

17  
2021

DOSSIÊ

Imagens do poder e poder  
das imagens no Mundo Romano



*Romanitas*  
Revista de Estudos Grecolatinos



ISSN: 2318-9304

# *Romanitas*

Revista de Estudios Grecolatinos

ISSN 2318-9304

## Editor-gerente

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

## Editores assistentes

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

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

## Conselho Editorial

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

Prof. Dr. Carlos Augusto Ribeiro Machado, University of St Andrews, Escócia, Reino Unido

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 Faversoni, Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), Brasil

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

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

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

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

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

## Conselho Consultivo

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Ficha catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

---

Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos, Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, n. 17, jul. 2021.

206 p. : il.

ISSN: 2318-9304

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

CDU: 94(3)

---

## Contato

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

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

## Dossiê Dossier

Imagens do poder e poder das imagens no Mundo Romano  
*Images of the power and power of images in the Roman World*

Apresentação <i>Introduction</i> <b>Ludimila Caliman Campos</b>	7
Imagens do poder e poder das imagens no Mundo Romano: uma entrevista com Renata Senna Garraffoni <i>Images of power and power of images in the Roman World: an interview with Renata Senna Garraffoni</i>	9
A estátua de Augusto de <i>Prima Porta</i> como a personificação do Império Romano em livros didáticos de História <i>The statue of 'Prima Porta' Augustus and the personification of the Roman Empire in History schoolbooks</i> <b>Jorwan Costa Junior</b>	17
Narrativas visuais e propaganda cristã: uma análise dos artefatos em vidro dourado na Antiguidade Tardia <i>Visual narratives and Christian propaganda: an analysis of the golden glass artifacts in Late Antiquity</i> <b>Ludimila Caliman Campos</b>	36
Fabricação e agência dos amuletos no Egito tardio: o uso de anéis em sortilégios segundo os Papiros Mágicos Gregos <i>Fabrication et agence des amulettes en Egypte tardive: l'utilisation des bagues en sortilèges dans les 'Papyrus Grecs Magiques'</i> <b>Hariadne da Penha Soares</b>	53
Império e imagem do poder na Antiguidade Tardia: o <i>De regno</i> , de Sinésio de Cirene, entre o <i>Dominato</i> e o <i>Principado</i> <i>Empire and image of power in Late Antiquity: 'De regno' by Synesius of Cyrene between the Dominate and the Principate</i> <b>Cesar Luiz Jerce da Costa Junior</b>	70
Fé e identidade nos mosaicos da Capella di San Vittore in Ciel d'Oro (Milão, séc. V-VI d.C.) <i>Fe e identidad en los mosaicos de la 'Capella di San Vittore in Ciel d'Oro' (Milán, siglos V-VI d.C.)</i> <b>Janira Feliciano Pohlmann</b>	91



## Tema livre Open object

- Filtrokatadesmos*: a simbiose entre os deuses gregos e egípcios nos períodos clássico e helenístico  
*Filterkatadesmos: symbiosis between the Greek and Egyptian gods in the Classical and Hellenistic periods*  
**Maria Regina Candido** 107
- A arquitetura do Império Romano: uma discussão das construções da Bitínia na correspondência entre Plínio, o Jovem e Trajano  
*The architecture of the Roman Empire: a discussion on the constructions of Bithynia in the correspondence between Pliny the Younger and Trajan*  
**Alex Aparecido da Costa** 124
- Calando profetisas: gênero e oposição ao montanismo na Ásia Menor do século II d.C.  
*Silencing prophetesses: Gender and opposition to Montanism in 2<sup>nd</sup> century Asia Minor*  
**Pedro Luís de Toledo Piza** 141
- Os reinados de Saul, Davi e Salomão com e sem a letra 'h': traduções acadêmica e poética do Livro VIII do lipograma *De aetatibus mundi et hominis* de Fulgêncio, o Mitógrafo  
*The reigns of Saul, David and Solomon with and without the letter 'h': academic and poetic translations of 'De aetatibus mundi et hominis' Book VIII by Fulgentius the Mythographer*  
**Cristóvão José dos Santos Júnior** 154
- Teodoro Estudita e sua oposição ao poder imperial: uma análise da Controvérsia Moechiana e da Segunda Iconoclastia  
*Theodore the Studite and his opposition to imperial power: an analysis of the Moechian Controversy and the Second Iconoclasm*  
**Caroline Coelho Fernandes** 174

## Resenhas Reviews

- Escapando da narrativa de Plutarco: uma reconstrução da vida de Demétrio, o Sitiador de Cidades  
*Escaping Plutarch's narrative: a reconstruction of the life of Demetrius, the besieger of cities*  
WHEATLEY, Pat; DUNN, Charlotte. *Demetrius the Besieger*. Oxford: Oxford University Press, 2020. 528 p.  
**Jorel Musa de Noronha Lemes** 191
- A escalada dos imperadores proscritos: Estado, conflito e usurpação na Antiguidade Tardia (285-395).  
*The rise of the outcast emperors: State, conflict, and usurpation in Late Antiquity (285-395)*  
SILVA, G. V. da. *A escalada dos imperadores proscritos: Estado, conflito e usurpação na Antiguidade Tardia (285-395)*. Vitória: GM Editora, 2018. 166 p.  
**Larissa Rodrigues Sathler** 199

# Dossiê

*Dossier*

Imagens do poder e poder das imagens no Mundo Romano  
*Images of the power and power of images in the Roman World*

# Apresentação

## *Introduction*

**Ludimila Caliman Campos**

**A** comunicação no mundo contemporâneo, reconhecidamente marcada por uma sociedade em rede, prioriza a imagem, ou melhor, a comunicação visual. De um simples vídeo amador com uma receita culinária postado em uma rede social a uma foto jornalística da destruição de um monumento por rebeldes apresentada em um portal de notícias, as imagens ocupam quase todos os suportes de mídia criados e monetizados por produtores que as disponibilizam para nichos e audiências plurais, renovando-se constantemente.

Os novos sistemas midiáticos impulsionados pelos fenômenos da globalização e da popularização da internet podem nos levar à conclusão de que o mundo contemporâneo é uma época um tanto ou quanto singular. Todavia, apesar da inédita hiperexposição do homem pós-moderno às imagens, bem como do desaparecimento progressivo dos obstáculos para seu acesso, quando atentamos para o chamado *regime de visualidade*, não é possível pontuar qualquer inovação.

A partir das reflexões de Ernst Gombrich, na obra *Arte e Ilusão* (2007), entende-se por *regime de visualidade* a relação que o grupo no qual o observador se insere estabelece com as imagens, bem como o papel que as imagens desempenham em sua "realidade". É possível identificar que, ao longo da História, há uma constância quanto às funções elementares das imagens, principalmente no que concerne aos seus usos políticos: agregar, segregar, unir, desafiar, distorcer, fortalecer, informar, dominar, estigmatizar, entre outros.

Quanto às reflexões sobre os usos políticos das imagens no campo das Ciências Humanas, identificamos que, desde a década de 1960 com o *linguistic turn* ("virada linguística"), houve uma necessidade premente de problematização das imagens com vistas à construção político-cultural do material visual. Começou-se a entender que as imagens deveriam ser interpretadas para além das suas dimensões simbólicas, mas, sobretudo, a partir da estrutura político-cultural na qual elas estão inseridas. No âmbito desse debate, as reflexões de Jacques Rancière (2012) mostram-se bastante produtivas. Em *O espectador emancipado* (2012, p. 52), o autor aborda as relações paradoxais entre a política e a arte, sendo esta "considerada política porque mostra os estigmas da



dominação, porque ridiculariza os ícones reinantes ou porque sai de seus lugares próprios para transformar-se em prática social”. Ademais, a política da arte seria formada por três lógicas, a saber: “a lógica das formas da experiência estética, a do trabalho ficcional e a das estratégias metapolíticas” (RANCIÈRE, 2012, p. 65). Logo, para Rancière, a política é estética e a estética é política, uma vez que ambas têm a capacidade de subverter o entendimento social dominante por meio da produção de cenas de dissenso e ainda inserir princípios de igualdade nas práticas sociais.

Com base nesses pressupostos, é possível observar, em várias esferas socioculturais da Antiguidade Romana, uma imbricada relação entre as imagens e o poder. Nos estertores finais da República, mais especificamente em 45 a.C., por exemplo, o Senado decidiu oferecer uma série de honras excepcionais a Júlio César, elevando-o mesmo durante sua vida ao nível dos deuses. Para tanto, o ditador marchou em procissão solene, chefiada pelos cônsules, da Cúria ao novo Fórum de César, onde aguardou os senadores em frente ao templo de Vênus. Esta imagem, que foi julgada por muitas testemunhas oculares como um sinal de absoluta arrogância e insolência, foi encenada propositalmente por César e utilizada por ele como uma poderosa performance visual. Era assim que ele se reconhecia como um grande ditador: ocupante de uma elevada posição, inacessível para os demais romanos. A cena pode ser interpretada como um ato político no qual o espaço público, a arquitetura da cidade, o ritual coletivo e o comportamento individual do espectador devem ter se moldado na construção de uma imagem de grande impacto do líder (HOLSCHER, 2018, p. 15). A problemática aqui tratada é uma das várias que veremos ao longo da História de Roma. Por isso, a importância de se lançar luz à dinâmica entre o poder e as imagens naquela sociedade.

Desse modo, o 17º número de *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, cujo dossiê temático intitula-se “Imagens do poder e poder das imagens no Mundo Romano”, tem por finalidade trazer a público uma coletânea de artigos, resenhas e uma entrevista com diversos pesquisadores das áreas de História Antiga, Arqueologia Clássica, Arte Romana e campos afins, que se dedicam ao estudo das interfaces entre as imagens, sejam elas visuais e literárias, e as relações de poder na Antiguidade.

## Referências

GOMBRICH, E. *Arte e ilusão*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HOLSCHER, T. *Visual power in Ancient Greece and Rome: between art and social reality*. Oakland: University of California Press, 2018.

RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

# Imagens do poder e poder das imagens no Mundo Romano: uma entrevista com Renata Senna Garraffoni

*Images of power and power of images in the Roman World:  
an interview with Renata Senna Garraffoni*

**Renata Senna Garraffoni\***

**R**enata Senna Garraffoni é professora associada do Departamento de História da Universidade Federal do Paraná desde 2004. Sua formação acadêmica é na subárea de História Antiga, com mestrado e doutorado pela Unicamp, atuando principalmente nos seguintes temas: Antiguidade Clássica, epigrafia e literatura latinas, grupos marginalizados romanos e releituras do mundo greco-romano na Modernidade (séc. XIX e XX). É líder do grupo de pesquisa “Encruzilhadas de narrativas: discursos biográficos, História e Literatura” (UFPR) e vice-líder do grupo “Antiguidade e Modernidade: História Antiga e Usos do Passado” (Unifesp), ambos cadastrados no CNPq. É pesquisadora colaboradora do Centro para el Estudio de la Interdependencia Provincial en la Antigüedad Clásica (Universidade de Barcelona) e do Centro de Pensamento Antigo (CPA), da Unicamp. Atualmente, é coordenadora do Programa de Pós-Graduação em História da UFPR.

*1. Ludimila Caliman Campos: Nas últimas décadas, por conta dos novos horizontes teóricos abertos pelos estudos pós-coloniais, testemunhamos uma amplificação dos corpora para o estudo da História, incluindo as fontes imagéticas. Nesse contexto, de que forma a documentação iconográfica pode auxiliar o pesquisador em suas análises acerca da Antiguidade?*

**Renata Senna Garraffoni:** As imagens são fontes para o estudo da Antiguidade desde o estabelecimento dos métodos da Arqueologia e História da Arte ainda no século XIX. Há ramos específicos que se constituíram nesse período como, por exemplo, a Numismática, o estudo dos vasos gregos, dos mosaicos, da pintura parietal de Pompeia. No entanto, nem

---

\* Entrevista concedida a Ludimila Caliman Campos em 5 de maio de 2021.

sempre o estudo da materialidade esteve presente entre os historiadores da Antiguidade e, quando isso aconteceu, muitas vezes as evidências arqueológicas foram consideradas fontes “auxiliares” ou de ilustração da documentação escrita, dos textos canônicos. Eu acredito que o que mudou com os estudos pós-coloniais foi a forma de abordagem. Isso significa que hoje as imagens podem ser lidas em seus próprios contextos, algumas vezes podem mesmo completar a lacuna de alguma informação da documentação escrita, mas também confrontá-las. Esse último aspecto sempre me chamou a atenção, quando texto e imagem se contradizem. Antes era comum descartar a imagem quando isso ocorria, prevalecendo o que o texto afirmava. Hoje abrem-se novos campos de reflexão, o que torna a relação com a Antiguidade mais complexa. Ano passado foi publicado, na revista *Classica*, um trabalho que fiz com o professor José Geraldo Grillo, da Unifesp, sobre o mosaico de Alexandre, o Grande, em Pompeia, e creio que é um bom exemplo disso que comento. Cruzamos a perspectiva pós-colonial e os debates sobre recepção e fizemos uma série de contrapontos com o que foi estudado no século XIX. Esse exercício permitiu perceber como um único mosaico, pensado a partir de perspectivas diferentes, traz tantas informações sobre cultura e sociedade em diferentes momentos históricos. É por isso que acho tão desafiador trabalhar imagens e seus contextos e, também, as percepções que temos dos antigos gregos e romanos. Esse tipo de metodologia expande a forma como entendemos o passado e o presente.

*2. A imagem, na condição de iconografia, é uma representação da realidade pautada pelo seu caráter convencional e reconhecida pelas informações que oferece. Para decifrá-la, é preciso, pois, captar seu significado, ou seja, traduzi-la em palavras. Em sua opinião, quais são os principais desafios e peculiaridades quando trabalhamos com imagens produzidas na Antiguidade?*

**R:** Independentemente da perspectiva teórica que for empregada, creio que o principal desafio é conhecer sua diversidade e as formas de inspiração de uma em outra, ou seja, como pintores se referiam às imagens que conheciam e as recriavam na superfície, seja ela uma ânfora ou na parede, por exemplo. A Antiguidade nos deixou muitas imagens, mas poucas informações como eram produzidas, sem contar que os lugares que se encontravam são distintos dos nossos, então, para quem está interessado em estabelecer um diálogo entre passado e presente, é importante ir montando, ao longo dos estudos, uma espécie de biblioteca de imagens para perceber como se articulam. Conhecer catálogos e visitar exposições (presencialmente e/ou via os museus na internet) são operações fundamentais para tomar contato com a diversidade das imagens, suas formas,

suas técnicas e conseguir, aos poucos, perceber os pontos de diálogo e diferenças entre elas com o propósito de sustentar uma boa análise.

*3. Os estudos que buscam associar as imagens ao poder acabam realizando um cruzamento entre áreas como a Ciência Política, a História e a Arte. De que forma os estudos interdisciplinares podem contribuir para o aprofundamento das pesquisas sobre a Civilização Romana?*

**R:** Como fui orientada pelo professor Pedro Paulo Funari desde a graduação e fiz meu doutorado sanduíche com o professor José Remesal, em Barcelona, eu não consigo olhar a Antiguidade romana sem a interdisciplinaridade. Essa formação que tive me levou a buscar o que conflita, ou seja, gosto de comparar texto e cultura material, ver o que cada um pode nos dizer e explorar o que ambos trazem de diferente. Foi o que fiz na tese sobre os gladiadores: sabia que os textos traziam uma série de informações sobre os gladiadores, mas as pinturas de Pompeia, os grafites e a arte tumular me permitiram acessar aspectos da vida cotidiana que não eram comuns a historiografia apresentar. Então, sou apaixonada pela interdisciplinaridade, porque entendo que ela permite expandir o que conhecemos sobre aquela sociedade, expressando, em especial, seus conflitos e contradições. Hoje em dia tenho me interessado muito pelos estudos de recepção, porque, tendo experiência sobre diferentes formas de entender a sociedade romana no seu tempo, passei a me interessar pelos significados disso nos diferentes tempos. Então, a interdisciplinaridade dos estudos no passado romano e suas contradições me levaram a pensar nas releituras possíveis em outros tempos, expandindo as formas de diálogo, ou seja, hoje em dia me interessa não só como as diferentes disciplinas se articulam para produzir conhecimento sobre o período romano, mas também como as diferentes temporalidades de quem lê interferem nisso. E quais tradições de pensamento cada uma recupera.

*4. De acordo com Jacques Rancière, em sua obra 'O espectador emancipado' (2012), a política é estética e a estética é política, uma vez que ambas têm a capacidade de subverter as convenções sociais dominantes por meio da produção de cenas nas quais prevalecem o dissenso e os valores antinormativos. Como a senhora tem constatado essa subversão no contexto da sociedade romana?*

**R:** Essa pergunta é interessante e de difícil resposta. Eu diria que seja pela minha formação acadêmica na Unicamp e em Barcelona, como pelas minhas raízes familiares, já que venho de uma criação em que o debate político sempre foi muito presente,

bem como a contestação de todas as formas de autoritarismo, então, a subversão ou a transgressão do que é imposto como verdade e as práticas de violência sempre foram temas sensíveis em minha vida. E o que fiz foi afinar essas reflexões ao longo do tempo. Quando cheguei na Unicamp, em 1993, na disciplina de História Antiga do professor Pedro Paulo, eu li o *Satyricon* pela primeira vez e fiquei encantada. Talvez porque paralelamente fazia uma disciplina com o professor Marcos Nobre sobre Filosofia da História e lemos Walter Benjamin e Baudelaire. Foi um primeiro semestre impactante, afinal foram disciplinas que nos mostravam como questionar, teoricamente, o passado e como construir outras leituras sobre o passado. Para quem achava que iria conhecer toda a história do mundo, foi sem dúvida uma descoberta impressionante. Sem contar que tinha dezoito anos e tinha acabado de me mudar sozinha para outra cidade. Então, isso tudo junto me levou a fazer uma iniciação científica sobre transgressão social, o que originou minha monografia e todo o resto. Portanto, romanos que não seguiram as normas ou que estiveram à margem sempre foram o que gostei de examinar. Acontece que a historiografia romana é predominantemente normativa, então, quando lia sobre as lutas de gladiadores ou qualquer tipo de transgressão, esbarrava com interpretações sobre a ordem. Os gladiadores ou as mulheres eram exceções que faziam o sistema funcionar, por exemplo. E eu queria saber quem eram os gladiadores afinal. Como eram ditos infames e não deixaram textos, tive de recorrer à cultura material para estabelecer um contraponto. Em um primeiro momento, do ponto de vista teórico, tive de lançar mão da Nova História Social, pois lá havia metodologia para estudar o que estava nas margens. Mas, aos poucos, conhecendo melhor o pensamento de Michel Foucault, vi que seguir pela História Social ficava cada vez mais difícil, pois, em geral, a investigação acabava em interpretações que se opunham, mas não davam conta da multiplicidade que eu estava encontrando nas fontes. Comecei a achar que fazia mais sentido pensar em termos da diferença. A proposta de Foucault me ensinou que é possível pensar a margem como diferença, isso é uma posição discursiva interessante para questionar a norma. Assim, aos poucos me desloquei para esse ponto: pensar a diversidade na Antiguidade, analisar o passado como diferença e não como continuidade. Não foi algo que ocorreu do dia para noite. Fui mudando aos poucos. Minha tese é mais social, tem elementos pós-coloniais. Mas agora, na segunda edição, que deve sair ainda em 2021 pela Editora da UFPR, além de expandir as análises dos grafites, fiz um prefácio novo explicando o que mudei, e foi exatamente isso, deixar mais claro a subversão, tanto no passado como no discurso que produzimos sobre o passado. O que os filósofos da diferença me desafiaram foi olhar as camadas temporais, as estruturas do pensamento ocidental e como, ao tratar o passado como diferença e não como herança, aumenta a nossa capacidade de subverter, pois não

aceitamos de maneira tão passiva o que nos é apresentado. Foi muito bom ter voltado ao livro e ter refeito esses passos. Isso me deu mais clareza sobre os desafios de pensar a subversão no passado e no presente. Logo poderão conferir e me dizer se funcionou!

*5. No seu artigo intitulado "Memória, poder e religiosidade nas arenas romanas no início do Principado", a senhora aborda os combates de gladiadores à época na interface entre memória, poder e vida cotidiana, destacando uma mudança de sentido entre o fim da República e o início do Império quanto aos combates dos gladiadores. A senhora acredita que a exploração da cultura material foi determinante para que historiadores e arqueólogos compreendessem melhor essa mudança?*

**R:** Sim. É interessante pensar que, dos anos de 1950 ao final de 1970, a historiografia se pautou muito em denunciar a violência das lutas de gladiadores. Isso não ocorria no século XIX, por exemplo. Alguns estudiosos afirmavam, inclusive, que onde havia arena havia civilização, então, não se discutia violência. O que mudou? Na tese, eu argumento que foi o repúdio dos historiadores e arqueólogos às atrocidades da Segunda Guerra. Como lidar com a arena romana depois da experiência dos campos de concentração? Ou com a matança de animais quando surge o ambientalismo? É compreensível, então, que surjam muitos discursos de denúncia da violência. Mas a década de 1960, além do predomínio desse tipo de leitura de denúncia, também tem um desenvolvimento da Arqueologia e o desenvolvimento de teorias nas quais a cultura material tem mais protagonismo. Assim, a década de 1980, por exemplo, muda o foco: a denúncia da violência por si só não é mais suficiente, as fontes materiais, com registros que muitos gladiadores sobreviviam e lutavam várias vezes, indicam que essa perspectiva de "banho de sangue" talvez não fosse tão precisa assim, devendo então sofrer um ajuste. A Antropologia é importante por promover reflexões da violência no contexto. As análises de Clavel-Levequè, por exemplo, são bem importantes, pois deslocam a discussão da violência para percepções de vida e morte no contexto público, e Barton, mais adiante, na década de 1990, traz a questão psicanalítica. Então, entendo que as novas formas de olhar a cultura material e a mudança de perspectiva sobre a violência geram as novas abordagens. Esse tema é bem complexo, mas me interessa muito para pensar dentro dessa perspectiva de alteridade que comentava: mais do que afirmar quem é mais ou menos violento, reconhecer a violência no passado, as suas formas de elaboração, faz com que pensemos sobre as formas de violência em nosso presente. Reconhecer as formas de violência e dominação em nosso presente é o primeiro passo para se combatê-las. Então, a alteridade dos jogos de gladiadores nos faz refletir sobre o valor da vida, sobre a morte e as relações com



o público, as situações de vida à margem. Isso traz outra dimensão de análise quando voltamos às arenas do período imperial romano.

*6. Ainda com relação ao artigo anterior, a senhora analisa monumentos funerários encontrados em Pompeia contendo referências aos combates de gladiadores. Essas referências nos permitem supor que os combates saíam do contexto das arenas, mas os elementos de memória e celebração fúnebre permaneciam. É possível concluir também que a representação dessas imagens reforçava o poder das elites locais, marcando a distinção social no contexto da cidade?*

**R:** No caso dos monumentos funerários acredito que sim, pois eram feitos para celebrar a memória do falecido, em geral um membro da elite que pagava pelos jogos. Por isso, gosto de cruzar as informações com as lápides simples dos gladiadores. Estas, por exemplo, eram feitas por mulheres ou amigos próximos. Então, os monumentos dos membros da elite carregam seus valores e marcam sua distinção social, ao passo que as lápides dos gladiadores podem conter as narrativas das mulheres.

*7. Sabemos que os imperadores romanos utilizavam as imagens com fins de propaganda política e controle discursivo. Dito isto, gostaríamos que a senhora tratasse, ainda que brevemente, do uso das imagens a serviço da política imperial romana.*

**R:** No Brasil, a obra de Paul Zanker, *The power of images in the Age of Augustus*, publicada em 1988, teve um grande impacto, razão pela qual há muitos estudos sobre as moedas, por exemplo, em especial os trabalhos orientados por Claudio Umpierre Carlan. De fato, as moedas são fontes inestimáveis para pensar como se davam os discursos sobre poder e imagem. Mas há um outro aspecto que é menos estudado e que acho que vale a pena mencionar: as esculturas. Os bustos são fontes muito interessantes e nos dizem muito sobre o poder e sobre as tradições com as quais os próprios antigos se alinhavam. Eu mesmo conheço pouco desse tema, mas isso me chamou muito a atenção quando fiz a pesquisa com o Grillo, que comentei há pouco. Acho que é mais um campo bem interessante de pesquisa ainda por se desenvolver mais no Brasil.

*8. Quando discutimos as imagens do poder no Mundo Romano, é impossível não fazer referência aos usos políticos do repertório iconográfico imperial por diversos governantes ao longo da História, a exemplo de Benito Mussolini. Como a senhora avalia essa recepção/manipulação do repertório imagético da Antiguidade pelos pósteros?*

**R:** Esse tema eu tenho me interessado mais recentemente, mas, como já comentei, eu gosto de andar pela contramão. Então, embora se saiba que muitos líderes fizeram uso da herança da Antiguidade como forma de exercício de poder em diferentes contextos históricos, também sabemos que há usos no campo da resistência. Me interessa perceber porque Simone Wiel, por exemplo, achava que os operários tinham que conhecer a tragédia grega e militava por isso nas portas das fábricas, porque Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht criaram um movimento chamado espartaquista ou porque Federico Fellini equipara os *hippies* aos romanos em seu *Satyricon*, filme de 1969. Olhando dessa perspectiva, eu acho que os estudiosos se preocupam em conhecer a recepção ou os usos do passado mais pelo exercício do poder do que pela resistência. Então, acho que é um campo muito interessante a ser explorado e, também, melhor conhecido.

*9. Atualmente, vivemos em um mundo no qual há uma verdadeira "massificação" da cultura da imagem. A invenção das mídias visuais analógicas e digitais – ainda em meados do século XIX, com a invenção da fotografia, posteriormente com o cinema e a televisão e, mais recentemente, com o computador e o smartphone – vem influenciando decisivamente na forma como a sociedade contemporânea tem lidado com as imagens. Apesar da decalagem temporal, é possível fazer uma analogia entre a Antiguidade e a Contemporaneidade no que concerne ao emprego das imagens pelos distintos grupos sociais?*

**R:** Essa é uma questão interessante. Recentemente, eu vi um debate com o professor Martin Winkler a respeito do seu novo livro sobre Ovídio e o cinema, em que ele comentou que não havia cinema na época de Ovídio, mas é impossível para a gente ler Ovídio sem pensar na profusão de imagens que ele nos proporciona devido à nossa experiência cinemática. Acho que isso demonstra a importância dos estudos da recepção, pois é preciso ter clareza dessa diferença. É preciso, também, ajustar nossas percepções e pensar como estamos dispostos a fazer esse diálogo entre o presente e o passado. Então, acompanhando o raciocínio de Martin Winkler, o ato de se valorizar as imagens e de perceber os seus impactos em nossa forma de aproximação com o Mundo Antigo já é um resultado da cultura visual que vivemos, pois, como comentei, no século XIX se valorizava mais o texto. Então, para tentar responder ao que você pergunta, eu diria que é imprescindível hoje pensar em como fazer tais aproximações, tanto do ponto de vista teórico como metodológico. Isso porque, com a experiência que tive com a professora Raquel Funari, quando estive na UFPR fazendo seu pós-doc, é evidente que as imagens e o cinema são fundamentais para despertar o interesse das

crianças pelo Mundo Antigo, portanto, pensar em como fazer esses diálogos pode abrir campos tanto para a pesquisa sobre o Mundo Antigo em novas perspectivas, como para propor novas metodologias de ensino.

*10. Hoje, torna-se cada vez mais fácil reproduzir e adulterar uma imagem. Seja com fins econômicos, políticos e/ou estéticos, a adulteração recorrente das imagens é uma marca da nossa "modernidade líquida", empregando um conceito formulado por Bauman. Na Antiguidade romana, há indícios de que essa prática também era comum?*

**R:** Partir do conhecido para criar o novo é uma prática que se encontra em várias sociedades e culturas, mas os métodos variam. Os estudos de recepção contribuem para entendermos melhor quais os caminhos que os antigos percorreram. Lorena Hardwick, em seu livro *Reception Studies*, lista 15 palavras que o estudioso deve dominar, como por exemplo, tradução, autenticidade, correspondência, diálogo, refiguração. Cada uma delas é um conceito específico que pode indicar o processo que está sendo usado na captação da imagem ou do texto e sua transformação. Portanto, para entender o processo há um duplo movimento: conhecer o objeto em si e o contexto em que é transformado. Por isso, comentava que é importante conhecer a fundo as imagens que a pessoa escolhe estudar e o contexto em que foram criadas para entender a que se reportam. É um trabalho bastante instigante, pois quem o faz precisa estar atento ao contexto que estuda e às múltiplas temporalidades que emergem do objeto. Uma imagem pode contar muitas histórias, como o caso que comentei sobre o mosaico de Alexandre.

# A estátua de Augusto de *Prima Porta* como a personificação do Império Romano em livros didáticos de História

*The statue of 'Prima Porta' Augustus and the personification of the Roman Empire in History schoolbooks*

Jorwan Costa Junior\*

**Resumo:** Este artigo analisa os usos da imagem da estátua de Augusto de *Prima Porta* nos conteúdos referentes a Roma antiga nos treze livros didáticos de História do primeiro ano do ensino médio aprovados pelo Plano Nacional do Livro Didático (PNLD-2018). Parte-se de uma pergunta fundamental: a quais tipos de Império Romano essa estátua é associada no *corpus* documental selecionado? Para respondê-la, foram cotejadas todas as reproduções da estátua de Augusto de *Prima Porta* presentes nos treze livros didáticos de História do PNLD-2018. As imagens coletadas serão analisadas em conjunto com os textos que as acompanham, e não como dados isolados. Argumentarei que a exposição da estátua de Augusto de *Prima Porta* é associada à configuração de um império inabalável e expansionista, construído a partir da *Pax Romana*.

**Abstract:** This paper analyses the uses of the *Prima Porta* Augustus in the chapters referring to Ancient Rome in thirteen Brazilian schoolbooks approved by the National Program of Schoolbooks (PNLD-2018). There is a fundamental question that guides this paper: to which types of Roman Empire that statue is linked in the *corpus*? To answer that, this essay collected every image of *Prima Porta* Augustus present in each History schoolbook of PNLD-2018. These images will be examined together with the texts adjacent to them since they should not be seen as isolated data. I will defend that these images of *Prima Porta* Augustus are associated with an idea of an unquestionable and expansionist empire, built from the concept of *Pax Romana*.

**Palavras-chave:**

Augusto de *Prima Porta*.  
Livros Didáticos.  
Império Romano.  
*Pax Romana*.

**Keywords:**

*Prima Porta* Augustus.  
Schoolbooks.  
Roman Empire.  
*Pax Romana*.

---

Recebido em: 17 mai. 2021  
Aprovado em: 30 mai. 2021

---

\* Doutor em História Social pela UNIRIO. Atualmente, dedica-se ao estudo da recepção dos clássicos, em particular no Império Romano, em discursos políticos e educacionais brasileiros do século XXI. É professor da rede municipal de ensino do Rio de Janeiro e do Colégio Cruzeiro.

## Introdução

Este artigo propõe analisar as imagens da estátua de Augusto de *Prima Porta* nos conteúdos sobre Roma antiga em livros didáticos de História de ensino médio do Plano Nacional do Livro Didático-2018 (PNLD-2018).<sup>1</sup> Busca-se compreender, sobretudo, como tais imagens auxiliam na construção do conhecimento sobre o Império Romano. A estátua de Augusto de *Prima Porta* (Figura 1), peça central neste artigo, foi encontrada em 1863, em uma região ao norte da cidade de Roma. Trata-se de um exemplar em mármore produzido em torno do ano 20 a partir de um modelo em bronze elaborado entre os anos de 27 e 19 a.C. (SQUIRE, 2013, p. 135).<sup>2</sup> Situada atualmente nos Museus do Vaticano, ela se tornou, ao longo dos séculos, a face imperial mais reproduzida na imaginação histórica da arte romana (BEARD; HENDERSON, 2001, p. 216).<sup>3</sup> Estima-se que a referida estátua tenha servido de modelo para outras 148 reproduções difundidas por todo Império Romano (FERNANDES, 2016, p.74).<sup>4</sup>

A estátua em questão também é recorrentemente identificada no *corpus* documental. Dos treze livros didáticos de História aprovados pelo PNLD-2018, em apenas cinco ela é representada.<sup>5</sup> Observou-se uma hipertrofia da reprodução da imagem de Augusto em detrimento de outros líderes políticos romanos, como Júlio César, figurado apenas duas vezes.<sup>6</sup> Ressalta-se que a estátua de *Prima Porta* é a única tipologia de representação de Augusto em todos os livros didáticos analisados, reforçando a lógica de que ela se tornou a faceta mais reconhecível do primeiro imperador romano e, no limite, do próprio Império Romano. Para alcançar o objetivo deste artigo, cada uma das cinco imagens de Augusto será analisada em conjunto com os textos que as acompanham. Embora apresentem significados isoladamente, as imagens nos livros escolares devem ser investigadas em perspectiva, englobando não apenas a própria página na qual são

<sup>1</sup> Esses livros circularam, no Brasil, durante o triênio 2018-2020. A aprovação pelo PNLD permite que eles sejam comprados pelas escolas públicas brasileiras, que são responsáveis pela formação de mais de 80% dos jovens estudantes brasileiros. Para uma visão panorâmica do PNLD e da quantidade de escolas e estudantes atendidos, ver: <https://www.fnde.gov.br/index.php/programas/programas-do-livro/pnld/dados-estatisticos>.

<sup>2</sup> A data precisa da estátua em mármore ou de seu modelo original em bronze são fruto de intensa discussão entre os especialistas. Esse tema foge ao escopo deste artigo.

<sup>3</sup> A estátua pode ser acessada virtualmente no seguinte endereço: <https://www.museivaticani.va/content/museivaticani/en/collezioni/musei/braccio-nuovo/Augusto-di-Prima-Porta.html>.

<sup>4</sup> Fernandes (2016) aponta outros dois tipos básicos de representação de Augusto: Tipo Forbes e Tipo Otaviano. Para saber mais a respeito de questões políticas, históricas e artísticas associadas à estátua, ver: Pollini (2012) e Martins (2011).

<sup>5</sup> A referida imagem foi encontrada nos livros: *História das Cavernas ao Terceiro Milênio* (BRAICK; MOTA, 2016, p. 110), *Olhares de História* (VICENTINO; VICENTINO, 2016, p. 165); *Caminhos do Homem* (MARQUES; BERUTTI, 2016, p. 97); *Oficina de História* (CAMPOS; PINTO; CLARO, 2016, p. 93); *Cenas de História* (GRANGEIRO, 2016, p. 95).

<sup>6</sup> Comparações entre as figurações de Júlio César e Augusto seriam enriquecedoras, mas fogem ao escopo de análise deste artigo. Júlio César foi representado nos livros *Caminhos do Homem* (MARQUES; BERUTTI, 2016, p. 96) e *História Ensino Médio* (VAINFAS et al, 2016.).

alocadas, como também o capítulo em si ou mesmo um conjunto de imagens referentes a determinado assunto (JOLY, 2012; BITTENCOURT, 2015). Os textos que acompanham as imagens serão analisados a partir das contribuições de Bardin (1977), Greimas e Courtés (1989) e das propostas metodológicas de Cardoso (1997), que teorizam a respeito da Análise de Conteúdo e da Semiótica.

Há que se ter em mente a centralidade de Augusto e do Império Romano nos livros didáticos de História do PNLD-2018. Argumentei, anteriormente, que esses instrumentos pedagógicos privilegiam o ensino de uma história política, centrada no Império Romano, notadamente o período do principado augustano. Esse Império manifesta-se, nos livros didáticos, de forma hegemônica, homogênea, imperialista e de viés cristão. A base de sustentação imperial, segundo os livros didáticos do PNLD-2018, remonta ao governo de Augusto, responsável pelo estabelecimento de uma estabilidade que pretensamente perduraria por séculos (COSTA JUNIOR, 2021). Nesse sentido, defenderei que a exposição da estátua de Augusto de *Prima Porta* no *corpus* documental apresentado é parte integrante da construção de uma configuração de um império inabalável e estável, criado por Augusto e relacionado à *Pax Romana*.

**Figura 1** - Estátua de Augusto de *Prima Porta*



Fonte: [https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Augustus\\_of\\_Prima\\_Porta#/media/File:StatueAugustus.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/Category:Augustus_of_Prima_Porta#/media/File:StatueAugustus.jpg).



## A estátua e os livros didáticos: a importância dos aspectos visuais

Os livros didáticos aqui analisados foram produzidos para um público juvenil na faixa etária de 15 anos. Esses jovens estão inseridos em uma sociedade que lhes proporciona acesso a uma profusão de imagens por meio de dispositivos como *smartphones* e *tablets*. Neles, impera o mundo das redes sociais de caráter eminentemente imagético, como o *Facebook* e o *Instagram*. Estudantes de ensino médio observam, produzem e interpretam imagens cotidianamente, sem que isso seja um exercício metodológico de Semiótica. Nas últimas décadas, os livros didáticos expandiram a relevância dos aspectos visuais na construção do conhecimento, sendo cada vez mais raro observar páginas que não contenham ao menos uma imagem, seja com o intuito de ilustrar uma passagem textual ou servir como documento histórico a ser trabalhado pelos alunos. Esse aperfeiçoamento da qualidade gráfica dos livros escolares é uma das conquistas do PNLD, que busca aprimorar o material didático que chega às escolas brasileiras.<sup>7</sup> Disso depreende-se outra questão fundamental neste artigo: a estátua de Augusto de *Prima Porta* é apresentada como documento histórico ou apenas ilustra o conteúdo referente ao *princeps*?

O aspecto visual também era central na sociedade romana da Antiguidade. Em um debate estabelecido há décadas, Elsner (1997, p. 10) argumenta que o mundo romano se fundamentava em uma cultura visual difundida a partir de rituais públicos religiosos, sociais e/ou intelectuais. No caso específico de Augusto, Zanker (1988; 2012) atenta para o caráter votivo e religioso de suas representações, que se conectavam às ideias de defesa e criação de uma ordem política com a aprovação divina, principalmente no caso da estátua de *Prima Porta*. O debate sobre os aspectos político-religiosos da estátua é amplo e extrapola os limites desse artigo. No entanto, é necessário estabelecer um panorama sobre três elementos que dialogam com os conteúdos dos livros didáticos: o gesto do imperador, a couraça e o Cupido.<sup>8</sup>

Em termos gestuais, como pode ser visto na Figura 1, Augusto surge elevando seus braços em uma posição que não aponta para os céus, mas sim adiante. Grimal (1993, p. 71) defende que a estátua representa um discurso do imperador às suas tropas, em uma exortação ao combate. Ainda que seja um estímulo à batalha, as feições de Augusto transmitem serenidade. Está estabelecida a dicotomia que pautará os debates em torno da estátua: oratória *versus* ação. Em termos de oratória, Squire (2013, p. 247)

---

<sup>7</sup> Para saber mais sobre a relação entre o PNLD, o aperfeiçoamento dos livros didáticos e o Ensino de História, ver: Caimi (2014) e Franco (2014).

<sup>8</sup> Apresentar o “estado da arte” em torno da estátua de Augusto de *Prima Porta* não cabe nos limites e nos objetivos deste artigo.

argumenta que a posição do braço direito de Augusto seria uma indicação de que ele estaria discursando para seu público, em um gesto de *adlocutio* que, em conjunto com a couraça militar, difunde a ideia de que Augusto era um homem de palavras e ações. Essa perspectiva alinha-se à de Beard (2013, p. 113), para quem a estátua representa um marco na mudança da imagem de Augusto, de um homem de guerra que venceu seus rivais para um verdadeiro estadista, que transmitia a imagem de orador e militar, ou seja, de estabilidade e segurança.<sup>9</sup> Assim, oratória e ação não se manifestam como categorias antagônicas na estátua, mas sim complementares.

A couraça no peito de Augusto congrega elementos políticos, religiosos e militares. Em seu centro, um parto devolve a um soldado/oficial romano um estandarte perdido em batalha por Crasso, em 53 a.C. Squire (2013, p. 251) prefere não nomear ambas as personagens centrais, argumentando que o romano em questão aludiria a Augusto, e o parto, ao rei Fraates IV. Essa cena é a grande propaganda político-militar de massa criada por Augusto, pois os partos eram inimigos históricos dos romanos (SQUIRE, 2011, p. 138-139). Esse discurso augustano seria chancelado pelos seres divinos que circundam a cena principal. Nas laterais da couraça, ao lado das personagens centrais, estariam duas mulheres, representantes de províncias conquistadas. Abaixo do romano e do parto, figuram-se: à esquerda do observador, Apolo montado em um grifo; no centro, Mãe Terra; e à direita do observador, Diana montando um cervo. Na parte superior central, logo abaixo do queixo de Augusto, figura-se a divindade Céu, com Aurora e Lua à direita do observador, e o Sol, à esquerda, montando uma quadriga (SQUIRE, 2013, p. 249-252). Por fim, outras duas observações que apontam para o caráter divino do imperador: a estátua de Augusto apresenta-se de pés descalços, em uma alusão a seu caráter divino ou heroico, e Cupido, montando um golfinho, segura a barra de sua túnica, em uma referência à ancestralidade de sua família remeter a Vênus (ZANKER, 1988, p. 189-192).

A descrição da couraça de Augusto aponta para a interveniência de elementos políticos, militares e religiosos que auxiliam na elaboração das seguintes questões que nortearão a análise documental: quais elementos predominam nas descrições/legendas das imagens? Há contextualização dos elementos religiosos? Quais são as recorrências e omissões nos textos que citam a estátua? Qual aspecto da couraça prevalece nos livros didáticos: político, militar ou religioso? Quais são omitidos? Como esses elementos se

---

<sup>9</sup> Para Beard (2013, p.113), Augusto foi o primeiro a perceber que o poder também se manifesta na visibilidade e, por isso, incentivou a reprodução de sua imagem por todo Império. Nesses termos, ela concorda com Fejfer (2008, p. 73), que identifica, na estátua, uma linguagem simbólica e visual do poder augustano e imperial. A respeito do termo estadista, a historiadora britânica utiliza o termo *stateman*, que também poderia ser traduzido como "homem de Estado". Ambas as definições enveredam o debate para a discussão sobre a validade do uso do conceito de Estado para o Império Romano, tema que excede os limites deste artigo.

articulam? É possível distinguir as personagens figuradas na couraça? A investigação do *corpus* estabelece respostas válidas para essas perguntas.

### Augusto de *Prima Porta* em cinco livros didáticos

No PNLD-2018, apenas treze coleções de livros didáticos de História foram aprovadas. Nelas, o conteúdo sobre Roma antiga está presente nos livros escolares referentes ao primeiro ano do ensino médio. Dos treze livros didáticos analisados, apenas cinco reproduzem a imagem da estátua de Augusto de *Prima Porta*. São esses cinco casos que pautam as análises documentais apresentadas a seguir.

O primeiro caso investigado está disponível no livro didático *Caminhos do Homem* (MARQUES; BERUTTI, 2016, p. 97). Quando exibida, a estátua de Augusto é a única imagem na página, ocupando um longo espaço à direita do conteúdo escrito.<sup>10</sup> Sua legenda omite o nome pela qual ela é conhecida e a apresenta como “Imperador Otávio Augusto (séc. I). Mármore”.<sup>11</sup> A proeminência da imagem aponta para uma projeção de grandeza de Augusto, complementada pelo texto que a acompanha, especialmente na passagem abaixo:

Otávio Augusto (sic.), que governou entre 27 a.C. e 14 d.C., é representado em trajes militares, usando uma armadura na qual foram esculpidas várias imagens: embora o significado destas seja polêmico, os especialistas afirmam que a cena central representa claramente a recuperação de um estandarte romano, encimado por uma águia, das mãos de um bárbaro derrotado, referência explícita aos méritos militares do primeiro imperador. Em sua obra *Res Gestae*,<sup>12</sup> na qual Otávio relata as próprias realizações e publicada após a sua morte, escreveu: “Pelas vitórias sobre os nossos inimigos, recuperei – na Espanha e na Gália e das mãos dos Dálmatas – vários estandartes perdidos por outros comandantes. Obriguei aos Partos a devolverem-me os despojos e estandartes de três exércitos romanos e a pedirem, suplicantes, a amizade do povo romano” (*Res Gestae apud BERUTTI; MARQUES, 2016, p. 97*).<sup>13</sup>

O texto dialoga com a imagem da estátua ao comentar a respeito de elementos de caráter militar da couraça que vestia o imperador: a recuperação do estandarte romano; os partos; a derrota dos inimigos. Os elementos religiosos e o gesto do imperador, no entanto, são ignorados. A ausência de menções às figuras divinas da couraça dificulta

<sup>10</sup> Importante notar que, por vezes, a editoração da página não é responsabilidade dos autores dos livros didáticos, mas sim de uma equipe própria de editoração ou de *design* instrucional. Ainda assim, o resultado interfere diretamente na interpretação do leitor.

<sup>11</sup> Alguns livros didáticos utilizam de forma equivocada o nome de Otávio Augusto para se referir a Caio Otávio, que passou a se chamar Caio Júlio César Otaviano após sua adoção por Júlio César e, posteriormente, intitulou-se Augusto. Assim, as citações diretas que se referem a Augusto como Otávio Augusto serão acompanhadas de (sic.).

<sup>12</sup> A discussão a respeito da autoria das *Res Gestae* foge ao escopo de análise desse artigo.

<sup>13</sup> No livro didático, o trecho recebe a seguinte referência: (AUGUSTO *apud* CORNELL; MATTHEWS, 1996, p. 77).

a compreensão do papel da religião romana em aspectos político-militares, uma vez que dificilmente os alunos conseguiriam reconhecer as divindades figuradas. Além do capítulo do livro não discutir a religião romana, a exibição da estátua, embora visualmente relevante para o leitor, permite uma observação acurada apenas da cena central, posto que os seres divinos figurados têm seu exame prejudicado por serem mais rebuscados e com mais detalhes.<sup>14</sup> Centrado apenas na questão político-militar, o texto direciona a interpretação da imagem de Augusto para seu caráter imperialista e de pacificação dos conflitos. Essa ideia é reforçada em outro trecho da mesma página, na qual a estátua é exibida, afirmando que, após as guerras civis, Roma seria conduzida pela “mão firme, mas bondosa, de um *pater familias*” (BERUTTI; MARQUES, 2016, p. 97). Valoriza-se, assim, o caráter estabilizador do governo de Augusto e subentende-se que ele foi o responsável pela longevidade do Império, posto que o principado augustano encerra o capítulo sobre a história de Roma antiga, sendo o capítulo subsequente dedicado ao feudalismo. No livro didático indicado, não há crise e nem desagregação imperial que apontasse o fim da estabilidade promovida por Augusto.

Outra consideração relevante é a ausência de citação à figura do Cupido, que, ao contrário dos outros seres divinos figurados, é facilmente perceptível, mas igualmente ignorado. A apresentação das divindades romanas aos leitores aprofundaria o debate sobre os poderes de Augusto e, principalmente, seu caráter divino. A inexistência de menções ao Cupido e às outras divindades dificulta a percepção de que a identidade cívica dos romanos estava profundamente atrelada à religião (RÜPKE, 2016, p. 42-43), impedindo que os estudantes discutam as complexas relações entre política e religião em Roma. No limite, o capítulo referente ao ensino de Roma antiga omite a própria existência de uma religião romana, crucial para a interpretação da estátua. Assim, a história de Roma antiga seria pautada por uma lógica político-militar.

O segundo caso analisado está presente no livro *Cenas de História* (GRANGEIRO, 2016, p. 95). A estátua de Augusto de *Prima Porta* é a única ilustração presente na página e, dessa vez, sua legenda a nomeia corretamente. Na descrição da estátua, o autor ressalta os feitos militares romanos: “No peitoral, estão representadas vitórias romanas em batalhas” (GRANGEIRO, 2016, p. 95). Nota-se que o autor não se refere a vitórias militares augustanas, mas romanas. Assim, é possível questionar se as vitórias citadas por ele foram capitaneadas pelo primeiro imperador romano, tendo em vista que não há nenhuma indicação de que ele fora o responsável por esses feitos militares. Essa é a única menção escrita à estátua e difere-se da observada no caso anterior, que ressaltou que

---

<sup>14</sup> Esse padrão é identificado em todos os cinco casos analisados.

a vitória romana sobre os partos deveria ser associada à figura do *princeps*. No caso do livro em questão, não há elementos que permitam que o leitor faça essa associação. Para aprofundar a investigação, torna-se necessário notar o papel desempenhado pela imagem na configuração da página em que se encontra. A figura de Augusto encontra-se abaixo da subseção “A situação se agrava”, destacada no alto da folha em uma fonte de texto de cor roxa. Ao lado do imperador, há o título da subseção: “Nova Ordem” (GRANGEIRO, 2016, p. 93). Essa formatação realça visualmente três elementos para o leitor: a imagem e os dois subtítulos. Lidos em conjunto, eles conduzem a uma interpretação de que, em uma situação de crise política, é estabelecida uma “nova ordem” por Augusto. Essa ideia é reforçada pela leitura do trecho:

Valendo-se da popularidade conquistada, Otávio governou Roma por mais de 40 anos, entre 27 a.C. e 14 d.C. No poder, fez inúmeras reformas, que colocaram fim às instabilidades políticas e sociais da cidade. [...] Nas províncias, as rebeliões foram sufocadas, e o exército reorganizado, com a distribuição de terras, principalmente entre os veteranos (GRANGEIRO, 2016, p. 95).

O texto acima, localizado ao lado da imagem de Augusto, aponta para o caráter inovador e estabilizador do Principado, que superou os conflitos que fizeram a situação romana agravar-se, como indicou o subtítulo “A situação se agrava”. Assim, o trecho reforça o poder militar emanado pela imagem de Augusto. Essas ações augustanas servem como base para uma pretensa longa duração da estabilidade política romana, vista na página seguinte:

A partir do governo de Otávio essa sociedade ingressaria em um período de grande estabilidade e prosperidade. Resultado, o Império Romano iria perdurar por mais de quatro séculos, exercendo seu poder sobre uma enorme população, estimada em mais de 50 milhões de pessoas, espalhadas por três continentes (GRANGEIRO, 2016, p. 96).

Nota-se uma dicotomia criada em torno dos termos “instabilidade” e “estabilidade”, que representam, respectivamente, Roma antes e depois de Augusto. Não se questiona a veracidade da estabilidade política forjada no Principado, contudo, questiona-se a dilatação temporal dos seus efeitos, tendo em vista que ela teria sido responsável por um período de quatro séculos sem instabilidade política em Roma. A omissão da crise de 69, por exemplo, alinha-se à essa narrativa, pois sua apresentação ao alunado colocaria em xeque o longo período de estabilidade criada a partir das ações de Augusto. Isso é reforçado pela seção seguinte, “5. Pax Romana”<sup>15</sup>, que reafirma que os três primeiros

---

<sup>15</sup> O título da seção não está em itálico.

séculos do Império Romano ocorreram sem conflitos ou grandes guerras, conforme pode ser visto abaixo:

Até o século III, a história do Império Romano foi marcada pela forte atuação do Estado, que assim conseguiu reduzir os conflitos internos e evitar grandes guerras. Colaborou para esse cenário uma política marcada pela tolerância aos costumes dos povos dominados. Toda revolta, porém, era reprimida com vigor. Por essas características, o período é conhecido como **Pax Romana** (GRANGEIRO, 2016, p. 97).<sup>16</sup>

No trecho acima, percebe-se que a *Pax Romana* fundamenta-se na supressão das revoltas e na estabilidade política. Tais elementos reforçam o cenário positivo em torno do imperador, responsável pelo “fim às instabilidades” e pelo término de “rebeliões nas províncias” (GRANGEIRO, 2016, p. 95). Essa narrativa é reforçada pela ausência de citações às revoltas provinciais contra o Império Romano, como a de Boudica, em 61, e as de judeus contra os romanos, em 66 e 132. Todas as manifestações de oposição ao poder imperial romano são solenemente ignoradas. Suprimir eventos que questionem a perenidade da *Pax Romana* em Roma e nas províncias confere coerência ao texto, embora distorça a história romana. Assim como no caso de estudo anterior, o livro *Cenas de História* (GRANGEIRO, 2016) também ignora a presença de figuras divinas e do gesto do imperador, forjando, a partir da estátua e do texto que a acompanha, a ideia de um Império Romano inabalável. Percebe-se, portanto, o início de um padrão que envolve a negligência a respeito das figuras divinas na estátua de Augusto, o realce ao caráter estabilizador do *princeps* e a inexistência de revoltas em decorrência das ações augustanas que criaram a *Pax Romana*.

O terceiro caso analisado está presente no livro *Contato História* (PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2016), que reproduz, com destaque, uma cópia da estátua de Augusto de *Prima Porta*. Na configuração da página, nota-se o título da seção “O Alto Império” e das subseções: “A pax romana”; “As reformas imperiais”; “Cidadania romana” (PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2016, p. 152). Uma vez mais, a estátua está próxima a elementos textuais que reforçam a *Pax Romana* e as atuações políticas do imperador. Na legenda da imagem, lê-se: “Estátua de mármore do século I representando Otávio Augusto (sic.) que, ao assumir o poder, adotou os títulos de *princeps* (do latim “primeiro”, “principal”) e imperador (general do exército)” (PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2016, p. 152). A estátua exposta pelo livro didático, no entanto, não é feita em mármore, mas sim em bronze e foi produzida no século XX, sob as ordens de Mussolini, como indica Squire (2013,

---

<sup>16</sup> A grafia encontra-se da forma como foi exposta no livro didático, sem itálico e em negrito.



p. 244-245).<sup>17</sup> Essa cópia não figurou o Cupido e o texto do capítulo não apresenta as cenas presentes na couraça do imperador. Ou seja, ignora-se novamente qualquer figura religiosa que pudesse estar conectada a Augusto, assim como poderia representar o gesto do imperador. Destacam-se dois textos que estão ao lado da imagem. O primeiro versa sobre a *Pax Romana*:

Período que se inicia no Alto Império, a *Pax Romana* se caracterizou pelo desenvolvimento político, econômico e social do Império romano e pela ausência de grandes guerras, que tinham sido muito frequentes no período Republicano. No entanto, a *Pax Romana* não significou o fim dos conflitos armados. Guerras “menores” foram travadas durante esse período em quase todas as regiões do Império, principalmente para sufocar revoltas internas e impedir ataques estrangeiros. [...] A *Pax Romana* durou quase dois séculos, até a morte do imperador Marco Aurélio, em 180 (PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2016, p. 152).

No fragmento de texto apresentado, não há indicação de que Augusto seja o responsável pela inauguração da *Pax Romana*, que ela teria se iniciado no Alto Império. Outro trecho, no entanto, define o Alto Império como o período de governo de Augusto: “Otávio Augusto foi imperador de Roma entre 27 a.C. e 14 d.C. Nesse período, conhecido como Alto Império [...]” (PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2016, p. 152). Sendo assim, Augusto novamente é realçado pela implementação da *Pax Romana* que, nesse caso, ao contrário dos observados anteriormente, reconhece a existência de conflitos armados envolvendo Roma, mas os trata como conflitos “menores” e não como “grandes guerras”. Nenhum conflito ou guerra, contudo, seria capaz de ameaçar a estabilidade imperial criada por Augusto, como indica a passagem:

Quando Otávio (Augusto) assumiu o poder [...], muitas eram as reformas a serem empreendidas. Essas, inicialmente, permitiram a unidade política do imenso território conquistado por Roma e a criação do Império [...]. Augusto também procurou pacificar o território já conquistado, estabilizando as fronteiras do império e fazendo com que as guerras deixassem de ser sistemáticas (FLORENZANO *apud* PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2016, p. 152).

Uma vez mais há a recorrência de assuntos conectados à pacificação, estabilidade e unidade do Império. Embora não haja menções à estátua no corpo do texto principal, Augusto é o ator principal da seção dedicada ao Alto Império, representado graficamente pela estátua de *Prima Porta*. Assim, o livro *Contato História* (PELLEGRINI; DIAS; GRINBERG, 2016), além de não nomear corretamente a estátua que apresenta ao

---

<sup>17</sup> Para saber mais sobre os usos da Antiguidade romana pela Itália fascista, ver Giardina (2008). Para ver a imagem em questão, acessar: <https://www.alamy.com/stock-photo-bronze-statue-of-the-roman-emperor-augustus-via-dei-fori-imperiali-76440181.html>.

leitor, reproduz o padrão identificado nos exemplares anteriores, ao ignorar as figuras divinas e exaltar as ações augustanas, em especial o caráter pretensamente duradouro de suas ações políticas estabilizadoras.

O quarto caso de análise está presente no livro *História das Cavernas ao Terceiro Milênio* (BRAICK; MOTA, 2016, p. 110). A página que destaca a estátua de Augusto exhibe outros dois elementos relevantes: um mapa sobre o Império Romano e um título de seção. No topo da página, o título "Ascensão e queda do Império (27 a.C. – 476 d.C.)" encontra-se centralizado e destacado na cor azul. À sua esquerda, está a imagem de Augusto de *Prima Porta*. Abaixo de ambos, o mapa "O Império Romano em sua máxima extensão (Século II)" ocupa quase metade da página (BRAICK; MOTA, 2016, p. 110). Esses três elementos circundam um texto formado por quatro parágrafos, dos quais três tratam do principado augustano e um sobre o período desde sua morte até o ano de 235. Embora o título indique a "queda do império", apenas na página seguinte há uma seção intitulada "Desagregação do Império Romano", que se inicia já no período do Baixo Império (BRAICK; MOTA, 2016, p. 110). A imagem de Augusto somada a marcadores textuais como "ascensão" e "máxima extensão" permitem uma leitura de grandeza do Império sob o comando do imperador figurado na estátua, edificador de um império estável em virtude da *pax romana*, como pode ser visto em:

Sob orientação do imperador, abandonou-se a política agressiva de conquistas e a administração das províncias foi aperfeiçoada, impulsionando o intercâmbio cultural e comercial no Império. Esse novo curso contribuiu para a estabilidade interna romana, sem que isso significasse o enfraquecimento militar e o esmorecimento do controle das províncias. Esse período tornou-se conhecido como *pax romana* (paz romana) e se estendeu pelos dois primeiros séculos do período imperial (BRAICK; MOTA, 2016, p. 110).

Augusto surge como o provedor da *pax* que garantiu a estabilidade do Império Romano por mais de dois séculos. Nota-se que o trecho indica que Augusto aperfeiçoa um modelo de conquista que antes era caracterizado de "agressivo" e que não estaria adequado à estabilidade política gerada pela *Pax Romana* criada por Augusto. O gesto e as feições do imperador, que se contrapunham à ideia de agressividade, são novamente ignorados. Embora não fosse "agressiva", a solidez militar romana não é questionada e ainda é responsável pela manutenção do controle provincial. Enquanto o trecho destacado aponta para a manutenção do poder imperial por meio das armas, o fragmento abaixo aborda outro vetor do controle provincial: a cooptação das elites locais.

Em linhas gerais, esse período caracterizou-se pela crescente integração política das aristocracias das várias regiões do Império, realizada principalmente por meio da concessão da cidadania romana às lideranças provinciais, o que lhes

permitia ingressar nas instituições políticas de Roma, como o Senado (BRAICK; MOTA, 2016, p. 110).

Os dois trechos abordam a relação de Roma com suas províncias de formas distintas. Enquanto o primeiro trecho reduz o debate à força militar, o segundo demonstra que o controle sobre os povos conquistados não ocorria apenas pela força das legiões, o que não nega o poder coercitivo e dissuasivo do exército romano, mas demonstra que não se mantém um império sem o apoio das elites político-econômicas locais. Para isso, os romanos ofereciam às elites provinciais a concessão de cidadania, geradora de privilégios e de distinção para seus portadores.<sup>18</sup> Essa política romana menos “agressiva” é resultado das ações augustanas, e é ela que, segundo o livro, garante uma suposta estabilidade que seria abalada apenas no Baixo Império.

Até o momento, esse quarto caso de análise segue o padrão visto nos anteriores. A situação altera-se por um motivo: a legenda da estátua de Augusto de *Prima Porta*, transcrita a seguir, destaca a presença do Cupido e o associa ao poder augustano.

*Augusto de Prima Porta* (século I d.C.), réplica em mármore do original em bronze produzido em 20 a.C. Museus do Vaticano. Nessa escultura, Otávio Augusto (sic.) foi representado de forma jovial e imponente. O Cupido aos seus pés foi incorporado à representação como elemento simbólico para reforçar o caráter divino do imperador (BRAICK; MOTA, 2016, p. 110).

Embora esteja apenas na legenda da imagem, o trecho destacado acima é o único que associa política e religião no Império Romano.<sup>19</sup> Na religião romana, elemento negligenciado pelos livros didáticos analisados, os rituais e as formas de representação do divino desempenhavam papel relevante (RÜPKE, 2016, p. 61). Ressalta-se a centralidade da corporificação de divindades, posto que demarcava suas diferenças frente aos mortais. No caso do Cupido, a legenda indica, ao contrário de todas demais, o caráter divino do imperador (MYLONOPOULOS, 2010, p. 18; RÜPKE, 2016, p. 61). Cupido não está ali apenas como adereço, mas sim como um dos fiadores do poder do *princeps*, fato que não é desenvolvido no texto do capítulo, restringindo-se a uma legenda de uma ilustração, que muitas vezes não é lida pelos estudantes.

O último caso de exibição da estátua de Augusto de *Prima Porta* está presente no livro *Olhares da história: Brasil e Mundo* (VICENTINO; VICENTINO, 2016, p. 165). A imagem da estátua é o elemento de maior relevância visual na página, e localiza-se na parte

<sup>18</sup> A respeito da concessão de cidadania para fins de controle imperial, ver: Macmullen (2000); Mendes e Silva (2006); Guarinello (2013; 2014).

<sup>19</sup> Especificamente a respeito da relação entre a religião romana e a expansão imperial, ver Rives (2000).

superior e à esquerda do leitor. Sua legenda não a nomeia corretamente e apenas diz: “Estátua de Augusto de 20 a.C. aproximadamente, vestido como um comandante vitorioso” (VICENTINO; VICENTINO, 2016, p. 165). Cupido e os outros seres divinos são novamente ignorados, assim como o gesto do imperador que desempenha um papel peculiar na editoração da página em que a estátua é exibida. Ao lado direito da representação há o título da seção: “O Fim da República”. Trata-se do único exemplo no qual a imagem de Augusto de *Prima Porta* não está posicionada na mesma página que apresenta ao leitor os conteúdos sobre o principado augustano. A estátua em mármore de Augusto de *Prima Porta*, exposta no Museus do Vaticano, apresenta o braço direito do *princeps* levantado e apontando adiante. No entanto, a imagem desse livro didático sofreu uma inversão e, por isso, o braço erguido de Augusto é o esquerdo. O título “O Fim da República” encontra-se imediatamente ao lado do braço levantado e a ponta do dedo indicador de Augusto aproxima-se da letra “O”, quase como uma indicação metafórica da responsabilidade do *princeps* no processo que culminou no fim do período republicano. O texto ao lado da imagem apresenta apenas elementos euforizantes da figura de Augusto:

Otávio derrotou seus rivais em 31 a.C. e recebeu do Senado os títulos de *princeps* (“primeiro cidadão”) e *imperator* (“o supremo”). Atribuiu a si mesmo o título de *augustus* (“divino”). Essas medidas consumavam a concentração de poderes nas mãos de Otávio. Era o fim da República e o começo do Império Romano. Observe no mapa abaixo as conquistas de Otávio Augusto (sic.) (VICENTINO; VICENTINO, 2016, p. 165).

O texto aponta apenas os elementos iniciais do governo de Augusto e indica ao leitor a observação do único mapa do Império Romano disponível no capítulo. Intitulado “Domínio de Otávio Augusto (sic.) (27 a.C.- 14 d.C)”, o mapa sobrepõe o poder de Augusto ao do Império Romano, tendo em vista que há a personificação das conquistas romanas na figura do imperador. As legendas do mapa também apontam a centralidade da figura do *princeps*: “Território Romano Antes de Augusto”; “Conquistas de Augusto”; “Reinos Independentes Aliados” (VICENTINO; VICENTINO, 2016, p. 165). Há uma simbiose entre Império Romano e Augusto, de forma que o primeiro não existiria sem o segundo que, por sua vez, mostra-se como mais importante do que o próprio Império, posto que responsável por sua fundação e expansão. O livro didático constrói uma imagem de Augusto como modelo de imperador ideal e responsável pelas conquistas territoriais romanas. Esse imperador exemplar se confunde com o próprio Império e é figurado na estátua de *Prima Porta*. Não há qualquer menção a elementos que pudessem colocar em risco o principado augustano e o Império Romano pós-Augusto. A estrutura arquitetada

por Augusto somente entraria em crise no século IV, como já externado pelos livros didáticos analisados anteriormente.

A investigação do *corpus* documental permite afirmar que há uma conexão entre a exibição da imagem de Augusto de *Prima Porta* e a construção de um Império Romano inabalável, elaborado por Augusto a partir do conceito de *pax romana*, geradora da estabilidade imperial. Os cinco casos analisados convergem para essa perspectiva, que ignora o papel desempenhado pelos seres divinos figurados na estátua investigada e na configuração dessa tipologia de império. Nota-se, também, a ausência de menções ao gesto do *adlocutio*, que seria uma oposição à visão simplista de que o Império é mantido apenas a partir da força das armas.

### **Augusto, o provedor de uma paz sem a chancela divina**

Os livros didáticos investigados obliteraram aspectos da religião romana ao mesmo tempo que valorizaram uma suposta estabilidade política de longa duração, que incluía o controle provincial, o que distorce a história romana, pois desconsidera que a expansão imperialista era legitimada religiosamente (RÜPKE, 2011, p. 4-5). Ao minimizar os vínculos entre religião romana e política imperial, evidenciados pela estátua de Augusto, os livros escolares dificultam a compreensão de uma das maiores peculiaridades do Mundo Antigo frente ao mundo contemporâneo ocidental. Essa ação ocorre em decorrência de dois fatores: a predominância de um caráter ilustrativo da imagem da estátua de Augusto de *Prima Porta* no contexto de ensino de História Antiga e seu uso como a personificação do poder imperial romano.

Afirma-se que a imagem da estátua de Augusto de *Prima Porta* é utilizada apenas como ilustração, pois nenhum livro didático analisado a estabeleceu como um documento histórico capaz de ensinar discussões sobre o período estudado.<sup>20</sup> Essa reprodução acrítica da estátua manifesta-se principalmente pela ausência de questões como: quem seriam as personagens presentes na couraça de Augusto? Por que há um Cupido aos pés de Augusto? Esse tipo de atitude conferiria à estátua o caráter de documento histórico passível de ser analisado a partir de sua problematização. O que se notou, no entanto, foram abordagens que apenas narraram o período augustano sem pontuar questões a partir do elemento visual que os próprios livros didáticos apresentam e destacam aos seus leitores. Cabe ressaltar que as imagens das estátuas de Augusto de *Prima Porta* não são minimizadas editorialmente em nenhum exemplar investigado, sendo todas

---

<sup>20</sup> Sobre os avanços e as dificuldades em relação ao Ensino de História Antiga no Brasil, ver: Machado *et al* (2019) e Silva (2011).

elementos gráficos relevantes nas páginas em que são exibidas. Despontam, desse modo, como elementos de grande valor ilustrativo e simbólico, mas que são desidratados historicamente e desconsiderados como documentos. Embora não sejam valorizadas como documentos, tais imagens funcionam como transmissoras da personificação do sucesso de um império que se expandiu a partir de seu exército, pacificou suas fronteiras e alcançou estabilidade política. Assim, a estátua de Augusto alinha-se aos textos que o apontam como arquiteto de uma estrutura política e militar que perduraria até o século III. Os livros analisados constroem esse cenário a partir de dois elementos: a construção de uma imagem euforizada de Augusto e a ideia da *Pax Romana*.

Segundo Beard (2013, p. 113; 2017, p. 333-381), a imagem pública de Augusto em Roma passou por profundas transformações até ser consolidada como a de um estadista. Essa mudança de imagem seria obra do próprio imperador a partir de ações que incluíam, por exemplo, a difusão de estátuas do tipo *Prima Porta*. É instigante notar como a elaboração de uma reputação positiva na Antiguidade encontra eco unânime nos livros didáticos do século XXI. A estátua de *Prima Porta* é a única imagem de Augusto disponível para os estudantes no *corpus* documental investigado e coaduna-se com um conteúdo escrito que não apresenta elementos disforizantes em relação ao imperador. Essa imagem euforizante de Augusto e, conseqüentemente, do Império Romano, foi conectada à *Pax Romana*, elemento central para o alcance de uma pretensa estabilidade imperial.

Nos livros didáticos investigados, observa-se a predominância da ideia de *Pax Romana* como um período de paz ininterrupta ou ausência de conflitos. Entende-se que um livro didático direcionado a alunos do ensino médio não possa fugir de certos anacronismos e reducionismo. No entanto, houve uma profunda distorção da história romana para que uma ideia reducionista de *Pax Romana* pudesse ser aplicada. Assim, revoltas contra o Império Romano foram ignoradas, pois colocariam em xeque a noção predominante de uma paz duradoura. O peso da *Pax Romana* na construção do conhecimento sobre Roma antiga nos livros didáticos deveria ser um propulsor para que seus autores buscassem um maior embasamento bibliográfico para a discussão do tema. Houve tempo suficiente para que autores basilares para a discussão, como Woolf (1993), tivessem suas produções internalizadas nos materiais didáticos, o que não parece ter ocorrido. Se a língua inglesa pode surgir como um obstáculo, é possível encontrar obras em português, especialmente Mendes, Bustamante e Davidson (2005) e Mendes e Silva (2006), que versam, direta ou indiretamente, sobre o assunto. Isso permitiria que os autores de livro didático apontassem a *Pax Romana* mais como uma construção ideológica, que alegava que não haveria mais guerras civis e que o mundo civilizado confundir-se-ia com as fronteiras do Império, não havendo mais objetivos de expansão (WOOLF, 1993). A



lógica reforçada no *corpus* de análise e personificada na figura de Augusto, no entanto, reforça a hegemonia romana a partir de um consenso artificialmente criado e que serviria como sustentáculo do Principado por séculos.

## Conclusões

Livros didáticos ainda são materiais imprescindíveis no ensino escolar de um país marcado por profundas desigualdades sociais como o Brasil. Para muitos alunos, eles podem significar o único livro em suas residências. Por isso, não cabe fazer uma análise inquisitorial de sua produção, ainda mais tendo em vista sua evolução ao longo dos últimos anos. Os livros didáticos do século XXI são produtos educacionais de melhor qualidade do que aqueles produzidos há quinze ou vinte anos. Essa melhoria está diretamente ligada ao PNLD, que busca o aprimoramento constante desse instrumento pedagógico. No entanto, no caso dos conteúdos sobre Roma antiga, notadamente relacionados ao principado augustano, há espaço para melhorias significativas. A investigação sobre as imagens da estátua de Augusto de *Prima Porta* no *corpus* documental apontou para uma negligência em relação aos aspectos religiosos nela presente, na exaltação ao combate e no reforço de um império inabalável. Isso alude a uma escrita histórica que ainda carrega marcas de paradigmas superados há tempos no campo da Antiguidade clássica e seu ensino.

Ignorar a riqueza religiosa romana, exemplificada na couraça de Augusto, impede os estudantes de observarem, discutirem e analisarem ambientes religiosos distintos daqueles em que vivem. Isso seria uma contribuição do Ensino de História Antiga para alunos que vivem em um país cuja maioria da população segue o cristianismo, religião cujo nascedouro encontra-se no Império Romano. Além disso, nega-se o fato de que a religião romana era um dos pilares de sustentação do poder do imperador, especialmente no caso de Augusto, que foi divinizado como seu pai adotivo, Júlio Cesar. O aspecto divino de Augusto poderia ser citado em seus pés descalços ou mesmo na presença de Cupido ao seu lado, como discutido anteriormente. Assim, duas importantes informações sobre elementos visuais reconhecíveis na estátua são negadas aos alunos, o que minimiza as potenciais interpretações sobre a estátua. A alteridade religiosa romana é, no limite, apagada. O próprio gesto de *adlocutio* do imperador é ignorado pelos livros didáticos. Isso conduz a uma interpretação simplista que se concentra apenas em seus elementos político-militares. Assim, a estátua seria um símbolo do poder militar romano e da estabilidade imperial arquitetada por Augusto a partir da *Pax Romana*, personificando um império hegemônico que não apresenta rachaduras em suas estruturas. Não há revoltas contra o Império Romano e os imperadores se sucedem sem que haja qualquer

guerra civil, tendo em vista que Augusto representa o fim dos conflitos em Roma. Em suma, a exibição da estátua de Augusto de *Prima Porta* nos livros didáticos analisados reitera elementos do Império Romano que já foram superados no debate historiográfico, e conduzem para a ideia de uma estabilidade política perene, um imperialismo sem resistências e um afastamento entre política e religião.

## Referências

### Documentação textual

- ALVES, A.; OLIVEIRA, L. *Conexões com a História*. São Paulo: Moderna, 2016.
- AZEVEDO, G.; SERIACOPI, R. *História: passado e presente*. Dos primeiros humanos ao Renascimento. São Paulo: Ática, 2016.
- BOULOS JÚNIOR, A. *História, Sociedade e Cidadania*. São Paulo: FTD, 2016.
- BRAICK, P.; MOTA, M. *História das cavernas ao terceiro milênio*. São Paulo: Moderna, 2016.
- CAMPOS, F.; PINTO, J.; CLARO, R. *Oficina de História*. São Paulo: Leya, 2016. v. 1.
- COTRIM, G. *História Global*. São Paulo: Saraiva, 2016.
- GRANGEIRO, C. *Cenas da História*. São Paulo: Palavras Projetos Editoriais, 2016. v. 1, Ensino Médio.
- MARQUES, A.; BERUTTI, F. *Caminhos do Homem: das origens da humanidade à construção do mundo contemporâneo*. São Paulo: Base Editorial, 2016.
- MOCELIN, R.; CAMARGO, R. *História em debate*. São Paulo: Editora do Brasil, 2016.
- PELLEGRINI, M.; DIAS, A.; GRINBERG, K. *Contato História*. São Paulo: Quinteto Editorial, 2016.
- SANTIAGO, P.; CERQUEIRA, C.; PONTES, M. *Por dentro da História 1: Brasil e Mundo*. São Paulo: Escala Educacional, 2016.
- VAINFAS, R. et al. *História Ensino Médio*. São Paulo: Saraiva, 2016.
- VICENTINO, C.; VICENTINO, B. *Olhares da História: Brasil e Mundo*. São Paulo: Scipione, 2016.

### Obras de apoio

- BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BEARD, M. *Confronting the classics: traditions, adventures and innovations*. New York: Liveright Publishing, 2013.

- BEARD, M. *SPQR: uma história de Roma Antiga*. São Paulo: Planeta, 2017.
- BEARD, M; HENDERSON, J. *Classical art from Greece to Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- BITTENCOURT, C. (org.). *O saber histórico na sala de aula*. São Paulo: Contexto, 2015.
- CAIMI, F. Geração *Homo zappiens* na escola: os novos suportes de informação e a aprendizagem histórica. In: MAGALHÃES, M. et al (org.). *Ensino de história: usos do passado, memória e mídia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014, p. 165-186.
- CARDOSO, C. *Narrativa, sentido, história*. São Paulo: Papirus, 1997.
- COSTA JUNIOR, J. *Roma presente: recepções clássicas em discursos políticos e educacionais no Brasil (2016-2020)*. 2021. Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História da UNIRIO, Rio de Janeiro, 2021.
- ELSNER, J. *Imperial Rome and Christian triumph: the art of the Roman Empire AD 100–450*. New York: Oxford University Press, 1997.
- FEJFER, J. *Roman portraits in context*. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- FERNANDES, M. Os tipos de (estátua) retrato de Augusto. *Palíndromo*, v. 8, n. 16, p. 65-79, 2016.
- FRANCO, A. Uma conta de chegada: transformação provocada pelo PNLD nos livros didáticos de história. In: MAGALHÃES, M. et al. (org.). *Ensino de História: usos do passado, memória e mídia*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014, p. 143-164.
- GIARDINA, A. O mito fascista da romanidade. *Estudos Avançados*, v. 22, n. 62, p. 55-76, 2008.
- GREIMAS, A.; COURTÈS, J. *Dicionário de semiótica*. São Paulo: Cultrix, 1989.
- GRIMAL, P. *O Império Romano*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- GUARINELLO, N. *Ensaio de História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2013.
- GUARINELLO, N. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2014.
- JOLY, M. *Introdução à análise da imagem*. Campinas: Papirus, 2012.
- MACHADO, J. et al. Os reverses de História Antiga no Brasil. *Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, v. 5, p. 1-11, 2019.
- MACMULLEN, R. *Romanization in the Time of Augustus*. London: Yale University Press, 2000.
- MARTINS, P. *Imagem e poder: considerações sobre a representação de Otávio Augusto*. São Paulo: Edusp, 2011.
- MENDES, N.; BUSTAMANTE, R. M. C.; DAVIDSON, J. A experiência imperialista romana: teorias e práticas. *Tempo*, n. 18, p. 17-41, 2005.
- MENDES, N.; SILVA, G. V. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva sócio-econômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.

- MYLONOPOULOS, J. (ed.). *Divine images and human imaginations in Ancient Greece and Rome*. Leiden: Brill, 2010.
- POLLINI, J. *From the Republic to Empire: rhetoric, religion, and power in the visual culture of ancient Rome*. Norman: University of Oklahoma Press, 2012.
- RIVES, J. Religion in the Roman World. In: HUSKINSON, J. (ed.). *Experiencing Rome: culture, identity and power in the Roman World*. New York: Routledge, 2000, p. 245-277.
- RÜPKE, J. *On Roman religion: lived religion and the individual in Ancient Rome*. Ithaca: Cornell University Press, 2016.
- RÜPKE, J. Roman Religion – Religions of Rome. In: RÜPKE, J. (ed.). *A companion to the Roman religion*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011, p. 1-10.
- SILVA, G. V. Os avanços da História Antiga no Brasil. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, XXVI., 2011, São Paulo. *Anais...* São Paulo: Associação Nacional de História, 2011, p. 1-31.
- SQUIRE, M. Embodied ambiguities on the Prima Porta Augustus. *Art History*, v. 36, p. 242–279, 2013.
- SQUIRE, M. *The art of the body: Antiquity and its legacy*. London: I. B. Tauris, 2011.
- WOOLF, G. Roman Peace. In: RICH, J.; SHIPLEY, G. *War and society in the Roman World*. London: Routledge, 1993, p. 171-194.
- ZANKER, P. *Arte romana*. Roma: Laterza, 2012
- ZANKER, P. *The power of images in the Age of Augustus*. Michigan: The University of Michigan Press, 1988.

# Narrativas visuais e propaganda cristã: uma análise dos artefatos em vidro dourado na Antiguidade Tardia

*Visual narratives and Christian propaganda: an analysis of the  
golden glass artifacts in Late Antiquity*

**Ludimila Caliman Campos\***

**Resumo:** O presente artigo teve por objetivo analisar o programa propagandístico comemorativo empreendido pelos cristãos na Antiguidade Tardia. Para tanto, fizemos leituras iconográficas e epigráficas de algumas peças decorativas em vidro dourado, com destaque para as que fazem referência a Pedro e Paulo. Por meio de uma interpretação das formas de visibilidade presentes nesses artefatos, buscamos compreender as alterações político-religiosas que caracterizaram a *ekklesia* cristã nos séculos IV e V, com destaque para a apoteose do poder episcopal e a institucionalização eclesiástica.

**Abstract:** This article aimed to analyse the commemorative propaganda program undertaken by Christians in Late Antiquity. For that, speeches iconographic and epigraphic readings of some decorative pieces in golden glass, with emphasis on those that refer to Pedro and Paulo. Through an interpretation of the forms of visibility the artifacts present, we seek to understand the political-religious changes that characterized Christian *ekklesia* in the 4th and 5th centuries, with emphasis on the apotheosis of episcopal power and ecclesiastical institutionalization.

**Palavras-chave:**

Propaganda.  
Vidro Dourado.  
Cristianismo.  
Antiguidade Tardia.

**Keywords:**

Propaganda.  
Golden Glass.  
Christianity.  
Late Antiquity.

---

Recebido em: 10 mar. 2021  
Aprovado em: 25 abr. 2021

---

\* Professora titular e pesquisadora da Faculdade de Ensino Superior de Linhares (Faceli). Colaboradora nacional do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES) e coordenadora do Laboratório Cultura, Representação e Imagem em Estudo (Crie/Faceli).

## Introdução

A propaganda é um fenômeno histórico. Para os desavisados, a propaganda teria surgido com a invenção da prensa móvel por Gutenberg, no século XV, e ganhado força com as várias inovações promovidas pela indústria da tecnologia da informação, com destaque para o rádio, a televisão e a internet. Todavia, se olharmos mais detidamente para o passado, perceberemos que a propaganda surge, na verdade, com o nascimento das primeiras cidades, quando a difusão de informações se tornou absolutamente necessária para as relações políticas, econômicas, sociais e religiosas. Evan Sage (1916, p. 204) pontua que, entre os romanos, Marcial, além de poeta e epigramatista, era um homem de negócios que teria mencionado o nome de médicos, barbeiros, perfumistas e cocheiros em suas obras exatamente porque tais profissionais pagavam por seus anúncios. A propaganda feita pelo escritor incluía informações relevantes sobre os negócios desses profissionais, como a localização de suas lojas e os preços que cobravam. No que concerne à propaganda nas paredes, o sítio arqueológico de Pompeia nos ajuda a estabelecer uma análise ainda mais aprofundada, considerando que lá foram descobertas mais de 6 mil paredes desenhadas, várias delas apresentando um caráter propagandístico, indo desde anúncios de objetos perdidos e roubados a jogos de gladiadores, eleições, protestos políticos, alugueis e performances teatrais. Pintados com letras grandes vermelhas ou pretas para que pudessem ser facilmente lidos, os anúncios eram mais comumente alocados nas paredes das basílicas, das casas de banho, dos teatros e dos anfiteatros, locais de maior circulação de público (SAGE, 1916, p. 206). O aumento da alfabetização da população, a expansão do Império e do comércio, bem com o desenvolvimento do sistema político romano desencadearam mudanças significativas nas pequenas comunidades agrícolas que se convertaram em cidades, o que representou uma maior competição e diversificação nas relações políticas, econômicas, sociais e religiosas no mundo da época. Nesse contexto, a propaganda se tornou parte integrante da vida cotidiana romana.

## Formas de visibilidade, propaganda e imagem

A propaganda pode ser entendida como um esforço educacional ou uma informação utilizada por um grupo organizado que é disponibilizada a um público selecionado com o propósito específico de fazer com que a audiência adote determinada ação ou se conforme a determinada atitude desejada pelo grupo organizado. Além disso, a propaganda busca estabilizar opiniões e atitudes com vistas a fazer com que o indivíduo participe de uma



sociedade em todos os sentidos (EVANS, 1992, p. 1-2). A propaganda é, desse modo, “um esforço consciente e sistemático destinado a influenciar as opiniões e ações de um certo público ou de uma sociedade total” (BOBBIO; MATEUCCI; PASQUINO, 1983, p. 1018).

A propaganda se vale de todos os instrumentos que as condições tecnológicas de seu tempo disponibilizam para cumprir seu fim, que é a difusão de ideias e a persuasão sistemática. O fenômeno, conforme assinalam Bobbio, Mateucci e Pasquino (1983, p. 1019), segue cinco princípios, a saber: a simplificação, a saturação, a parcialidade, a deformação e a falta de inovação. A simplificação se coloca na medida em que a mensagem deve ser resumida, breve e direta, de modo a atingir o maior número de pessoas de uma audiência. Já a saturação está vinculada à frequência com que essa mensagem é emitida, sendo que uma propaganda eficaz é aquela com veiculação constante. A parcialidade, por sua vez, se expressa porque a propaganda oferece uma mensagem emitida por um grupo, buscando induzir o conformismo de outros. A deformação seria caracterizada tanto pelo emprego de mensagens de forte impacto para conquistar a audiência quanto pela ausência de quaisquer elementos de dúvida ou oposição. Por fim, a falta de inovação remete ao fato de que a mensagem que a propaganda transmite não é nova, e sim vinculada ao contexto sócio-histórico no qual está inserida, só podendo ser decodificada à luz desse contexto.

No caso da propaganda política, por seu turno, esta extrapola o conceito de propaganda em si, por se configurar, naturalmente, como um dissenso, lançando mão do conceito de Jacques Rancière (1996). A propaganda política tem como agenda própria alertar a audiência para a ideologia daquele que comanda e a razão pela qual comanda. Ademais, esta estabelece a diferença, aguça o antagonismo, fortalece as opiniões e reorganiza o espaço do discurso.

A utilização de imagens na propaganda se encontra no que chamamos de *formas de visibilidade*.<sup>1</sup> Para Rancière, interessa saber o que é visível, quem compreende, quem pode criar as imagens/enunciados, qual discurso é feito e para quem é dirigido. Considerando que a política se faz conferindo visibilidade a certos grupos, a imagem na política não pode ser vista como um espaço secundário na luta pelo poder – ao contrário, seria o lugar onde essa luta é travada. Logo, a utilização de imagens na propaganda política não tem como função única mostrar o visível, mas oferecer pistas acerca do dispositivo por meio do qual o visível é apreendido. A extensiva ostentação das imagens do líder político no suporte midiático, por exemplo, produz, por um lado, uma sensação de onipresença, deixando claro quem estabelece a ordem, o juízo e a doutrina e, por outro, potencializa

---

<sup>1</sup> O termo visibilidade pode ser entendido tanto como aquilo que é dado a ver e a ser observado, quanto como algo que adquire um conjunto de significados simbólicos relacionados a acontecimentos particulares e, de certa forma, permite que algo seja reconhecido.

a domesticação dos pensamentos daqueles que entram em contato com as imagens. Desse modo, a própria visibilidade se coloca como uma estratégia para apresentação pessoal do líder político, que se preocupa em construir uma imagem em adequação aos estereótipos de homem ideal. Isso se dá por meio da difusão de mecanismos de persuasão política, sistemas de representações que esclareceriam, àquele que lê, a razão de aquele governante estar no poder e de como os seus subjugados deveriam se portar.

### **A propaganda eclesiástica em peças decorativas de vidro dourado**

Como mencionamos, ao longo de todo o Império Romano, a propaganda foi um recurso largamente utilizado por aqueles que desejavam publicizar um produto, um serviço, uma pessoa ou mesmo uma devoção.<sup>2</sup> A *ekklesia* cristã romana, grupo social aqui analisado, fez uso da propaganda em seus múltiplos repertórios iconográficos. Todavia, para além dos mosaicos, afrescos e esculturas, um suporte iconográfico pouquíssimo discutido pela historiografia especializada e bastante controverso, no que concerne à propaganda religiosa, eram as peças em vidro dourado. Via de regra, as peças em vidro dourado estavam em conformidade com uma das três tipologias comuns, a saber: medalhões de retrato (medindo de 4 a 11 centímetros), bases de vasos ou taças (medindo de 7 a 10 centímetros de diâmetro) e bolhas laterais para parede (medindo de 2 a 6 centímetros de diâmetro) (LUTRAAN, 2009, p. 3-4).

Embora a técnica de criação de objetos em vidro dourado remonte à Grécia helenística, sua fabricação ganhou expressiva popularização durante a Antiguidade Tardia.<sup>3</sup> Apesar de definida como “arte menor” pelos historiadores da arte, o processo de fabricação das peças em vidro dourado era complexo e exigia grande habilidade, o que nos faz acreditar que tais artefatos faziam parte do repertório de ornamentação de famílias mais abastadas.<sup>4</sup> Quanto ao processo de fabricação, inicialmente se forjava um pequeno disco redondo e achatado em vidro, o qual era cortado de uma esfera fundida. Um pedaço

---

<sup>2</sup> Alguns historiadores da Antiguidade Clássica afirmam que Tito Lívio (59 a.C. - 17 d.C) foi um dos primeiros propagandistas da história romana, com sua obra *Ab urbe condita* (“Desde a fundação da cidade”). Apesar de Tito Lívio não ter feito parte do círculo pessoal de Augusto, se reconhece que um dos maiores objetivos do escritor era resgatar exemplos e valores contidos no relato mítico acerca da fundação de Roma, de modo a moldar a romanidade e, assim, exaltar a figura de Augusto como um mito (SYME, 1959; WALSH, 1982).

<sup>3</sup> O berço e o centro de arte em vidro dourado no período helenístico era a cidade Alexandria, que, inclusive, foi citada por Marcial, no século I. Todavia, escavações arqueológicas em uma antiga fábrica de vidro em Rodes encontraram restos de artefatos em vidro dourado, o que demonstra que, embora Alexandria tenha se destacado na fabricação desses objetos, não se tratava do único polo de produção de arte em vidro dourado. É digno de nota o fato de que os gregos helenísticos eram, geralmente, mais habilidosos, do ponto de vista técnico, do que os romanos, uma vez que empregavam a técnica em objetos maiores e com mais curvas e detalhes (HOWELLS, 2010, p. 248-249; BARAG, 2005, p. 184).

<sup>4</sup> Os artefatos em vidro dourado eram encomendados para consumo privado, usados pelos seus proprietários em jantares e/ou como objetos de decoração para suas habitações. Todavia, com a morte do proprietário, acontecia que, muitas

de folha de ouro era então colado com goma arábica no disco. O desenho era criado a partir da raspagem das folhas de ouro coladas no disco de vidro. O recipiente principal, por sua vez, era forjado por sopro e corte. Este era, então, aquecido mais de uma vez e cuidadosamente prensado sobre o disco com o desenho, sobrepondo o fundo plano com o disco decorado de modo que eles se fundissem. O recipiente completo era, então, aquecido uma última vez para completar a fusão. Embora os relatos sobre a fabricação desses objetos variem um pouco quanto à sequência precisa dos estágios, o processo é essencialmente o mesmo (GRIG, 2004, p. 204).

A maior parte desses objetos chegou até nós a partir das descobertas feitas nas catacumbas romanas após algumas explorações mais formais datadas do século XVI (WHITEHOUSE, 1996, p. 5). Considerando que, nas catacumbas, os corpos eram depositados em pequenos *loculi*, muitas vezes empilhados uns sobre os outros em longos e estreitos corredores, as peças em vidro dourado, alocadas junto às sepulturas de seus proprietários e fixadas com o auxílio de argamassa se tornavam uma espécie de selo da sepultura,<sup>5</sup> servindo, portanto, de lápides.<sup>6</sup>

Atualmente, há cerca de 500 artefatos em vidro dourado, entre peças inteiras e discos fragmentados.<sup>7</sup> Datados dos séculos III ao V, os artefatos apresentam imagens que incorporam uma ampla variedade de assuntos seculares e religiosos, a maioria dos quais frequente na arte romana tardia.<sup>8</sup> Sobre as temáticas mais comuns, dividiremos por grupos religiosos, a saber: nas peças cristãs, encontramos figuras religiosas (santos, autoridades eclesiásticas e símbolos sagrados), bem como retratos familiares, com destaque para os casais; nos medalhões judeus, encontramos simbologias religiosas como a menorá e a arca da aliança; e nos medalhões pagãos, encontramos retratos de famílias, também com destaque para os casais, bem como figuras da mitologia greco-romana e representações políticas. No que concerne às inscrições, é possível identificar que a maior parte delas acompanha alguma imagem e inclui títulos denominativos, nomes, vocativos e/ou alguma forma de bênção, exortação ou aclamação.

---

vezes, o detalhe decorado em ouro era cortado e aparado para deixar apenas a parte ornada em ouro. Presumivelmente, em outros casos, os vasilhames já haviam se quebrado por conta do seu curso normal de uso.

<sup>5</sup> Os artefatos eram alocados na parede do *loculus* com argamassa ou estuque. Vale destacar que, para esconder os pedaços quebrados e mal forjados dos medalhões, e considerando que eram parte de uma outra peça, vários deles ainda preservam pedaços de argamassa ao seu redor, os quais sobrepõem as bordas ásperas dos vidros exatamente para esconder as partes pouco talhadas.

<sup>6</sup> Além do vidro dourado, outros objetos destinados a uso pessoal ou doméstico, como frascos de perfume, colheres, joias, estatuetas e bonecos articulados também eram inseridos nos *loculi* como *spolia* funerária (LUTRAAN, 2009, p. 5).

<sup>7</sup> A maior parte desses artefatos está hoje sob a guarda e curadoria do Museu do Vaticano, do Museu Britânico, do The Corning Museum of Glass de Nova Iorque e do Museu Nacional de Belgrado.

<sup>8</sup> De acordo com Grig (2004, p. 206), 82% das representações nos artefatos de vidro dourado fazem referência à temática religiosa.

## A representação de Pedro e Paulo nos artefatos em vidro dourado

No âmbito dos vidros dourados com temáticas cristãs, é digna de nota a grande quantidade de artefatos com as figuras de Pedro e Paulo, que, via de regra, eram representados em pares. Para nossa análise, selecionamos alguns desses exemplares, conforme vemos a seguir:

**Figura 1** – Fragmento de artefato em vidro dourado com os bustos de Pedro e Paulo e, no centro, Cristo de corpo inteiro coroando os apóstolos (séc. IV)



Local de depósito: Biblioteca Apostólica Vaticana. Fonte: MOREY, 1959.

**Figura 2** – Fragmento de artefato em vidro dourado com Pedro e Paulo ao lado e Cristo,



Local de depósito: Biblioteca Apostólica Vaticana. Fonte: MOREY, 1959.



**Figura 3** – Fragmento de artefato em vidro dourado com Pedro e Paulo sendo coroados (séc. IV)



Local de depósito: Biblioteca Apostólica Vaticana. Fonte: MOREY, 1959.

**Figura 4** – Fragmento de artefato em vidro dourado com Pedro e Paulo e um pequeno pergaminho ao centro (final do séc. IV)



Local de depósito: Biblioteca Apostólica Vaticana. Fonte: MOREY, 1959.

**Figura 5** – Fragmento de artefato em vidro dourado com Pedro e Paulo com vários pergaminhos (séc. IV)



Local de depósito: Biblioteca Apostólica Vaticana. Fonte: MOREY, 1959.

Em quase todos os exemplares, Pedro e Paulo são identificados pelo título PETRVS (ET) PAVLVS, sendo Pedro, via de regra, situado à esquerda, sentado um pouco à frente de Paulo, situado à direita. Este posicionamento padrão estava vinculado à ideia de autoridade, o que também pode ser visto na iconografia imperial e nos retratos de casamento. O primeiro na linha de autoridade sempre era colocado à esquerda, no caso, Pedro; à direita, por sua vez, se colocava como o segundo na linha de autoridade, no caso, Paulo (HUSKINSON, 1982, p. 55).

Enquanto as peças em vidro dourado, geralmente, retratavam figuras humanas na posição frontal, Pedro e Paulo são, quase sempre, representados em meio perfil, talvez porque essa pose ajudasse a audiência a identificar as personagens. Vale destacar que a pose apostólica é uma imitação dos retratos de perfil de dupla face comumente empregados na cunhagem de moedas imperiais da Antiguidade Tardia, conforme vemos a seguir:



**Figura 6** – Moeda (frente e verso) em ouro sólido representando o imperador Teodósio I (379-395) encontrada em Tessalônica



Fonte: Acervo particular da autora, 2020.

Acerca da indumentária utilizada pelas personagens, destacamos que se assemelha à dos filósofos e cidadãos romanos dos séculos IV e V. Ela consiste em uma túnica com mangas largas coberta com um pálio que atravessa a frente do corpo, dobrado entre os braços. Em algumas variantes, a túnica estava afixada com um broche circular no centro do peito (Fig. 1, 3 e 4).<sup>9</sup>

Alguns ícones da cultura pagã se fazem presentes nas representações, mas ganhando, obviamente, novos arranjos simbólicos. Nesse contexto, destacamos a utilização da coroa de louros (*laurus nobilis*) (Fig. 1, 3, e 4). A coroa de louros (uma trama composta por folhas de louro e ouro) era o modelo mais comum de “coroa de plantas” no Império Romano, mas não o único. Ela simbolizava o triunfo apoteótico, sendo oferecida pelos senadores aos combatentes vitoriosos no momento de entrada na cidade de Roma (Plínio, XV, III-V).<sup>10</sup> Os imperadores romanos também eram coroados com louros, simbolizando seu poder terreno e celeste (ROGIĆ; GRAŠAR; NIKOLIĆ, 2012, p. 344). No cristianismo, a utilização da coroa de louros contrastava com a coroa de espinhos de

<sup>9</sup> Enquanto os trajes apostólicos são razoavelmente padronizados, as fisionomias dos apóstolos variaram consideravelmente. É possível notar que a maioria das representações dos apóstolos datadas do século IV os apresentam com rostos claramente distintos: Pedro com uma cabeça cheia de cabelos cacheados e barba curta e Paulo calvo com a barba comprida, o que também pode ser visto no artefato acima. Todavia, nos artefatos do final do século IV e ao longo do século V, havia uma tendência a apresentar os dois apóstolos com características faciais quase idênticas, provavelmente devido, em parte, à produção em massa desses artefatos, o que acarretou menor precisão nos detalhes das peças.

<sup>10</sup> A origem do uso do adereço remonta à mitologia grega, mais especificamente à história de Dafne. Na história, Dafne se transformava em um loureiro para fugir de Apolo, que estava apaixonado por ela. Apesar da transformação em loureiro, Apolo resolve levar a ninfa consigo, fazendo-a seu símbolo desde então. Por esse motivo, na arte grega, Apolo era, costumeiramente, representado com uma coroa de louros. Em Atenas, muitos nobres também faziam uso da coroa de louros, por simbolizar distinção e glória, ainda que tenha sido substituída, algumas vezes, por ramos de oliveira (SMITH, 2014).

Cristo (*Jo* 19:2; *Mt* 27:9), transmitindo a ideia do triunfo de Cristo sobre a morte e sua ressurreição. Todavia, com a utilização do cristianismo como instrumento de poder após o governo de Constantino, a coroa de louros foi resignificada. Assim, a coroa usada sobre as cabeças de Pedro e Paulo simboliza o martírio desses – temática muito comum nas narrativas visuais e textuais do século IV –, a aproximação e lealdade recíprocas e deles para com Cristo, bem como o triunfo terreno e eterno da própria *ekklesia*.

Além da coroa de louros, Pedro e Paulo também são retratados com rolos de pergaminhos (Fig. 4 e 5), os quais representam claramente sua erudição e as Escrituras (LUTRAAN, 2009, p. 28). Todavia, essas cenas vão além ao transmitir a ideia de que os apóstolos foram os sucessores divinamente designados de Cristo e podiam falar com plena autoridade sobre todos os assuntos de interpretação das Escrituras, sendo, portanto, representantes naturais da *ekklesia*.

Acerca das inscrições, identificamos que, além dos títulos “PETRVS (ET) PAVLVS” presentes em todos os artefatos, há uma inscrição no arranjo circular da imagem da Figura 1, a saber: DIGNITAS AMICORVM VIVAS CVM TVIS ZESES (“Honra de amigos, que viva com seus parentes, que viva!”). Essa inscrição aparece em sete outros artefatos em vidro dourado com as mesmas representações imagéticas (Pedro, Paulo e Cristo). Observamos que a inclusão da fórmula ablativa CVM TVIS faz referência, explicitamente, ao fato de que as pessoas representadas tinham vínculos familiares e/ou relações pessoais bastante próximas. Isso pode ser comprovado pelos diversos objetos em vidro dourado com retratos de família que apresentam esta mesma fórmula. Logo, a expressão usada serve para enfatizar, sob uma ótica comemorativa e celebrativa, o forte vínculo pessoal estabelecido entre Pedro, Paulo e Cristo.

A partir da análise dos símbolos e inscrições presentes nos artefatos em questão, entendemos que as figuras de Pedro e Paulo eram a personificação dos ideais romanos de *amicitia* e *concordia*. Sobre esse assunto, o que caracterizava as relações de *amicitia* era o fato de as pessoas se reconheciam como membros de um mesmo grupo, o que garantia a eles as mesmas honras e status, sendo que a inscrição da Fig. 1 deixa isso claro. Vale destacar que, na obra *De Amicitia* (14, 51), Cícero aponta que há dois tipos de amizades distintas: uma verdadeira, pautada na virtude, e uma falsa, pautada nas benesses e prazeres, perdurando enquanto os bens do *amicus* explorado ainda existem. Abarcando virtudes como compromisso, unidade, harmonia e concordância, o ideal de *concordia*, por sua vez, de acordo com Russell (2013, p. 213), surge no período republicano e refere-se, essencialmente, a uma relação horizontal entre iguais, particularmente no âmbito das elites governamentais. No contexto político romano, a *concordia* entre magistrados, censores e cônsules era tida como um importante mecanismo de controle para as ações

do governo. Somente no final da República, após o consulado de Cícero (63 a.C.) e, em particular, durante a Terceira Guerra Civil Romana (43-42 a.C.), a ideia de *concordia* foi ampliada e passou a incluir todos os cidadãos. Nesse contexto, os rolos de pergaminho e a coroa de louros presentes na iconografia seriam representações do ideal de *concordia apostolorum*, enfatizando a harmonia e a lealdade entre os apóstolos.

Embora Pedro e Paulo sejam frequentemente descritos como parceiros únicos ou mesmo companheiros de Cristo, eles também eram retratados ao lado de um ou mais santos, bispos ou mártires. No caso de santos, mártires e figuras veneráveis que aparecem nas peças em vidro dourado, é possível pontuar, a partir dos registros epigráficos, os seguintes: Agnes, Casto, Dion, Eleito, Félix, Floco, Genésio, Joane, Judas, Júlio, Justo, Laurentino, Lucas, Maria, Pastor, Peregrina, Filipe, Proto, Silvano, Simão, Estéfano, Timóteo, Tomé, Urso e Vicente. Essas figuras são, via de regra, representadas como companheiros de retrato ou em grupos de três ou mais, conforme vemos abaixo (Figuras 7 e 8).

**Figura 7** – Fragmento de artefato em vidro dourado com a figura de Maria orante ao centro e Pedro e Paulo nas laterais (séc. IV)



Local de depósito: Biblioteca Apostólica Vaticana. Fonte: MOREY, 1959.

A utilização das figuras dos santos e mártires associada às imagens de Pedro e Paulo era uma forma de propaganda da fé, na medida em que oferecia uma chancela eclesiástica à devoção a essas personagens.

**Figura 8** – Fragmento de artefato em vidro dourado com a figura de Santa Agnes orante ao centro e os bustos de Pedro e Paulo nas laterais (séc. IV)



Local de depósito: Biblioteca Apostólica Vaticana. Fonte: MOREY, 1959.

Já no caso da utilização da figura dos bispos que também aparecem representados nos artefatos associados a Pedro e Paulo, a ideia era fazer uma propaganda destes como herdeiros diretos da autoridade dos apóstolos Pedro e Paulo. Vale destacar que os bispos retratados foram Sixto, Cipriano (ambos também mártires), Marcelino, Hipólito, Calisto e Dâmaso.

**Figura 9** – Fragmento de artefato em vidro dourado com os bustos de Pedro, Paulo, Dâmaso e Jesus



Local de depósito: Biblioteca Apostólica Vaticana. Fonte: MOREY, 1959.

Uma das principais questões que se colocam quando analisamos os objetos em vidro dourado está pautada na intencionalidade das iconografias e epigrafias. Parte da historiografia já pontuou que muitos deles foram feitos com o intuito de retratar seus proprietários por meio de reproduções de suas imagens, enquanto que alguns outros foram forjados para celebrar algum evento (LUTRAAN, 2009; GRIG, 2004; WHITEHOUSE, 1996). No caso dos artefatos cristãos, dada a repetição e a constância com que as imagens de Pedro e Paulo aparecem, entendemos que a maior parte deles seria usada em eventos comemorativos.<sup>11</sup> Isso pode ser provado ainda quando analisamos o *Cronógrafo de 354*, também conhecida como Calendário de 354 ou Calendário de Filócalo.<sup>12</sup> O programa temático do *Cronógrafo de 354* dialoga consideravelmente com as representações nos artefatos em vidro dourado, conforme vemos abaixo:

DEPOSITIO EPISCOPORUM  
 VI kal. Ianuarias Dionisi, in Callisti.  
 III kal. Ianuar. Felicis, in Callisti.  
 prid. kal. Ianuar. Silvestri, in Priscillae.  
 III idus Ianuarias Miltiadis, in Callisti.  
 XVIII kal. Feb. Marcellini, in Priscillae.  
 III non. Mar. Luci, in Callisti.  
 X kal. Mai. Gai, in Callisti.  
 III non. Augustas Stephani, in Callisti.  
 VI kal. Octob. Eusebii, in Callisti.  
 VI idus Decemb. Eutychiani, in Callisti.  
 non. Octob. Marci, in Balbinae.  
 prid. idus Apr. Iuli, in via Aurelia miliario III, in Callisti.  
 (Cronógrafo de 354, ITEM DEPOSITIO EPISCOPORUM).

ITEM DEPOSITIO MARTIRUM  
 VIIIkal.Jan.Natus Christus in Bethleem Judeae.  
 XIIIkal.Feb.Fabiani in Callisti, et Sebastiani in Catacumbas.  
 XIIkal.Feb.Agnetis in Nomentana.  
 VIIIkal.Mart.Natale Petri de Cathedra.  
 Nonis Martii Perpetuae et Felicitatis Africae.  
 XIVkal.Jun.Parthini et Caloceri in Callisti Diocletiano IX. et Maximiano VIII. Coss.

<sup>11</sup> Katherine Lutraan (2009) pontua que a maior parte dos artefatos em vidro dourado contém um modelo epigráfico bastante repetitivo, com fórmulas um tanto ou quanto genéricas. O esquema padrão sugere que os artefatos eram produzidos em massa e tinham muita popularidade.

<sup>12</sup> O senador romano cristão Valentino foi o responsável pela criação de um códice contendo um calendário ilustrado, denominado *Cronógrafo de 354*, o qual, possivelmente, foi elaborado ao longo do ano 353. Além do calendário, o documento apresenta listas com nomes de cônsules, prefeitos e bispos da cidade de Roma até aquela data, além de ilustrações que incluíam representações dos cônsules daquele ano e símbolos astrológicos. A caligrafia é de excepcional qualidade, sendo obra do mais famoso calígrafo do século IV, Fúrio Dionísio Filócalo. As ilustrações que acompanharam o texto foram as primeiras feitas em página inteira em um códice na História da Arte Ocidental. O códice original continuou a ser útil muito depois da época de Valentino. Polêmio Sílvio, no ano 449, provavelmente consultou o códice para confeccionar o seu próprio calendário. No século VI, foi preparado um planisfério para o ano 579 que parece ter sido feito com cópias das ilustrações do códice de 354. Ao menos 20 códices do século IV sobrevivem completamente. No Renascimento, a descoberta de uma cópia do manuscrito feita no século IX causou grande euforia, inspirando várias cópias durante os séculos XVI e XVII. Nosso conhecimento do texto é, portanto, mediado pelas cópias renascentistas sobreviventes, mas nenhuma delas é adequada por si só (BURGESS, 2013).



IIIkal.Jul.Petri in Catacumbas et Pauli Ostense, Tusco et Basso Coss.  
 Vlid. Felicis et Filippi in Priscillae: et in Jordanorum, Martialis Vitalis, Alexandri:  
 et in Maximi, Silani (hunc Silanum martirem Novati furati sunt) et in Praetextati,  
 Januarii.  
 IIIkal. Aug. Abdos et Senen in Pontiani, quod est ad Ursum pileatum.  
 VIIIid. Aug. Xysti in Callisti, et Praetextati, Agapiti et Felicissimi.  
 VIIid. Aug. Secundi, Carpofori, Victorini et Severiani Albano et Ostense.  
 VI Ballistaria Cyriaci, Largi, Crescentiani, Memmiae Julianetis et Smaragdi.  
 IV id. Laurentii in Tiburtina.  
 Idib.Aug. Hippolyti in Tiburtina et Pontiani in Callisti.  
 XI kal. Sept. Timotei Ostense.  
 V kal. Hermetis in Basillae, Salaria vetere.  
 Nonis Sept.Aconti in Porto, et Nonni et Herculani et Taurini.  
 V id. Gorgoni in Labicana.  
 III id. Prothi et Hyacinthi in Basillae  
 XVIII kal. Oct. Cypriani Africae, Romae celebratur in Callisti.  
 X kal. Oct. Basillae Salaria vetere Diocletiano IX et Maximiano VIII. Coss.  
 Pridie Idus Octob. Callisti in via Aurelia, miliario III.  
 V id.Novemb. Clementis, Semproniani, Claudi, Nicostrati in Comitatum.  
 III kal. Dec.Saturnini in Trasonis.  
 Idibus Decemb. Ariston in Pontum.  
 (Cronógrafo de 354, ITEM DEPOSITIO MARTIRUM).

O *Cronógrafo de 354* evidencia, dentre outras coisas, que os cristãos do século IV, assim como os pagãos com suas deidades, promoviam habitualmente comemorações aos seus ícones: Jesus, Maria, os apóstolos, os mártires, os bispos e figuras veneráveis. De fato, entre 350 e 410, Roma sediou alguns dos mais importantes eventos cristãos anuais, que recebiam devotos que peregrinavam para a cidade advindos de várias partes do Império. Curiosamente, a maior parte das personagens retratadas nos artefatos estão também presentes no *Cronógrafo de 354*, o que nos faz supor que a cultura material era parte integrante de um programa comemorativo cristão em honra às personagens sagradas nesses eventos.

É importante destacar que a alta padronização dos artefatos em vidro dourado indica que estes foram produzidos em massa e em grande escala, possivelmente para um evento que exigisse uma grande demanda dos objetos. Logo, essas celebrações, em algum momento, podem ter fomentado a produção de artefatos dessa natureza, os quais eram adquiridos ou distribuídos a título de lembrança e propaganda para aqueles que faziam peregrinações a Roma para participar desses festejos.

Dado o caráter formular e genérico das temáticas dos objetos, bem como o fato de terem sido fabricados em massa, estes revelam que devem ter sido patrocinados por uma aristocracia cristã, assim como o próprio *Cronógrafo de 354* também foi. Essa aristocracia cristã, assim, exigia que os artesãos obedecessem a certas disposições estéticas específicas que facilitassem a comunicação com a audiência.



Seguindo as características básicas da propaganda – simplificação, saturação, parcialidade, deformação e falta de inovação –, os artefatos em vidro dourado analisados se colocam como narrativas visuais endereçadas a uma audiência plural, na forma de esforço educacional visando a um fim específico.

### Considerações finais

A arte cristã dos séculos IV e V definitivamente não inventou qualquer padrão estético. Ao contrário, ela é claramente derivada das convenções da arte clássica. Falamos de traçados, cores, formas, materiais e suportes que em nada diferem da arte pagã ou judaica, até porque as oficinas recebiam encomendas de todos os vieses religiosos. Se, por um lado, as convenções da arte clássica foram utilizadas amplamente para a arte cristã, por outro lado, as narrativas visuais das obras se assemelhavam àquelas empregadas na arte imperial romana de cunho comemorativo. Logo, a arte cristã tardia apresentou um forte apelo aos temas vinculados à autoridade apostólica ao invés de focar, por exemplo, na biografia apostólica. Além de as representações de histórias canônicas serem pouco frequentes, aquelas que sobreviveram sugerem um forte viés a favor de Pedro e Paulo, em detrimento dos outros apóstolos.

A iconografia e a epigrafia presentes nos artefatos cristãos em vidro dourado evidenciam as alterações político-religiosas que caracterizaram a *ekklesia* cristã no Império tardio. No caso específico dos objetos com as figuras de Paulo e Pedro – tanto sozinha quanto associada aos bispos, santos e mártires –, dada a ubiquidade com que são apresentadas, nos levam a supor que tais objetos faziam parte de um programa propagandístico comemorativo financiado por famílias cristãs da aristocracia ou pelos bispos de Roma com o intuito de promover a autoridade episcopal e eclesiástica diante da forte concorrência com as heresias e o paganismo. Entendemos que a visibilidade dos apóstolos Pedro e Paulo – pautada nos ideais de *amicitia* e *concordia* – bem como dos bispos, mártires e santos nos artefatos em vidro dourado não ocorreu por acaso, mas serviu para garantir a audiência daqueles que utilizavam tais objetos. Por meio desses artefatos, a *ekklesia* era exaltada como instituição com integridade apostólica, verdadeira herdeira daqueles que foram baluartes do cristianismo, Pedro e Paulo. No caso específico dos ideais de *concordia* e a *amicitia*, heranças da cultura romana, estes constituíam virtudes fundamentais para a manutenção da unidade, reconhecimento e harmonia religiosa, política e social na *ekklesia* romana na época tardia.

Desse modo, aplicando critérios estéticos e temáticos semelhantes àqueles utilizados para as obras de arte dedicadas ao poder político na Antiguidade Tardia, os

artefatos em vidro dourado cristãos faziam parte de um repertório propagandístico de apoteose do poder político-religioso da *ekklesia* que, ainda nos séculos IV e V, estava em vias de institucionalização.

## Referências

### Documentação textual

- BÍBLIA DE JERUSALÉM revista e ampliada. Tradução da École Biblique de Jerusalem. São Paulo: Paulus, 2006.
- CÍCERO. *Sobre a amizade*. Tradução de João Teodoro d'Olim Marote. São Paulo: Nova Alexandria, 2006.
- PLINIO. *Natural History*. Libri XII-XVI. Translated by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1968.

### Documentação visual

- FURIUS DIONYSIUS FILOCALUS. *Kalendarium Anno CCCLIV Conscriptum*. Documenta Catholica Omnia. Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/30\\_10\\_03540354\\_Furius\\_Dionysius\\_Filocalus.html](https://www.documentacatholicaomnia.eu/30_10_03540354_Furius_Dionysius_Filocalus.html). Acesso em: 04 dez. 2020.
- MOREY, C. R. *The gold-glass collection of the Vatican Library: with additional catalogues of other gold-glass collections*. Roma: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1959.

### Obras de apoio

- BARAG, D. Alexandrian and Judaeian glass in the price Edict of Diocletian. *Journal of Glass Studies*, v. 47, p. 184-186, 2005.
- BOBBIO, N.; MATEUCCI, N.; PASQUINO, G. (org.). *Dicionário de política*. Brasília: Editora da UnB, 1983.
- BURGESS, R. W. The Chronograph of 354: its manuscripts, contents, and history. *Journal of Late Antiquity*, n. 5.2, p. 345-396, 2013.
- EVANS, J. D. *The art of persuasion: political propaganda from Brutus to Aeneas*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.
- GRIG, L. Portraits, pontiffs and the Christianization of fourth-century Rome. *Papers of the British School at Rome*, v. 72, p. 203-230, 2004.

- HOWELLS, D. T. *Late Antique gold glass in the British Museum*. 2010. Thesis (Doctor of Philosophy in Art History) – University of Sussex, Sussex, 2010.
- HUSKINSON, J. M. *Concordia Apostolorum: Christian propaganda at Rome in the fourth and fifth centuries*. Oxford: BAR, 1982.
- LOWE, E. A. *Codices latini antiquiores: a palaeographical guide to Latin manuscripts prior to the ninth century. Part 1: The Vatican City*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1934.
- LUTRAAN, K. *Late Roman gold-glass: images and inscriptions*. 2009. Dissertation (Master of Arts) – School of Graduate Studies, McMaster University, Hamilton, 2009.
- RANCIÈRE, J. O dissenso. In: NOVAES, A. (org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 367-382.
- ROGIĆ, D.; GRAŠAR, J. A.; NIKOLIĆ, E. Wreath – its use and meaning in ancient visual culture. Religion and tolerance. *Journal of the Center for Empirical Researches on Religion*, v. X, n. 18, p. 341-358, 2012.
- RUSSELL, A. *Concordia: word, concept, goddess?* *The Classical Review*, n. 65, p. 212-214, 2013.
- SAGE, E. T. Advertising among the Romans. *The Classical Weekly*, v. 9, n. 26, p. 202-208, 1916.
- SMITH, S. D. *Man and animal in Severan Rome: the literary imagination of Claudius Aelianus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- SYME, R. Livy and Augustus. *Harvard Studies in Classical Philology*, n. 64, p. 27-87, p. 27-87, 1959.
- WALSH, P. G. *Livy and the aims of 'historia'*. An analysis of the third decade. Nova York: Walter de Gruyter, 1982.
- WHITEHOUSE, D. Glass, gold, and gold-glasses. *Expedition*, v. 38. n. 2, p. 5-12, 1996.

# Fabricação e agência dos amuletos no Egito tardio: o uso de anéis em sortilégios segundo os Papiros Mágicos Gregos

*Fabrication et agence des amulettes en Egypte tardive: l'utilisation des bagues en sortilèges dans les Papyrus Grecs Magiques*

Hariadne da Penha Soares\*

**Resumo:** No presente artigo, objetivamos compreender a fabricação e o uso dos amuletos no Egito tardio a partir do estudo de um tipo especial de artefato mágico: o anel. Na coletânea conhecida como *Papiros Mágicos Gregos*, encontramos rituais específicos para a fabricação e a consagração de anéis empregados pelos sacerdotes-magos em práticas de adivinhação, coerção e restrição. Portanto, exploramos neste trabalho não apenas o material utilizado para a produção dos anéis, mas também as expectativas criadas mediante o uso de tais artefatos. Objetivando melhor compreender a fabricação e o uso dos anéis mágicos, aplicamos também o conceito de *agência*, tendo em vista que tais artefatos devem ser considerados em sua capacidade de materializar ações enquanto suportes de magia, que é o que faz com que pessoas os utilizem por acreditar na capacidade dos amuletos de agir entre elas. A fabricação, o uso e a agência dos amuletos constituíam práticas mágicas cotidianas das comunidades do Egito tardio largamente empregadas para fins curativos, como negociação cultural e na solução de conflitos, o que nos permite observar a riqueza de possibilidades de interpretação dos *PGM* e da cultura material (de natureza mágica) para o conhecimento dos sistemas mágico-religiosos na Antiguidade Tardia.

**Résumé:** Dans cet article, nous visons à comprendre la fabrication et l'utilisation des amulettes en Egypte tardive à partir de l'étude d'un type particulier d'artefact magique: la bague. Dans la collection connue sous le nom de *Papyrus Magiques Grecs*, on trouve des rituels spécifiques pour la fabrication et la consécration des anneaux utilisés par les prêtres-mages dans les pratiques de divination, de coercition et de restriction. Par conséquent, nous explorons dans ce travail non seulement le matériau utilisé pour la production des bagues, mais également les attentes créées par l'utilisation de tels artefacts. Afin de mieux comprendre la fabrication et l'utilisation des bagues magiques, nous appliquons également le concept d'*agence*, considérant que ces artefacts doivent être considérés dans leur capacité à matérialiser des actions comme supports de magie, ce qui fait que les gens les utilisent pour croire en la capacité des amulettes à agir. La fabrication, l'utilisation et l'action des amulettes constituaient des pratiques magiques quotidiennes des communautés égyptiennes tardives largement utilisées à des fins curatives, telles que la négociation culturelle et la résolution de conflits, ce qui nous permet d'observer la richesse des possibilités d'interprétation des *PGM* et du matériel culturel (d'un nature) pour la connaissance des systèmes magico-religieux de l'Antiquité tardive.

## Palavras-chave:

Antiguidade Tardia.  
Amuleto.  
Anel.  
Agência.  
*Papiros Mágicos Gregos*.

## Mots-clés:

Antiquité Tardive.  
Amulette.  
Bague.  
Agence.  
*Papyrus Magiques Grecs*.

Recebido em: 30 mai. 2021

Aprovado em: 29 jun. 2021

\* Doutora em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Professora da Secretaria de Estado da Educação do Espírito Santo.

## Introdução

Os estudos acerca da fabricação e uso de amuletos na Antiguidade ainda são recentes. O interesse na “materialidade da magia” avançou com a discussão sobre o potencial explicativo dos objetos. No campo da cultura material, até o século XVIII, os antiquários, que representavam os gabinetes de museus e bibliotecas, buscavam na Antiguidade objetos extraordinários e, neste contexto, seguindo critérios como originalidade, valor estético, histórico e raridade, os amuletos eram vistos como produtos exóticos, fruto da mentalidade supersticiosa dos antigos. De modo diferente, no século XIX, emergiu uma concepção mais formalizada da cultura material, tida à época como toda matéria processada pelo homem e que poderia fornecer aos pesquisadores informações sobre o nível cultural das sociedades de acordo com o ideal de progresso das nações europeias (REDE, 2012, p. 134). A preferência pelas sociedades com escrita como zona de interesse e a afirmação do *status* dos textos greco-latinos, conseqüentemente, restringiu o estudo dos objetos ao universo dos museus, cumprindo a função de tornar visível as grandes civilizações do passado, como a dos gregos e dos romanos. Assim, nos séculos XVIII e XIX nota-se substancial desinteresse por estudos dedicados à análise de artefatos caracterizados como mágicos. Tal constatação, segundo Simone Michel (2011, p. 143), relacionava-se às concepções classicistas dos pesquisadores, que viam a magia como a antítese da racionalidade.

A retomada do estudo dos amuletos mágicos, no século XX, ancora-se na publicação dos *Papyri Graecae Magicae*,<sup>1</sup> de Preisendanz (1928), cuja leitura fomentou uma nova compreensão acerca das práticas de magia no Egito greco-romano e alçou o estudo dos amuletos ao patamar de objetos culturais repletos de significados a serem desvendados pelos historiadores e arqueólogos (MICHEL, 2011, p. 143). Não demorou muito para que os pesquisadores começassem a observar possíveis correspondências entre os amuletos e os papiros. Estudos realizados após a publicação de novos volumes dos *PGM*, entre as décadas de 1970 e 1990, concentraram-se mais na edição de novos textos, na categorização do mago e suas práticas sociais do que na cultura material relacionada à magia, como podemos verificar na coletânea de Christopher Faraone e Dirk Obbink (1991), *Magika Hiera: Ancient Greek magic and religion*, que apresenta um grande número de artigos que dissertam sobre distintas práticas de magia, e na obra de Fritz Graf (1997), *La Magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*, que privilegiou o estudo dos papiros mágicos no contexto dos intercâmbios culturais no Mediterrâneo e

---

<sup>1</sup> A coletânea intitulada *Papyri Graecae Magicae* será a partir de agora referida no artigo como *PGM*.

na atuação do mago no mundo greco-romano; obras fundamentais para o estudo das práticas de magia no Mundo Antigo que não apresentam discussões expressivas sobre os artefatos mágicos.

Desde então foram publicados inúmeros catálogos de coleções de museus que foram responsáveis por tornar os amuletos mais conhecidos e acessíveis aos pesquisadores.<sup>2</sup> Os trabalhos de Chris Entwistle e Noël Adams (2011), *Gems of heaven: recent research on engraved gemstones in Late Antiquity*, e a obra de Sabino Perea Yébenes e Jorge Tomás Garcia (2018), *Glyptós: gemas y camafeos greco-romanos. Arte, mitologias, creencias*, destacam a origem, as funções, os usos e recursos utilizados para a fabricação das peças.<sup>3</sup> Contudo, informações sobre as técnicas e rituais empregados na fabricação dos artefatos são ainda escassas.

Desse modo, sugerimos uma análise que visa a compreender a fabricação e o uso de artefatos mágicos no contexto do Egito tardio mediante o emprego do conceito de agência, entendido aqui como “um processo de engajamento intersubjetivo entre o mundo material e social em que a replicação de estruturas cognitivas inconscientes cria distinções formais e materiais através das atividades expressivas” (FLEMING; BASTOS, 2015, p. 57). Assim, os artefatos devem ser considerados em sua capacidade de criar e comunicar sentidos. Tendo em mente as considerações supracitadas é que nos propomos a refletir sobre a fabricação, o uso e a agência dos amuletos no Egito tardio a partir da análise de um tipo especial de artefato, o anel. Para tanto, utilizamos como fonte documental a coletânea conhecida como *Papiros Mágicos Gregos (PGM)*, na qual encontramos rituais específicos para a fabricação e consagração de anéis empregados pelos sacerdotes-magos para a realização dos mais distintos sortilégios. Uma questão que nos chamou a atenção durante a análise dos encantamentos foi a capacidade de *agir* conferida pelo mago ao artefato por meio dos rituais de consagração do anel. Portanto, exploramos, neste artigo, não apenas o material utilizado para a produção dos anéis, mas também a capacidade de agência conferida ao objeto após os rituais de consagração.

---

<sup>2</sup> Podemos citar as publicações de Bonner (1950), *Studies in magical amulets, chiefly Graeco-Egyptian* e a plataforma Cbd – The Campbell Bonner Magical Gems Database. A obra de Simone Michel (2011), *Die magischen Gemmen*, e o catálogo de Attilio Mastrocicque (2014), *Les intailles magiques du Département de Monnaies, Médailles et Antiques*.

<sup>3</sup> Em nossa tese, intitulada *Magia e poder no Egito tardio: a emergência dos sacerdotes-magos como theioi andres (séc. III ao V d. C.)*, defendida em 2020, buscamos demonstrar que as práticas mágicas e ensinamentos rituais apresentados nos *Papiros Mágicos Gregos* e representados nos artefatos mágicos correspondem a um complexo inventário do saber esotérico de que dispunham os sacerdotes-magos, cujo ofício não poderia ser exercido por qualquer indivíduo. Apenas os iniciados nas artes mágicas gozavam dos favores das divindades e prestígio social que lhes garantia poder e o domínio de seguidores nas comunidades do Alto Egito durante a Antiguidade Tardia.



## Amuletos e anéis como objetos de poder nos *PGM* e na cultura material

Os *Papiros Mágicos Gregos* são uma extensa coletânea de fórmulas e encantamentos que constituem um amálgama das tradições mágicas egípcias com elementos dos sistemas religiosos grego, romano e judaico, datados entre os séculos II a.C. e VII d.C. Os *PGM* são documentos valiosos que apresentam, em seu conteúdo, fórmulas, hinos e também instruções para a confecção de objetos mágicos (estatuetas e amuletos). Pelo menos trinta e cinco sortilégios dedicam-se à fabricação de amuletos. Em dezoito, encontramos referência ao uso de pedras e em onze as instruções para a fabricação e consagração de anéis – que podem ou não conter gemas.<sup>4</sup> São detalhados nos encantamentos os materiais necessários à confecção dos artefatos, o ritual em que devem ser consagrados, os símbolos, textos ou desenhos que devem ser gravados nas peças e como os objetos devem ser manipulados a fim de se garantir a sua eficácia.

Nesse estudo, nos dedicamos à análise das instruções para a fabricação de amuletos, sob a forma de anéis, e o emprego de tais objetos em práticas mágicas. Para tanto, primeiro se faz necessário definir o que seriam os amuletos mágicos. A palavra amuleto deriva do latim, *amuletum*, utilizada para designar o ato ou efeito de afastar o mal (DASEN; NAGY, 2018, p. 140). Para Faraone (2018, p. 01), são amuletos todas as “imagens e textos em uma variedade de mídias – metal, papiros, mosaicos, pedras preciosas – fabricados para proteger, curar ou conceder algum benefício abstrato às pessoas que os usaram em seus corpos ou os colocaram em suas casas”. Desse modo, todos os objetos confeccionados ou consagrados por especialistas religiosos em rituais específicos e fabricados para fins prognósticos, de proteção ou submissão podem ser considerados amuletos.

No Egito tardio, o uso de amuletos mágicos era muito comum. Na vida cotidiana, o amuleto era empregado de forma apotropaica, visando a proteger o portador contra todo tipo de mal, e, também, durante ritos funerários. As pessoas acreditavam que os amuletos tinham o poder de produzir efeitos positivos no outro e de influenciar as decisões e vontades dos indivíduos que os portassem. Na coletânea dos *PGM*, encontramos sortilégios para a fabricação de inúmeros amuletos, em distintos suportes: sob a forma de anéis, papiros, lamparinas, linho e até mesmo ossos. E nos chamou a atenção o caráter de suporte de magia permanente conferido aos anéis (SUÁREZ DE LA TORRE, 2019, p. 217). Diferentemente dos demais amuletos que são confeccionados apenas para a execução de determinado feitiço, os anéis passam a ser objetos de poder excepcionais, cujo efeito é

---

<sup>4</sup> Consideramos, em nosso estudo, “gemas” pedras preciosas ou semipreciosas e todo tipo de objetos de origem mineral, rocha ou material petrificado que, quando lapidados ou polidos, tiveram algum tipo de interação com a doutrina dos *magoi*, aqueles que usavam palavras ou fórmulas mágicas para atingir objetivos pessoais ou coletivos.

permanente e seu uso, nestas condições, está restrito ao mago, podendo ser empregados em inúmeros encantamentos; por isso nosso interesse em analisar tais artefatos.<sup>5</sup>

Como propõe Canzobre Martínez (2017, p. 180), as instruções para a fabricação de amuletos contidos nos *PGM* podem ser classificadas em duas categorias principais: textos que descrevem amuletos protetores e aqueles cujos artefatos são empregados como reforço em rituais de invocação. Entre os primeiros podemos listar: (a) amuletos usados como dispositivo contra o poder das divindades durante a invocação; (b) os empregados para repelir divindades; e (c) amuletos contra *daimones*. O segundo tipo inclui aqueles usados como aprimoramento durante a invocação e formam um grupo mais heterogêneo, uma vez que são usados em receitas para fins divinatórios, tornar o mago invisível, submissão amorosa e até mesmo garantir vitória.<sup>6</sup> Em nossa análise, observamos que os anéis poderiam ser empregados tanto como amuletos protetores quanto como instrumentos nas operações mágicas, tendo em vista que eram objetos que funcionavam como catalisadores do poder das divindades e que tinham capacidade de agir em favor do mago, como observamos em alguns trechos recolhidos dos papiros: “consagra e empodera este objeto para mim” (*PGM XII*, 201-69), “conceda encanto sexual a este anel” (*PGM IV*, 1675); “Agathodaimon, o assistente, realize tudo para mim com o uso deste anel” (*PGM IV*, 1710); “sele com seu próprio anel” (*PGM IV*, 2955); “depois de colocar o anel no dedo indicador da mão esquerda com a pedra dentro, mantenha-o assim e, ao deitar, vá dormir segurando a pedra junto ao ouvido esquerdo” (*PGM V*, 445)<sup>7</sup>. Como podemos depreender dos excertos, o anel se configurava como um objeto de poder que atuava como um receptáculo da essência divina e seu uso estava disponível ao profissional do rito, o mago.

No que tange à fabricação e uso de anéis em operações mágicas, mencionados nos papiros, observamos o emprego destes artefatos em feitiços específicos, como a submissão amorosa (*PGM LXI*, 1-38) ou a oniromancia, a adivinhação com base na adivinhação dos sonhos (*PGM V*, 447-458); e também em sortilégios que prometiam poderes extraordinários àquele que o portasse (*PGM IV*, 1596-1715). Desse modo, recolhemos dos

---

<sup>5</sup> A proximidade entre o “amuleto” e a pessoa que o utiliza pode ser verificada na etimologia do termo, uma vez que a palavra grega para “amuleto” (περίαμμον / περίαπττον) deriva do verbo περιάπτειν, que significa “amarrar” e se refere a um objeto que é unido ou amarrado a uma pessoa (KOTANSKY, 1991, p. 1007). Nos *PGM* encontramos com frequência o emprego do vocábulo filactério, do grego φυλακτάριον, para se referir a um amuleto de proteção. Existem, portanto, vários tipos de amuletos a depender do propósito do mago: buscar o amor, saúde, poder, cura, proteção ou alcançar o sucesso (*PGM XII*, 203-270), para obter um conselheiro (*PGM I*, 45-194), ou procurar ajuda (*PGM IV*, 2893-2943).

<sup>6</sup> Quase todos esses amuletos são chamados de filactério (φυλακτήριον) nos *PGM*, sem fazer qualquer distinção entre os apotropaicos ou de atração.

<sup>7</sup> O feitiço mencionado no *PGM V*, 447-58, ao qual pertence o excerto em questão, instrui acerca da confecção de um anel cuja aplicação era indicada para práticas oniromânticas (revelação por meio de sonhos), por isso a prescrição de que o anel deveria ser colocado ao lado do ouvido, a fim de que o mago pudesse “ouvir” a revelação da divindade enquanto estivesse dormindo.

PGM os encantamentos especialmente dedicados à produção, consagração ou emprego de anéis, como se pode verificar no Quadro a seguir:

**Quadro 1** – A menção a anéis nos PGM

Papiros	Século	Suporte	Gema	Símbolos	Inscrições	Propósito
PGM IV, 1596-1715	IV	-	Não especificada	-	-	Poderes absolutos
PGM IV, 2125-39	IV	Ferro (grilhões)	-	Leão sem cabeça com a coroa de Ísis com um esqueleto embaixo dos pés	-	Restrição contra crânios inadequados para adivinhação
PGM IV, 2622-2707	IV	Ferro	-	Hécate	-	Atração e para tudo e todo rito
PGM IV, 2943-2966	IV	-	-	Crocodilos	-	Atração
PGM V, 213-303	IV	Ouro	Pedra esverdeada	Anverso: Escaravelho; Reverso: Ísis	-	Prognose/ Adivinhação
PGM V, 304-369	IV	Ferro	-	-	-	Defixio/Evitar que coisas aconteçam
PGM V, 447-458	IV	-	Ágata semelhante a Jaspe	Serápis segurando um cetro	R: nome mágico de Serápis	Oniromancia
PGM VII, 628-642	III-IV	Ferro	-	Asclépio		Oniromancia/ Cura
PGM XII, 201-69	IV	Ouro	Jaspe	Ouroboros	R: abrasax	Para toda operação mágica
PGM XII, 270-350	IV	-	Calcedônia verde	Ouroboros Escaravelho	R: <i>voces magicae</i> (ditas pelo sacerdote)	Sucesso, favor e vitória
PGM LXI, 1-38	III	Ferro	-	Harpócrates sentado em uma flor de lótus	-	Atração amorosa

Fonte: Elaboração própria.

Como se pode verificar a partir da leitura do quadro supracitado, o contexto das instruções transcorre entre os séculos III e IV, período em que foi produzida a maior parte dos PGM e dos amuletos que chegaram até nós. Cumpre notar que, a partir do século III, verificamos, no Egito, uma severa diminuição dos recursos destinados à manutenção dos santuários e do corpo sacerdotal. Segundo Bagnall (1993, p. 269), as dificuldades financeiras decorrentes da Crise do Terceiro Século foram responsáveis pelo abandono

progressivo dos templos egípcios, na medida em que motivaram a suspensão dos subsídios concedidos pelos imperadores, considerando que a escassez de recursos exigia que fossem priorizadas a manutenção das fronteiras e o abastecimento das legiões.

Não obstante, a supressão dos recursos destinados aos templos e aos sacerdotes, longe de interromper as práticas mágico-religiosas que tinham lugar no Egito, principalmente na região do Vale do Nilo – de onde provém boa parte dos papiros –, antes promoveu pouco a pouco a mudança no lugar da experiência religiosa de um centro sagrado permanente, o templo, para um local temporariamente santificado por um especialista religioso, o sacerdote-mago (SMITH, 2001, p. 21).

Sob esta perspectiva, os *PGM* podem ser compreendidos como manuais de magia portáteis disponíveis para consulta do sacerdote-mago e os amuletos, em especial os anéis, eram os artefatos mais importantes para a execução das operações mágicas. Entendemos que os sacerdotes-magos – os autores dos *PGM* e fabricantes dos artefatos – possuíam formação sacerdotal, eram instruídos em grego e demótico, dominavam a cosmogonia das divindades gregas e egípcias, tinham familiaridade com símbolos, palavras mágicas e personagens místicos da tradição judaica, conheciam astrologia, botânica e gemologia e empregavam tais conhecimentos nos rituais de fabricação dos anéis e de lapidação das gemas. Uma pletera de saberes como esses alçava os sacerdotes à condição de *theioi andres*, homens divinos especialistas nas artes mágicas. Os sacerdotes eram os especialistas que dominavam as técnicas de fabricação e uso dos artefatos mágicos. Devido à carga ritualística e simbólica agregada a cada amuleto, este deveria ser fabricado durante uma sequência ritual exposta no encantamento, como podemos verificar no *PGM VII*, 628-42, datado entre os séculos III e IV.

Pegue um lagarto do campo e coloque-o em óleo de lírio até que seja deificado. Em seguida, grave / a [imagem de] Asclépio [adorado] em Mênfis em um anel de ferro [...] e coloque [o anel] no [óleo] de lírios [no qual o lagarto foi afogado]. E quando você usar [o anel], pegue-o e aponte-o para a estrela polar, dizendo este feitiço 7 vezes: “MENOPHRI que estão sentados nos querubins, envie-me / o verdadeiro Asclépio, não algum *daimon* enganoso em vez de deus”. Depois leve o queimador de incenso para onde você vai dormir e queime três grãos de incenso e acene o anel na fumaça do incenso, dizendo sete vezes o feitiço [...] senhor Asclépio apareça. E use o anel no dedo indicador da sua mão direita (Traduzido por Morton Smith).

No excerto acima, encontramos um feitiço para a consagração de um anel para prática onírica, com fins de cura.<sup>8</sup> A instrução indica que, primeiramente, o mago deveria

---

<sup>8</sup> Segundo Vázquez Hoys (2003, p. 173), poderíamos classificar o feitiço como uma prática de *dactilomania*, a adivinhação por meio de anéis.

preparar uma poção composta de óleo de lírio e um lagarto. Na sequência, o mago deveria gravar em um anel de ferro a imagem do deus Asclépio. Após isso, o artefato deveria ser imerso na poção já preparada. Contudo, antes de utilizar o anel, o oficiante teria que apontar o objeto em direção à estrela polar, queimar incenso em sacrifício e declamar um feitiço por sete vezes. Assim, a consagração do anel dependia da realização de uma série de práticas rituais que tinham por objetivo revestir o objeto de potência divina, convertendo-o em um paramento mágico capaz de fazer revelações (com fins curativos) ou mesmo restabelecer a saúde do indivíduo que o portasse.

Nos *PGM*, encontramos também referência aos artefatos que deveriam ser fabricados pelo sacerdote-mago e a maneira como deveriam ser empregados. Sendo assim, as instruções contidas nos papiros para a confecção de um anel mágico abordam, em primeiro lugar, a finalidade do amuleto e, em seguida, o material em que seria produzido o suporte, a gema a ser utilizada e os símbolos que o sacerdote-mago deveria gravar no artefato, como podemos conferir no trecho recolhido do *PGM XII*, 270-79, datado entre os séculos III e IV:

Um anel. Um pequeno anel para sucesso, favor e vitória. Ele torna homens famosos, grandes, admirados e ricos como podem ser, ou ele torna possível a amizade com tais homens. O anel é sempre seu [para usar] de modo justo e exitoso em todos os propósitos. Ele contém um nome insuperável. Hélio deve ser entalhado em uma pedra heliotrópica como se segue:<sup>9</sup> uma grossa serpente na forma de uma espiral deve ser [mostrada] tendo a sua cauda em sua / boca. Dentro [do círculo formado pela] serpente coloque um escaravelho sagrado [besouro cercado por] raios. No lado de trás da pedra você deve inscrever o nome em hieróglifos, como os profetas o pronunciam. Então, tendo consagrado [o anel], use-o enquanto estiver puro (Traduzido por Morton Smith).

O encanto descrito acima apresenta as instruções para a fabricação de um anel dedicado ao deus Hélio. O material do suporte não é mencionado, mas especifica-se que o símbolo da divindade, um escaravelho cercado por raios, deveria ser gravado numa pedra de coloração esverdeada.<sup>10</sup> E de forma a selar a operação mágica, o círculo da serpente Ouroboros.<sup>11</sup> No reverso do artefato, o mago deveria inscrever, utilizando caracteres da escrita sagrada, o nome mágico da divindade que seria revelado ao oficiante.<sup>12</sup> Após isso, o anel estaria pronto para ser utilizado pelo mago, com as prerrogativas de que traria

<sup>9</sup> Heliotrópica, pedra preciosa de coloração esverdeada (calcedônia ou esmeralda) empregada como símbolo do deus Hélio.

<sup>10</sup> O escaravelho é um dos símbolos do deus solar egípcio Kepera (BUDGE, 1994, p. 37-38).

<sup>11</sup> Ouroboros é um dos símbolos da eternidade e do cosmos, cuja origem remonta ao Egito antigo. É mencionado nos *PGM* como uma serpente que morde a própria cauda e, frequentemente, associado a divindades solares como Hélio, Aion e Kemateph (MOYER; DIELEMAN, 2003, p. 50; CLARK, 2008, p. 166; VÁZQUEZ HOYS, 2003, p. 392).

<sup>12</sup> No Egito, e em muitas outras civilizações da Antiguidade, o nome correspondia à essência mágica de seu portador (VÁZQUEZ HOYS, 2003, p. 407).

sucesso, favor e vitória a quem o possuísse. Assim, de posse do artefato, o mago poderia empregá-lo nas mais diversas operações mágicas, não havendo necessidade de recorrer a outros artifícios.

Infelizmente, são raros os anéis que chegaram até nós. Isso se deve, provavelmente, ao fato de o metal utilizado em sua produção ter a possibilidade de ser derretido e transformado novamente em matéria-prima. Apesar disso, o número de gemas mágicas – um dos materiais aplicados nos anéis – supera, em muito, qualquer paralelo em metal. Como as pedras eram gravadas, não poderiam ser reutilizadas (VITELLOZZI, 2018, p. 182). Deste modo, mediante a análise dos *PGM*, podemos observar possíveis correspondências entre algumas gemas mágicas e os feitiços para a fabricação de anéis descritos nos papiros, como é o caso do artefato identificado a seguir.

**Figura 1** – Escaravelho Hélio no Ouroboros



Classificação iconográfica: Escaravelho com cabeça humana. Publicação: Campbell Bonner Database. Número: CBd-2091. Material: Pedra calcária (verde). Procedência: Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum. Dimensões: 18.1 x 14.5 x 3.1 mm. Anverso: Hélio com braços levantados é representado com uma coroa com sete raios e corpo de escaravelho, circundado por uma serpente Ouroboros. Reverso: Inscrição em sete linhas contendo o  $\alpha\rho\beta\alpha\theta\alpha$ -logos. Fonte: Staatliche Museen zu Berlin, Ägyptisches Museum, na base de dados CBd-2091.

O amuleto, embora não seja idêntico ao descrito no *PGM* XII, 270-79, guarda com ele várias similitudes que nos auxiliam a compreender as convergências entre os feitiços dos papiros e a cultura material. A primeira semelhança diz respeito ao emprego de uma pedra de coloração verde na elaboração do amuleto, tal como prescrito no sortilégio, indicando também se tratar de um artefato consagrado a divindades solares. A imagem do escaravelho com cabeça humana e coroa de raios é interpretada como uma representação do deus Hélio, tendo em vista que o inseto é um dos símbolos do deus Sol, como dissemos anteriormente. A divindade está circundada pela serpente Ouroboros, tal



como descrito no sortilégio, e indica a coerção mágica do deus por meio de um ritual. E no reverso da gema, está inscrita uma fórmula mágica. Sendo assim, é possível afirmar que o amuleto em questão pretendia estabelecer uma conexão entre a divindade invocada e o indivíduo que estivesse de posse do objeto a fim de garantir o favor da divindade e sua eficácia como artefato mágico.

### O ritual de consagração e ativação do anel como artefato mágico

Os sortilégios destinados à fabricação de anéis mágicos tinham por objetivo compelir as potestades divinas a fim de converter o anel em objeto mágico, revestindo-o de poder. A invocação das entidades sobrenaturais para que agissem a pedido do sacerdote-mago requeria feitiços poderosos, realizados por oficiantes experientes, mediante um ritual de consagração do anel, cujo propósito era estabelecer uma conexão entre o homem e o divino (GRAF, 1997, p. 105; PACHOUMI, 2017, p. 12; SUÁREZ DE LA TORRE, 2019, p. 213). Tais rituais introduziam o sacerdote-mago nos domínios do sagrado e transformavam seu status de homem comum em *theios áner*, homem divino, conferindo a ele um poder quase ilimitado, como podemos observar no trecho que segue:

Um pequeno anel [útil] para todas as operações [mágicas] e para o sucesso. Reis e governadores [tentam obtê-lo]. Muito eficaz. Pegue um jaspe da cor do ar, grave nele uma cobra em círculo com a cauda na boca, e também no meio [do círculo formado] pela cobra [Selene] com duas estrelas nos dois chifres e, acima deles, Hélios, ao lado de quem ABRASAX deve ser inscrito; e no lado oposto da pedra desta inscrição, o mesmo nome ABRASAX, e ao redor você escreverá o grande e sagrado e onipotente [feitiço], o nome IAO SABAOTH. E quando você consagrar a pedra use-a em um anel de ouro, quando precisar, [desde que você esteja puro [naquele momento], e você terá sucesso em tudo o que desejar. Você deve consagrar o anel junto com a pedra no ritual usado para todos esses objetos (Traduzido por Morton Smith).

O excerto acima pertence ao *PGM XII*, 201-10, datado do século IV, e contém as orientações para a fabricação de outro anel útil para qualquer operação mágica. A fim de confirmar a reputação do objeto como um importante paramento mágico, o autor do feitiço afirma que o anel é disputado por “reis e governadores”. Em seguida, informa os procedimentos a serem realizados que incluem gravar, em uma pedra de cor clara, os deuses Hélios e Selene, ao lado do nome ABRASAX, envoltos pela serpente Ouroboros, indicando tratar-se da coerção mágica das divindades. Contudo, o mago deveria utilizar o anel apenas quando estivesse “puro”, indicando que a utilização do artefato estava condicionada a uma preparação prévia que requereria a observação de rituais purificatórios

pelo oficiante.<sup>13</sup> Além disso, para que o anel funcionasse como esperado, ele deveria ser consagrado pelos deuses, num ritual específico como atesta o *PGM XII*, 211-65:

A consagração [requer] o seguinte: Fazer uma cova em um lugar sagrado aberto ao céu, [ou] se [você não tiver nenhuma] em uma tumba limpa e santificada, direcionada para o leste, fazendo sobre a cova um altar de madeira de árvores frutíferas, sacrifique um ganso todo branco, sem manchas [de cor] e três galos e três pombos. Faça essas ofertas queimadas inteiras e queime, com os pássaros, todo tipo de incenso. Então, de pé junto à cova, olhe para o leste e, derramando uma libação de vinho, mel, leite e açafraão, e envolvendo a fumaça enquanto você ora, [a pedra] na qual estão gravadas as inscrições dizem: “Invoco e suplico a consagração, ó deuses dos céus, ó deuses sob a terra, ó deuses circulando na região do meio a partir do útero. Oh mestres de todos os vivos e mortos, atentos a muitas necessidades de deuses e homens [...]. Vinde a mim, você dos quatro ventos, deus, governante de todos, que soprou espíritos nos homens por toda a vida, mestre das coisas boas do mundo. Ouça-me, senhor, cujo nome oculto é inefável. Os *daimones*, ouvindo-o, estão aterrorizados [...] Agathodaimon. Você é o senhor, o criador e nutridor de todos. Você, senhor da vida, governando o reino superior e inferior, cuja justiça não é impiedosa, cujo nome glorioso os hinos dos anjos, que têm a verdade que nunca mente, me ouça e complete para mim esta operação para que eu possa usar esse poder em todo lugar, em todo tempo, sem ser ferido ou afligido, para ser preservado intacto de todo perigo enquanto eu uso esse poder. Sim, senhor, pois para você, o deus do céu, todas as coisas estão sujeitas, e nenhum dos *daimones* ou espíritos se oporá a mim porque eu invoquei o seu grande nome para a consagração. E novamente clamo a você, segundo os egípcios, [...] segundo os gregos, “o rei de todos, governando sozinho”; segundo os sumos sacerdotes, “oculto, invisível, superintendente de todos”; de acordo com os partos, mestre de todos. Consagra e empodera esse objeto para mim, por todo o tempo glorioso da minha vida. Os nomes inscritos no verso da pedra são: IAO SABAOTH ABRASAX (Traduzido por Morton Smith).

O ritual de consagração do anel assegurava a união do sacerdote-mago com o divino, durante a qual eram revelados ao iniciado o nome mágico da divindade, o saber secreto que permitia ao sacerdote-mago compelir a potência divina a seu favor, poder este que emanava dos deuses e que poderia ser catalisado por meio do anel, convertido em artefato mágico, para que desta forma tivesse livre acesso às divindades. Nos sortilégios, a conexão com o divino pode ser requerida por meio da invocação direta das divindades ou, como defendemos neste artigo, por meio da consagração de amuletos, em especial, os anéis. No feitiço supracitado, o poder conferido ao anel pode ser associado ao termo *dynamis* (*PGM XII*, 261-262), compreendido como a capacidade de controlar ou manipular as forças divinas.

Importa salientar que a fabricação e a consagração do anel são duas operações mágicas interdependentes e necessárias à transmutação do objeto num instrumento mágico poderoso que o sacerdote-mago pudesse empregar em seu ofício, sempre e em

---

<sup>13</sup> Muito embora não se especifique o que se entende por puro, é provável que o neófito devesse se abster de carne e relações sexuais, recomendações de purificação que deveriam ser observadas pelos sacerdotes.

qualquer lugar. No encanto descrito acima, podemos verificar como se dava a realização de um rito mágico religioso no espaço fora do templo, local este que seria sacralizado por meio do ritual que o mago realizaria, atestando o deslocamento do local de manifestação divina, uma evidência de que o sacerdote-mago poderia, por meios mágicos, sacralizar um espaço, não sendo necessário que o rito se realizasse exclusivamente no templo. O ritual ainda requeria que fosse feito, pelo sacerdote-mago, um pequeno altar de madeira, onde seriam realizados o sacrifício e a libação, como era corrente, e, por fim, a invocação divina por meio da recitação das *voces magicæ* e fórmulas mágicas de apelo ao deus Hélios, aos *daimones* e, especialmente, a Agathodaimon. Deste modo, por intermédio do anel, o sacerdote-mago estaria em estreita comunhão com o deus Hélios/ Agathodaimon e seria capaz de potencializar qualquer operação mágica, garantindo ao seu portador sucesso e glória, além de estar protegido pela fórmula mágica ABRASAX.

O anel, portanto, não é um mero adorno, mas um paramento sagrado e pessoal do mago, produto de um ritual e de uma consagração que confeririam ao objeto agência, mas que só funcionaria se fosse consagrado à divindade. Desse modo, os anéis mágicos devem ser interpretados como objetos culturais imersos num sistema simbólico que lhes conferia sentido. Tal assertiva pode ser verificada numa gema mágica em homenagem ao deus Agathodaimon (Figura 2):

**Figura 2** – Agathodaimon em gema mágica



Classificação iconográfica: Agathodaimon. Publicação: Mastrocinque, 2014. Número: 152. Material: Ágata. Procedência: Coleção Blanchet. Dimensões: 3,30 x 2,30 x 0,49. Anverso: O deus Agathodaimon na forma de serpente com a cabeça de um homem barbudo usando um *kalathos* (cesta). Inscrição  $\eta\chi\alpha\rho\iota\sigma\tau\omega\nu\varphi\omicron\rho\omicron\upsilon\sigma\tau\iota\varsigma$  na tradução de Mastrocinque (2014, p. 64): “Favor para quem usa”. Fonte: (MASTROCINQUE, 2014, p. 64).

Nesse pequeno artefato, podemos observar a imagem de Agathodaimon, “bom *daimon*”, uma importante divindade egípcia. Representado na iconografia com corpo de serpente e cabeça humana, é recorrente sua associação aos deuses Zeus/Serápis e Hélio nos *PGM* e na teologia hermética descrita por Jâmblico de Cálcis, na obra *De Mysteriis*. Na gema, lê-se a inscrição “favor para quem usa”, nos indicando a finalidade do artefato (MASTROCINQUE, 2014, p. 64). Muito embora as fontes textuais e arqueológicas nos permitam vislumbrar apenas parte do contexto performativo no qual os artefatos mágicos foram produzidos, sabemos, a partir do estudo dos feitiços para a confecção de anéis, que as pedras escolhidas para a fabricação dos amuletos deveriam ser consagradas antes de seu uso. Outro elemento importante é a divindade escolhida para ser esculpida na pedra, Agathodaimon, a quem o mago/fabricante do amuleto havia consagrado o artefato. Sendo assim, o fabricante do amuleto, ao gravar a imagem de Agathodaimon junto com a inscrição, pretende estabelecer uma conexão simbólica entre o portador da gema mágica e a divindade, tal qual nos revela o feitiço para a fabricação do anel que analisamos anteriormente: “Agathodaimon, você é o senhor, o criador e nutridor de todos [...] me ouça e complete para mim esta operação para que eu possa usar esse poder em todo lugar, em todo tempo” (*PGM* XII, 211-65). Esperava-se, assim, que o artefato figurasse como mediador entre o mundo natural e o sobrenatural, a fim de estabelecer uma comunicação entre o ser divino invocado (Agathodaimon) e os anseios de seu portador.

Ultrapassando a noção de signo figurativo, o poder de agência do anel pode ser constatado por seu valor operatório: serve para adivinhação, coerção, atração e restrição; permitindo restabelecer, entre o mundo sensível e o suprassensível, relações corretamente coordenadas pelo mago. O anel (e isso também se coaduna aos amuletos) não é um simples signo figurativo. A sua função é, ao mesmo tempo, materializar e catalisar a *dynamis*, a potência divina, de forma a efetuar a sua inserção, conforme a ordem estabelecida pelo sacerdote-mago no mundo natural. Portanto, os amuletos devem ser compreendidos como artefatos com capacidade de agir, pois sua materialidade foi revestida pela potência divina.

Ao desempenhar o ritual de consagração do anel, o mago tem o propósito de estabelecer uma relação direta com as entidades sobrenaturais, sejam elas deuses ou *daimones*, com o intuito de aumentar o seu poder ao estar de posse de um artefato poderoso como o anel, garantindo assim toda a força espiritual e mágica para a realização de prodígios. O contato com o divino era o principal recurso simbólico transmitido aos magos, de acordo com o conteúdo presente nos sortilégios dos *PGM*. Por essa razão, podemos afirmar que o ritual de consagração do anel está atrelado à especialização do sacerdote-mago como um autêntico *theios áner*. O acesso ao divino não estava disponível a qualquer indivíduo, era preciso conhecer os símbolos, fórmulas e todo o complexo

inventário de saberes esotéricos que faziam parte das atividades desempenhadas pelos sacerdotes egípcios. Somente por meio da execução do ritual é que o sacerdote-mago poderia estabelecer um relacionamento pessoal com as divindades e estaria apto a controlar as forças divinas (*dynameis*). E era a capacidade de manipular as forças divinas por um mortal que alçava o sacerdote-mago à categoria de homem divino, *theios áner*, visto que era a potência divina que conferia a ele a capacidade de operar a cura, a expulsão de demônios, a submissão amorosa, a adivinhação e toda sorte de favores concedidos aos seres humanos por meio da intervenção do homem divino.

### Considerações finais

As transformações econômicas, sociais, religiosas e culturais que marcaram o século III e que levaram ao gradativo negligenciamento dos templos – em consequência da diminuição dos recursos destinados à manutenção dos santuários e do corpo sacerdotal – como locais de manifestação do sagrado não esvaziaram o poder dos sacerdotes no Egito tardio. Como podemos depreender da análise da fabricação, uso e agência dos amuletos, em especial os anéis mencionados nos *PGM*, os sacerdotes egípcios da época tardia recorreram cada vez mais aos seus conhecimentos esotéricos para transpor os limites impostos pelo espaço físico do templo, transferindo para si mesmos a capacidade de alcançar o mundo divino. Por meio da execução do ritual de consagração do anel, o mago, ao mesmo tempo que invocava os deuses e *daimones* em seu auxílio, transportava, por meio dos processos rituais, os elementos próprios da religião para os anéis, tornando-os poderosos suportes de magia, disponíveis ao sacerdote “em todo lugar, em todo tempo” (*PGM XII*, 260). Assim, o *locus* do sagrado estaria sempre acessível ao sacerdote-mago onde quer que ele fosse.

### Referências

#### Documentação impressa

- BETZ, H. D. (ed.). *The Greek Magical Papyri in translation. Including the Demotic spells*. Chicago: The University of Chicago, 1992.
- CALVO MARTÍNEZ, J. L.; SÁNCHEZ ROMERO, D. *Textos de magia en Papiros Griegos*. Madrid: Gredos, 1987.
- JAMBLICO. *Sobre los misterios egipcios*. Traducción de Enrique Ángel Ramos Jurado. Madrid: Gredos, 1997.

- PREISENDANZ, K. (ed.). *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*. Munique: K. G. Saur, 2001.
- PREISENDANZ, K. (ed.). *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*. Munique: K. G. Saur, 1931. v. 2
- PREISENDANZ, K. (ed.). *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*. Munique: K. G. Saur, 1928. v. 1

### Documentação arqueológica

- BONNER, C. *Studies in magical amulets, chiefly graeco-egyptian*. Ann Arbor/Oxford: University of Michigan/Oxford University, 1950.
- MASTROCINQUE, A. *Les intailles magiques du Département de Monnaies, Médailles et Antiques*. Paris: Éditions de la Bibliothèque Nationale de France, 2014.

### Obras de apoio

- BAGNALL, R. S. *Egypt in Late Antiquity*. New Jersey: Princeton University, 1993.
- BUDGE, E. A. W. *Magia egípcia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- CANZOBRE MARTÍNEZ, I. Magical amulets user's guide: preparation, utilization and knowledge transmission in the PGM. In.: SUÁREZ DE LA TORRE, E. et al (ed.). *Magikè téchne: formación y consideración social del mago en el Mundo Antiguo*. Madrid: Dykinson, 2017, p. 177-192.
- CLARK, D. C. Iamblichu's egyptian neoplatonic theology in 'De Mysteriis'. *The International Journal of Platonic Tradition*, v. 2, p. 164-205, 2008.
- DASEN, V.; NAGY, A. M. Gemas mágicas antiguas. Estado de la cuestión. In: PEREA YÉBENES, S.; TOMÁS GARCÍA, J. (ed.). *Glyptós: gemas y camafeos greco-romanos. Arte, mitologías, creencias*. Madrid/Salamanca: Signifer Libros, 2018, p. 139-178.
- DIELEMAN, J. *Priests, tongues and rites: the London-Leiden magical manuscripts and translation in Egyptian ritual (100–300 CE)*. Leiden: Brill, 2005.
- ENTWISTLE, C.; ADAMS, N. (ed.). *Gems of heaven: recent research on engraved gemstones in Late Antiquity*. London: British Museum, 2011.
- FARAONE, C. A. *The transformartion of Greek amulets in Roman imperial times*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.
- FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (ed.). *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991.



- FRANKFURTER, D. *Religion in Roman Egypt: assimilation and resistance*. Princeton: Princeton University Press, 1998.
- GRAF, F. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- KOTANSKY, R. Incantations and prayers for salvation on scribed Greek amulets. In: FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (ed.). *Magika hiera: ancient Greek magic and religion*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 107-137.
- FLEMING, M. I. D. A.; BASTOS, M. T. Cerâmicas finas e comuns: sua produção no contexto provincial romano. In: FLEMING, M. I. D. A. (ed.). *Perspectivas da Arqueologia provincial romana no Brasil: pesquisas do LARP*. São Paulo: Annablume, 2015, p. 51-64.
- MENESES, U. T. B. A cultura material no estudo das sociedades antigas. *Revista de História da USP*, n. 115, p. 103-117, 1983.
- MICHEL, S. M. Studies on magical amulets in the British Museum. In: ENTWISTLE, C.; ADAMS, N. (ed.). *Gems of heaven: recent research on engraved gemstones in Late Antiquity*. London: British Museum, 2011, p. 82-87.
- MOYER, I. S.; DIELEMAN, J. Miniaturization and the opening of the mouth in a Greek magical text (PGM XII. 270-350). *Journal of Ancient Near Eastern Religions*, n. 3, p. 47-72, 2003.
- PACHOUMI, E. *The concepts of the divine in the Greek Magical Papyri*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- PEREA YÉBENES, S.; TOMÁS GARCÍA, J. (ed.). *Glyptós: gemas y camafeos greco-romanos. Arte, mitologías, creencias*. Madrid/Salamanca: Signifer Libros, 2018.
- REDE, M. História e cultura material. In: CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (org.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 133-150.
- SMITH, J. Z. Trading places. In: MEYER, M.; MIRECKI, P. (ed.). *Ancient magic and ritual power*. Boston/Leiden: Brill, 2001, p. 13-27.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E. The use of rings in the Greek Magical Papyri. In: SÁNCHEZ NATALÍAS, C. (ed.). *Litterae magicae: studies in honour of Roger S. O. Tomlin*. Zaragoza: Pórtico, 2019, p. 211-232.
- SUÁREZ DE LA TORRE, E.; BLANCO, M.; CHRONOPOULOU, E. (ed.). *Los papiros mágicos griegos: entre lo sublime y lo cotidiano*. Madrid: Dykinson, 2015.
- VANDORPE, K. (Ed.). *A companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*. Hoboken: John Wiley & Sons, 2019.
- VÁZQUES HOYS, A. M. *Arcana magica: diccionario de símbolos y términos mágicos*. Madrid: Uned, 2003.

VERNANT, J. P. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VITELOZZI, P. Relations between magical texts and magical. In: KIYANRAD, S.; THEIS, C.; WILLER, L. (ed.). *Bild und Schrift auf ‚magischen‘ Artefakten*. Berlim: Walter de Gruyter, 2018, p. 181-254.

# Império e imagem do poder na Antiguidade Tardia: o *De regno*, de Sinésio de Cirene, entre o *Dominato* e o Principado

Empire and image of power in Late Antiquity: *De regno* by Synesius of Cyrene between the *Dominate* and the *Principate*

Cesar Luiz Jerce da Costa Junior\*

**Resumo:** Este artigo apresenta algumas considerações acerca da construção da imagem do poder e conduta principesca pensada por Sinésio de Cirene em seu tratado *De regno*, redigido durante sua estadia na corte do imperador Arcádio. Sinésio se apresenta como um autor helenístico por excelência, mesclando elementos políticos e filosóficos num mosaico de ideias com o propósito reformador de reestabelecer a majestade do Império. A partir do texto do autor, defendemos a seguinte conclusão: a nova imagem do poder oferecida a Arcádio passava pelo afastamento do *Dominato* e pela reaproximação com o modelo do Principado dos primeiros séculos da Era Cristã.

**Abstract:** This paper will present some considerations about the construction of the image of power and princely conduct thought by Synesius of Cyrene in his treatise *De regno*, written during his stay at the court of emperor Arcadius. Synesius presents himself as a hellenistic author *par excellence*, mixing political and philosophical elements in a mosaic of ideas with the reforming purpose of reestablishing the majesty of the Empire. From the author's text, we defend the following conclusion: the new image of power offered to Arcadius should move away from the *Dominate* and get closer to the *Principate* model of the first centuries of the Cristian Era.

**Palavras-chave:**  
Sinésio de Cirene.  
Imagem.  
Poder.  
*Dominato*.  
Principado.

**Keywords:**  
Synesius of Cyrene.  
Image.  
Power.  
Dominate.  
Principate.

---

Recebido em: 02 mar. 2021  
Aprovado em: 28 abr. 2021

---

\* Mestre e doutorando em História pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) sob orientação do Prof. Dr. Renan Frighetto. Membro discente do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (Nemed) da UFPR e bolsista do CNPq.

## Considerações iniciais

**D**urante os quatro primeiros séculos da Era Cristã, o Império Romano, aquela vasta entidade política que controlava territórios tão diversos, esteve sob o governo dos chamados príncipes ou imperadores, na linguagem corrente. Uma vez terminada a fase de expansão de fronteiras, fenômeno que se deu durante o período prévio, republicano, Roma deixou de ser uma cidade-Estado e se tornou uma capital imperial global. Suas fronteiras se estabilizaram a partir de Otaviano Augusto e seus limites territoriais passaram a encerrar uma noção de unidade, que não excluía a diversidade, de forma que a própria linguagem se transformou, acompanhando as mudanças: se o termo *imperium* originalmente definia a investidura de um magistrado ou príncipe ao sumo poder, também passou a exprimir uma noção de territorialidade a ser organizada, explorada e diligentemente guardada pelo devido provimento militar de tropas e fortificações limítrofes (MENDES, 2006, p. 40). O poder imperial romano foi igualmente transformado em suas estruturas conforme a passagem dos séculos e, não menos importante, se tornou objeto de reflexão intelectual por parte de inúmeros pensadores. Dentre eles, temos o bispo Sinésio de Cirene, homem de letras imbuído de uma ampla cultura filosófica e cristã.

Sinésio, que foi bispo de Ptolemais em sua maturidade (a partir do ano de 410), nasceu entre os anos 365 e 370 (BREGMAN, 1982, p. 17), em Cirene, uma antiga colônia grega estabelecida no norte da África, numa região chamada comumente de *Pentápolis Cirenaica* ou *Líbia*. Pelo que observamos em seus próprios escritos, o autor pertencia a uma tradicional família oligárquica de Cirene, os Hesíquidas (Sinésio, *Hymni*, VII, 30), o que lhe permitiu participação na governança local como magistrado pertencente à ordem dos decuriões (FARIAS JÚNIOR, 2012, p. 129). Estudou em Alexandria quando jovem, cidade que, no século IV, a despeito das crises políticas e desastres naturais que a abateram,<sup>1</sup> ainda permanecia como centro privilegiado para formação cultural. Foi lá que Sinésio se tornou discípulo da renomada filósofa neoplatônica Hipácia, com quem manteve contato epistolar por toda a vida.<sup>2</sup>

Por sua posição de liderança local, foi enviado como legado de Cirene a Constantinopla, o que não surpreende, já que, no contexto clássico, a escolha de um orador de talento, que soubesse fazer bom uso da linguagem e usasse da sagacidade retórica para obter vantagens para sua cidade, tornava homens letrados como Sinésio

<sup>1</sup> O historiador Amiano Marcelino (*Res Gestae*, 26, 10, 15-18) descreve a catástrofe de um terremoto e maremoto que destruíram a cidade no ano de 365. Muitos milhares pereceram por afogamento.

<sup>2</sup> Sobre o ambiente neoplatônico de Alexandria e a formação de Sinésio, ver Blásquez Martínez (2004) e Jurado (1992).

ideais para a difícil tarefa de emissários (ZÉTOLA, 2012, p. 86-87).<sup>3</sup> Autor de inúmeras obras, além do *De regno*, o bispo exercitou sua arte literária em outros assuntos ao longo de sua vida: escreveu um amplo epistolário composto por cartas dirigidas a familiares e amigos, redigiu hinos, homilias, histórias novelescas e tratados variados. Com efeito, dadas as exigências de seu tempo, devotou-se tanto às armas quanto à filosofia antes de ser elevado ao episcopado.

As condições que Sinésio encontrou ao chegar à corte de Arcádio (possivelmente entre os anos de 397 e 399) foram pouquíssimo atraentes,<sup>4</sup> dada a feroz luta por poder que se verificava entre rivais políticos tanto antes quanto durante os anos de permanência do autor na capital.<sup>5</sup> A narrativa dos acontecimentos é complexa pelo quadro de constantes reviravoltas, ascensões e quedas de poderosas figuras que cercavam o imperador. Após a morte de Teodósio e da divisão do Império (395), dada a juventude de Arcádio e Honório, as duas cortes estavam sob o domínio de regentes de grande influência, Estilício, no Ocidente e Rufino, no Oriente, o que tornava os príncipes governantes apenas nominais (LÓPEZ, 2014, p. 109). Em Constantinopla, o domínio hegemônico de Rufino, executado em 395 (Zósimo, *Historiae Novae*, 5, 7, 6), foi passado para o eunuco Eutrópio, que, por sua vez, caiu em desgraça e também terminou executado em 399 (Zos., *HN*, 5, 18, 3). Ao se estabelecer na capital, Sinésio integrou o círculo de aristocratas sob a proteção de Aureliano, o cônsul do ano 400 (BARNES, 1986, p. 96). Aureliano e seu grupo eram adversários de Gainas,<sup>6</sup> chefe militar godo que gozava de grande influência sobre Arcádio, sobretudo por comandar um contingente expressivo de soldados germânicos que, naquele momento, prestavam serviço ao imperador oriental. Gainas, que teve participação direta nas execuções de Rufino e Eutrópio, conseguiu, igualmente, o exílio de Aureliano naquele

<sup>3</sup> A atuação de Sinésio em prol das elites da Cirenaica, seja por via militar, diplomática ou, mais tarde, como bispo de Ptolemais, indica justamente uma tendência apontada por Frighetto (2012, p. 135, 179) de progressiva regionalização do poder durante o período tardio romano, fenômeno mais intenso e extremo nas regiões ocidentais, ou em áreas que sofriam a atuação de invasores externos, nas quais a autoridade imperial declinou em favor dos grupos aristocráticos locais, legitimados a buscar sua própria defesa e interesses políticos.

<sup>4</sup> Não existe consenso sobre quando exatamente Sinésio viajou a Constantinopla. Liebeschuetz (1990, p. 196) aponta para o ano de 397 como mais provável. Na mesma linha, Barnes (1986, p. 108) aponta para 397-398. Cameron e Long (1993) apontam, por sua vez, a possibilidade de Sinésio ter chegado no início de setembro de 397. Bregman (1982, p. 41) aceita a data de 399, que se tornou canônica, embora não desprovida de polêmica, aludindo ao período de 395-399 como momento de permanência do autor na Cirenaica e por viagens breves a Atenas e Antioquia. Mais recentemente, López (2014, p. 108) indica o verão de 399.

<sup>5</sup> Sinésio exprime com amargura os anos que permaneceu em Constantinopla. É uma reveladora manifestação das dificuldades pessoais do exercício diplomático: “[A Trácia], cujo solo habitei por três anos junto ao palácio do senhor daquele lugar [Arcádio]. Suportei fadigas, suportei dores banhadas a muitas lágrimas, enquanto levava minha pátria mãe nos ombros” (Sin., *Hin.*, I, 435-440).

<sup>6</sup> Para maiores informações biográficas sobre esses indivíduos, sua posição na corte, ofícios que desempenharam e de que modo suas ações se articularam, consultar a fundamental *Prosopography of the Late Roman Empire* (PLRE): v. I: “Flavius Stilicho”, p. 853-858; v. I: “Flavius Rufinus 18”, p. 778-781; v. II: “Eutropius 1”, p. 440-444; v. I: “Aurelianus 3”, p. 128-129; v. I: “Gainas”, p. 379-380.

mesmo ano de consulado (Zos., *HN*, 5, 18, 8). O afastamento, porém, não duraria muito: uma rebelião da população da cidade e o posterior massacre da guarnição gótica forçou Gainas a se retirar (Zos., *HN*, 5, 19, 3-5). Em meio a tantos conflitos e execuções que Sinésio observou pessoalmente, outra grande rivalidade também afligia a corte oriental, entre o bispo João Crisóstomo e a imperatriz Élia Eudóxia (Zos., *HN*, 5, 23, 2). Sinésio deixou a capital somente em 402, após um terremoto atingir a cidade (Sinésio, *Epistulae*, 61, 10-15).

Foi em Constantinopla que Sinésio redigiu o *De regno*, além do *De providentia* (ou *Relatos Egípcios*), uma espécie de narrativa novelesca na qual os deuses irmãos Osíris e Tifão representam as forças políticas que se opunham na corte imperial, disputas de poder que envolveram o próprio autor. A princípio, Osíris representaria Aureliano, o herói do mito, enquanto a identidade de Tifão permanece discutível (o nome de Gainas foi elencado, mas é improvável), não havendo nenhum consenso entre os historiadores de qual oficial da corte, inimigo de Aureliano, o representaria (LIEBESCHUETZ, 1990, p. 253). Quanto ao caso particular do *De regno*, ou *peri basileias*,<sup>7</sup> um propósito pragmático se apresentava para sua redação, que teria ocorrido em algum momento entre os anos de 398 e 400: trata-se de uma obra que, dentre os tradicionais louvores à figura do príncipe, apresenta um pedido explícito para que a administração imperial concedesse maior atenção à região de Cirene (Sin., *DR*, 3, 2D),<sup>8</sup> além de pedir a redução de impostos, tema que volta a elencar no texto como recomendação geral ao príncipe.<sup>9</sup> Sinésio manteve contatos epistolares com Aureliano, num tom que enfatiza a mútua amizade entre ambos (Sin., *Ep*, 61, 15). Contudo, Barnes (1986, p. 108) vê uma relação mais patronal do que de amizade desinteressada no *background* político da redação da obra: Sinésio não teria tido sucesso em suas petições por redução de impostos, daí sua inserção no grupo político de Aureliano e a redação do *De regno* como um tipo de manifesto retórico a favor desse grupo diante de adversários na corte, o que lhe garantiu alcançar os objetivos a que se propôs em benefício de sua terra natal.<sup>10</sup> Seja como for, tanto o *De regno* quanto o *De providentia* são um reflexo das necessidades pragmáticas de se estar num espaço altamente competitivo, no qual fazer aliados tornava inevitável fazer também adversários.

<sup>7</sup> Recorremos às traduções espanholas da coleção Gredos tanto para o *De regno* quanto para as demais cartas e obras de Sinésio (traduções mais recentes), além de outros autores antigos que indicaremos quando necessário. A tradução inglesa de 1930 por A. Fitzgerald (*On imperial rule*) pode ser encontrada online no site *Livius.org*. Todas as passagens traduzidas aqui são de nossa autoria, salvo indicação.

<sup>8</sup> A mesma solicitação é apresentada no *De providentia*, 12, 103D.

<sup>9</sup> "E não é digno de um soberano esgotar as cidades com impostos..." (Sinésio, *DR*, 25, 27D).

<sup>10</sup> A posição de Barnes sobre o patronato é corroborada pela epístola 35, na qual Sinésio solicita a Aureliano favorecimentos em nome de um membro de sua família, Herodes. Cf. (Sinésio, *Ep*, 35, 5).



## O mundo romano tardio

O Império Romano de Sinésio era uma entidade política já muito diferente daquela dos primeiros séculos da Era Cristã, uma gigantesca estrutura moldada pelo movimento dos tempos e pelos influxos culturais. Nesse contexto, enfatizamos a noção de Antiguidade Tardia como um elemento fundamental em nossa análise. A escolha dessa terminologia nos ajuda a entender a gênese do *De regno*, de Sinésio: revela, num período de amplas transformações, movimentos de *continuidade* e de *permanência*, já que tal período pode ser visto de variados prismas conforme o recorte escolhido. No caso, o elemento maior que permanece é a *tradição helenística*, recebida e repensada por autores cristãos, mas não menos clássica em sua composição. Nesse sentido, são eloquentes as palavras de Marrou (1979, p. 28) ao afirmar que o helenismo era a alma do Império Romano. Não é nosso propósito aqui exaurir a longa discussão historiográfica das origens da noção de Antiguidade Tardia, algo que exige um espaço especialmente dedicado a este tópico,<sup>11</sup> mas, por hora, nos basta identificar seu fundamento maior, ou seja, a reinterpretção de um período entendido (a partir de Edward Gibbon) como uma era de decadência romana, modo como muitos compreenderam tais tempos, a exemplo do historiador francês Ferdinand Lot (2008, p. 161), cuja excessiva severidade em seus juízos sobre o mundo romano tardio o fez considerar que “a literatura antiga já não era mais capaz de interessar os espíritos nem de reanimar os corações”. Nada mais enganoso, como o exemplo de Sinésio bem nos mostra. Sob a ótica da cultura, o período é marcado por novidades nas artes, na estética e pela existência de autores notáveis, como Plotino e Agostinho de Hipona (BROWN, 1972, p. 7). Nesse sentido, temos claramente uma época com uma identidade própria, a despeito dos sérios problemas políticos e militares que levaram à dissolução da autoridade imperial na metade ocidental do mundo romano, em meados do século V. A trajetória de Sinésio e sua obra intelectual, quando vistas em perspectiva, nos permitem concordar com a posição de Frighetto (2012, p. 179) no sentido de que a Antiguidade Tardia nada mais é do que uma *nova Antiguidade*, uma Antiguidade em constante processo de renovação.

O cristianismo passa a ser, nesse contexto, uma nova camada cultural que se assenta sobre a tradição clássica existente há séculos e firmemente estabelecida no período tardio, não sem a existência de conflitos por parte de grupos cristãos rigoristas

---

<sup>11</sup> O debate historiográfico acerca da Antiguidade Tardia é amplo e compreende um volume considerável de publicações, desde as origens do conceito de *Spätantike* formulado por eruditos alemães até as discussões mais recentes, ver Machado (2015). Sobre a discussão acerca da chamada Primeira Idade Média, em alternativa à Antiguidade Tardia, ver Silva (2013).

ou de perfil mais tradicional e centrado nas Escrituras, que rejeitavam o legado antigo, associado ao paganismo.<sup>12</sup> É o que vemos, por exemplo, nas obras de Taciano, o Assírio, converso ao cristianismo no século II e cujas invetivas moralizantes se direcionavam à filosofia grega (Taciano, *Oratio*, 2, 25), à poética (Tac., *Or.* 22, 24), à retórica e à gramática (Tac., *Or.* 26), em suma, aos elementos essenciais da tradição clássica. Por outro lado, a progressiva aceitação da cultura greco-romana e seu ensino, a *paideia*, por parte da Igreja, foi inevitável (MARROU, 1975, p. 488-489). Sinésio também foi um homem integrado ao sistema cultural helenístico e o demonstrou no modo como embasou seu tratado político. Com efeito, foi autor e bispo cristão, como revelam seus escritos religiosos, mas também um filósofo e orador de estirpe clássica, leitor dos grandes autores gregos. Nesse sentido, o *De regno* é um texto ímpar por uma curiosa ausência: nenhum apelo à autoridade das Escrituras, nenhum apoio nos textos bíblicos na construção de uma ética política, apenas referências clássicas pagãs, tais como Homero, Platão e Dion Crisóstomo, apenas para mencionar os mais notáveis. Outra obra de sua autoria, o *De providentia*, utiliza justamente a imagem dos deuses Osíris e Tifão (o Seth egípcio) para falar de eventos que Sinésio testemunhou enquanto esteve em Constantinopla. Nesse sentido, a despeito dos possíveis conflitos, observamos que cristãos e pagãos também eram sujeitos em diálogo, pois compartilhavam espaços e se pautavam pelo hibridismo e empréstimos culturais, de acordo com Gilvan Ventura da Silva (2013, p. 71). Segundo Farias Júnior (2014, p. 156), o *mythos* é essencial no discurso historiográfico de Sinésio justamente por ser entendido como um tipo de conhecimento que aspira à verdade, não oposto à racionalidade, ao *lógos*, como era característico de autores, como Tucídides. Dessa forma, percebemos que, se no nível doutrinário da fé, cristianismo e paganismo eram irreconciliáveis, no âmbito da cultura essa oposição não era de forma alguma absoluta. Sinésio era de fato um homem no limiar de dois universos espirituais muito distintos, pois a noção de *conversão* antiga (no caso, ao cristianismo), embora supusesse um completo abandono daquilo que o indivíduo fora anteriormente, um tipo de renascimento, como definiu Pierre Hadot (2014, p. 203), jamais foi capaz de anular o passado do autor, daí os sinais de reserva e irresoluções de Sinésio em relação ao conteúdo das Escrituras (MARROU, 1968, p. 143).

De qualquer modo, o tratado de Sinésio é um exemplo da importância da retórica e do discurso na corte imperial romana, aspecto herdado da tradição helenística grega referente ao gênero epidítico que, dentre outros gêneros retóricos, propunha louvores ou censuras a determinado indivíduo, tratando sobre coisas do tempo presente do autor,

---

<sup>12</sup> Sobre a ressignificação do adjetivo *paganus* e sua utilização por parte de autores cristãos como designação pejorativa aos adeptos do politeísmo, ver Silva (2006, p. 259).

seguindo princípios definidos na *Retórica*, de Aristóteles (FARIAS JÚNIOR, 2012, p. 248). O discurso composto no *De regno*, porém, não se resume a ser uma simples solicitação: extrapola os limites da petição e se converte num manual de prática e teoria política. Pelo fato de Sinésio se dirigir a Arcádio diretamente (usando a segunda pessoa), ficamos com a impressão de se tratar de um discurso pronunciado na presença do imperador. Teria Sinésio se dirigido diretamente ao príncipe? Aqui, os estudiosos do bispo se dividem em opiniões conflitantes. De Gibbon (século XVIII) até a década de 1950, parece ter existido uma inclinação maior em aceitar essa possibilidade (CAMERON; LONG, 1993, p. 127). Porém, em trabalhos posteriores, a ideia de uma performance diante dos olhos e ouvidos do imperador foi questionada, posição assumida por Barnes (1986, p. 108). Em um artigo recente, Petkas (2018, p. 124) mantém a posição de que não houve performance diante de Arcádio, mas propõe que o *De regno* pode ter sido pronunciado em outras ocasiões. Não entraremos aqui no mérito da questão, já que nosso objetivo não passa pela performance, mas sim pelas ideias que Sinésio apresenta com o propósito de fortalecer o poder imperial romano diante daquilo que via como aspectos negativos, ou que deveriam ser reformados pelo príncipe reinante.

Sinésio é, assim, parte de uma intelectualidade tardia plenamente consciente da importância de sua fala perante o poder político dos imperadores. Devemos lembrar, porém, que o termo *intelectual* não existia na Antiguidade, já que sua gênese remonta ao século XIX e às polêmicas envolvendo a opinião pública na França durante o notório caso Dreyfus. Contudo, podemos falar de uma prática intelectual no Mundo Antigo e também para o universo tardio romano (EHRHARDT; ANTIQUEIRA, 2014, p. 8). A figura do intelectual, ou do pensador, ou do filósofo, termos que manifestam uma mesma essência, emerge num processo de inflexão crítica quanto à condição dos tempos, não raro manifestando insatisfações ou a tentativa de explicar fenômenos sociais. Além do mais, uma das características mais enfáticas da prática intelectual, tanto no passado quanto no presente, naquilo que chamamos de *história intelectual*, é justamente o entrelaçamento entre o exercício do pensamento e a esfera política, como nos mostram as trajetórias de Platão, Cícero ou Voltaire (EHRHARDT, 2011, p. 2452).

A trajetória de Sinésio como um intelectual antigo seguiu três níveis elencados pela pesquisadora espanhola María José Hidalgo de La Vega (1995, p. 58): 1) foi efetivamente um *ideólogo* construtor de cultura, pois dispôs de sua permanência na capital para atuar como um teórico da *basileia*, tomando para si a tarefa de aconselhar o príncipe acerca da melhor forma de conduzir o exercício do poder e de se relacionar com seus súditos segundo um conjunto de *virtudes morais*, aspecto central que vemos expresso no *De regno*; 2) Sinésio manteve estreita colaboração com sua comunidade cívica na Cirenaica, tornando-

se uma figura de utilidade social, pois exerceu sua defesa perante inimigos e, durante seu episcopado, atuou frente às autoridades locais; 3) foi mediador entre sua região e o príncipe, justamente sua missão em Constantinopla por ocasião de redação do *De regno*.

A intencionalidade de Sinésio em redigir o *De regno* parte de um princípio fundamental, igualmente helenístico em sua essência: construir imagens do poder cujo propósito era educacional (ou seja, a permanência da noção clássica de *paideia*) e, ao mesmo tempo, indicar aquilo que entendia como o melhor rumo político a seguir para o Império Romano, num espírito de contribuição intelectual, como porta-voz da filosofia, a arte mestra da ética como preceito de vida, seja ela privada ou pública. Nesse sentido, engana-se quem acredita que a *paideia* havia ficado no passado longínquo: ainda se esperava das aristocracias romanas tardias o devido refinamento cultural e domínio dos clássicos, o que motivava críticas quando isso não se realizava (VENDRAMINI, 2014, p. 53). Em relação a Sinésio, esse domínio era amplo e profundo e essa é, talvez, uma das mais importantes exortações que o autor faz a Arcádio ao longo do texto. O tema proposto e a forma que estabeleceu para seu desenvolvimento tinha raízes muito antigas, desde autores como Xenofonte, em sua clássica *Ciropedia*, e Isócrates, que aconselhou Felipe da Macedônia. Em tais tratados, trabalhar com as imagens era fundamental como exercício retórico, em que tinha lugar a metáfora que orientava todo o processo, a *noção de espelho*: projetar uma imagem idealizada de conduta principesca que pudesse, assim, moldar as ações do príncipe real. Tomado na longa duração, de Isócrates até o universo greco-romano e medieval, tal gênero é chamado pelos especialistas como *espelhos de príncipes* (AYALA, 2008, p. 17). Sinésio abraça literalmente essa expressão e apresenta a Arcádio suas intenções com o *De regno*: o autor assumirá o papel de um artesão escultor que, pela palavra, erguerá uma estátua do perfeito soberano. Caberá ao príncipe torná-la humana, movente, dotada de espírito. A virtude da piedade (*eusebeia*) é o que a torna sólida diante das intempéries (Sin., DR, 9, 9D-10A). Tanto Sinésio quanto outros autores antigos partiam de um pressuposto: imagens são mais do que apenas reflexos, já que elas têm o potencial de construir realidades almeçadas. A imagem se tornava um guia, um caminho racionalmente calculado para o caráter e a ação efetiva do soberano. Mas o que é exatamente *imagem* nesse contexto dos espelhos de príncipe? Para os propósitos deste texto, definimos imagem a partir de nossa leitura do *De regno*, como um *instrumento retórico*, um *meio* empregado para um fim e estrategicamente dotado de cuidados *linguísticos* (a forma, a performance) e *ideológicos* (o conteúdo). Esse fim nada mais era do que o convencimento e a persuasão. Dessa maneira, temos o conceito de imagem como *potencialidade construtiva*.

Por ser uma peça retórica que buscava a atenção imperial, é natural o uso de uma estratégia discursiva. Por si só, a retórica é uma arte que, além do emprego da boa linguagem, do cuidado na escolha das palavras, do cálculo minucioso de como certas ideias ou noções serão recebidas pelo ouvinte/leitor e do efeito que elas causarão, também necessita de uma estratégia comunicativa para alcançar seus fins. O objetivo, sem dúvida, era se sobressair em meio a tantas falas em uma corte instável impregnada de discursos políticos conflitantes. Nos capítulos iniciais do *De regno* (1, 1A-2, 2C), Sinésio emprega uma estratégia clássica entre os autores antigos, justamente na tentativa de captar a atenção do príncipe: distingue entre a boa e a má retórica, entre discursos produzidos para fins irrelevantes e aqueles que buscam a verdade dos fatos. Na tradição helênica, a figura do filósofo-orador era comumente associada à capacidade de ser verdadeiro em seu discurso, de forma que Sinésio evoca, portanto, a noção grega de *parrhesia*, acompanhada da coragem necessária de se fazer honesto diante de um líder autocrático (HEATHER; MONCUR, 2001, p. 4-5). Não apenas isso, era parte de uma postura cidadã herdada de longa data, na qual a palavra tinha o papel instrumental de servir ao bem comum. Sinésio, assim, evoca o seu helenismo a serviço do Império Romano.

Como de praxe, em todos os tratados sobre a realeza, o autor faz uso pedagógico do *exemplum* para induzir Arcádio a uma *racionalização* de sua conduta política. Nesse sentido, a imagem exemplar serve de exortação à virtude e a utilização de um membro da família imperial para tal é fundamental na exortação à boa governança. Teodósio, o pai do príncipe (Sin., *DR*, 5, 5C), e muitos outros reis e soberanos são elencados. Nesse sentido, observamos uma concepção historiográfica de longa duração na obra de Sinésio, também de origem helenística. Para guiar Arcádio, as imagens do passado eram essenciais para orientá-lo rumo ao futuro de seu governo, elemento que caracteriza a escrita da história na Antiguidade como gênero literário (KOSELLECK *et al*, 2013, p. 46), com finalidade de aperfeiçoamento moral ou exortativa, tarefa que compete sobretudo ao orador, papel que Sinésio assume diante de Arcádio. Cícero foi, nesse sentido, o formulador mais eloquente dessa posição que tomava a história como orientadora maior das ações humanas, sobretudo no campo da política: *historia magistra vitae* (Cícero, *De oratore*, 2, 36). No *De regno*, passado, presente e futuro se entrelaçam: da insatisfação com o *status quo* do seu *presente*, no caso, a virada para o século V, Sinésio parte para a construção de uma imagem do melhor *futuro* a ser construído para Roma, buscando fazê-lo a partir dos exemplos de virtuosidade do *passado* dos romanos.

## O *De Regno* entre o *Dominato* e o *Principado*

O tema que emerge com o *De regno* pode ser analisado em termos de uma longa duração, comparando-se regimes políticos distintos em sentido diacrônico. Ao longo de mais de quatro séculos, o poder imperial romano se desenvolveu progressivamente e se afastou dos contornos iniciais da época de Augusto, o criador do chamado Principado, o governo dos *princeps*. Até o século III, o regime autocrático dos imperadores estava envolto em ambiguidades, já que sua constituição não se propunha formalmente monárquica, pois resultava de uma concessão senatorial/cidadã e, portanto, transitava numa linha tênue entre a antiga concepção de magistratura republicana e o poder pessoal, personalista. A *cultura política* romana imbuída de um profundo senso de republicanismo restringia a atuação de príncipes com vieses monarquizantes, daí as acusações frequentes de tirania. Imperadores como Calígula, Nero, Cômodo ou Heliogábalo foram justamente expoentes dessa tendência à monarquização do Principado, influenciados por concepções régias helenísticas que propunham ou a divinização ainda em vida do soberano, ou alguma forma de *imitatio dei*. Em resumo, aquilo que era uma manifestação de tirania durante a época do Principado se torna algo institucionalizado com o chamado *Dominato*.

As transformações de caráter administrativo e militar de Diocleciano, operadas na passagem da terceira para a quarta centúria, modificaram profundamente o perfil do Estado romano e ressignificaram os fundamentos e a imagem do poder dos príncipes romanos. Houve um impulso no sentido de estabelecer uma *basileia*, uma monarquia de feições helenístico-orientais, centrada na sacralidade da figura imperial, tornado um *dominus* absoluto de direito divino. A corte romana se reveste de rituais cerimonialistas e há uma nova relação dos súditos com a *imagem do príncipe*. Este deveria permanecer fora dos olhares, não raro atrás de uma cortina e seu aparecimento público em ocasiões especiais tinha significância simbólica, o advento de uma figura sobre-humana (SILVA; MENDES, 2006, p. 202). O âmbito dos gestos também se altera: a genuflexão em diferentes graus (*proskynesis*, *adoratio*) indicava a superioridade total do príncipe em relação a qualquer outro indivíduo. A transformação do Principado em *Dominato* e o contraste entre ambos foi muito nítido até mesmo para os próprios romanos, como evidencia Eutrópio (*Breviarium*, 9, 26), ao escrever sobre o assunto na segunda metade do século IV:

[Diocleciano] foi [...] o primeiro que introduziu no Império Romano uma prática mais própria da realeza que a da liberdade romana, pois ordenou que deviam prostrar-se diante dele todos quando iam saudá-lo. Vestiu roupas e calçados adornados com pedras preciosas, quando antes a insígnia do imperador era somente a clâmide de púrpura, enquanto que, de resto, não havia atributos especiais.



Outro autor do século IV que não deixou de notar a criação de uma nova estrutura de poder foi Aurélio Victor (*De Caesaribus*, 39, 2-5), que, em tom de censura, descreve a suntuosidade das vestes e ornamentações cerimoniais adotada por Diocleciano, expressão de orgulho e vaidade: “Pois foi o primeiro de todos depois de Calígula e Domiciano que permitiu ser chamado de ‘senhor’ publicamente, ser adorado e ser invocado como um deus”. A censura moral que Aurélio dirige a Diocleciano (embora em meio a elogios) merece destaque, centrada no argumento de que o orgulho desmesurado afastou-o da condição de *cidadania*, noção que permanecia latente na constituição do regime do Principado.

Porém, o sistema do *Dominato* não foi algo fixo no tempo. Constantino e seus sucessores amadureceram ainda mais o modelo herdado de Diocleciano, adicionando outro elemento às configurações políticas já existentes: o cristianismo. Em primeiro lugar, o *Dominato* se conjugou com o cristianismo num sentido de justamente fomentar a unidade do poder imperial, representada num imperador cujas atribuições refletiam a transcendência do deus único cristão (MARROU, 1979, p. 28). Porém, as restrições cristãs à divinização dos príncipes não necessariamente secularizaram o *Dominato*. Gilvan Ventura da Silva (2001, p. 168) defende que o desenvolvimento da *basileia* romana, sobretudo a *adoratio purpurae*, manteve sua significância religiosa, uma expressão da permanência do tradicional culto imperial no interior do cristianismo. A linguagem do poder engrandecia a hierarquia imperial, algo particularmente visível nas emissões monetárias cuja fórmula de apresentação da titulação do imperador começava por D.N (*Dominus noster*). O uso público e oficial do termo *dominus* por parte dos príncipes, na época do Principado, sempre teve natureza controversa e havia sido particularmente evitada por suas referências indiretas à monarquia (Suetônio, *Augustus*, 53). A fórmula *dominus et deus*, creditada a Domiciano, tornou-se símbolo de arrogância ou *superbia* despótica (Suet., *Dom.*, 13, 2; Dio Cássio, *Historiae*, 67, 4, 7). Porém, com Aureliano, no século III, *deus et dominus natus* passa a ser parte oficial do repertório numismático, ou seja, até mesmo antes das reformas mais amplas de Diocleciano (SILVA; MENDES, 2006, p. 201).

Essa restrição caiu por terra com o *Dominato*, daí a origem desse próprio termo. A imagética desse sistema político também se traduz pela apresentação do busto diademado do príncipe reinante (ou imperatriz), ornamentado com pedras preciosas, explicitando as palavras que lemos em Eutrópio mais acima. A transformação do Principado em uma monarquia *de facto* tornou-se processo irreversível, sistema que Arcádio herdou de seus predecessores.

Figura 1 – *solidus* de Arcádio<sup>13</sup>

Fonte: Classical Numismatic Group.

Este era o estado das coisas com que Sinésio se deparou em sua legação a Constantinopla. No *De regno*, o autor faz críticas contundentes a essa configuração do poder e busca aconselhar o imperador a se afastar dessa condição imprópria a um verdadeiro imperador. O bispo é taxativo: a ostentação cerimonialista e a exibição de luxos diversos em torno da figura do príncipe eram nocivas aos romanos, categorizadas como uma enfermidade na qual *verdade* e *pomposidade* não eram compatíveis, conforme as palavras do próprio autor: “[...] nenhuma outra coisa fez tanto mal ao Império Romano como esta teatral pompa em torno da pessoa do imperador [...], e também essa forma de se mostrar [...] à maneira dos bárbaros” (Sin., *DR*, 14C). Ou seja, há uma oposição insuperável entre *realidade efetiva do poder* e o *espetáculo do poder*, esta última, sem dúvida, uma condição de degeneração moral e política. Sinésio recorre a um arcaísmo literário típico dos autores gregos antigos: o príncipe, ao estabelecer cerimoniais suntuosos e criar barreiras à sua pessoa, acabava por se igualar ao elemento bárbaro, sem dúvida uma referência que remetia aos reis aquemênidas da Pérsia, adversários dos gregos não apenas em termos militares, mas também na condição de liberdade cidadã. A relação não é gratuita e traz consigo a ideia de servidão frente a um poder despótico e absoluto, posição certamente compartilhada pelas elites romanas dos períodos da República e também do Principado. Assim, se presume uma relação direta entre *austeridade* e *cidadania*, de um lado, *pomposidade* e *despotismo*, de outro. A corte é, para Arcádio, “o magnífico luxo de sua desgraça” (Sin., *DR*, 15, 16C).

Mas há outras razões para Sinésio desprezar o espetáculo do cerimonialismo imperial. O *Dominato* era nocivo, pois produzia, segundo o autor, um sensível

<sup>13</sup> No anverso, lê-se: D(ominus) N(oster) ARCADIUS P(ius) F(elix) AVG(ustus). No reverso: CONCORDIA AVGGG/CONOB. RIC IX 70C (KENT; CARSON, 1994).

descolamento do príncipe das realidades políticas de seu Império: a condição de estar isolado dos demais membros da comunidade política tornaria o imperador uma figura quase supérflua, alguém cuja existência se resumiria a apenas buscar seus prazeres corporais e necessidades mais imediatas, desconectado do “sentido prático das coisas” (Sin., *DR*, 14D). Em último caso, é a adoção de um modelo de vida baseado apenas no cultivo de amenidades e vícios, uma vida ausente do devido direcionamento filosófico ou racional. O soberano deve ser alguém que não seja agitado por paixões da alma e que demonstre uma absoluta serenidade de espírito, uma imperturbável dignidade que cause admiração nos amigos e espanto nos inimigos (Sin., *DR*, 10, 10C-D). Observamos aqui a permanência de modelos estoicos de conduta virtuosa, semelhantes àqueles que Sêneca, no século I, propôs para Nero se tornar um príncipe dotado de sabedoria (Sêneca, *De clementia*, 2, 3, 4-5). Além de doutrinas oriundas do estoicismo, Sinésio almejava, acima de tudo, a concretização do legítimo rei-filósofo platônico, exortação que fecha todo o corpo do *De regno* (29, 32A-B). A corte, nesse sentido, era um ambiente não de virtuosidades, mas de vícios, certamente uma impressão oriunda da própria experiência do autor durante sua vida na capital, conforme se acirravam as lutas por poder nos círculos mais próximos de Arcádio.

Ao recomendar ao soberano que não mais permanecesse em um espaço tão restrito quanto a corte tardia, fechado em barreiras tanto materiais quanto simbólicas, fora dos olhares de todos, Sinésio exprime uma preocupação de longa data com a importância da *presença imperial* diante do corpo cidadão de Roma, sobretudo nos primeiros séculos do Principado. Naquele período, dada a condição ainda ambígua da autocracia imperial, tomava-se por necessária a devida acessibilidade ao príncipe, já que este era, segundo as tradições ainda fortemente republicanas romanas, um magistrado a serviço do *populus*, noção que Sinésio também resgata (Sin., *DR*, 18, 21B). Dio Cássio registra, por exemplo, que Adriano, numa de suas viagens, foi interpelado por uma mulher que buscava uma audiência. Ao dizer para ela que não tinha tempo, obteve uma resposta desafiadora: “então pare de ser imperador!” (Cass. Dio, *Hist.*, 69, 6). O episódio, que pode ser mais anedótico do que real, deixa claro ainda assim o quanto estar aberto às demandas do *populus* era uma exigência geral, parte da cultura política romana. Sêneca, assim como Sinésio, um defensor da monarquia filosófica, igualmente recomendou a Nero ter uma postura acessível, de fácil aproximação (Sen., *Clem.*, 3, 11, 4).<sup>14</sup> O que se esperava de um

---

<sup>14</sup> “O que é mais belo do que viver junto de todas as pessoas reunidas que o escolheram [...]?” (Sen., *Clem.*, 3, 17, 7). Tradução para o português de Ingenborg Braren (1990).

*bonus princeps*, nesse contexto, era estar justamente em meio aos pares, não isolado ou acima deles.<sup>15</sup>

Mas não é só ao campo da ideologia cortesã que as críticas de Sinésio se restringem. O bispo exprime seu pensamento reformista também em relação à titulação que deve ser utilizada pelo imperador. A partir do *De Regno*, temos um diagnóstico daqueles tempos: embora o termo *rex* ou *basileus* não tivesse oficialidade, Sinésio parece indicar um uso generalizado dessa terminologia para definir a condição imperial no *Dominato* (Sin., *DR*, 17, 19B-C). De fato, dada a helenização do poder romano na longa duração, desde Augusto, tal definição era certamente inevitável, sobretudo porque a percepção acerca da natureza do poder do príncipe era diferente em um império culturalmente tão diverso, com inúmeras tradições e línguas, do Egito à Grécia. Na Ásia Menor, por exemplo, as fontes arqueológicas e os estudos sobre a formação do culto imperial naquela região mostram uma caracterização monárquica do poder, inclusive a equiparação do imperador com os deuses (PRICE, 1984, p. 55-56). Mas o autor de Cirene não deixa dúvidas e resgata a velha restrição romana à terminologia monárquica: “Não, nem quando escreveis a uma cidade, nem a um particular, nem a um governador, nem a um chefe bárbaro, nunca vos adorneis com o nome de rei” (Sin., *DR*, 17, 19B-C). A recomendação de Sinésio era, por seu turno, bastante tradicionalista e aproximativa com a velha tradição do Principado. O príncipe, em sua perspectiva, deveria apresentar-se como um autocrata (*autokrator*). Tal termo era utilizado, nos primeiros séculos da Era Cristã, como equivalente de *imperator*, sobretudo entre as populações falantes do grego, e utilizado em emissões monetárias provinciais.<sup>16</sup>

Mas o propósito do autor não se resume apenas aos detalhes de titulação por si mesmo. Há outra finalidade subjacente. Sinésio argumenta, através de um *exemplum*, que “Autocrata era o nome do estratega a quem se permitia fazer qualquer coisa. Tanto Ifícrates quanto Péricles zarparam de Atenas como estrategos autocratas” (Sin., *DR*, 17, 19C). Não se trata de um exemplo ao acaso, mas de um paralelo intencional no qual o autor pretende justamente enfatizar a noção de que o poder individual do soberano era também uma *concessão cidadã*. Ao tomar o caso da Atenas democrática, vemos também o que se esperava dos primeiros imperadores na época do Principado, a retomada efetiva da noção do *primus inter pares*, ou a perspectiva do príncipe como o primeiro magistrado

---

<sup>15</sup> Embora fosse comum a construção de *villae* campestres para o cultivo do *otium*, característica da vida aristocrática romana, há exemplos suficientes de como o isolamento ou a excessiva preocupação com espaços palacianos denotavam um comportamento tirânico. Tibério buscou o isolamento em Capri, o que lhe rendeu severas críticas por manter-se afastado, cultivando vícios longe dos olhares públicos (Suet., *Tib.*, 3, 26). Nero, ao construir a *Domus Aurea*, mostrou-se disposto a um estilo de vida helenístico-oriental distinto de seus concidadãos, além dos custos exorbitantes de construção (Suet., *Ner.*, 31, 2).

<sup>16</sup> Cf. *Res Gestae Divi Augusti*, I, 4. Quanto às cunhagens provenientes das províncias, ver Sutherland e Carson (1984).

de Roma. Sinésio entendia, porém, que a monarquia era uma realidade consolidada entre os romanos na época de Arcádio. Embora o termo *basileus* não devesse ser usado como titulação dotada de oficialidade, Sinésio aceita o fato inevitável que o príncipe romano de seu tempo era inquestionavelmente um *símile* de rei, daí a necessidade de se evitar a tirania (a degradação das monarquias, segundo o pensamento clássico) através do cultivo das virtudes morais, trabalhando o caráter pessoal do príncipe e depurando a realeza das viciosidades típicas dessa modalidade de governo. Evitar-se-ia a tiranização do poder por meio do disciplinamento filosófico, conforme vimos anteriormente. Assim, Sinésio afirma que o soberano deve ser “um bem comum e carecer de soberba” (Sin., DR, 17, 20A).<sup>17</sup> Mais um elemento, portanto, que denota a *função pública e cidadã* do príncipe. Contudo, é preciso lembrar que Sinésio também é um filho de seu tempo: o poder imperial também é uma concessão divina, ideia aceita de modo subjacente quando o autor fala da elevação de Arcádio ao poder (Sin., DR, 5, 5D).

Há ainda outro aspecto que o autor de Cirene também retoma como recomendação ao imperador. Desde a época de Augusto, uma das principais atividades que deveriam tomar a atenção dos príncipes era a guerra e a manutenção da ordem nas fronteiras. Sinésio devota longas linhas a respeito do soberano-guerreiro. Não somente o príncipe deve ser um *primeiro cidadão*, mas há uma enfática defesa de que o exército deva ser um corpo militar constituído por homens oriundos dos territórios sob o domínio romano, não por bárbaros. Aqui, o problema se torna mais profundo, por duas razões. Sinésio apresenta uma posição reativa à presença germânica nos exércitos e na corte romana de seu tempo, certamente uma posição alinhada com o grupo político de seu patrono, Aureliano, que antagonizava Gainas, o chefe das tropas góticas. A outra questão é o *status* jurídico desses grupos germânicos no interior do Império Romano. O problema que Sinésio expõe no *De regno* nos conduz a uma reflexão maior, ainda por ser realizada, sobre o próprio *conceito de cidadania* no período tardio.<sup>18</sup> De qualquer forma, a cidadania era fator determinante no exército romano durante os séculos I e II, já que as legiões eram compostas apenas por cidadãos, diferentemente do corpo auxiliar. Desse modo, pode-se deduzir que Sinésio almejava igualmente uma reestruturação da instituição militar que tomasse por modelo aquela que existia durante o Principado.

---

<sup>17</sup> Carência de soberba não deve ser confundida aqui com *humilitas*, a humildade em sentido cristão, já que o soberano detém uma grandeza que lhe é própria, dada sua importância como regente do mundo.

<sup>18</sup> Não entraremos na problemática referente aos “citas”, modo como Sinésio desdenhosamente denomina os godos e outros grupos germânicos presentes nos exércitos e na corte de Arcádio. Sobre a questão, ver Faria Júnior (2013) e também Heather (1988). Sobre a questão da cidadania no período tardo-antigo, num contexto pós *Constitutio Antoniniana* e sua possível abrangência a grupos de migrantes germânicos no interior do Império Romano, ver Mathisen (2012).



Assim, ao invés de permanecer numa corte cheia de luxos, caberia ao príncipe estar em meio aos soldados, convivendo com aqueles que defendem o Estado à maneira dos guardiões da República de Platão. Parte-se de outros *exempla*: os antigos soberanos contentavam-se com a austeridade dos acampamentos, sem adornos ou confortos (Sin., DR, 15, 16D-17A). Não escaparam aos olhos do autor as crescentes dificuldades romanas de manter a estabilidade das fronteiras. E, para expor seu argumento, parte de uma comparação. Os antigos imperadores “cruzavam o Eufrates contra os partos e o Istro [o Danúbio] contra os getas e massagetas”. Porém, no tempo do autor, a situação havia se invertido, de forma que “agora são estes que [...] os atemorizam cruzando esses mesmos rios para atacar e pretendem obter um preço pela paz” (Sin., DR, 15, 17A). Ao considerar tal situação, o autor deseja dos príncipes romanos uma postura mais ativa em relação aos bárbaros de além fronteira, tal qual aqueles do passado romano da época do Principado. Trajano talvez seja o caso mais emblemático daqueles imperadores que cruzaram tanto o Eufrates quanto o Danúbio para conduzir, pessoalmente, os exércitos romanos em campanha militar. A reputação de Trajano entre os autores senatoriais, por sua “notável justiça, bravura e simplicidade de hábitos” (Cass. Dio, Hist., 68, 15), certamente seria o modelo mais desejável na ótica de Sinésio.

Outros exemplos podem ser elencados com Marco Aurélio, Septímio Severo, Décio (que morreu em combate contra os godos), Aureliano e muitos outros devotados às armas. Até mesmo Diocleciano, ironicamente aquele que estabeleceu o Dominato, é elogiado por sua incansável atividade militar nas fronteiras (Sin., DR, 17, 19B). O perfil pessoal do príncipe deve ser adequado a tal modo de vida, sendo recomendável a mais absoluta frugalidade de vestimenta e alimentação, *exemplum* tomado de Carino, um dos imperadores-militares do século III (Sin., DR, 16, 18C). O autor faz convergir a austeridade guerreira com a *moderatio* como virtude filosoficamente ponderada: “o caso é que a filosofia estimava que o soberano devia ter frequente trato com seus soldados e não permanecer encerrado em suas habitações” (Sin., DR, 19, 21D). Nesse aspecto, Marco Aurélio talvez seja aquele a quem mais a proposta de Sinésio se aproxima, talvez até mais do que Trajano: além de filósofo, conviveu por anos com seus soldados nas fronteiras do rio Danúbio em condições extremamente rigorosas (Cass. Dio, Hist, 72, 6).

Embora a condução dos exércitos romanos esteja entre as mais importantes do príncipe na ótica de Sinésio, há outra recomendação que aproxima a imagem do poder no *De regno* com a tradição do Principado. O imperador deve estar em constante mobilidade, visitando as províncias e cidades de todo o Império Romano. Dessa maneira, teria capacidades de “erguer o que está caído; se oferecerá ao povo necessitado; eximirá de cargas impostas a quem há muito sofre [...]; dará solução a guerra a ponto de se



empreender e acabará com aquela em curso” (Sin., *DR*, 23, 27A). Nesse aspecto, voltamos ao problema da necessária acessibilidade ao soberano, exatamente como se este fosse um *pater familias* que zela pelo bem-estar dos cidadãos a cada lugar que visitar. Sinésio, ele mesmo um provinciano, sabia que o *adventus* de um príncipe em determinada região tinha um impacto profundo sobre a população local, ansiosa por acesso ao príncipe em busca de alívio de impostos e outras petições (MILLAR, 1977, p. 32). Podemos pensar, portanto, que essa *presença imperial* também estabelecia vínculos de lealdade entre o poder central e as comunidades locais, que poderiam ver e ouvir seu príncipe em pessoa. Tal conduta proposta por Sinésio é particularmente visível no modelo de governo de Adriano que, no século II, percorreu em viagem as mais distantes províncias do Império Romano, observando em pessoa os problemas locais, promovendo benfeitorias e inspecionando as estruturas militares (Cass. Dio, *Hist.*, 69, 9), numa postura que se enquadra no conceito de *evergetismo* pensado por Paul Veyne, no qual o imperador tornava-se um promotor de beneficências destinadas ao público (VEYNE, 2014, p. 14), algo que Sinésio igualmente preza: “depois de estar com os guerreiros, [o príncipe deve] conviver com os homens das cidades e povos” (Sin., *DR*, 22, 27A). É, essencialmente, o que Adriano realizou, em tempos de paz, já que, de modo geral, na história do Império Romano, o deslocamento de príncipes e sua saída de Roma eram motivadas muito mais pelas necessidades militares do que pelas exigências da paz.

### Considerações finais

A partir do que foi exposto nas linhas acima, tentamos mostrar de que modo Sinésio propôs uma nova prática política na condução dos assuntos imperiais, por meio de recomendações e conselhos ao então imperador Arcádio. Para tal, trabalhou com diferentes imagens retóricas para ser ouvido e considerado. Porém, *a posteriori*, vemos que suas ideias caíram prontamente no esquecimento, já que não houve nenhum esforço identificável no sentido de reformar as estruturas da governança imperial conforme essas recomendações. Pelo contrário, nos séculos seguintes os príncipes romanos, tanto no Ocidente quanto no Oriente, manter-se-iam firmemente estabelecidos em seus palácios de Ravena e Constantinopla. No caso específico do Oriente, somente as pressões militares dos séculos VI e VII de persas e árabes permitiriam a existência de imperadores cujo perfil mais se aproximaria do modelo proposto por Sinésio, a exemplo de Maurício ou Heráclio.

Quando falamos sobre as recomendações do bispo-filósofo, precisamos ter em mente que não era sua intenção um simples *retorno ao passado* do Principado, algo impossível de se realizar, mas sim uma *reaproximação* com elementos fundamentais

daquele regime que entendia como virtuosos ou exemplares, uma retomada de pressupostos políticos que o autor percebia como perdidos em sua época. Em termos gerais, a proposta de Sinésio tinha, como aspecto central, o abandono de todo o aparato material, imagético e simbólico que dava sentido ao *Dominato*, o que invariavelmente tornaria o poder imperial romano algo mais próximo do que fora anteriormente o Principado, contudo jamais poderia igualar-se a ele. A monarquização do poder imperial, a *basileia*, era fato consolidado. O curso dos tempos, nesse sentido, não permite retornos ao passado. Embora tenha caído num relativo esquecimento, o *De regno* possui grandes méritos, pois deixou de ser apenas um instrumento pragmático de busca por atenção imperial e se converteu numa proposta de reformulação profunda do poder, uma teorização política universal que poderia ser dirigida a qualquer soberano ávido por repensar as bases de sua soberania.

## Referências

### Documentação textual

- AMMIANUS MARCELLINUS. *History: Books 20-26*. Translated by J. C. Rolfe. Cambridge: Harvard University Press, 1940. v. 2.
- AURÉLIO VICTOR. *Libro de los Césares*. Traducción de Emma Falque. Madrid, 2008.
- CÍCERO. *Sobre el orador*. Traducción de José Javier Isso. Madrid: Gredos, 2002.
- DIO CÁSSIO. *Roman History*. Translated by Earnest Cary. Cambridge: Harvard University Press, 1914. v. VIII e IX.
- EUTRÓPIO. *Breviario*. Traducción de Emma Falque. Madrid, 2008.
- PROSOPOGRAPHIA IMPERII ROMANII. Berlin: Walter de Gruyter, 2006. v. I e II.
- SÊNECA. *Tratado sobre a clemência*. Tradução de Ingeborg Braren. Petrópolis: Vozes, 1990.
- SINÉSIO DE CIRENE. *Cartas*. Traducción de Francisco Antônio García Romero. Madrix: Gredos, 1995.
- SINÉSIO DE CIRENE. *Himnos e Tratados*. Traducción de Francisco Antônio García Romero. Madrix: Gredos, 1993.
- SUETÔNIO. *Vidas de los doce Césares*. Traducción de Rosa Acudo Cubas. Madrid: Gredos, 1992. v. I e II.
- TACIANO. *Oratio ad graecos and fragments*. Translated by Molly Whittaker. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- VELLEIUS PATERCULUS AND RES GESTAE DIVI AUGUSTI. Translated by Frederick W. Shipley. Cambridge: Loeb Classical Library, 1924.

ZÓSIMO. *Nueva História*. Traducción de José M. Candau Morón. Madrid: Gredos, 1992.

### Obras de apoio

AYALA, R. S. *Los "espejos de príncipe" en el mundo bizantino como continuidad de la tradición retórico-política isocrática*. 2008. Tese (Doutorado) – Facultad de Filosofía e Letras, Universidad de Granada, Granada, 2008.

BARNES, T. D. Synesius in Constantinople. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, v. 27, n. 1, 1986, p. 93-112.

BLÁSQUEZ MARTÍNEZ, J. M. Sinesio de Cirene, intelectual. La escuela de Hypatia em Alejandria. *Gerión*, v. 22, n. 1, p. 403-419, 2004.

BREGMAN, J. *Synesius of Cyrene*. Los Angeles: University of California Press, 1982.

BROWN, P. *O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé*. Lisboa: Verbo, 1972.

CAMERON, A; LONG, J. *Barbarians and politics at the court of Arcadius*. Los Angeles: University of California Press, 1993.

EHRHARDT, M. Geração intelectual e o poder: trajetórias na Antiguidade. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA, V., 2011, Maringá. *Anais...* Maringá, 2011, p. 2451-2458.

EHRHARDT, M; ANTIQUEIRA. Apresentação. *Espaço Plural*, v. 15, n. 30, p. 8-10, 2014.

FARIAS JÚNIOR, J. P. A construção literária dos germânicos por Sinésio de Cirene. *Classica*, v. 26, n. 2, p. 29-53, 2013.

FARIAS JUNIOR, J. P. *Discurso, retórica e poder na Antiguidade Tardia: a construção do ethos político em Sinésio de Cirene*. 2012. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, Franca, 2012.

FARIAS JUNIOR, J. P. Mito e história na Antiguidade Tardia: um estudo a partir de Sinésio de Cirene em *De regno*. *Fronteiras e Debates*, v. 1, n. 2, p. 141-163, 2014.

FRIGHETTO, R. *Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações*. Curitiba: Juruá, 2012.

HADOT, P. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.

HEATHER, P. The anti-Scythian tirade of Synesius' *De Regno*. *Phoenix*, v. 42, n. 2, p. 152-172, 1988.

HEATHER, P; MONCUR, D. *Politics, philosophy, and Empire in the Fourth Century*. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *El intelectual, la realeza y el poder político em el Império Romano*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1995.

- JURADO, E. R. Paideia griega y fe cristiana em Sinesio de Cirene. *Habis*, n. 23, p. 247-261, 1992.
- KENT, J. P. C.; CARSON, R. A. G. *Roman Imperial Coinage*. London: Spink & Son, 1994. v. X.
- KOSELLECK, R, et al. *O conceito de História*. São Paulo: Autêntica, 2013.
- LIEBESCHUETZ, J. H. *Barbarians and bishops: Army, Church, and State in the Age of Arcadius and Chrysostom*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- LÓPEZ, J. M. Juego de bárbaros: las intrigas em la corte de Arcadio que supusieron el *exilium* de los magistrados Aureliano y Saturnino y del confidente Juan. *Polis*, n. 26, p. 107-120, 2014.
- LOT. F. *O fim do Mundo Antigo e o princípio da Idade Média*. Coimbra: Edições 70, 2008.
- MACHADO, C. A. R. A Antiguidade Tardia, a queda do Império Romano e o debate sobre o "fim do mundo antigo". *Revista Brasileira de História*, n. 173, p. 81-114, 2015.
- MARROU, H. *Decadência romana ou Antiguidade Tardia?* Lisboa: Aster, 1979.
- MARROU, H. *História da educação na Antiguidade*. São Paulo, EPU, 1975.
- MARROU, H. Sinesio di Cirene e il neoplatonismo alessandrino. In: MOMIGLIANO, A. (org.). *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*. Torino: Einaudi, 1968, p. 140-164.
- MATHISEN, R. W. Concepts of citizenship. In: JOHNSON, S. F. (ed.). *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2012, p. 744-763.
- MENDES, N. M. O sistema político do principado. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006.
- MILLAR, F. *The emperor in the Roman World*. Londres: Duckworth, 1977.
- PETKAS, A. The king in words: performance and fiction in Synesius' *De Regno*. *American Journal of Philology*, v. 139, n. 1, p. 123-151, 2018.
- PRICE, S. R. F. *Rituals and power: the Roman imperial cult in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- SILVA, G. V. A Relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 241-266.
- SILVA, G. V. Constâncio II e os rituais da Basileia. *Phoênix*, v. 7, n. 1, p. 163-179, 2001.
- SILVA, G. V. Cristianismo e helenismo na Antiguidade Tardia: uma abordagem à luz dos mosaicos de Antioquia. *Diálogos Mediterrânicos*, n. 5, p. 64-80, 2013.
- SILVA, G. V.; MENDES, N. M. Diocleciano e Constantino: a construção do Dominato. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.). *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 193-222.

- SILVA, P. D. O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. *Signum*, v. 14, n. 1, p. 73-91, 2013.
- SUTHERLAND, C. H. V.; CARSON, R. A. G. *The Roman Imperial coinage*. London: Spink & Son, 1984. v. 1.
- VENDRAMINI, D. S. Paideia y poder imperial em Amiano Marcelino. *Espaço Plural*, v. 14, n. 30, p. 48-61, 2004.
- VEYNE, P. *Pão e circo*. São Paulo: Editora da Unesp, 2014.
- ZÉTOLA, B. *Política externa e relações diplomáticas na Antiguidade Tardia*. Curitiba: Editora da UFPR, 2012.

# Fé e identidade nos mosaicos da Capella di San Vittore in Ciel d'Oro (Milão, séc. V-VI d.C.)

*Fe e identidad en los mosaicos de la 'Capella di San Vittore in Ciel d'Oro' (Milán, siglos V-VI d.C.)*

**Janira Feliciano Pohlmann\***

**Resumo:** Neste artigo, verifico de que forma os mosaicos da pequena *Capella di San Vittore in Ciel d'Oro*, localizada dentro da Basílica de Santo Ambrósio, em Milão, ajudaram a fortalecer o cristianismo niceno na região. Para realizar tal investigação, indaguei-me sobre os sentimentos e pensamento que estas imagens suscitavam nos espectadores. E, ainda, refleti sobre as mensagens que os idealizadores destes mosaicos desejaram transmitir. Considero que estas imagens tiveram o poder de gerar a sensação de pertencimento a um grupo, anunciando determinada identidade para aqueles que aceitavam a mensagem ali propagada. Verifico, também, que estas imagens deram continuidade às elaborações redigidas e proclamadas por Ambrósio, bispo de Milão, no fim do século IV.

**Resumen:** En este artículo, examino cómo los mosaicos de la pequeña *Capella di San Vittore in Ciel d'Oro*, situada dentro de la *Basílica de San Ambrosio*, en Milán, contribuyeron a fortalecer el cristianismo niceno en la región. Para llevar a cabo esta investigación, me pregunté por los sentimientos y pensamientos que estas imágenes despertaban en los espectadores. También reflexioné sobre los mensajes que querían transmitir los creadores de estos mosaicos. Considero que estas imágenes tenían el poder de generar el sentimiento de pertenencia a un grupo, anunciando una determinada identidad a quienes aceptaban el mensaje que allí se propagaba. También compruebo que estas imágenes dieron continuidad a las elaboraciones escritas y proclamadas por Ambrosio, obispo de Milán, a finales del siglo IV d.C.

**Palavras-chave:**

*Capella di San Vittore in Ciel d'Oro*.  
Mosaicos.  
Cristianismo niceno.  
Ambrósio de Milão.  
Poder das imagens.

**Palabras clave:**

*Capella di San Vittore in Ciel d'Oro*.  
Mosaicos.  
Cristianismo niceno.  
Ambrosio de Milán.  
Poder de las imágenes.

---

Recebido em: 15 abr. 2021  
Aprovado em: 25 jun. 2021

---

\* Pós-doutoranda em História pela Universidade Federal do Paraná. Membro do Núcleo de Estudos Mediterrânicos (Nemed) da UFPR e do Grupo do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Gleir) da Unesp/Franca.



## Introdução

As propostas teóricas para os estudos de documentos de várias naturezas que vêm surgindo nas últimas décadas oferecem aos pesquisadores novas diretrizes voltadas à análise das imagens e evidenciam o poder que elas exercem no cotidiano dos sujeitos históricos. Jacques Rancière (2014, p. 51) alerta para que se tome consciência do poder dos ícones midiáticos e publicitários em nossa percepção. Em *O poder das imagens* (1992), através de estudos de caso e de uma extensa revisão bibliográfica, David Freedberg examina as relações entre imagens e pessoas, destacando a importância das sensações, dos sentimentos e dos contextos para a compreensão do poder das imagens. Estes dois pontos de vista foram essenciais para as interpretações levadas a cabo neste artigo.

Interessada, especialmente, nos estudos referentes ao cristianismo niceno que se propagou a partir do século IV, dedico este texto à análise dos mosaicos da *Capella di San Vittore in Ciel d'Oro*, localizada dentro da Basílica de Santo Ambrósio, em Milão. Atualmente, este recinto de culto também é chamado de *Sacello di San Vittore in Ciel d'Oro* e, no meu texto, doravante será mencionado com seu nome em português: Capela de São Vitor em Céu de Ouro.

Em 1824, Giulio Ferrario (1824, p. 16) defendeu que os mosaicos desta capela datavam do início do século V, pouco tempo depois da morte de Ambrósio, bispo de Milão (374-397). Pesquisas recentes ampliam esta temporalidade e propõem que esta obra foi realizada entre o século V e o VI.<sup>1</sup> Em comum, tais estudos constataram que estes documentos apresentam a mais antiga imagem de Ambrósio.

Seguindo os passos de Freedberg (1995, p. 78), considero que as imagens sagradas são definidas historicamente e não são fenomenológica e ontologicamente independentes de outros tipos de imagens. Sendo assim, a forma como os indivíduos veem e percebem as imagens sagradas seguem os mesmos princípios da percepção de outras imagens. Ou seja, apesar de seu caráter pedagógico, as imagens sagradas também são obras de arte que promovem emoções e ponderações no espectador. Como não reagir (positiva ou negativamente) ao enorme afresco do teto da Capela Sistina, idealizado por Michelangelo; ao afresco que reúne Hércules, Minerva e Juno no Colégio dos Augustais, em Herculano, na Itália; ao Grande Buda da cidade japonesa de Kamura; à deusa Ísis esculpida em baixo relevo em uma das laterais do Templo de Calabexa, no Egito, e a tantas outras imagens sagradas?

---

<sup>1</sup> Data defendida pelo arquiteto Carlo Capponi, responsável pelo Gabinete de Patrimônio Cultural da Diocese de Milão e pela supervisão dos trabalhos de restauração dos mosaicos, realizados em 2019 (ROSOLI, 2019).

A partir dos meus conhecimentos históricos e destas considerações sobre a investigação das imagens, neste artigo, proponho-me a refletir sobre mosaicos que já na Antiguidade Tardia decoravam – e ainda hoje decoram – as paredes e o teto da capela milanesa de São Vitor em Céu de Ouro. Quais sentimentos e pensamentos tais figuras suscitavam nos antigos visitantes daquele recinto? Que mensagens os idealizadores daqueles mosaicos desejavam transmitir? Sugiro que estas mensagens e as emoções provocadas nos espectadores foram mais um dos elementos que auxiliaram na propagação do cristianismo niceno, que buscava sua legitimação como “verdadeira” religião cristã, sobretudo a partir do século IV.

Faz-se necessário esclarecer que, nos documentos escritos por Ambrósio e por Paulino de Nola, esta fé cristã nicena era denominada fé católica (Ambrósio, *De fide*, II, XVI, 139; Paulino, *Vita Ambrosii*, 11, 1; 12, 1).<sup>2</sup> De origem grega, a palavra “católico” significa “universal”. A utilização deste termo, vinculado à religião baseada nos dogmas do Concílio de Niceia (325), elucidava o desejo dos líderes desta crença de que tal religião alcançasse todas as terras conhecidas. Além disso, como ressaltou Ambrósio, esta fé ligava-se aos escritos apostólicos: “católica e apostólica eclesía” (Ambr., *De fid.*, I, XVIII, 120).<sup>3</sup> Para evitar julgamentos de valor e o anacronismo de acreditar que esta era uma religião já estabelecida e universalmente aceita no contexto tratado neste trabalho, optei pela nomenclatura “cristianismo niceno”, ou seja, uma corrente cristã fundamentada nos princípios da Trindade Divina postulados pelo Concílio de Niceia.

### Os mosaicos da Capela de São Vitor em Céu de Ouro

Em 374, o então governador da província de Emília e Ligúria, Aurélio Ambrósio, passou a ocupar a cátedra episcopal de Milão em meio a conflitos entre facções cristãs arianas e nicenas para a seleção do novo bispo da cidade. Isto ocorreu logo após a morte do bispo Auxêncio, pregador da fé ariana. Criado desde a infância no seio de uma família cristã, durante sua vida como máximo representante da sé milanesa, Ambrósio dedicou seus esforços para corroborar a veracidade da fé cristã nicena com relação às demais crenças cristãs, consideradas heresias por ele e por aqueles que resguardavam as formulações do concílio niceno.

Com o intuito de legitimar a fé na qual acreditava, Ambrósio escreveu diversas obras que esclareciam os princípios desta religião; utilizou o espaço público das igrejas

---

<sup>2</sup> Ambrosius, *De fide* II, XVI, 139: “*fidei catholicae*”. Paulinus, *Vita Ambrosii*, 11, 1: “*ecclesiae catholicae*”; 12, 1: “*catholico sacerdote*”.

<sup>3</sup> “*catholica et apostolica ecclesia*”.

milanesas para catequizar, especialmente através de sermões e de hinos; e mandou edificar quatro basílicas, uma em cada canto da cidade, formando, entre elas, um caminho em forma de cruz – uma técnica de organização arquitetônica muito utilizada na construção de cidades romanas. Estas basílicas eram: *Basilica Apostolorum*, posteriormente chamada Basílica de São Nazário; *Basilica Prophetarum*, em seguida dedicada a São Dionísio, por isso passou a ser denominada de Basílica de São Dionísio; *Basilica Virginum*, depois, Basílica de São Simpliciano; e *Basilica Martyrum*, inicialmente consagrada aos mártires Gervásio e Protásio e já chamada de Basílica Ambrosiana por Agostinho, bispo de Hipona (*Confessionum*, IX, 7, 16),<sup>4</sup> e pelo primeiro biógrafo de Ambrósio, Paulino de Milão (*Vita Ambrosii*, 14, 1).<sup>5</sup> É a atual Basílica de Santo Ambrósio.

Muito perto desta construção, ficava a pequena *Basilica Faustae*, atualmente chamada de Capela de São Vitor em Céu de ouro devido ao mosaico da cúpula predominantemente dourada com a figura de Vitor de Milão ao centro (ROMUSSI, 1875, p. 38). No início do século IV, ali tinham sido enterrados os restos mortais dos mártires Vítor,<sup>6</sup> Nabor e Félix. Este foi o local escolhido por Ambrósio, entre 375 e 378, para sepultar seu irmão, Urânio Sátiro, e celebrar os ritos fúnebres daquela ocasião. Na cripta desta basílica, em 386, Ambrósio encontrou as relíquias de outros dois mártires: Gervásio e Protásio. Portanto, para além das basílicas que havia mandado construir, a *Basilica Faustae*, hoje Capela de São Vitor em Céu de Ouro, era também um lugar tido como sagrado pelo bispo milanês e um espaço onde difundia sua religião. Este pequeno templo foi incorporado ao complexo da Basílica de Santo Ambrósio no século XV (DE SCALZI, 2015). Foi neste espaço que, no século V ou VI, foram construídos os mosaicos analisados neste artigo. Nestas obras, foram destacados sete santos milaneses: Vítor, na cúpula; os mártires Nabor e Félix, tendo o bispo Martino entre eles; e Ambrósio, ladeado pelos mártires Gervásio e Protásio.

O primeiro conjunto de imagens examinado refere-se à cúpula da capela:

---

<sup>4</sup> "Ambrosianam basilicam".

<sup>5</sup> "basilica quae dicitur Ambrosiana".

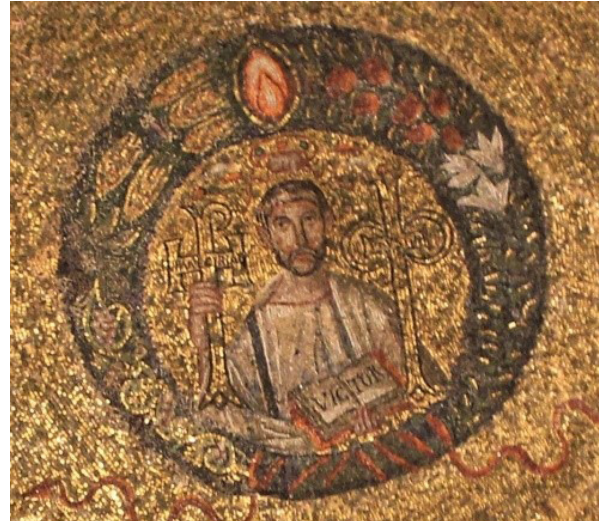
<sup>6</sup> Em 1824, Ferrario (p. 172) apontou a dúvida sobre onde Vítor teria sido enterrado: na *Basilica di San Vittore ad Corpus*, antiga *Basilica Portiana*, ou na Capela de São Vitor em Céu de Ouro. Em 1922, trabalhos arqueológicos descobriram os restos mortais de Vítor na cripta desta última.

**Figura 1.1** – Mosaico da cúpula dourada com Vitor de Milão ao centro



Fonte: Acervo pessoal.

**Figura 1.2** – Detalhe da cúpula. Vitor de Milão



Fonte: Recorte da Figura 1.

Desde sua construção, neste mosaico era possível se notar a suntuosidade imposta pela cor dourada que circulava o busto de Vitor e oferecia ao espectador a sensação de que o homenageado estava em um céu de ouro, daí o nome atual da capela: São Vitor em Céu de Ouro. Nesta conjuntura, retomo a importância que Freedberg imputa às sensações no processo de se entender uma imagem. A esta observação, acrescento a abordagem de Hans Belting (2011), que alega que as imagens apenas “aparecem” quando alguém olha para elas e que, ao olhar, o indivíduo emprega todos seus sentidos. Ressalto, portanto, a relação entre a imagem e aquele que a vê. Logo, o conhecimento de mundo que o espectador carrega o ajuda a entender as imagens com as quais se depara.

No caso do mosaico da cúpula, o busto de Vitor se destacava e era facilmente identificado, pois portava um livro aberto com seu nome. Cada canto da cúpula trazia a imagem de um dos quatro evangelistas: Marcos, apresentado como o leão alado; Lucas, como o touro alado; Mateus, na figura do homem com asas; e João, simbolizado pela água. Tais símbolos, além de aludir aos evangelistas, estavam vinculados a eventos da vida de Cristo: a ressurreição; a paixão; a encarnação; e a ascensão, respectivamente (AUDSLEY, 1865, p. 102). Em um artigo publicado em 1995, Gillian Mackie fez um estudo detalhado dos inúmeros símbolos cristãos estampados nos mosaicos da Capela de São Vitor em Céu de Ouro. Portanto, neste trabalho, não me deterei em analisar cada uma destas alegorias. Meu intuito é refletir sobre o poder que esta composição exercia naqueles anos em que o cristianismo niceno se fortalecia e se diferenciava das demais correntes cristãs, entre elas, o arianismo, o priscilianismo, o donatismo e o pelagianismo.



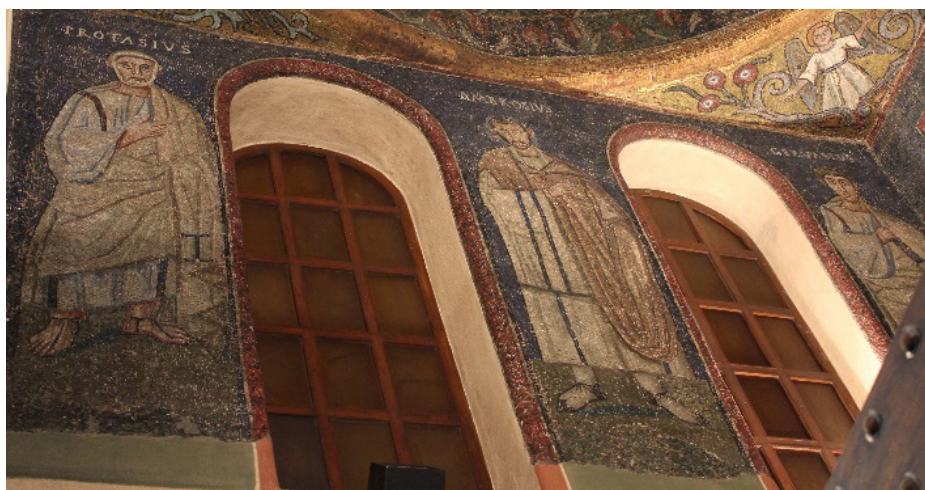
Outros dois mosaicos compõem a decoração desta capela:

**Figura 2** – Mosaico parietal. No centro, o bispo Martino. Os mártires Nabor e Felix ladeiam o bispo



Fonte: Acervo pessoal da autora.

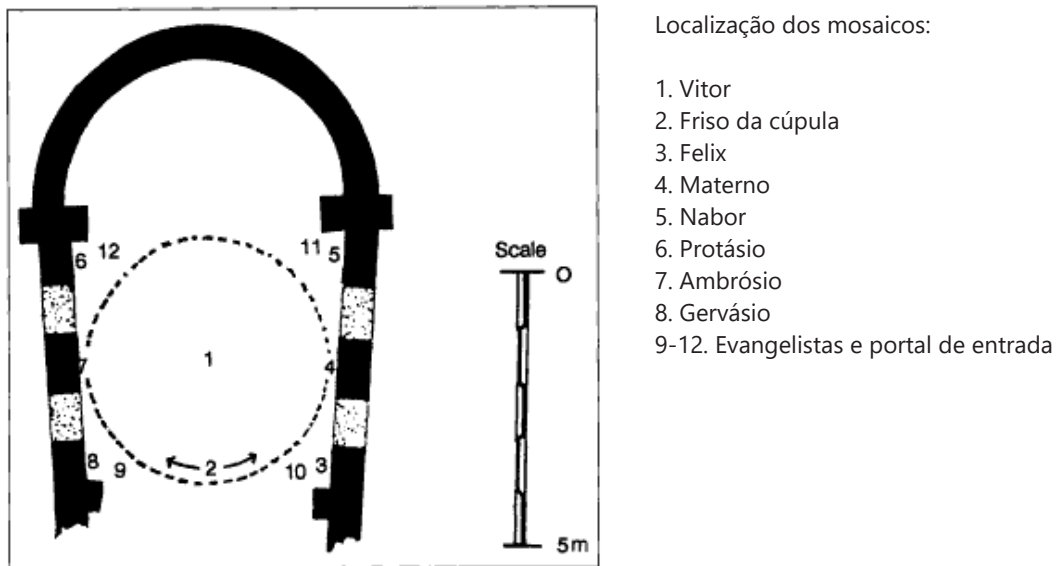
**Figura 3** – Mosaico parietal. No centro, o bispo Ambrósio. Os mártires Gervásio e Protásio ladeiam o bispo



Fonte: Acervo pessoal da autora.

Além do busto de Vítor, estampado no centro da cúpula, outros homens considerados santos decoravam este pequeno templo cristão. Nas paredes do lado direito de quem adentra a capela estão os mártires Nabor e Félix. Entre eles, Martino, bispo de Milão no início do século IV. Do lado esquerdo de quem entra no templo, o mosaico com Gervásio, Protásio e Ambrósio entre eles.

A configuração da capela era/é a seguinte:

**Figura 4** – Planta dos mosaicos da Capela de São Vitor em Céu de Ouro

Fonte: Makie (1995, p. 95).

Como a designação *sacello* sugere, as dimensões da capela são pequenas. Os mosaicos com fundos em cores fortes (dourado e azul) chamam a atenção dos olhos e dos demais sentidos daqueles que entram neste reduto. É assim ainda hoje! Mesmo que atualmente a capela não receba muitos fiéis ou admiradores simultaneamente, pois integra o complexo museológico da Basílica de Santo Ambrósio e não é mais um local de missas cotidianas, o transeunte sentirá algo (positivo ou negativo) ao perceber as cores e os contornos daquelas imagens. Pode ser *apenas* um encantamento impulsionado pela beleza da arte ou pela preservação do patrimônio histórico-cultural; um alento, por reconhecer os santos para os quais dedica suas orações; desdém, por não gostar daquele tipo de arte ou não professar a religião ali apresentada; vergonha ou raiva, caso aquelas imagens contradigam a religião seguida pelo observador.

Nesta circunstância, noto que os indivíduos estampados nestes mosaicos não foram escolhidos de maneira aleatória para compor a "decoração" do ambiente. Por que destaque o termo "decoração"? Porque, além da beleza que as obras oferecem a este templo, percebo que elas anunciavam mensagens que auxiliaram na propagação da fé cristã nicena. Nesta conjuntura, ressalto que a imagem é essencial para o processo de transmissão dos conhecimentos e, portanto, é um veículo de memória social (SEVERI, 2003, p. 77). Juntamente com a palavra escrita e, especialmente, com a palavra dita, a imagem se articula para construir memórias sociais. Sendo assim, a mensagem organizada em uma imagem é atrelada ao poder, pois estabelece comportamentos, regras, crenças e laços pessoais e comunitários. Elas ensinam o que determinado grupo



deseja que seja aprendido. Mas que mensagens os mosaicos da Capela de São Vitor em Céu de Ouro ditavam?

Os indivíduos apresentados nestes mosaicos foram importantes para a construção da identidade milanesa a partir do século IV. Ambrósio e aqueles que assistiam a suas missas já entoavam um hino que considerava Vítor, Nabor e Félix “piedosos mártires de Milão” (Ambrósio, *Victor, Nabor Felix pii*).<sup>7</sup> Embora tivessem sido consagrados mártires milaneses, estes três indivíduos eram naturais da África, especificamente do território que hoje forma a República Islâmica da Mauritânia. Eram soldados e integravam os exércitos romanos, porém foram mortos na cidade de *Laus Pompeia* (atual Lodi, na Itália) por professarem o cristianismo durante as ações de Diocleciano e de Maximiano contra aqueles que não cumpriam as exigências do culto imperial. Entre estas exigências, estava a obrigação de se realizar sacrifícios em nome do imperador. Uma atitude reprovada pelas comunidades cristãs, por isso, estas foram os principais alvos dos editos imperiais do período. Pouco após a morte de Vítor, Nabor e Félix, estes indivíduos foram considerados mártires e tiveram seus corpos transladados para Milão, provavelmente entre 313 e 343, quando Materno era bispo da cidade. Seus restos mortais foram sepultados, então, na Capela de São Vitor em Céu de Ouro (MACKIE, 1995, p. 91), naquele tempo, *Basilica Faustae*.

Gervásio e Protásio também foram glorificados nos hinos de Ambrósio como mártires e valorados com a lembrança da morte sagrada, própria daqueles que ofereciam sua vida em nome da fé (Ambrósio, *Grates tibi, Iesu, novas*).<sup>8</sup> Na *Epistola 77 (22)*, escrita em 386, Ambrósio relatou a sua irmã, Marcelina, o episódio em que descobriu os restos mortais de Gervásio e de Protásio graças a um presságio divino. Informou, também, sobre o cerimonial de transladação destas relíquias para a *Basilica Martyrum*, hoje Basílica de Santo Ambrósio. O bispo esclareceu a Marcelina que, apesar de a comunidade milanesa já cultuar outros santos, Gervásio e Protásio eram os únicos mártires autenticamente milaneses, uma vez que eram naturais daquela cidade (Ambrósio, *Epistola, 77 (22), 7*).

Por meio destas análises, percebo que as imagens erigidas nos mosaicos da Capela de São Vitor em Céu de Ouro seguiam uma tradição sustentada, especialmente, em palavras que tinham sido escritas e ditas por Ambrósio. Até hoje as igrejas de Milão cumprem o rito desenvolvido por este bispo e, por isso, denominado rito ambrosiano ou rito milanês. Este é um rito litúrgico oficial da Igreja Católica Apostólica Romana, mas difere-se em vários aspectos do principal rito católico, o romano.<sup>9</sup> Logo, não é de

<sup>7</sup> “Victor, Nabor Felix pii *Mediolani martyres*” (grifo meu).

<sup>8</sup> “Protasio, Gervasio *martyribus*”; “*mortis sacrae meritum probat*” (grifos meus).

<sup>9</sup> Dentre as diferenças entre o rito ambrosiano e o romano, ou latino, resalto que, no caso ambrosiano, entre a leitura

se estranhar que as noções anunciadas oralmente por Ambrósio em suas missas ou registradas nas muitas obras de sua autoria tenham ganhado contornos e cores nos mosaicos deste pequeno templo.

No seu papel de bispo e difusor de determinada crença cristã que se pretendia universal, Ambrósio trabalhou para difundir e legitimar os princípios religiosos que defendia. Neste caminho, ele exaltou indivíduos que tinham sido mortos em nome desta fé. Observo que a estratégia ambrosiana de anunciar o martírio fazia parte de um movimento que se ampliou ao longo do século IV: o culto dos mártires. Peter Brown (1982, p. 8) afirma que os bispos das terras romano-ocidentais orquestraram o culto dos santos de modo a fortalecer seu poder. A partir dos cultos organizados e propagados por Ambrósio, observo que o bispo, pouco a pouco, identificou sua comunidade como um grupo fiel a Deus e admirador do martírio. Assim, o bispo unificou sua comunidade em torno desta identidade e da proteção episcopal. Este grupo, reunido por uma crença e, conseqüentemente, por uma identidade, oferecia apoio e voz a quem o conduzia. Primeiramente, a Ambrósio. Na época em que os mosaicos foram feitos, aos líderes comunitários daquele momento. Ressalto a estreita vinculação existente entre religião e política na Antiguidade. Por isso, não trato aqui de indivíduos restritos a suas atuações de líderes religiosos e, sim, de homens públicos, que procuravam organizar seus grupos de maneira a manter ou angariar poderes. Logo, os discursos por eles erigidos não eram neutros. Eram, sim, elaborações que visavam à divulgação de determinada mensagem benéfica aos poderes que os sustentavam.

Noto que o discurso ambrosiano foi continuado e disposto em imagens entre os séculos V e VI, quando os mosaicos analisados neste artigo foram construídos. Por isso, observo que estas obras são documentos significativos para a compreensão do culto dos mártires e da identidade milanesa nos primeiros anos de organização do cristianismo nesta cidade. Neste ínterim, percebo que o poder das imagens legitimava determinada identidade, baseada nos princípios religiosos seguidos por aqueles indivíduos destacados nos mosaicos. De acordo com Mackie (1995, p. 98), a presença do monograma de Cristo e da cruz, símbolo da morte, ressaltavam o caminho vitorioso de Vítor. Recordo, ainda, que o personagem estava emoldurado em seu céu de ouro! Esta disposição discursiva elogiava os sacrifícios realizados em nome do Deus cristão e criava modelos de conduta para aqueles que frequentavam a capela.

---

do Evangelho e a homilia, entoa-se uma curta melodia, uma antífona; não se utiliza a expressão *agnus Dei*; antes da bênção final, a sentença “Senhor, tende piedade de nós” não é seguida de “Cristo, tende piedade de nós”. Entre outras tantas variações, a batina dos seguidores do rito ambrosiano possui apenas cinco botões que fazem referência às chagas de Cristo, não os trinta e três botões que representam sua idade.

Estas obras reuniam mártires e bispos milaneses. Tais bispos, por sua vez, estiveram ligados à propagação do culto dos mártires ali apresentados. Afinal, Martino havia levado as relíquias de Vítor, Nabor e de Félix para Milão; e Ambrósio havia descoberto as relíquias de Gervásio e de Protásio e instaurado seu culto. Além disso, os mártires homenageados nestas imagens tinham recebido a atenção de Ambrósio em seus escritos e durante os sermões para sua comunidade.

Todos os personagens presentes naquelas imagens eram facilmente reconhecidos, pois tinham seus nomes gravados sobre suas cabeças ou, no caso de Vítor, em um livro que carregava em uma das mãos. À diferença dos mártires que, conforme o costume, vestiam uma toga de acordo com a aristocracia romana, os bispos usavam a *casula* (PIAZZA, 2015, p. 90), veste litúrgica daquele que realiza as missas.

Estas imagens rememoravam noções da cultura local, baseada em crenças religiosas e em indivíduos conhecidos por sua fé e cultuados em Milão. Tais subsídios auxiliavam o espectador a compreender a mensagem ali elaborada. E aqui retomo a vinculação da imagem com a memória social, aludida por Severi. A mensagem organizada nos mosaicos ganharia a memória do indivíduo que via a imagem e seria repassada dia a dia nos atos e na fala daquela pessoa. Neste caminho, tais ideias passavam a integrar a memória social e ajudavam na difusão de um cristianismo fundamentado na figura daqueles homens reconhecidos como santos e dispostos nos mosaicos. Não um cristianismo outrora acastelado pelo bispo milanês Auxêncio, predecessor de Ambrósio e defensor do cristianismo ariano. Mas, sim, um cristianismo sustentado pelo exemplo ambrosiano, legitimador da Trindade Divina e do martírio.

Certamente, traço minhas argumentações sobre estas imagens tendo em mente a relação entre os meios e as pessoas, conforme sugestão de Belting (2011). Afinal, sem o espectador não haveria imagem. Nesta circunstância, aqueles que encomendaram os mosaicos selecionaram os elementos propícios para apresentar a mensagem que necessitavam. Elementos, estes, alimentados por uma tradição específica que exaltava uma identificação em torno do cristianismo niceno defendido por Ambrósio. Desta forma, havia uma integração entre as imagens, os espectadores e as práticas socioculturais.

Quando os espectadores entravam naquele pequeno templo, viam nas imagens indivíduos símbolos deste cristianismo. O antigo orador Marco Túlio Cícero (*De finibus*, V, 1, 2) aludira que as emoções eram despertadas com mais força ao ver os lugares de tradição do que ao ler ou ouvir a respeito de fatos tradicionais. Por isso, segundo o orador, o treinamento científico da memória era baseado na localidade. Para Cícero, o olhar incitava a memória. Vínculo as ideias do antigo orador com as de Belting (2011): o espectador vê uma imagem externa (mediática), a transforma em imagem interna

(mental), depois em conhecimento que será retido na memória individual e, em um passo seguinte, passará a integrar a memória de uma comunidade.

Aleida Assmann (2011, p. 318) chamou a atenção para uma memória cultural, criada a partir dos locais de recordação. A autora ainda afirmou que “a memória de uma nação se materializa na paisagem memorativa de seus locais de recordação” (ASSMANN, 2011, p. 359). Logo, o caráter social e coletivo da memória foi evidenciado por Assmann.

Sob estes pontos de vista, observo que a Capela de São Vitor em Céu de Ouro era um dos locais de memória milaneses. Os mosaicos traziam à mente dos espectadores lembranças de indivíduos fiéis ao Deus cristão e, ao passo que as imagens geravam memórias comuns àquelas pessoas, as identificava como seguidores daqueles modelos de fidelidade.

Com exceção de Vítor, que em uma das mãos segura uma cruz e, na outra, um livro com seu nome, os demais homens santos apresentados nos mosaicos têm o braço e a mão direita colocados em posição de abençoar aquele que vê a imagem. Uma expressão facilmente compreendida pelo público frequentador do local e motivadora de sensações positivas. Ao ver tais imagens, os espectadores eram convidados a recordar atos que tornaram aqueles homens símbolos do cristianismo. Esta lembrança em comum gerava o reconhecimento entre os espectadores e uma sensação de pertencimento a um grupo. Tal prática nutria a religião acastelada naquelas imagens e, cada vez mais, identificava os espectadores com os atos de Ambrósio. Não à toa, atualmente os nascidos em Milão e os moradores desta cidade são conhecidos como milaneses ou ambrosianos.

Através das figuras de Vítor, Nabor, Félix, Protásio e Gervásio, as pessoas eram lembradas de martírios e de milagres. Desta maneira, Ambrósio havia cantado o martírio de Vítor, Nabor e Félix:

Para um varão a fé é seu escudo  
a morte, triunfo;  
para nós o tirano, com sua inveja,  
os enviou à cidade de *Laus Pompeia* para o martírio (Ambr., *Victor, Nabor Felix*, p̄ii).<sup>10</sup>

E os milagres de Gervásio e de Protásio:

Um homem possuído volta à razão,  
prova da obra dos mártires.  
Um cego recobra a visão,  
testemunho da morte sagrada (Ambr., *Grates tibi, Iesu, novas*).<sup>11</sup>

<sup>10</sup> “*Scutum viro sua est fides/Et mors triumphus, quem invidens/Nobis tyrannus ad oppidum/Laudense misit martyres*”.

<sup>11</sup> “*Sanatus inpos mentium/opus fatetur martyrum/caecus recepto lumine/mortis sacrae meritum probat*”.

Em seus hinos, Ambrósio distinguiu os mártires dos demais indivíduos ao ressaltar que estes homens especiais deram a vida em nome da fé e, por isso, foram capazes de realizar milagres. Peter Brown (1982, p. 176) afirma que, diferentemente do que ocorria com as religiões pagãs e com o judaísmo, as comunidades cristãs da Antiguidade revestiam indivíduos com poderes sobrenaturais. Então, os milagres atribuídos a mártires, apóstolos e profetas, reuniam e identificavam as comunidades cristãs.

Seguramente, o ato de morrer em nome de sua fé e a crença na realização de milagres eram elementos significativos para o fortalecimento do cristianismo proposto em Milão e nos arredores. Noto, mais uma vez, que as palavras ditas e escritas por Ambrósio sobre Vítor, Nabor, Félix, Protásio e Gervásio faziam parte do cotidiano da comunidade milanesa na época em que os mosaicos da Capela de São Vitor em Céu de Ouro foram construídos.

O culto a estes personagens foi recordado por Paulino, em sua *Vita Ambrosii*, escrita entre 412 e 413 ou em 422. O autor ressaltou que Félix e Nabor já eram cultuados por muitos fiéis quando as relíquias de Gervásio e de Protásio foram encontradas (Paulino, *Vita Ambrosii*, 14, 1). A cura de enfermos foi lembrada por Paulino como milagres de Gervásio e de Protásio (Paul., *Vita Ambr.*, 14, 2). Milagres, estes, também anotados por Agostinho em suas *Confessionum* (IX, 7, 16), obra escrita entre 397 e 401. Tanto Agostinho como Paulino mencionaram os nomes destes indivíduos e os designaram como mártires ao escreverem sobre os feitos de Ambrósio. Eram perceptíveis, portanto, os laços existentes entre o bispo milanês e a celebração a estes mártires. Desde o início do século IV, com Martino e, principalmente na segunda metade desta centúria, com Ambrósio, a crença no poder destes personagens proliferou pelas terras milanesas. Por isso, era acertada a escolha destes indivíduos para compor uma mensagem de difusão do cristianismo niceno nos mosaicos da capela dedicada a Vítor.

A lembrança abstrata, que era recontada oralmente e/ou que integrava o pensamento de muitos milaneses foi organizada por determinado grupo e ganhou concretude nas imagens do templo. Assim, aquele espaço de culto que já existia na época de Ambrósio e que por ele fora abençoado em ocasiões diversas, tornou-se um local de recordação que sustentava uma memória cultural compreensível para aquela comunidade.

Recordo que, entre os séculos IV e V, se distinguiam múltiplos cristianismos. Para se divulgar a noção de que o niceísmo era o "verdadeiro cristianismo" e que, por isso, deveria ser universal, foi imprescindível a elaboração de muitos discursos, de natureza variada (oral, escrito, visual). Nesta circunstância, incluo as imagens da Capela de São Vitor em Céu de Ouro como um destes discursos de poder. Nelas, sete homens considerados santos em Milão e os quatro evangelistas davam as boas-vindas aos espectadores. Estas

imagens anunciavam ao público frequentador daquele local de culto a tradição que ali se seguia, uma tradição que tinha como centro as ações de Ambrósio em prol do culto dos mártires e dos dogmas nicenos.

A figura de Ambrósio, especialmente composta nestes mosaicos, continua a receber a atenção de estudiosos que se dedicam a entender e a propagar a identidade ambrosiana da região italiana da Lombardia e, sobretudo, da cidade de Milão. Ferrario (1824, p. 16), assim como os realizadores do projeto *La Basilica di Sant’Ambrogio* (2015), já defendiam que esta era a mais fidedigna imagem de Ambrósio. Os restos mortais do bispo estão expostos em uma cripta na Basílica de Santo Ambrósio e recentemente foram analisados por especialistas em fisionomia do crânio. Em 2018, diversos meios de comunicação anunciaram o resultado destas pesquisas e confirmaram que o rosto de Ambrósio se aproximava muito daquele retratado no mosaico (*Il volto di Sant’Ambrogio...; Diocesi: Milano...*).

No final de 2019, depois de alguns meses fechada para restauração, a Capela de São Vitor em Céu de Ouro foi reaberta ao público. Nesta ocasião, o conselheiro Regional de Autonomia e Cultura da Lombardia, Stefano Bruno Galli, afirmou que o restauro fazia parte de um projeto que tinha por finalidade “prestar particular atenção ao patrimônio eclesiástico, um patrimônio que pertence à cultura e à identidade desta região” (MONTONATI, 2019).

Constato, então, que estes mosaicos foram e ainda são significativos para a edificação e para a sustentação de uma identidade milanesa ligada a princípios e personagens cristãos nicenos. Construídas em um pequeno templo, estas imagens atraíam o olhar das pessoas que buscavam um local de oração na Antiguidade. Elas materializavam noções que já pululavam no contexto milanês desde o século IV e corroboravam a veracidade de determinada fé cristã. As cores, as formas e as lembranças geradas por estas imagens certamente causavam impactos naqueles que as viam sobre as paredes e na cúpula da capela: os seguidores dos dogmas nicenos tinham suas crenças realimentadas, aqueles que estavam dispostos a se converter a esta fé aprendiam com tais imagens; já os seguidores de outras religiões, cristãs ou não, reagiam negativamente àquelas informações. Nesta conjuntura, retomo a importância que Freedberg (1995) oferece aos sentimentos e às relações entre imagens e pessoas. Quer estas imagens fossem admiradas com veemência ou prazer, quer fossem olhadas com desinteresse ou rancor, observo que elas constituíam mais um discurso de legitimação do cristianismo niceno que buscava estabelecer-se como a única religião correta e, portanto, universal durante a Antiguidade.



## Referências

### Documentação textual

- AMBROSIUS. *De fide*. Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397,\\_Ambrosius,\\_De\\_Fide\\_Ad\\_Gratianum\\_Augustum\\_Libri\\_Quinque,\\_MLT.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397,_Ambrosius,_De_Fide_Ad_Gratianum_Augustum_Libri_Quinque,_MLT.pdf). Acesso em: 07/04/2021.
- AMBROSIUS. *Epistolae prima classis*. Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397,\\_Ambrosius,\\_Epistolae\\_Prima\\_Classis,\\_MLT.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0339-0397,_Ambrosius,_Epistolae_Prima_Classis,_MLT.pdf). Acesso em: 30/03/2021.
- AMBROSIUS. *Himnos*. Edición preparada por Carlos Arana Tarazona. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2013.
- AUGUSTINUS. *Confessionum*. Disponível em: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,\\_Augustinus,\\_Confessionum\\_Libri\\_Tredecim,\\_MLT.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0354-0430,_Augustinus,_Confessionum_Libri_Tredecim,_MLT.pdf). Acesso: 17/02/2021.
- CICERO. *De finibus*. Translated by H. Rackham. Cambridge: Loeb Classic Library, 1931.
- PAULINUS. Vita di Ambrogio/Vita Ambrosii. In: BASTIAENSEN, A. A. R. (a cura di). *Vita di Cipriano; Vita di Ambrogio; Vita di Agostino*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1975, p. 51-125.

### Obras de apoio

- ASSMAN, A. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2011.
- AUDSLEY, W. G. *Handbook of Christian symbolism*. London: Day & Son, 1865.
- BELTING, H. Cruce de miradas con las imágenes: la pregunta por la imagen como pregunta por el cuerpo: In: GARCÍA VARAS, A. (ed.). *Filosofía de imágenes*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2011.
- BROWN, P. *Society and the holy in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1982.
- BROWN, P. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- DE SCALZI, E. *La Basilica di Sant'Ambrogio*. Milano: Parrocchia di Sant'Ambrogio, 2015.
- FERRARIO, G. *Monumenti sacri e profani dell'Imperiale e Reale Basilica di Sant'Ambrogio in Milano*. Milano: Dalla Tipografia dell'Autore, 1824.
- FREEDBERG, D. A. Holy images and other images. In: SCOTT, S. C. (ed.). *The art of interpreting*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1995, p. 68-88. v. 9.

- FREEDBERG, D. *El poder de las imágenes*. Madrid: Cátedra, 1992.
- MACKIE, G. Symbolism and purpose in an Early Christian martyr chapel: the case of San Vittore in Ciel d'oro, Milan. *Gesta*, v. 34, n. 2, p. 91-101, 1995.
- PAPA PAULO VI. *Missale Romanum*. 3 de abril de 1969. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost\\_constitutions/documents/hf\\_p-vi\\_apc\\_19690403\\_missale-romanum.html](https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19690403_missale-romanum.html). Acesso em: 31/05/2021.
- PIAZZA, S. Il volto di Ambrogio: la fortuna del modello paleocristiano e alcune varianti altomedievali/The success of Late Antique model and some early medieval variations. In: BOUCHERON, P.; GIOANNI, S. (ed.). *La mémoire d'Ambroise de Milan: usages politiques d'une autorité patristique en Italie (V<sup>e</sup> - XVIII<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2015.
- RANCIÈRE, J. *O espectador emancipado*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.
- ROMUSSI, C. *Milano nei suoi monumenti*. Milano: Libreria Editrice G. Brigola, 1875.
- SEVERI, C. Warburg anthropologue ou le déchiffrement d'une utopie. De la biologie des images à l'anthropologie de la mémoire. *L'Homme*, n. 165, p. 77-128, 2003.

### Sítios de internet

- Diocesi: Milano, studio scientifico conferma che il volto di sant'Ambrogio è quello ritratto nella cappella di san Vittore*. In: SIR – Agenzia d'informazione. 2 ottobre 2018. Disponível em: <https://www.agensir.it/quotidiano/2018/10/2/diocesi-milano-studio-scientifico-conferma-che-il-volto-di-santambrogio-e-quello-ritratto-nella-cappella-di-san-vittore/>. Acesso em: 01/04/2021.
- Il volto di Sant'Ambrogio è quello ritratto nella cappella di San Vittore. La conferma della scienza*. In: La voce della buona notizia. 7 dicembre 2018. Disponível em: <https://www.bcc-lavoce.it/2018/12/il-volto-di-santambrogio-e-quello-ritratto-nella-cappella-di-san-vittore-la-conferma-della-scienza/>. Acesso em: 01/04/2021.
- MONTONATI, P. Sono terminati i lavori di restauro della cupola del Sacello di San Vittore in Ciel d'oro, nella basilica di Sant'Ambrogio. Visite dalla seconda metà di agosto. In: *personalreporter.it*. 10 agosto 2019. Disponível em: <https://www.personalreporter.it/news/sono-terminati-i-lavori-di-restauro-della-cupola-del-sacello-di-san-vittore-in-ciel-doro-nella-basilica-di-santambrogio-visite-dalla-seconda-meta-di-agosto/>. Acesso em: 25/03/2021.
- ROSOLI, L. Sant'Ambrogio ci mette la faccia. E si fa incontro a tutti. Anche ai ciechi. In: *avvenire.it*. 13 agosto 2019. Disponível em: <https://www.avvenire.it/attualita/pagine/restaurato-il-mosaico-con-il-ritratto-piu-antico-di-sant-ambrogio>. Acesso em: 25/03/2021.

# **Tema livre**

*Open subject*

# ***Filtrokatadesmos*: a simbiose entre os deuses gregos e egípcios nos períodos clássico e helenístico**

*'Filterkatadesmos': symbiosis between the Greek and Egyptian gods in the Classical and Hellenistic periods*

**Maria Regina Candido\***

**Resumo:** A marca de identificação sobre a prática mágica dos *katadesmoi*, que resultou na elaboração de filtros *katadesmoi* entre os atenienses, detém vestígios de sua prática durante a praga que afetou Atenas no meio da Guerra do Peloponeso. A magia dos *katadesmoi* tem a peculiaridade da evocação de diferentes divindades que controlam o espaço sagrado do submundo, chamados deuses ctônicos como Hades, Hermes, Perséfone, Cérbero, Caronte e Hécate. Eles estão presentes nas evocações dos filtros *katadesmoi*. A singularidade identificada no ritual do *filtrokatadesmos* é o surgimento de divindades gregas interagindo com os deuses egípcios, evocadas através das palavras mágicas escritas na superfície da lâmina de chumbo.

**Abstract:** The mark of identification about the *katadesmoi* magic practice that resulted in the elaboration of *katadesmoi* filters among the Athenians holds traces of their practice during the plague that affected Athens in the middle of the Peloponnesian War. The magic of the *katadesmoi* has the peculiarity of evoking different deities who control the underworld's sacred space, called Chthonian gods as Hades, Hermes, Persephone, Cerbero, Charon, and Hecate. They are present in the evocations of the *katadesmos* filters. The singularity identified in the ritual of the *filterkatadesmoi* is the emergence of Greek deities interacting with the Egyptian gods, evoked through the spells written in the surface of the lead blades.

**Palavras-chave:**

Magia.  
*Filtrokatadesmos*.  
Ritual.  
Deidades.  
*Defixiones*.

**Keywords:**

Magic.  
*Filterkatadesmos*.  
Ritual.  
Deities.  
*Defixiones*.

---

Recebido em: 17 mai. 2021  
Aprovado em: 29 jun. 2021

---

\* Professora Associada da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), coordenadora do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ) e do PPGH/UERJ no biênio 2019-2021. Bolsista produtividade 2 do CNPq.

## Introdução

O termo *filtrokatadesmos* significa um conjunto de atividades mágicas visando à realização do encantamento amoroso colocado em lâminas de chumbo.<sup>1</sup> As fórmulas mágicas detêm a peculiaridade do uso de verbos no imperativo, como imobilizar, calar, paralisar, deter e, por vezes, deixam transparecer o verbo matar, que tem por fim *fazer mal a alguém*. Christopher Faraone (1999, p. 17) afirma que a magia amorosa faz parte do refinado mundo de riqueza das hetairas e cortesãs que circulavam entre a elite das sociedades grega e romana. A afirmação do autor nos indica serem mulheres as protagonistas das práticas dos filtros mágicos no Mundo Antigo. Madeleine Jost (1992, p. 277) afirma que a prática da magia seria um atributo específico das mulheres devido ao seu lugar de fala marginal na *pólis*, e estariam inclinadas à prática da magia dos *filtrokatadesmoi*. Acreditamos que o suporte para essa afirmação pertence à documentação proveniente da poesia épica, clássica e helenística. A literatura grega coloca as mulheres míticas, como Circe, Calipso, Medeia e Samanta como especialistas em raízes, detentoras do saber de manipulação das ervas como veneno/*pharmakon allo* ou remédio/*pharmakon olomenon*, ambos definidos pelo termo *pharmakos*, sendo as mulheres identificadas como *pharmakides* (CANDIDO, 2014, p. 154-170).

Neste artigo, nos propomos a analisar o ritual de realização do *filtrokatadesmos*, que detêm a peculiaridade do envolvimento de divindades gregas interagindo com os deuses egípcios, evocados através da grafia presente na superfície da lâmina de chumbo. O que nos chama a atenção nesta magia amorosa é o fato de o solicitante pertencer ao sexo masculino e de reproduzir as fórmulas mágicas dos *katadesmoi* que circulavam pelo Mediterrâneo antigo.

O tema sobre a magia amorosa e os *katadesmoi*, que têm por finalidade fazer mal ao inimigo, possui uma acentuada historiografia nos campos da Arqueologia e da Filologia.<sup>2</sup> Entretanto, nas últimas décadas, verifica-se uma escassez de publicações,

<sup>1</sup> Na historiografia anglo-americana, denomina-se a lâmina de chumbo como *Curse tablets*, proveniente da cultura material desde a Antiguidade a partir dos seguintes pesquisadores: R. Wünsch, *Defixionum Tabellae Atticae* (1897); A. M. H. Audollent, *Defixionum Tabellae* (1904); H. Solin, *Eine Neue Fluchtafel aus Ostia* (1968); D. R. Jordan, *A survey of Greek defixiones not included in the special corpora* (1985); D. R. Jordan, *New Greek curse tablets (1985-2000)* (2000); A. Kropp, *Defixiones: ein aktuelles corpus lateinischer Fluchtafeln* (2008).

<sup>2</sup> Indicamos as publicações de Hans-Dieter Betz e a coleção *The Greek Magical Papyri in Translation* (1981); D. R. Jordan (1985), *A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora*; A. Bernard, com *Sorcier Grecs* (1991); Christopher Faraone e Dirk Obbink, com o livro *Hiera Magika* (1991); John Gager (1992), com o livro *Curse Tablets and Binding Spells*; Roy Kotansky (1994), com a coleção *Greek Magical Amulets*; Amor López Jimeno (2001), com o livro *Textos griegos de maleficio*; Daniel Ogden com *Magic, Witchcraft and Ghost in the Greek and Roman world: A source book* (2002); Francisco Marco Simon e Richard L. Gordon (2010), com a publicação *Magical practice in the Latin West*; e Andrew T. Wilburn (2012), com o livro *The Archaeology of Magic in Roman, Egypt, Cyprus, and Spain*.

eventos e congressos abordando as práticas mágicas dos *katadesmoi* no Mundo Antigo. O tema carece de espaço junto ao meio acadêmico da América Latina; caso o pesquisador faça um levantamento bibliográfico, deparar-se-á com acentuada escassez de produção sobre o tema. No entanto, devemos mencionar que a maneira de fazer a magia dos *katadesmoi* já circulava nas regiões banhadas pelos mares Mediterrâneo e Egeu, praticada principalmente pelos atenienses dos períodos clássico e helenístico.

Por que trazer o tema sobre as práticas mágicas gregas para o primeiro plano na atualidade? Podemos afirmar que o mundo atual se tornou muito mais plural quando observamos a diversidade de seitas, cultos e movimentos religiosos que geram conflitos e ratificam o não *desencantamento do mundo*. O termo *desencantamento do mundo* pertence a Max Weber,<sup>3</sup> e na modernidade denominou-se como *dessecularização* por Peter Berger.<sup>4</sup> De acordo com Antonio Flávio Pierucci (2005, p. 33), a expressão *desencantamento do mundo* tornou-se poética em francês (*désensorcelement du monde*) e, em alemão, nos remete à sentença *Entzauberung der Welt*. Argumentamos que a chegada da modernidade ou pós-modernidade não marcou o processo gradual de desaparecimento do interesse pelas crenças e práticas mágico-religiosas e do contato com o divino como se previa no século XIX.

A questão nos traz à lembrança a análise tripartida realizada pelo antropólogo Sir James Frazer, no livro *O ramo de ouro*, no qual o autor estabeleceu a distinção entre magia, religião e ciência. De acordo com Versnel (1994, p. 178), o termo ciência foi definido como um conhecimento verificável através de experimentos; a palavra religião pertencia à categoria de saberes dogmáticos baseados na crença e na fé; e a magia era considerada a *ciência bastarda* por oferecer um conhecimento operacional que visava a atender aos anseios privados do homem através do controle da natureza.

Para Luck (1985, p. 10), a relação de tensão estabelecida entre religião e magia se deve ao fato de a prática da magia ser considerada um ritual mal-entendido, definido como superstição. O termo *magia, sorcer, Zauber, epodes* ou *feitiço* detém, como transliteração, a ideia de encantamento. Para os gregos, encantar alguém significava envolver pelo canto, pelo uso da palavra que seduz, pela musicalidade que fascina, pelo *epoides* presente na melodia de Orfeu, nas vozes das Musas, nos procedimentos mágicos de Medeia e de

---

<sup>3</sup> Os defensores da premissa seriam Karl Max, Max Weber e Émile Durkheim, que defendiam que o mundo estava diante da emergência do racionalismo ocidental generalizado e heterogêneo.

<sup>4</sup> O pesquisador Peter Berger (2001, p.10-17) retoma a tese na década de 1970. Porém, reconhece que foi um equívoco supor que vivemos em um mundo secularizado. O mundo, na atualidade, é tão ferozmente religioso quanto no tempo passado. Isso quer dizer que toda uma literatura escrita pelos historiadores e cientistas sociais, vagamente chamada de teoria da secularização, está essencialmente equivocada.



Samanta, na realização das práticas da magia amorosa/*filtrokata-desmos* e dos *katadesmoi* /*defixiones* (CANDIDO, 2017a., p. 16-25).

Podemos afirmar que os atenienses transitavam entre a religião, a magia e a descrença nos deuses, como nos aponta a especulação sobre a existência dos deuses trazida por Eurípides, que mantém interface com o pensamento de Protágoras de Abdera. A narrativa expõe que os protagonistas não tinham como afirmar a existência dos deuses cultuados pela *pólis* e nem como definir a sua forma divina, tendo em vista os muitos obstáculos que os impediam, a saber: de um lado, estava a ausência de clareza no assunto, e do outro, estava a curta duração da vida humana (Eurípides, *Hécuba*, v. 728).

O mesmo questionamento sobre a existência dos deuses olímpicos esteve presente em Teodoro, integrante da *hetaireia* pró-macedônia que, no século IV a.C., repudiava os deuses da *pólis*, rejeitando a possibilidade de existência de qualquer divindade, além de afirmar ser lícito roubar, cometer adultério e profanar os cultos aos deuses (Diogenes Laertius, I, 99). O resultado das especulações foi a condenação da personagem à morte pela acusação de impiedade/*asebeia*. No entanto, a premissa do sofista de Abdera nos remete ao questionamento atual e nos permite afirmar que o mundo nunca deixou de lado a religiosidade, as crenças no encantamento, na magia, fato que nos permite afirmar que o universo atual se tornou acentuadamente um lugar de muitos deuses e de muitas crenças.

Para nós, helenistas, tornou-se difícil estabelecer as fronteiras entre as práticas da magia, ações religiosas e a ideia de ciência junto ao universo dos gregos. Analisando a materialidade das ações de religiosidade dos gregos, fica evidente que o usuário da magia evocava os mesmos deuses do panteão grego, fazia uso dos ritos das *pólis* e transitava pelos espaços consagrados pela religião oficial *políade*. A observação nos leva a afirmar que a magia entre os gregos se tornou uma ação complementar à religião oficial *políade*. Os cultos e ritos voltados aos deuses da natureza objetivavam estabelecer a relação culto-benefício para a *pólis*. No campo da magia dos *katadesmoi*, a relação culto-benefício também se faz presente ao evocar a alma de um defunto visando a prejudicar alguém, ou seja, fazer mal ao inimigo.

Fustel de Coulanges (1988, p. 20), na obra *A cidade antiga*, cita que, entre os antigos, os mortos necessitavam de alimentos e bebidas e cabia a nós, os vivos, satisfazer-lhes esta necessidade. A citação nos aponta que a sepultura era o espaço sagrado dos mortos, lugar de interdito, inviolável e protegido pelos deuses e cultuado pelos homens. Segundo Aristófanes (*Ranae*, v. 150), os gregos constroem o espaço sagrado dos mortos situado no mundo subterrâneo, considerado um lugar frio, turvo, úmido, repleto de tristeza e sofrimentos. As divindades que controlam esse espaço sagrado do universo

subterrâneo denominam-se deuses ctônicos e são personificados por Hades, Hermes, Perséfone, Cérbero, Caronte e Hécate, todos presentes nas evocações (CANDIDO, 2015, p. 57-74). O marco inicial da identificação da prática da magia dos *katadesmoi/defixiones* entre os atenienses foi atestado em meados de 432-431 a.C., relacionado ao processo de acirramento da Guerra do Peloponeso e da peste que assolou Atenas; a prática se estende por todo o período helenístico, chegando até o século VI d.C.

### Atenas e os cultos estrangeiros

Podemos afirmar que a prática da magia dos *katadesmoi/defixiones* transitou para além do Mar Mediterrâneo no período clássico, helenístico e romano, pois as escavações arqueológicas encontraram vestígios de sua prática na ágora e no bairro Cerameico, em Atenas; na região de Sagunto, na Península Ibérica; no templo da deusa Sulis, Minerva/Aquae Sulis, na região de Bath; no santuário do deus Mercúrio, em Uley; na Bretanha, na região de Olbia, no Mar Negro e no Egito.<sup>5</sup>

Em Atenas, os rituais estrangeiros tinham como ponto de entrada a região do porto do Pireu, como nos aponta Platão, ao mencionar o ato de Sócrates descer em direção ao porto, ou seja, *katabaino eis Peiraia*, para participar do culto estrangeiro da deusa Bentis, introduzida em Atenas, em 429 a.C., pelos trácios (FOUCART, 1873, p. 131). Vejamos a citação:

Ontem fui ao Pireu com Gláucon, filho de Aríston, a fim de dirigir as minhas preces à deusa e, ao mesmo tempo, com o desejo de ver de que maneira celebravam a festa, pois era a primeira vez que a faziam. Ora, a procissão dos habitantes dessa terra pareceu-me linda: contudo, não me pareceu menos aprimorada a que os trácios montavam (Platão, *Respublica*, I, 327a).

As escavações arqueológicas apontam a presença da estela de mármore IG, II<sup>2</sup> 337, que evidencia as solicitações dos mercadores citas, no século IV a.C, interessados na construção de um santuário dedicado a uma divindade estrangeira semelhante à deusa Afrodite Ourania. O solicitante menciona, na epigrafia, que deseja o mesmo tratamento que foi concedido aos egípcios para a construção de um santuário à deusa Ísis na região do Pireu (GARLAND, 1987, p. 337).

Entre os cultos estrangeiros sediados no porto ateniense, havia magos e mulheres estrangeiras que executavam ritos de purificação, cultos apotropaicos e rituais de evocação

---

<sup>5</sup> Para maiores informações sobre a localização dos *katadesmoi*, ver o capítulo 'Catalogue of Binding Curses' do livro *Oracles, Curses, and Risk among the Ancient Greeks*, de Esther Eidinow (2007). Ver também o artigo de D. R. Jordan (1985), *A Survey of Greek Defixiones Not Included in the Special Corpora*.

aos mortos visando a atender à solicitação dos vivos. Os magos e *pharmakides*, por uma expressiva quantia pecuniária, realizavam práticas de magia que tinham por finalidade prejudicar os inimigos ou adversários através da maneira de fazer dos *katadesmoi/defixiones* e dos *filtrokata-desmoi*.

Anna Marie Ozanan (2012, p. x) considera que os praticantes e usuários da magia dos *katadesmoi* seriam pessoas simples, anônimas, escravos e principalmente prostitutas que circulavam livremente nos espaços físicos fora dos muros da *pólis*, como os cemitérios. Prontificamo-nos a trazer um olhar alternativo à afirmativa da autora para identificar quem seriam esses magos e feiticeiros. Recorremos aos oradores áticos, como Demóstenes, que sentenciou à morte a *pharmakides* Ninos, que atuava como sacerdotisa do deus Sabázio, assim como Threoris de Lemnos, acusada de prática de *filtrokata-desmos*, na obra *Against Aristogeiton* (I, 79). Andocides, no discurso *Contra a Madrasta*, e o orador Hipérides, que defendeu a amante Frineia de Thespis (Hyperides, 20). Os oradores áticos deixam transparecer os nomes das mulheres estrangeiras acusadas nos processos de impiedade impetrados no tribunal de Atenas. As mulheres estrangeiras foram acusadas de atuarem como *pharmakides*/feiticeiras, especialistas na elaboração de filtros mágicos/*filtrokata-desmoi*, assim como das práticas da magia dos *katadesmoi/defixiones*. Na obra *Memoráveis* (III, 11, 16-17), de Xenofonte, encontramos a musa e modelo do escultor Praxíteles, a jovem Teodota, que dialoga com Sócrates sobre filtros/*filtrokata-desmoi*, encantamentos/*epoidiai* e magias/*iunx/kata-desmoi*. Sócrates menciona que consegue manter a atenção de seus seguidores através de “uma quantidade de filtros, encantamentos e magia”. Temos, por suposição, que os acusadores das mulheres, responsáveis por dar início ao processo de prática da magia dos *katadesmoi/defixiones*, eram, por vezes, ex-amantes não conformados com o abandono ou algum cliente que havia se sentido prejudicado por ter ingerido alguma poção mágica afrodisíaca adicionada ao vinho ou por ter tido contato com algum unguento colocado na genitália feminina, cuja ação resultou em impotência sexual.

Outra peculiaridade encontrada nas lâminas de chumbo do século IV a.C. provém da evocação dos deuses ctônicos gregos nomeados junto com as divindades egípcias. Heródoto (*Historiae*, II, 50) afirma que a Hélade/Grécia recebeu do Egito diversas tradições religiosas. Para o “Pai da História”, quase todos os nomes dos deuses gregos, incluindo as práticas da magia, eram de matriz estrangeira. Entretanto, verificamos que os nomes das divindades egípcias estavam ausentes nos *katadesmoi* de períodos anteriores ao século IV a.C. Após essa data, torna-se evidente a frequência dos nomes de Hermes, Hades,

Perséfone, Cérbero e Hécate associados às divindades egípcias Anúbis (deus dos mortos), Seth (deus da desordem e da violência) e Thot, equivalente ao deus Hermes.<sup>6</sup>

A presença dos nomes de deuses egípcios nas lâminas ratifica que os profissionais da magia eram homens e/ou mulheres que viviam em transumância. Seres errantes, eram magos, feiticeiros e *pharmakides* itinerantes que transitavam pelas regiões do Mediterrâneo, do Egeu e Mar Negro, oferecendo os seus serviços por um alto preço e evocando os deuses locais por onde passavam, seguindo um repertório padrão. De acordo com André Bernand (1991, p. 132), a magia grega que tinha por objetivo fazer mal ao inimigo havia sido resultado da interação cultural com os egípcios. Consideramos que Heródoto, ao traçar o itinerário da magia grega a partir da região do Egito, deixa transparecer que os *katadesmoi*, a magia que visava a fazer mal aos inimigos, formavam um conjunto específico de saberes cuja prática situava-se fora da *paideia* grega.

Clemente de Alexandria expressa a opinião que já circulava no Mundo Antigo de que o Egito era o berço das práticas mágicas por deter um repertório de hinos, bibliotecas com livros sobre receitas mágicas e treinamentos de sacerdotes especializados em práticas mágicas. Geraldine Pinch (1994, p. 12) ressalta a simbiose que existia entre religião e magia junto à cultura egípcia, como expressam os termos *heka* e *akhu*, ambas palavras evocadas no sentido de encantamento, feitiçaria e magia. A autora acrescenta que o sacerdote egípcio, em geral, usava a magia para atingir fins privados.

### **Filtrokatadesmos: um estudo de caso**

Como estudo de caso, trazemos o conjunto de artefatos relacionados à magia egípcia que envolve a evocação de deuses gregos, os artefatos identificados pelo inventário E27145, localizado no Museu do Louvre, Paris. Os artefatos são provenientes da região de Antinópolis, situada às margens do Rio Nilo, próximo da cidade de Al-Minya. O conjunto é composto por uma estatueta que representa uma figura feminina feita de argila, ajoelhada, transpassada por treze pregos. As peças foram encontradas junto a uma fina lâmina de chumbo/*katadesmos* que estava enrolada, em cuja superfície havia um texto que deixa transparecer o desejo do solicitante. Os dois objetos, a figura de argila e a lâmina de chumbo, estavam acomodados no interior de um vaso de barro e a historiografia tende a defini-los como *filtrokatadesmoi*, ou seja, materialidades da prática da magia amorosa. O objeto de análise pertence à cultura material e foi tema de

---

<sup>6</sup> Amanda Hutflesz, mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da UFRJ, executa, sob nossa orientação, projeto de pesquisa sobre o assunto. O título provisório de sua dissertação é *Interação cultural entre deuses gregos e egípcios nas práticas mágicas dos séculos V e IV a.C.*

abordagem na academia francesa através de Bourguet, no artigo *Ensemble magique de la période romaine en Egypt* (1975), e de Sophie Kambisis, no artigo *Une nouvelle tablette magique d'Égypte* (1976). A análise do conteúdo do texto revela as mesmas características das lâminas de impreciação/*curse tablets/katadesmoi* presentes no catálogo *The Greek Magical Papyri in Translation* (1981), de Hans-Dieter Betz. A especificidade dessa prática mágica consiste em grafar o nome do desafeto, seguido de palavras de maldição, na superfície de pequenas lâminas de chumbo destinadas a serem enterradas em cemitérios, em leito de rios ou em fendas de santuários de deuses que detêm relação com o mundo dos mortos. A especificidade dos filtros amorosos/*filtrokatadesmoi* se deve ao fato de o solicitante e usuário da magia dos *katadesmoi* fazer uso de verbos de ação conjugados no modo imperativo, como "eu quero", "eu exijo", impressos nas lâminas de chumbo, associados a pequenas figuras humanas feitas de chumbo, enroladas em fios de cabelo, fragmentos de unhas, pedaços de roupa do ser amado e depositadas junto à mão direita dos considerados mortos antes do tempo, como as crianças/*aoroi* e vítimas de morte violenta, como os suicidas e pessoas assassinadas/*biathanatoi*.

De modo geral, as lâminas de impreciação, como os *katadesmoi*, deixam transparecer somente o nome das vítimas, porém, na impreciação amorosa/ *filtrokatadesmos* de nossa análise, podemos identificar o nome do solicitante, no caso, Sarapammon, filho de Area. O rapaz apaixonado, de nome Sarapammon, deseja ardentemente o amor da jovem Ptolomais, filha de Aias e de Orígenes. Percebe-se que, na prática da magia, o reforço da identificação dos envolvidos requer a presença do matromínico como *fator de identificação*, ou seja, provém da origem materna. A ação aponta a possível interação dos egípcios com o universo cultural dos helenos. Entre os atenienses, Aristóteles deixa transparecer, na obra *Política* (III, 1276<sup>a</sup>), o *fator de identificação* de um cidadão ateniense ao citar que "a cidadania é limitada só a filho de cidadãos pelo lado do pai e pelo lado da mãe, e não por um só lado". Entretanto, em períodos anteriores ao de Aristóteles, em 451 a.C., a filiação e a posse da cidadania ocorriam por meio do nome do pai/patronímico, ratificado pelo nome registrado no *demos*. No espaço das lâminas de chumbo, percebemos que, nas práticas da magia, tornara-se primordial a identificação do indivíduo através da filiação materna, o matronímico.

Em retorno ao tema, a elaboração da lâmina de chumbo nos permite afirmar que Sarapammon atuou sob a orientação de um profissional do rito/*magos* e de uma *pharmakides*. Os profissionais do rito evocaram o espírito de um ser morto, de nome Antinoo, para atuar como assistente de Sarapammon com o objetivo de realizar as

práticas mágicas.<sup>7</sup> A ação deixa transparecer que o jovem apaixonado estaria diante da sepultura do defunto Antinoo, que morreu jovem, ou seja, morreu antes do tempo, configurando-se como vítima ideal para ser manipulada em seu auxílio, visando à dinâmica no processo mágico. O jovem apaixonado evoca também a assistência de outros seres sobrenaturais, no caso, as divindades que transitam pelo mundo subterrâneo, como os deuses ctônicos Plutão/Hades, Coré/Perséfone/Ereschigal, Adônis, Hermes/Thot e Anúbis. Sarapammon evoca os deuses gregos associados às divindades egípcias. Tal fato indica o saber-fazer de profissionais do rito que transitavam pela região greco-romana, formando uma sociedade híbrida e multicultural. Para complementar a ação mágica dos *filtrokatadesmoi*, o protagonista evoca os espíritos das crianças que morreram antes do tempo/*aoroi* (linhas 1-6).

Sarapammon exige que o defunto Antinoo, seu assistente, levante-se da sepultura e parta em busca de sua amada, Ptolemais, e que desperte na jovem amada o sentimento de uma forte paixão pelo protagonista da ação, de forma que ela não consiga comer, beber, dormir e que, inclusive, jamais tenha prazer sexual com outro homem (linhas 6-11). O solicitante apaixonado exige que os sentimentos e a atenção da jovem Ptolomais sejam direcionados somente para ele por toda a eternidade (linhas 23-27). Ao final do texto, Sarapammon cita: "Se você conseguir isso para mim, eu irei libertá-lo" (linhas 27-28), ou seja, o protagonista ameaça não libertar a alma do defunto-assistente Antinoo até que seja realizada a conjunção amorosa de Sarapammon com a jovem Ptolomais.

O texto inscrito na superfície do *katadesmos* segue a fórmula das demais imprecações, a saber: um acentuado sentimento emocional do solicitante, seguido da indicação do nome da vítima, evocação de espíritos ctônicos e o uso de verbos de comando e ameaças, sempre no imperativo. Podemos observar que a diferença da imprecação amorosa/*filtrokatadesmos* das demais lâminas de maldição está no fato de o protagonista, envolvido na relação de amor, expressar o desejo de manter ou reaver a pessoa amada através do uso dos filtros amorosos. Nos casos de não atendimento e realização do objetivo de trazer a pessoa amada de volta ou a ausência de sucesso em chamar a sua atenção e despertar a sua adoração, emerge a exigência da destruição total da pessoa amada.

Dois fatores nos chamam a atenção nesta lâmina de chumbo encontrada no Egito com a imprecação amorosa: em primeiro lugar, as práticas da magia amorosa

---

<sup>7</sup> Consideramos que o protagonista realizou um ritual visando a adquirir poderes sobre um defunto para que atuasse como seu assistente. Segundo o rito, esse defunto assistente revelaria tudo o que o solicitante desejasse saber, e o morto seria um companheiro de todas as horas, do momento da refeição à base de leite, mel e vinho até na hora de dormir. Ver *PGM I*, 1-42.



dos *filtokatadesmoi* integram a gestão de gênero. Em segundo lugar, existe uma fórmula padrão na confecção do *filtrokatadesmos* (figura humana e lâmina de chumbo) transpassada por pregos/*passalos* junto à evocação do morto vítima de morte singular. O tema sobre a magia erótica tem atraído os *scholars* devido à diferença de abordagem entre a documentação literária e a cultura material dos *katadesmoi*.

Determinados rituais de magia, que envolviam amiúde a produção de filtros amorosos e unguentos afrodisíacos, transitavam pelo universo feminino. Os rituais que exigiam a manipulação do corpo do morto, como a necromancia eram práticas exercidas exclusivamente pelas mulheres. Como exemplo, indicamos a acusação de Frinea de Thespis, amante do orador Hipérides. Os gregos consideram que as mulheres já traziam consigo o *miasma* proveniente da sua natureza feminina, como a menstruação, fato que qualifica as mulheres para exercerem determinadas práticas ritualísticas de contato direto com o corpo do morto. Por outro lado, somente os homens, após realizarem um ritual de purificação, estavam capacitados a evocar a alma de um defunto e a entrar em contato com o universo dos mortos através do ritual da *katábasis* e da *psychagogos*.

De acordo com Georg Luck (1985), os rituais de consulta aos mortos tinham muitas variações na Antiguidade. O autor ressalta que os rituais de consulta aos mortos eram conhecidos como rituais que se inseriam no campo da *psychagogia*, que significa o ato de evocação e contato com as almas dos mortos. A execução depende do *psychagogos*, especialista em evocar espíritos dos mortos para consultá-los sobre o devir; além disso, o ritual também era mencionado como *necromancia*. Entretanto, George Luck (1985, p. 12) ressalta que, embora tenha outros significados, o termo *psychagogos* torna-se o mais adequado e aplicado ao gênero masculino, cuja função era apenas obter informações sobre o devir. A documentação mais recuada sobre a evocação dos mortos pode ser encontrada em Homero (*Odyssey*, X, 480-510), ao narrar o ritual de *psychagogos* exercido pelo herói Odisseu, assim como a ação de Hércules no drama satírico *Alceste* (Eur., *Hec.*, v. 1125-1130), na evocação da alma do rei Dario na dramaturgia *Persas* (v. 680), de Ésquilo, e do *pharmakeus* Empédocles de Agrigento (480-435 a.C.),<sup>8</sup> ao apresentar a sua capacidade de abrir o portão do Hades e estabelecer contato com a alma dos mortos e, em seguida, retornar ao mundo dos vivos sem o perigo de cometer a *hybris* ou trazer o *miasma* para a superfície (CANDIDO, 2006, p. 189-198).

---

<sup>8</sup> A descrição da prática ritualística de Empédocles de Agrigento está presente em fragmentos da obra *Purificações*.

## Magia e as fronteiras étnica e de gênero

No universo das práticas mágicas de contato com os mortos, consideramos que havia a demarcação de fronteiras étnicas e de gênero. No entanto, temos dificuldade em afirmar serem as mulheres estrangeiras as únicas detentoras do *saber-fazer* relativo à magia dos *katadesmoi* ou *defixiones*, pois havia sacerdotes de cultos e ritos estrangeiros identificados como *agyrtes*, *metragyrtes* e *menagyrtes*, acusados pelos poetas e oradores áticos de cometerem fraudes, engodo e agirem como *goetes* no sentido pejorativo da palavra (FOUCART, 1873, p. 176). Os praticantes da magia colocavam à disposição dos interessados os seus serviços de encantamentos através do *δὲ καταδέσσειν ἢ ἐπαγωγαίς ἢ τισιν ἐπωδαίς* (Platão, *Leges*, XI 933e), afirmando possuir a capacidade de persuadir os seres sobrenaturais a atender às diferentes solicitações dos usuários da magia de prejudicar os inimigos.

Os *magoi* ofertavam o seu ofício às comunidades por onde passavam, cobrando assim um alto preço pelos serviços, e costumavam fazer a invocação das divindades ctônicas, nas regiões de passagem, produzindo com isso um repertório próprio e específico. Tanto Heráclito de Éfeso quanto Platão ratificam a presença desses *magoi* errantes em Atenas, atuando como *profissionais dos ritos mágicos*, com *expertise* na realização das práticas mágicas dos *katadesmoi*. Os *magoi* foram definidos como feiticeiros e *goetes*/charlatões por Heráclito, a saber: “[...] os errantes noturnos, os magos, as bacantes, as mênades, os *mystai* [...] e os sem piedade se iniciam nos mistérios em voga entre os homens” (Clemente de Alexandria, *Protreptikos pros Ellenas*, 22, 2). Platão considerava de má reputação aquelas pessoas que vagavam pela *pólis* anunciando a posse de um saber capaz de coagir os deuses a prejudicar os indivíduos considerados inimigos, trazendo-lhes a infelicidade e o prejuízo. Os errantes assumem o epíteto de mendigos e adivinhos itinerantes, que iam às portas das pessoas de recursos tentando convencê-las da capacidade de saber-fazer feitiços e encantamentos, inclusive para prejudicar o inimigo. O filósofo acrescenta que, por uma quantia pecuniária, estes *magoi/agyrtes* divulgavam ter a capacidade de persuadir os deuses a serem seus servidores, praticando a magia de fazer mal ao inimigo (Pl., *Resp.*, 364c-d).

Em relação ao gênero, no capítulo intitulado “The constraints of Eros”, Winkler (1991) considera os homens como agentes ativos da magia amorosa/*filtrokatadesmos*, enquanto Fritz Graf (1994), na obra *La magie dans l’Antiquité Gréco-Romaine*, ratifica que os homens, mais intensamente, usavam da magia amorosa para assegurar para si o amor da mulher amada. Christopher Faraone (1991) considera que a magia amorosa era praticada tanto por homens quanto por mulheres (PACHOUMI, 2013, p. 294-325).

Em nosso estudo de caso, a lâmina de chumbo analisada revela que o solicitante seria do sexo masculino e de nome Sarapammon. A questão de gênero se faz presente na realização do ritual, pois o protagonista, assim como Odisseu, evoca o espírito de um homem morto nomeado como Antinoo, e somente os homens poderiam realizar o ritual de evocação da alma dos mortos através da *katábasis*. Porém, a lâmina de chumbo, com as exigências amorosas, seria colocada na mão direita do defunto evocado, cuja ação somente teria sido realizada pelas mulheres/*pharmakides*.

A narrativa poética do *Idílio* de Samanta, conhecida como Φαρμακεύτρια/feiticeira, nos apresenta as etapas das ações mágicas para reaver ou ratificar uma relação de amor através dos procedimentos ritualísticos de confecção dos *filtrokatadesmoi*. Imaginamos que foram os mesmos passos seguidos por Sarapammon para conseguir o amor de Ptolomais. Samanta deixa transparecer que detém a *expertise* no saber-fazer os *filtrokatadesmoi*, ao mencionar “eu faço fundir esta cera com auxílio da deusa (Hécate) e assim despertar o amor de Delfos” (Teócrito, *Idylls*, II, v. 29), ou seja, a jovem apaixonada executa a magia amorosa acompanhada de uma figura de cera que representa o seu amado Delfos. Da mesma forma, Sarapammon reproduz, em chumbo, a figura de sua amada Ptolomais: uma figura feminina nua, com demarcação da genitália, com as mãos atadas às costas e de joelhos. Ambos parecem seguir a fórmula descrita no documento PGM IV 296-466.<sup>9</sup> A fórmula nos fornece a receita de como despertar o amor e a fidelidade da pessoa amada, visando a reter somente para si a sua atenção e a satisfação sexual do ser amado.

Supomos, no entanto, que antes de realizar os procedimentos mágicos do *filtrokatadesmos*, Sarapammon teve de realizar um ritual de purificação. Para tanto, havia regras e preceitos seguindo a fórmula do documento PGM IV 2967-3006. O ritual fornece as indicações de como as ervas sagradas eram obtidas entre os egípcios, a saber: primeiramente, o solicitante purifica o próprio corpo, polvilhando-o com natrão junto com as ervas e resina de pinheiro. O solicitante deve, ao mesmo tempo, carregar uns galhos e folhas da erva sagrada e deve dar três voltas em torno do lugar. Em seguida, deve queimar *kyphi* (não sabemos o significado) e realizar a libação de orar aos deuses, derramando leite ao redor da planta e, ao término, retirar a raiz sagrada, sempre invocando o nome da divindade honrada.

---

<sup>9</sup> A figura de chumbo possui 9 cm de altura e encontra-se no Departamento de Antiguidades Egípcias do Museu do Louvre, marcada com o inventário E 27145. A sua apresentação ao público foi realizada por P. du Bourguet, em 1975, e em seguida foi analisada por Sophie Kambitsis (1976).

O documento *PGM IV 286-95* complementa o ritual de purificação ao especificar que todo o procedimento deve ser realizado antes do nascer do Sol e que o encantamento proferido deve seguir uma fórmula precisa de recitação, na qual o oficiante relata que está pegando a planta sagrada a fim de que ela possa ajudá-lo a alcançar o propósito, que é a aquisição do amor e da atenção da jovem Ptolomais (*PGM IV 286-95*). Após o ritual, segue a preparação da figura feminina, que representa a mulher amada e que deve ser preparada pelo jovem Sarapammon. A figura de chumbo tem a peculiaridade de ter o corpo perfurado por treze pequenas estacas ou pregos, de acordo com a fórmula a ser recitada durante o encantamento/*epoides do filtrokatadesmos*. Enquanto perfurava a figura de chumbo ou de cera, o jovem dizia:

Eu [Sarapammon] estou perfurando este prego no seu cérebro, [Ptolomais], enterro dois nos seus ouvidos, dois nos seus olhos e um na sua boca [...] dois em seu peito [...] um em sua mão, dois eu enterro na sua genitália e dois em seus pés. Eu enterro estes pregos, um em cada uma das partes do corpo de Ptolomais, para que você não se interesse por ninguém além de mim, viva somente para mim, só pense em mim (*PGM, IV 296-446*).

A fórmula nos traz à memória o ritual realizado por Samanta, que menciona: “três vezes eu faço esta libação e por três vezes eu pronuncio estas palavras, quem quer que se deite com ele, seja homem ou mulher, que ele esqueça completamente” (*Theoc., Id., II, v. 45*). A materialidade do encantamento revelado pela figura de cera perfurada segue o mesmo padrão descrito no documento *PGM IV 296-446*. A ação descrita se assemelha à de Samanta, que nos confirma que o ritual era um *filtrokatadesmos*, ao citar: “eu faço fundir esta cera (representando Delfos) com auxílio da deusa e assim despertar o amor de Delfos” (*Theoc., Id., II, v. 30*). Acreditamos que Sarapammon confeccionou a figura de chumbo representando a sua amada Ptolomais e, recorrendo ao encantamento e à musicalidade, ratificou o seu ardente desejo através da materialidade da grafia expressa pela escrita sobre a fina lâmina de chumbo/*katadesmos*.

Na etapa seguinte de preparação do *filtrokatadesmos*, podemos afirmar que a fórmula seguiu o padrão, como se observa na realização do encantamento amoroso contido no *PGM VII 51*, que diz: “havendo purificado o seu corpo durante todo o dia, evoque a senhora deusa Actiofi, Eresquigal Perséfone para que ela traga a sua amada Ptolomais, que ela arda de amor e que se cumpram os desejos noturnos, *ABRASAX, rápido, rápido!*” A lâmina deve ser acompanhada da figura de chumbo enrolada com fios de cabelos, fragmentos de unha e de vestuário da pessoa amada, recitando: “*ABRASAX,*

eu envolvo Ptolomais rápido”.<sup>10</sup> Na etapa seguinte, em geral, coloca-se o conjunto mágico no interior de uma sepultura de alguém vítima de morte violenta/*biaios* ou de um prematuro/*aoros* ou de um suicida. No caso de Sarapammon, os artefatos mágicos foram colocados dentro de um vaso de cerâmica, provavelmente alocado em algum cemitério na região às margens do Nilo.

## Conclusão

Concluimos este estudo de caso afirmando que havia uma simbiose na elaboração dos filtros amorosos entre os deuses gregos e egípcios, como indica o conjunto de fórmulas dos documentos *PGM*. Essa constatação nos revela que a magia dos *katadesmoi*, tão criticada por Platão nas obras *Leis* e *República*, ratifica a existência de grupos de profissionais da magia que envolviam homens e mulheres que circulavam pelas regiões do Mediterrâneo, Egeu e Negro, oferecendo a sua *expertise* na elaboração do *filtrokatadesmos*. Os solicitantes, independentemente do sexo, eram integrantes de um segmento social de recursos, pois o alto preço cobrado se deve aos riscos na realização da magia dos *katadesmoi*, que eram acentuadamente elevados. Caso a prática da magia fosse alvo de flagrante, constituiria um delito greve, cuja pena capital deveria ser imposta tanto ao solicitante quanto ao profissional da magia. Podemos afirmar que, ao final do período clássico e no início do helenístico, já estava em curso a dinâmica da conectividade marítima que resultou na ideia do interculturalismo,<sup>11</sup> uma intensa simbiose étnico-cultural e religiosa, na qual as práticas mágicas também começaram a fazer parte do cotidiano de gregos e não gregos que interagiam de maneira sociocultural nas regiões banhadas pelos mares Egeu, Mediterrâneo e Negro (FARAONE, 2010).

## Referências

### Documentação textual

ARISTÓFANES. *Rãs*. Tradução de Maria de Fatima Silva. São Paulo: Annablume, 2014.

ARISTOTLE. *Política*. Translated by W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

AUDOLLENT, A. M. H. *Defixionum Tabellae*. Paris: Fontemoing, 1904.

---

<sup>10</sup> Tradução e interpretação da autora.

<sup>11</sup> Ver Cantle (2016).

- BETZ, H. D. *The Greek Magical Papyri in Translation*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- CLEMENT OF ALEXANDRIA. *The Exhortation to the Greeks*. Translation by G. W. Butterworth. Cambridge: Harvard University Press, 1982.
- DEMOSTHENES. *Orations: 21-26*. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*. London: William Heinemann, 1915.
- ÉSQUILO. *Os persas*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- EURÍPIDES. *Hecuba*. Madrid: Gredos, 1985.
- GAGER, J. *Curse tablets and binding spells*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- HERÓDOTO. *História*. Brasília: UnB, 1988.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- HYPERIDES. *Minor Attic Orators*. London: Harvard University Press, 1962. v. 2.
- JIMENO, A. L. *Textos griegos de maleficio*. Madrid: Akal, 2001.
- JORDAN, D. R. A survey of Greek defixiones not included in the special corpora. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 26, 1985.
- JORDAN, D. R. Defixiones from a well near the Southwest corner of the Athenian Agora. *Hesperia*, n. 54, v. 3, p. 33-36, 1985.
- JORDAN, D. R. New Greek curse tablets (1985-2000). *Greek, Roman and Byzantine Studies*, n. 41, 2000.
- KAMBITSIS, S. Une nouvelle tablette magique d'Égypte. *Musée du Louvre*, inv. E 27145, n. 76, p. 213-223, 1976.
- PLATÃO. *Leis e República*. Lisboa: Calouste Gulbekian, 1993.
- TEÓCRITO. *Magia Erótica e Arte Poética, Idílio II*. Tradução de Claudia R. Cravo. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2008.
- WÜNSCH, R. *Defixionum Tabellae Atticae*. Berlin: G. Reimer, 1897.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Annablume, 2009.

### Obras de apoio

- BERGER, P. *A dessacralização do mundo: uma visão global*. Rio de Janeiro: ISER, 2001.
- BERNAND, A. *Sorcier grecs*. Paris: Fayard, 1991.
- CANDIDO, M. R. A iniciação da mulher grega como sacerdotisa de Hécate a partir da imagem do vaso intitulado Retorno de Perséfone. In: AGUIRRE, V. H. M.; TROCONIS, A.; IRIGOYEN, M. P. (ed.). *Mujeres en Grecia y Roma y su trascendencia: diosas, heroínas y esposas*. Cidade de Mexico: UNAM, 2015, p. 57-74.



- CANDIDO, M. R. As práticas da magia na Atenas Clássica e ao longo do Mar Mediterrâneo. In: BAKOS, M. M.; MATOS, J. S.; BALTHAZAR, G. S. (org.). *Diálogos com o mundo faraônico*. Porto Alegre: FURGS, 2010, p. 193-202.
- CANDIDO, M. R. Atenas e a materialidade do ofício de aprendiz de feiticeiro. *Romanitas*, n. 9, p. 16-25, 2017a.
- CANDIDO, M. R. Mulheres estrangeiras e as práticas da magia na Atenas do século IV a.C. In: FUNARI, P. P. A.; FEITOSA, L. C.; SILVA, G. J. (org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. São Paulo: Unifesp, 2014, p. 154-170.
- CANDIDO, M. R. O saber mágico-filosófico de Empédocles de Agracas na Atenas Clássica. *Phoinix*, v. 12, p. 189-198, 2006.
- CANDIDO, M. R. Os espaços sagrados da deusa Hécate Ctônia na Atenas Clássica. In: SILVA, G. V.; SILVA, E. C. M.; LIMA NETO, B. M. (org.). *Espaços do sagrado na cidade antiga*. Vitória: GM Editora, 2017b, p. 266-278.
- CANTLE, T. Interculturalism versus multiculturalism. *Ethnicities*, v. 16, n. 03, p. 470-493, 2016.
- COLLINS, D. *Magic in the ancient Greek World*. Singapore: Markono Print, 2008.
- COULANGES, F. *A cidade antiga*. Lisboa: Clássica, 1988.
- FARAONE, A. C.; OBBINK, D. (ed.). *Magika Hiera*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- FARAONE, C. A. A Greek magical gemstone from the Black Sea: amulet or miniature handbook? *Kernos*, n. 23, 2010.
- FARAONE, C. A. *Ancient Greek love magic*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- FARAONE, C. A. Handbooks and anthologies: the collection of Greek and Egyptian incantations in Late Hellenistic Egypt, *Archiv für Religionsgeschichte* 2, n. 2, 2000.
- FARAONE, C. A. The agonistic context of early Greek binding spell. In: FARAONE, C. A.; OBBINK, D. (ed.). *Magika hiera*. Oxford: Oxford University Press, p. 3-32, 1991.
- FOUCART, P. *Des associations religieuses chez les Grecs*. New York: Arno Press, 1873.
- GARLAND, R. *The pirus*. London: Duckworth & C.O., 1987.
- GOW, A. S. F. *Theocritus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.
- GRAF, F. *La magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 1994.
- JOST, M. *Aspects de la vie religieuse in Grèce: debut du V siècle a la fin du II siècle av J.C.* Paris: Sedes, 1992.
- KOTANSKY, R. *Greek magical amulets*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1994.
- KROPP, A. *Defixiones: ein aktuelles corpus lateinischer Fluchtafeln*. Speyer: Kartoffeldruck-Verlag Kai Brodersen, 2008.
- LUCK, G. *Arcana mundi*. Madrid: Gredos, 1985.

- OGDEN, D. *Magic, witchcraft and ghost in the Greek and Roman World: A source book*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- OZANAM, A. M. *Hocus pocus : l'école des sorciers en Grèce et a Rome*. Paris: Les Belles Lettres, 2012.
- PACHOUMI, E. The erotic and separation spells of the Magical Papyri and Defixiones. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, n. 53, p. 294–325, 2003.
- PASCUAL, P. H. Metafora y magia em 'La Hechicera' de Teocrito. *Ágora, Estudos Classicos em Debates*, n. 19, p. 117-146, 2017.
- PIERUCCI, A. F. *O desencantamento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2005.
- PINCH, G. *Magic in Ancient Egypt*. California: California University Press, 1994.
- SIMÓN, F. M. (ed.). *Fraude, mentiras y engaños en el Mundo Antiguo*. Barcelona: Edicions Universitat Barcelona, 2013.
- SIMON, F. M.; GORDON, R. L. *Magical practice in the Latin West*. Zaragoza: University of Zaragoza, 2010.
- SOLIN, H. Eine Neue Fluchtafel aus Ostia. *Commentationes humanarum litterarum. Societas scientiarum Fennica*, v. 42, n. 3, 1968.
- VERSNEL, H. S. *Inconsistencies in Greek and Roman religion*. Transition and reversal in myth and ritual. Leiden: Brill, 1994
- WILBURN, A. T. *The Archaeology of magic in Roman, Egypt, Cyprus, and Spain*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2012.
- WINKLER, J. J. *The constraints of Eros*. In: FARAONE, A. C.; OBBINK, D. (ed.). *Magika Hiera*. Oxford: Oxford University Press, 1991, p. 214-243.

# A arquitetura do Império Romano: uma discussão das construções da Bitínia na correspondência entre Plínio, o Jovem e Trajano

*The architecture of the Roman Empire: a discussion on the  
constructions of Bithynia in the correspondence between  
Pliny the Younger and Trajan*

**Alex Aparecido da Costa\***

**Resumo:** Um dos aspectos importantes de coesão do Império Romano era o urbanismo. As cidades eram espaços de afirmação da ordem social romana, sobretudo de suas camadas dirigentes. Nas províncias, a administração, por meio de um pacto com as elites, promovia construções de obras que respaldavam o poder local e o poder imperial. Expressões destacadas dos processos de integração do Império Romano, esses esforços eram marcados pela complexidade das relações de poder entre o centro e a periferia do mundo romano. Neste artigo, discutiremos a presença desses elementos nas cartas de Plínio, o Jovem, e Trajano acerca da administração da província romana da Bitínia.

**Abstract:** One of the important aspects of cohesion in the Roman Empire was urbanism. Cities were spaces for the affirmation of the Roman social order, above all for its ruling layers. In the provinces, the administration, through a pact with the elites, promoted construction that supported local power and imperial power. Outstanding expressions of the integration processes of the Roman Empire, these efforts were marked by the complexity of power relations between the center and the periphery of the Roman world. In this article we will discuss the presence of these elements in the letters of Pliny the Younger and Trajan about the administration of the Roman province of Bithynia.

**Palavras-chave:**

Império Romano.  
Administração provincial.  
Construções.  
Integração.  
Relações de poder.

**Keywords:**

Roman Empire.  
Provincial administration.  
Buildings.  
Integration.  
Power relations.

---

Recebido em: 03 jan. 2021  
Aprovado em: 30 mar. 2021

---

\* Professor Colaborador de História Antiga do Departamento de História da Universidade Estadual de Maringá.

## Introdução

No início do século II, sob o governo de Trajano, o Império Romano atingiu sua máxima expansão territorial. Era então composto por uma variedade de populações e culturas, e seu controle não era feito exclusivamente pelo elemento militar. Para o poder imperial era necessária a construção permanente de instrumentos que favorecessem a conciliação com as províncias, sobretudo com os grupos dirigentes.

Diante desse quadro, os estudos atuais acerca do Império Romano pensam a dominação romana a partir do conceito de integração (GUARINELLO, 2010). A ideia de integração considera a importância de variados vínculos de exploração e do estabelecimento de negociações e relações de poder entre centro e periferia. Valoriza também a compreensão das articulações de interesses diversos e do abrandamento dos instrumentos de coerção, especialmente sobre as elites. Trata-se de um conceito útil para a análise de diversas sociedades ao longo do tempo e que, no caso de Roma, ajuda a compreender os variados aspectos da inserção dos grupos privilegiados locais na ordem social do Império.

Nesse sentido, a proposta deste artigo é apresentar uma discussão de algumas cartas reunidas no Livro 10 do epistolário de Plínio, o Jovem, que contém sua correspondência com o imperador Trajano, que o nomeara governador da Bitínia, ocasião em que foi discutida uma série de problemas relativos à administração dessa província romana. Plínio era um senador de origem equestre que iniciou sua carreira na vida pública na época dos imperadores Flávios e atingiu os mais altos cargos sob Trajano, que o indicou para a magistratura consular no ano 100. Após exercer os cargos de prefeito do Erário militar e do Erário de Saturno, bem como a curatela das águas do Tibre, o César enviou Plínio para o governo da Bitínia por volta de 110. Sua missão na província envolvia várias questões, que iam do controle de gastos até a distribuição de tropas. Trajano, por sua vez, era o primeiro imperador de origem provincial. Oriundo da Hispânia, ele fez da *militia* seu caminho para o poder. Como comandante das tropas da Germânia, sua projeção sobre os exércitos foi um fator importante para sua indicação como sucessor de Nerva, que necessitava de apoio militar contra os grupos descontentes pela queda de Domiciano. Ao assumir o Império, em 98, após a morte de Nerva, a política de conciliação com o Senado foi uma das marcas de seu governo, que teve em Plínio um de seus principais articuladores. A obra epistolar de Plínio intitula-se *Cartas* e é composta por nove livros abrangendo sua correspondência pessoal com diversos membros dos círculos aristocráticos de Roma e por um contendo as epístolas relativas à sua legação na Bitínia acrescidas do *Panegírico de Trajano*, um discurso de agradecimento ao César por sua indicação ao consulado. A

produção pliniana, de modo geral, expressa uma visão positiva do Império Romano e das elites dirigentes que o governavam em colaboração com o imperador. De modo específico, como veremos, é essa visão que aparece nas cartas da administração da província, nas quais o poder romano é apresentado como promotor de uma visão esplendorosa do mundo imperial romano.

### **O mundo imperial e o espaço urbano nos processos de integração**

As interpretações atuais acerca do Império Romano enfatizam a ideia de integração, que pressupõe trocas culturais, construção de identidades, resistências e relações de poder (GUARINELLO, 2010). No contexto romano, as cidades eram os espaços nos quais esses fenômenos de expressão de identidades e alteridades ocorriam com mais frequência, podendo ser verificados tanto na interação entre representantes do poder imperial e provinciais quanto entre membros das comunidades locais. Na região oriental do Império, a importância das cidades era inerente às tradições gregas fundadas nas experiências das *poleis*, e a presença romana, herdeira do helenismo, reforçava a noção do papel civilizador do espaço urbano. Nesse sentido, devemos considerar a relevância dos edifícios públicos como espaços institucionais destinados à expressão de vários aspectos do urbanismo, que estimulavam o convívio social e a adoção de diversos hábitos comunitários que forjavam identidades compartilhadas. Outro elemento importante é o papel do espaço urbano como palco para manifestação do prestígio social das elites, sobretudo por meio de atos de evergetismo, que tinha na construção e embelezamento de obras urbanas grande parte de sua expressão.

O espaço urbano como local de construção de identidades é salientado por Revell (2009, p. 3), que vê uma conexão fundamental desse elemento com a arquitetura e a vida diária. Para a autora, templos, prédios públicos e teatros eram locais de reprodução das relações de poder que estruturavam a identidade romana, galvanizando funções e distinções sociais (REVELL, 2009, p. 162; 167). A autora destaca ainda que a arquitetura pública, como expressão do poder romano no cotidiano provincial, compunha os locais onde as identidades romanas eram assimiladas e expressadas (REVELL, 1999, p. 52). Isso certamente contribuía para o processo de integração que buscamos compreender, sobretudo levando em consideração a importância que, como veremos, a correspondência entre Plínio e Trajano dedica às construções na província da Bitínia. Todavia, é importante não supervalorizar o papel das construções, uma vez que “para uma sociedade ser romanizada, não significava necessariamente ter construções romanas, mas sim ter membros que soubessem como agir e nela se comportar de modo romano” (REVELL,

1999, p. 53). Da mesma forma, não se deve minimizar o papel desses elementos do espaço urbano, uma vez que “a ação humana não deve ser vista em um vácuo, mas sim dentro de um contexto espacial e temporal, com a expectativa de alguma forma de audiência” (REVELL, 1999, p. 53).

A importância das construções e da arquitetura urbana pode ser realçada pela variedade de temas possíveis, tais como competição, emulação, diferenciação, individualismo e conservadorismo (WOOLF, 2004, p. 160; 163). Tais temas podem ser explorados no âmbito de nossa abordagem acerca da integração, uma vez que as motivações e as posturas dos indivíduos e comunidades envolvidas nas obras pensavam suas realizações muitas vezes dentro das dinâmicas de interação entre suas posições locais e o poder de Roma. É o que aponta Ando (2000, p. 307-308) em relação a indivíduos que empreendiam construções como forma de promover suas carreiras, o que era bem visto aos olhos do poder imperial, já que tal costume permitia encorajar a generosidade dos membros das elites em favor das comunidades locais, ao mesmo tempo que se alimentava uma cultura de lealdade em relação ao imperador. Mas a lealdade dos súditos poderia ser também capturada pelo imperador de forma direta, sem as ações dos membros das elites locais, pois construções grandiosas dependiam de seu poder e, segundo Veyne (2015, p. 653), a grandeza das construções demonstrava que o soberano podia realizar coisas que os indivíduos não podiam.

Vemos, portanto, que a historiografia ressalta a importância do urbanismo e de suas construções como locais de elaboração da identidade romana e de estabelecimento de relações de poder. Nesses locais, as obras, os espaços públicos e os hábitos neles adquiridos expressavam elementos importantes da ordem social romana, sendo compartilhados pelos súditos, pelas elites e pelo poder imperial. Em virtude disso, consideramos relevante analisar como Plínio e Trajano tratavam a questão das obras na Bitínia.

### **O poder para construir e a construção do poder**

A correspondência presente no Livro 10 das *Cartas* aborda com mais profundidade oito situações envolvendo obras na província, o que gerou a troca de vinte cartas entre Plínio e Trajano. Dessas, metade se refere às questões levantadas por Plínio e o restante corresponde às respostas de Trajano. Na leitura de todo o epistolário, notamos que cartas relacionadas a outros assuntos ficaram sem a resposta imperial, mas neste caso isso não ocorre, revelando que a questão das obras era uma preocupação efetiva do César e um elemento importante da missão pliniana. Por isso, trata-se de um tema cuja análise pode trazer elementos sobre a integração provincial na postura dos correspondentes. Entretanto,



antes de avançarmos nos detalhes do conjunto de cartas sobre as obras na Bitínia convém ressaltar a especificidade e relevância das cartas 8 e 9, pertencentes à correspondência privada entre Plínio e Trajano e anteriores à legação pliniana na Bitínia. O assunto envolvia um pedido ao imperador, por parte de Plínio, para ausentar-se de Roma para tratar de assuntos particulares e da construção de um templo, no qual seria dedicada uma estátua a Trajano: “Rogo-te, em primeiro lugar, que me permitas também realizar a obra que vou empreender com uma estátua tua assim que me conceda a permissão para que eu possa realizar a tarefa o mais rápido possível” (Plínio, o Jovem, *Epistulae ad Traianum*, 10, 8, 4). Embora não tratem de obras na província em questão, as cartas antecipam alguns elementos relativos às obras discutidas nas epístolas que posteriormente foram enviadas por Plínio da Bitínia.

Destacam-se aspectos das relações de poder que envolviam as elites locais com figuras como Plínio, um membro da ordem senatorial em posição privilegiada junto ao imperador: “[eu] escrevia aos decuriões para elegerem o terreno no qual levantaria um templo a meus custos; deixaram-me a escolha do lugar em consideração a minha iniciativa” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 8, 2). É interessante notar como a mediação entre as partes foi feita tendo uma construção como elemento central, favorecendo a afirmação dos envolvidos no contexto da ordem social romana em favor do poder imperial. De acordo com o senador, o imperador Nerva incentivara e dera exemplo em favor de atos de munificência, indicando que essa era uma prática valorizada tanto pela aristocracia romana quanto pelo poder imperial: “Como teu divino pai, senhor, não só com um belíssimo discurso, mas também com seu próprio exemplo pleno de honra, animara a todos os cidadãos à munificência pública” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 8, 1). No caso desta carta, Plínio utiliza seu ato de benfeitor público para se mostrar em boas relações com a ordem decurional, com troca de gentilezas e concessão de privilégios e também para expressar suas virtudes de homem público, ao revelar que adiou assuntos pessoais em razão das responsabilidades de seu cargo (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 8, 3), embora confesse que também usará a referida viagem para cuidar da administração de suas propriedades (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 8, 5). Além disso, Plínio destaca que seu ato de evergetismo é uma demonstração de lealdade ao imperador, cuja estátua o senador pretendia incluir na obra do templo a ser construído. Na resposta de Trajano, é interessante notar que ele estimou um valor público para o evergetismo de Plínio e, apesar de expressar certa contrariedade, valorizou o ato de devoção representado pela dedicação de uma estátua sua.

Não só me expôs muitas, senão inclusive todas as razões de interesse público para pedir-me uma licença; entretanto, para mim era suficiente somente teu desejo. Não duvido, de fato, de que voltarás a essa tarefa tua tão rigorosa logo que

possas. Ainda que eu seja muito relutante a honras desta natureza, no entanto, permito-te que me dediques uma estátua no lugar em que desejes para que não pareça que coloco obstáculos à expressão de tua lealdade em relação a mim (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 9).

Ao acrescentar a discussão destas cartas, anteriores à legação de Plínio na Bitínia, nossa intenção não é propor que essa e as situações ocorridas na província fossem análogas, mas sim que possuem pontos comuns, sobretudo a busca provincial de inserção na ordem romana por meio do ímpeto nas construções, e a iniciativa e aprovação do poder romano de dotar as cidades provinciais de novas construções. Tal atitude, como veremos, foi sempre valorizada por Plínio e Trajano. Assim, mesmo diante de eventuais abusos e má gestão das rendas públicas, a importância das construções não era contestada diretamente, mas apenas os desvios que elas envolviam.

Passando para as cartas referentes à administração da Bitínia, temos, em linhas gerais, por parte de Plínio, a presença de pedidos de autorizações, de informações, de envio de profissionais para auxílio na fiscalização e melhoria nas obras, bem como o envio de relatórios ao imperador. Em relação a respostas de Trajano, podemos ler o César dando permissões, esclarecimentos, aprovando medidas de Plínio e apresentando restrições, geralmente ligadas a aspectos financeiros e também recomendando o uso de profissionais locais, mas, também, eventualmente aprovando o envio de profissionais de Roma. Nessas epístolas, vemos Plínio envolvido em três tipos de situação relativas às obras na Bitínia: em quatro ocasiões estão presentes propostas de novas obras na província e respectivos pedidos de autorização ao imperador referentes a elas; em duas o governador se dedica a fiscalizar problemas de construções em andamento; em outra, foi levantado um suposto problema religioso em torno de uma obra.

Quanto às propostas de novas obras, temos inicialmente uma série de cartas relacionadas com a construção de banhos na cidade de Prusa, uma demanda dos provinciais que é transmitida ao imperador por Plínio, que, diligentemente, informa já ter tomado algumas providências:

Os habitantes de Prusa, senhor, têm banhos, porém são sujos e antigos. Assim, pois, considero muito importante que se construam novos; parece-me que podes atender esse desejo. Haverá, de fato, dinheiro para que possam ser construídos; em primeiro lugar, o que já comecei a reclamar e exigir dos particulares; logo eles mesmos estão dispostos a aplicar na obra dos banhos o dinheiro que costumavam gastar com óleo; é algo que, em todo caso, reclama a importância da cidade e o esplendor de teu reinado (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 23).

Se a construção de novos banhos não vai agravar os recursos dos prusienses podemos atender sua petição com a condição de que por este motivo não os sobrecarregue com novos impostos ou tenham menos recursos para atender no futuro aos gastos necessários (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 24).

Após receber a autorização de Trajano, o governador cuidou de encontrar uma localização adequada para a obra, tarefa que, junto com suas demais atribuições, lhe tomaria certo tempo, visto que retomou o tema muitas cartas depois (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 70). Plínio seguia a orientação de controlar os gastos com obras, pois pede autorização a Trajano para construir os novos banhos em Prusa, garantindo que estava tomando as providências para levantar o dinheiro necessário. Além disso, o governador enfatiza a importância propagandística da obra em favor do César, que acolhe a proposta e reitera a preocupação com gastos e impostos adicionais. Ao escolher uma propriedade imperial para a construção dos banhos – “a situação jurídica da casa é esta: um tal Cláudio Polieno a havia doado ao imperador Cláudio” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 70, 2) –, Plínio, além de ter garantido que o imperador concedesse autorização para a construção de uma obra importante, favoreceu também que Trajano fosse um benfeitor junto com os provinciais nesse ato de evergetismo: “dedicaria a ti, por cujo benefício será feita essa obra suntuosa e digna de teu nome” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 70, 3). Nesse sentido, é importante frisar que, segundo Evangelidis (2015, p. 345-346), a satisfação e o orgulho cívico ligados às construções eram ainda maiores quando envolviam a figura do imperador. Em sua resposta, Trajano concede a propriedade e faz uma observação de cunho religioso em virtude de um templo que fora construído na propriedade: “Todavia, não me explicou com clareza se o templo havia sido construído no peristilo em honra de Cláudio. Pois, se foi construído, embora tenha sido derrubado, seu caráter sagrado também consagrou o terreno” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 71, 1). A questão parece levantar uma questão relacionada ao culto imperial de seus predecessores, que, enquanto parte dos elementos que respaldavam o poder imperial romano, também o favorecia.

A leitura da carta 23 leva-nos a crer que Plínio endossava um desejo dos cidadãos de Prusa de construir novos banhos, pois, segundo Sherwin-White (1998, p. 592), a política de construções era um encargo do conselho e dos magistrados. Nesse sentido, o governador, tendo aprovado a proposta dos provinciais, a encaminhou ao imperador, afirmando sua necessidade, importância e viabilidade com recursos locais. Levando em consideração que as instruções de Trajano a Plínio na carta 24 não eram exatamente proibitivas em relação às construções, mas sim contra os gastos excessivos (SHERWIN-WHITE, 1998, p. 593), podemos ver, na questão dos banhos de Prusa, uma engenhosa forma de legitimação do poder imperial funcionando em duas vias. De seu lado, os provinciais buscavam a sanção imperial para uma construção pública característica do urbanismo romano; o poder imperial, por sua vez, autorizou a proposta dos súditos, já que ela representava uma intenção local de adesão aos modelos oriundos do centro do Império.

Nas cartas 70 e 71, com o pedido de Plínio para que o imperador doasse um terreno à cidade de Prusa para a construções dos banhos, e com a autorização de Trajano, respectivamente, temos dois aspectos relevantes. O primeiro deles é a informação da doação da casa ao imperador Cláudio feita por um provincial chamado Cláudio Polieno, que, segundo Sherwin-White (1998, p. 657), seria um aristocrata local que teria recebido a cidadania romana daquele César. O segundo é a preocupação de Trajano em relação à consagração do terreno ao culto do imperador Cláudio. Neste caso, chama a atenção o contraste da atitude do imperador em relação à postura adotada no caso da transferência do templo da Grande Mãe, em Nicomédia, quando afirmou não haver necessidade de preocupação com escrúpulos religiosos (*Ep. Tra.*, 10, 50). Essa diferença de convicção pode estar associada ao fato de que o templo da Grande Mãe era ligado a uma religião local, enquanto templo de Cláudio pertencia ao âmbito do culto imperial, que era um importante fator de propaganda e coesão do poder de Roma em suas províncias. Inclusive, conforme Sherwin-White (1998, p. 659) destaca, o culto aos imperadores era muito importante na Bitínia, e a regra de ser vedado aos possuidores de cidadania romana era desobedecida. Neste caso, como Trajano não se pronunciou a respeito, podemos inferir que a transgressão contava com a conivência do poder imperial, que, ademais, beneficiava-se dessa situação. Ou seja, este caso indica que o respeito aos costumes locais não era uma regra absolutamente rígida, sobretudo quando se interpunha a algum interesse imperial. Também é importante destacar que, em relação à questão do templo da Grande Mãe, Plínio tinha, de início, uma visão domesticada da província: "Assim, pois, como perguntei se havia alguma ata de consagração do templo, me inteirei de que seu costume sobre a consagração de templos difere do nosso" (*Ep. Tra.*, 10, 49, 2). Ou seja, o governador, antes de ser informado pelos provinciais de seus costumes, havia abordado a questão, tendo em mente as regras que eram aplicadas na cidade de Roma.

Estendendo a discussão das construções como forma de legitimação da estrutura de poder imperial, é possível perceber, a partir da correspondência acerca dos banhos de Prusa, nas atitudes de Plínio e Trajano e também nas dos provinciais, a impossibilidade de entender o urbanismo naquele contexto com base em uma dicotomia entre imposição e adoção. Pois, como sugere Revell (2009, p. 77), o urbanismo funcionava como uma instituição inserida na mentalidade provincial, favorecendo a autoridade imperial quando esta atuava neste âmbito, na medida em que os súditos se dispunham a participar, sob a autoridade imperial, da elaboração do discurso urbanístico. E, nesse sentido, se os notáveis participavam construindo, enquanto os demais cidadãos usufruíam desses atos de evergetismo, não devemos pensar tampouco em empenho ou passividade deste ou daquele grupo, mas sim em formas de ação, em participação dos súditos baseadas na

estratificação local, as quais, de certa forma, determinavam suas funções neste contexto da integração.

Outra proposta de obra na Bitínia presente na correspondência entre Plínio e Trajano referia-se à construção de um aqueduto em Nicomédia, que os provinciais vinham tentando realizar sem sucesso. De acordo com o relatório de Plínio, os cidadãos de Nicomédia pretendiam construir aquedutos, uma obra de infraestrutura tipicamente romana, porém sem sucesso: “Os nicomedianos, senhor, gastaram três milhões, trezentos e dezoito mil sestércios na construção de um aqueduto que logo foi abandonado” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 37, 1). Diante disso, o governador solicitou que Trajano enviasse especialistas de Roma para que as obras fossem terminadas sem problemas: “é necessário que me envie um especialista em canais ou um arquiteto, para que não suceda de novo o que ocorreu” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 37, 3). Novamente, o governador não deixa de enfatizar o papel propagandístico da obra. Em sua resposta, Trajano alerta Plínio sobre a possibilidade de ilegalidades em relação aos recursos das obras, uma vez que o governador mencionou apenas problemas técnicos: “convém a essa mesma diligência tua que investigues as pessoas por cuja negligência os nicomedianos perderam até este momento tão grande quantidade de dinheiro” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 38, 1). Nessa questão, três aspectos se destacam e podem ser discutidos a partir da ideia de integração: o reconhecimento da importância da obra por parte do governador e do César, a provável falta de conhecimento técnico dos construtores locais para a construção do aqueduto e a postura dos correspondentes diante do excesso de gastos e da suspeita de corrupção.

Como temos ressaltado ao longo do texto, o impulso construtor e o urbanismo eram característicos do Império e o reconhecimento dos correspondentes da relevância das obras insere-se nesse panorama. O desejo dos provinciais de dotarem sua cidade de um aqueduto é significativo. Discutimos acima a construção de banhos em outra cidade da província, o que fazia parte de uma tendência de dotar as cidades do Império de modelos arquitetônicos romanos. Tais construções exigiam o controle das águas no ambiente urbano, controle que, segundo Franco Pereira (2013, p. 217-223), auxiliava na consolidação do poder imperial. A opção por uma construção tipicamente romana reforçava o processo, pois havia “um esforço romano e das elites provinciais em sistematizar a urbanização pré-romana nos moldes romanos” (BUSTAMANTE, 2006, p. 116). Revell (2009, p. 38) aponta a ideia das construções como imposições romanas ou como adoções nativas, recusando tal dicotomia em favor de um debate que considere o impacto das experiências urbanas sobre a integração dos habitantes locais nas estruturas do Império e na percepção da identidade romana (REVELL, 2009, p. 57), e afirma que “as construções se tornam uma fonte para a expressão da *romanitas*” (REVELL, 1999, p. 57).

O ímpeto dos cidadãos de Nicomédia para edificar o aqueduto é curiosamente atestado pela sua incapacidade de concluir a obra, pois a queriam mesmo diante das limitações técnicas dos construtores locais para realizá-la, o que justificava o pedido de Plínio para o envio de especialistas de Roma. Nesse sentido, Evangelidis (2015, p. 347-348) explica que, por um lado, os gregos hesitavam na adoção de modelos arquitetônicos romanos em função da falta de materiais e conhecimentos apropriados. Por outro, destaca também que elementos como a superioridade das técnicas romanas, a necessidade de atualização do espaço urbano aos padrões imperiais, associado aos atos de evergetismo, foram decisivos para a adoção dos elementos de arquitetura romana. Por sua vez, Ando (2000, p. 309) ressalta que o aqueduto estava entre as maiores contribuições arquitetônicas de Roma para o mundo grego. Temos, portanto, na intenção da construção do aqueduto por parte da cidade de Nicomedia, na disposição de Plínio em concluir a obra, bem como na concordância de Trajano, uma convergência de ações locais e imperiais voltadas para dotar a cidade de uma infraestrutura caracterizada por modelos romanos. Ou seja, um esforço de integração nesse aspecto do urbanismo provincial.

É preciso, todavia, considerar as suspeitas de Trajano em relação à hipótese de corrupção na obra do aqueduto em Nicomédia. Ou seja, paralelo ao desejo de membros das elites locais de dotar a cidade com uma estrutura arquitetônica romana havia também a possibilidade de que esse impulso estivesse permeado pelo interesse de desvio de fundos por parte de alguns indivíduos dos círculos dirigentes. Como já apontamos anteriormente, a prática do evergetismo era um elemento importante na realização das obras públicas, por isso, uma afirmação é bastante sugestiva neste caso: "o evergetismo não é sempre o paraíso terrestre, é frequentemente o reino da malandragem" (VEYNE, 2015, p. 320). Mas como Levick (1979, p. 128) e Zuiderhoek (2009, p. 42) ressaltam que um dos problemas da Bitínia ocorria justamente em função do excesso de prosperidade, incentivando-se práticas desonestas nas execuções das obras, podemos admitir que a província poderia ser, para escrevermos no estilo de Veyne, um "paraíso para malandros". Portanto, o aspecto integrador da adoção provincial de elementos arquitetônicos romanos na província comportava também atos de corrupção. Enquanto a adoção de modelos romanos refletia um interesse comunitário de aproximação com uma identidade urbana imperial, os eventuais desvios representavam ações pessoais ou de grupos visando a benefícios individuais ou corporativos de cunho financeiro.

Outro projeto de obra presente na cidade de Nicomedia também envolvia a utilização das águas, todavia com o objetivo distinto de transporte de materiais de construção e mercadorias. Trata-se da proposta da construção de um canal entre um lago e o mar, que também suscita aspectos nas cartas que podem ser discutidos pensando



na ideia de integração. A questão ocupou duas cartas com as diligências de Plínio e duas respostas com as recomendações de Trajano. Além das vantagens estruturais da construção do canal, o legado não deixou de enfatizar sua importância para a ideologia imperial. Diferentemente do que ocorrera em outros pedidos, Trajano, além de aprovar a obra, autorizou o envio de profissionais de Roma. Na segunda carta enviada a Trajano a respeito do assunto, Plínio relatou ter tomado todas as precauções recomendadas por Trajano para a boa execução da obra e mencionou a preocupação com a idoneidade do topógrafo que deveria fazer as medições necessárias. Na resposta desta carta, o imperador elogiou a diligência de Plínio e lhe deu autonomia para decidir sobre a obra.

Na primeira carta relacionada à construção do canal, o governador inicia associando a importância da obra com o reinado de Trajano: “Quando considero a grandeza de tua fortuna e de teu caráter, parece-me mais conveniente propor-te obras dignas de tua imortalidade como de tua glória e que haverão de ter tanto utilidade quanto beleza” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 41, 1), e finaliza a carta no mesmo estilo, mas recorrendo ao uso da comparação: “Porém, por este mesmo motivo (permitir-me-á que seja ambicioso por tua glória) mais me incita e me estimula o desejo de ser terminada por ti uma obra que aqueles reis somente puderam começar” (Plin., *Ep. Tra.*, 41, 5). Trata-se de um recurso já utilizado amplamente no *Panegírico*, no qual exaltou Trajano recorrendo muitas vezes à crítica contra Domiciano: “Além disso, não existe um bom elogio sem a comparação” (Plínio, o Jovem, *Panegyricus*, 53, 1). Neste caso, o recurso beneficiava não apenas a imagem do governante, mas também a do próprio Império, já que comparava as ações romanas com aquelas dos monarcas helenísticos que haviam governado a região da província antes da conquista. Como no caso da construção de aquedutos, em que o controle das águas visava a proporcionar meios de higiene, comodidade e lazer, as águas deveriam adaptar-se às exigências do Estado (FRANCO PEREIRA, 2013, p. 220), e a construção do canal como solução de engenharia arrojada para facilitar o transporte pode ser considerada uma importante manifestação do poder central, que, dessa forma, demonstrava ser capaz de grandes realizações, ilustrando o imperador como um mecenas do Império (VEYNE, 2015, p. 600; 648; 653), interessado em promover benefícios para a região provincial. A importância que Trajano deu à obra pode, inclusive, ser avaliada pelo fato de ele ter aprovado a solicitação de Plínio de um topógrafo de Roma para avaliar os problemas relativos à execução, enquanto a resposta fora negativa quando o governador pediu o envio de um arquiteto de Roma para acompanhar as obras de um teatro em Niceia e de banhos em Cláudiópolis (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 39; 40) e quando solicitou um engenheiro para vistoriar obras não mencionadas em Prusa (Plin., *Ep. Tra.*, 17b, 18). Na verdade, a questão das solicitações de profissionais de Roma, bem como a aprovação ou negação por parte

de Trajano em relação a esses pedidos, permitem também outras reflexões, pois podiam estar associadas com o aumento de construções no centro do Império, com a avaliação da presença de profissionais competentes na província (Plin., *Ep. Tra.*, 18; 40), com a desconfiança em relação aos profissionais locais, ou mesmo com o desejo de Plínio de compartilhar com Trajano as responsabilidades em relação ao trabalho desses indivíduos. De qualquer forma, a variedade de posturas e as possibilidades de interpretação marcam a complexidade das relações administrativas que envolviam essas construções.

No contexto dessas obras, a proposta de Plínio para a construção de um sistema de esgoto em Amastris (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 98; 99) apresenta um contraste importante. Embora o pedido de autorização da construção da obra de saneamento apresente aspectos bastante convencionais na postura dos correspondentes, que destacaram a precaução com os gastos financeiros referentes à obra, uma atitude recorrente no epistolário, o que chama a atenção é que, apesar do reconhecimento de Plínio e do César em relação à importância da obra de saneamento, não há nessas cartas menção dela como elemento de propaganda do reinado de Trajano. Após descrever a situação do esgoto correndo a céu aberto, Plínio oferece uma conclusão bastante prática: “Por estes motivos importa tanto à saúde como à estética que seja coberto” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 98, 1), e a resposta de Trajano segue a mesma linha: “Há uma boa razão, queridíssimo Segundo, para cobrir essa corrente de água que flui pela cidade de Amastris, se estando ao ar livre é prejudicial à saúde” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 99, 1). Nesse sentido, devemos relativizar o discurso presente na correspondência, que, em outras ocasiões, colocou o esforço urbanístico romano como forma direta de promoção da ideologia imperial, pois, como podemos perceber nesse caso relativo à construção do esgoto em Amastris, eventualmente as autoridades imperiais podiam simplesmente estar zelando pelo bem-estar das populações locais. Entretanto, devemos frisar que, independentemente do discurso presente nas cartas, uma obra desse tipo resultaria em prestígio para o poder romano, apesar de que o caráter sanitário da obra pudesse não ter o mesmo apelo propagandístico. Talvez, por isso, Plínio não tenha associado a obra à glória do reinado de Trajano.

Como já citamos de passagem, algumas cartas do Livro 10, que trata da fiscalização de obras em andamento, também podem fornecer algumas informações sobre a relação do poder imperial com a província da Bitínia. Logo após sua chegada na província, Plínio se envolve na fiscalização das obras públicas em Prusa (*Ep. Tra.*, 10, 17b; 18). Para tanto, o governador solicita o envio de um engenheiro para revisar as obras, seguindo a orientação de regular os gastos excessivos da província. Em sua resposta, Trajano aprova a iniciativa do legado, mas recomenda que ele utilize um profissional local. É possível que o governador estivesse esperando o envio de uma figura de confiança do imperador, mas

o César deposita a responsabilidade em Plínio e lhe dá autonomia para escolher quem deveria inspecionar as obras. Situação semelhante aparece em outras cartas (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 39; 40) em relação à fiscalização de construções em Niceia, um teatro e um ginásio, e em Claudiópolis, banhos. Segundo o relato de Plínio, parece ter ocorrido falhas graves nos projetos das obras, o que exigiria a presença de um arquiteto para avaliar sobre a viabilidade da continuidade ou a necessidade de reconstrução das estruturas. Diante do exposto, Trajano garante autonomia de decisão a Plínio e recomenda que ele exija as doações prometidas e recrute um arquiteto da província, além de expressar preconceito em relação ao gosto grego pelos ginásios.

Nesse conjunto de cartas, há uma ênfase na preocupação com aspectos financeiros, como podemos perceber nas seguintes passagens: "Parece que é possível recuperar dos inspetores das obras públicas quantidades não pequenas se as medições se realizassem fielmente" (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 17b, 1); "Temo que em Niceia o dinheiro público, e em Claudiópolis teu benefício, que é mais precioso que qualquer bem, sejam mal gastos" (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 39, 6); "Porém, quando o teatro tenha sido terminado, cuide que sejam executadas pelos particulares as obras de embelezamento que para ele haviam prometido" (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 40, 1). As citações remetem à falta de conhecimento técnico para executar as construções ou mesmo a eventuais atos de desvios de dinheiro público e a relutância de notáveis locais em cumprir suas promessas de evergetismo. Nesse caso, se, por um lado, temos um impulso urbanístico por parte dos provinciais, com extremos de falta de planejamento, de outro, temos indivíduos se aproveitando das construções para enriquecimento pessoal, enquanto outros não se comprometiam completamente com as práticas do evergetismo. Como Zuiderhoeck (2009, p. 30; 51) constatou, as construções eram feitas com recursos municipais, que eram suficientes para tal, e embelezadas com doações dos evergetas, que funcionavam como excedentes que contribuía para a realização das obras. O fato de haver desvios reforça a afirmação de que as finanças públicas bastavam para as construções, porém, é interessante para a nossa discussão a situação daqueles que buscavam se esquecer das promessas, que, conforme Veyne (2015, p. 209; 211) destaca, eram feitas na ocasião da posse das magistraturas. Nesse caso, podemos perceber esses indivíduos usando de forma maliciosa um instrumento de afirmação dentro daquela ordem social, provavelmente buscando projeção política sem o real intuito de arcar com os encargos necessários. Tal postura assinala certo desvio na utilização de um instrumento do processo de integração, da mesma forma que, conforme apontamos anteriormente, em alguns casos as diretrizes do poder imperial eram usadas contra os adversários das querelas locais.

Um aspecto interessante pode ser percebido quando Trajano justifica a mudança de estatuto da província, escrevendo que os provinciais “entenderão que me preocupo com eles, pois tu te encarregarás de que não tenham a menor dúvida de que foi escolhido para ser enviado a eles em meu lugar” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 18, 1). Essa suposta atitude benevolente do imperador contrasta com a irritação diante de um projeto local para uma construção tipicamente grega: “esses greguinhos gostam de ginásios, talvez por isso os de Niceia empreenderam sua construção com excessivo entusiasmo, entretanto, convém que se contentem com o ginásio que seja suficiente para eles” (Plin., *Ep. Tra.*, 10, 40, 2). De acordo com Cortés Copete (2005, p. 431), o ginásio era um dos locais centrais da vida social grega e, por isso, objeto do evergetismo. Em outra obra, o mesmo autor pontua que os gregos buscavam o equilíbrio entre a renovação cívica e a submissão a Roma (CORTÉS COPETE, 2015, p. 24). Como o evergetismo era um aspecto importante da vida política da elite grega, a opção pela construção de um ginásio é um dado significativo dessa busca de equilíbrio. A reação de Trajano revela que as margens de negociação com Roma poderiam ser estreitas e que obras urbanas como elementos de identidade eram objetos em disputa entre os provinciais e o poder romano. Nesse sentido, é importante ressaltar que, em cidades da Ásia Menor, as construções não possuíam influência romana (EVANGELIDIS, 2015, p. 352), o que revela aspectos de resistência dos provinciais em relação à imposição de modelos romanos.

### **Considerações finais**

Tendo em vista o tema da integração, vimos que as questões que envolveram as construções da Bitínia na correspondência entre Plínio e Trajano oferecem várias informações relevantes. Nesse sentido, percebemos que o empenho dos provinciais, bem como o apoio do poder romano em promover as obras na província, mostram que o espaço urbano foi entendido pelos correspondentes como um local de construção da identidade imperial por meio das construções abordadas. Nos diversos empreendimentos, a ênfase recaiu sobre a relevância para promoção do poder central e do César como grande evergeta do Império, inclusive na comparação positiva com as realizações dos antigos monarcas helenísticos. Por outro lado, foi observado, no caso da proposta de criação de um sistema de esgoto em Amastris, que as motivações do poder imperial também passavam por construções bastante práticas de infraestrutura urbana sem a constante evocação propagandística de obras com apelo arquitetônico mais nobre.

Do lado dos provinciais, percebeu-se, no empenho das construções, além dos tradicionais elementos do evergetismo, uma busca de interesses individuais, sobretudo se

considerarmos os prováveis atos de corrupção que preocupavam Plínio e Trajano. Nesse sentido, o empreendimento de obras, mesmo sem os conhecimentos técnicos adequados, indica, de um lado, uma busca de integração ao impulso urbanístico desse período; e, de outro, eventuais intenções de desvio de dinheiro público, ou mesmo posturas de falso engajamento em futuros atos de evergetismo dos magistrados locais. Mas também é importante destacar que as obras dos provinciais podiam, de certa forma, conter elementos de resistência aos modelos arquitetônicos de Roma, como no caso da construção do ginásio em Niceia. Ou seja, considerando a cidade como espaço de elaboração de identidades, a escolha de um elemento urbano marcadamente grego pode significar o desejo dos provinciais manterem certos costumes culturais que lhes eram característicos.

Esse aspecto de resistência ficou evidente em face da recepção negativa da obra do ginásio por parte de Trajano, o que aponta para sua postura ambígua diante do processo de integração, nesta e em outras situações. Nesse sentido, nota-se que o César estava mais disposto a aceitar construções que seguiam modelos romanos do que gregos, e também adotava uma subordinação em ordem de importância dos cultos locais diante do culto imperial. Quanto às solicitações de profissionais para avaliar e fiscalizar as obras na província, além dos aspectos já discutidos, podemos também inferir, por parte de Plínio, certa desconfiança em relação aos especialistas locais, que poderiam estar envolvidos tanto em disputas por prestígio ou mesmo em eventuais atos de corrupção. Por outro lado, a insistência do governador pelo envio de engenheiros e arquitetos de Roma, mesmo tendo autonomia para tomar decisões e para dispor de pessoal na província, pode demonstrar que o legado buscava, de certa forma, dividir responsabilidades com o imperador, recusando assumir individualmente algumas decisões. Devemos ressaltar também um aspecto importante em relação às obras na província: embora houvesse, segundo as instruções de Trajano, a necessidade de autorização para as construções, tal atitude não era reflexo de uma postura proibitiva, pois a análise das cartas apontou mais para a preocupação contra gastos excessivos ou abusos do que para uma política de controle efetivo das construções na província.

A valorização do ambiente urbano, espaço de encontro de fronteiras culturais e sociais e, portanto, de integração, dava-se em virtude de que tanto os provinciais quanto o poder imperial reconheciam o evergetismo associado às construções como forma de galvanização da identidade imperial. As várias obras na província que foram temas de discussão entre os provinciais e os correspondentes eram elementos de legitimação da ordem social e do poder imperial. O engajamento para construí-las e a disposição para autorizá-las representavam uma concessão recíproca de prestígio entre Roma e as elites locais. Porém, esse processo não se dava sem tensões. Se, por um lado, a construção de

banhos e aquedutos revelava a adesão por modelos arquitetônicos romanos, de outro, a construção de ginásios representava a resistência da identidade urbana grega, atitude que foi criticada pelo imperador.

## Referências

### Documentação textual

- PLINE LE JEUNE. *Lettres Livre X. Panégyrique de Trajan*. Texte établi et traduit par Marcel Durry. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- PLINIO EL JOVEN. *Cartas*. Introducción, traducción y notas de Julián González Fernández. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

### Obras de apoio

- ANDO, C. *Imperial ideology and provincial loyalty in the Roman Empire*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- BUSTAMANTE, R. M. C. Práticas culturais no Império Romano – entre a unidade e a diversidade. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. (org.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 109-136.
- CORTÉS COPETE, J. M. *Paideía e Imperio: una reflexión sobre el valor de la cultura como fundamento del dominio imperial*. *Anuario de Historia virtual*, año 6, n. 8, p. 10-30, 2015.
- CORTÉS COPETE, J. M. *Polis romana. Hacia un nuevo modelo para los griegos del Imperio*. *Studia Historica*, v. 23, p. 413-437, 2005.
- EVANGELIDIS, V. Agoras and fora: developments in the central public space of the cities of Greece during the Roman period. *The Annual of the British School at Athens*, v. 109, p. 335-356, 2015.
- FRANCO PEREIRA, G. E. El Aqua Traiana. El control de las aguas urbanas en la estrategia del poder imperial. In: CERQUEIRA, F. et al. (org.). *Saberes e poderes no Mundo Antigo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013, p. 217-228.
- GUARINELLO, N. L. Ordem integração e fronteiras no Império Romano. Um ensaio. *Mare nostrum*, n. 1, p. 113-127, 2010.
- LEVICK, B. Pliny in Bithynia – and what followed. *Greece & Rome*, v. XXVI, n. 2, p. 119-131, 1979.



- REVELL, L. Constructing *romanitas*. *Theoretical Roman Archaeology Conference*, v. 98, p. 52-58, 1999.
- REVELL, L. *Roman imperialism and local identities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SHERWIN-WHITE, A. N. *The Letters of Pliny: a historical and social commentary*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- VEYNE, P. *Pão e circo: sociologia histórica de um pluralismo político*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- WOOLF, G. Cultural change in Roman Antiquity: observations on agency. *Kodai*, v. 14, p. 157-167, 2004.
- ZUIDERHOEK, A. *The politics of munificence in the Roman Empire: citizens, elites and benefactors in Asia Minor*. New York: Cambridge University Press, 2009.

# Calando profetisas: gênero e oposição ao montanismo na Ásia Menor do século II d.C.

*Silencing prophetesses: gender and opposition to Montanism in 2<sup>nd</sup> Century Asia Minor*

**Pedro Luís de Toledo Piza\***

**Resumo:** As cristãs Priscila e Maximila iniciaram, na segunda metade do século II d.C., uma atividade de profecia em uma região montanhosa da Frígia, na Ásia Menor, junto a um outro profeta chamado Montano. Assumindo esse ministério, consideravam estar dando seguimento a uma longa tradição de profecia cristã consolidada nessa porção do Império Romano. As tentativas de repressão por parte dos bispos da região, porém, apontam para novos posicionamentos das lideranças cristãs masculinas com relação tanto à profecia em si quanto à possibilidade de mulheres exercerem atividades de autoridade.

**Abstract:** The Christian women Priscila and Maximila initiated, in the second half of the second century C.E., a prophetic activity on the hills of Phrygia, in Asia Minor, side by side with another prophet called Montanus. Assuming this ministry, they aimed to give continuity to a long and consolidated tradition of Christian prophecy in this portion of the Roman Empire. The repression attempts by the bishops, however, point to new stances by Christian male leaders relating to two questions: whether prophecy is legitimate in itself and the possibility of women exercising power.

**Palavras-chave:**  
Montanismo.  
Lideranças cristãs femininas.  
Profecia cristã.

**Keywords:**  
Montanism.  
Female Christian Leadership.  
Christian prophecy.

---

Recebido em: 14 mai. 2021  
Aprovado em: 30 jun. 2021

---

\* Mestre e doutorando em História Social pela Universidade de São Paulo (Usp) sob orientação do Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello. Bolsista de doutorado da Fapesp, que financia a pesquisa da qual resultou este artigo.

Por volta do ano 80, o autor do *Evangelho de Mateus* compôs ou editou uma série de discursos atribuídos a Jesus de Nazaré. Entre os seus objetivos, aparentemente, estaria fundamentar uma série de normativas para as comunidades cristãs de seu tempo na própria vida e ensinamento daquele que considerava ser o Messias.<sup>1</sup> Entre elas, se encontrava a necessidade de dar uma boa recepção aos “apóstolos”, mas não apenas a eles:

O que vos receber recebe a mim; e o que me recebe está recebendo quem me enviou. O que recebe um profeta em nome de um profeta receberá a recompensa de profeta; e o que recebe uma pessoa justa em nome de uma pessoa justa receberá a recompensa da pessoa justa. E o que der uma taça de água fresca para beber a um desses pequeninos em nome de [ser meu] discípulo, amém vos digo: não perderá a sua recompensa (*Mateus* 10, 40-41, grifo meu).<sup>2</sup>

O trecho destacado serve de estímulo para que os leitores e/ou ouvintes do texto “recebam” (ὁ δεχόμενος; “o que recebe”) profetas (προφήτην, no acusativo singular), tendo em vista que serão recompensados da mesma forma que estes (muito provavelmente, no final dos tempos). O fato de o texto indicar ao final que mesmo o fornecimento básico de água será recompensado sugere um caráter bem material para essa recepção. Como aponta Viviano (2011, p. 174), o autor aqui está muito provavelmente se referindo a profetas itinerantes de fato e o trecho aparenta refletir a forma como ele enxerga, de forma geral, a estrutura hierárquica de uma comunidade cristã (a sua, talvez, embora essa seja uma afirmação difícil de ser feita tendo por base apenas o texto do evangelho).<sup>3</sup>

No entanto, cerca de um século após o autor dar por terminada sua narrativa, algumas profetisas não estavam sendo tão bem recebidas em comunidades cristãs da Ásia Menor do século II, ou melhor, pelo menos não pelos bispos locais. Entusiasmando o povo local com suas profecias, sofriam a oposição desses homens, os quais aparentemente não reconheciam seu direito à fala, procurando calá-las de várias formas. Acusavam-nas de heresia, embora nunca fossem apresentados os pontos doutrinários nos quais divergiam de sua “ortodoxia”. Enfrentando a oposição dos bispos e de alguns pensadores cristãos

<sup>1</sup> Viviano (2011, p. 133-4), por exemplo, considera o *Evangelho de Mateus* um manual, dando direcionamentos de organização e ensino para os líderes de comunidades locais. Já Koester (2005, p. 187) diz que esse texto “explora plenamente o potencial de unificação eclesial oferecido pelo gênero do evangelho: a vida, o ensinamento, o ministério e o sofrimento de Jesus devem se tornar o cânon de uma igreja universal”.

<sup>2</sup> Em geral, as traduções de textos presentes no cânone do Novo Testamento seguirão (por vezes com algumas alterações) a tradução de Lourenço (2017).

<sup>3</sup> A suposição de que seria possível reconstruir a história de comunidades inteiras vinculadas a cada evangelho em específico foi desafiada por Richard Bauckham e outros estudiosos, em Bauckham (1998). A virada teórica de Bauckham na análise dos evangelhos foi usada, por exemplo, por Trebilco (2004, p. 237-241) para descartar o *Evangelho de João* como fonte-base para a reconstrução histórica do cristianismo em Éfeso na virada dos séculos I e II.

da época,<sup>4</sup> tiveram seus ensinamentos elencados no rol das correntes consideradas “heterodoxas”, sob o epíteto “montanismo”.

Por que houve tal oposição a Priscila e Maximila, as referidas profetisas? O que mudou nesse espaço de um século para que lhes fosse negada, da parte dos bispos, até mesmo a taça de água referida pelo Jesus de *Mateus*? O presente artigo espera apresentar uma resposta plausível para essas questões: aparentemente, a profecia, que era aceita mesmo pelos bispos e inclusive por alguns deles praticada, passou a ser um problema a partir do momento em que serviram para garantir a mulheres a autonomia no ensino e na gestão de recursos da comunidade. A forte reação da parte desses bispos acabou não apenas por excluir de vez as mulheres cristãs de posições de autoridade em suas igrejas, mas também por exilar a própria atividade profética como ministério, o que desencadeou a formação de uma fronteira entre a atividade episcopal e a profecia. Esse era um novo quadro, considerando que essas mesmas funções se viam frequentemente sobrepostas no mesmo indivíduo nas décadas anteriores.

### **A profecia cristã no primeiro século da Era Cristã**

A profecia executada por Priscila e Maximila na região da Frígia não era uma inovação, apesar do epíteto “Nova Profecia” por ela assumida. Como já visto no início do artigo, o autor do *Evangelho de Mateus* previa a necessidade de se receber bem os profetas que poderiam aparecer à porta, necessitando de apoio material. No entanto, a profecia cristã não é exatamente uma das principais preocupações do autor, considerando que ele não retorna mais ao tema por todo o restante de sua obra. Se considerarmos que ele fosse um escriba, como sugerem muitos estudiosos, faz sentido que sua atenção estivesse mais voltada ao debate escriturístico com os fariseus que procuravam reorganizar o judaísmo pós-templo do que com o que profetas deviam ou não fazer.

Para entendermos minimamente no que Priscila e Maximila se inspiravam para executar sua profecia e analisar as reações a elas, precisamos trabalhar, ainda que brevemente, com quatro documentos do primeiro século: as cartas autênticas de Paulo, os *Atos dos Apóstolos*, a *Instrução dos Doze Apóstolos* e o *Apocalipse de João*.

Paulo de Tarso lida com a questão da profecia sobretudo na sua primeira carta aos cristãos de Corinto, falando com a autoridade de fundador.<sup>5</sup> No capítulo 11, versículos

---

<sup>4</sup> Para um trabalho completo visando a elencar todos os opositores do montanismo do século II ao VI, ver Tabbernee (2007).

<sup>5</sup> “Não sou um apóstolo? Não vi Jesus, Nosso Senhor? Não sois vós a minha obra no Senhor? Se para outros não sou apóstolo, para vós o sou. Pois o selo do meu apostolado no Senhor sois vós” (*1Coríntios* 9,1-2).

4 e 5, com a mesma autoridade, traça uma normativa para as reuniões de culto que nos é importante:

Todo o homem que reza ou profetiza tendo [algo] na cabeça desonra a sua cabeça. Porém toda a mulher que reza ou profetiza de cabeça descoberta desonra a sua cabeça. Pois é uma e a mesma coisa relativamente a estar [de cabeça] raspada (1Coríntios 11, 4-5).

O primeiro ponto a ser notado aqui é que não parece existir nas comunidades fundadas por Paulo, alguma restrição de gênero na atividade de profecia.<sup>6</sup> Homens e mulheres têm acesso ao dom, e isso aparentemente não por norma do próprio apóstolo, mas por tradição precedente, como ocorre na condenação do divórcio e nos relatos sobre a Última Ceia e as aparições do Cristo ressuscitado.<sup>7</sup> No entanto, Paulo hierarquiza as posições de homem e mulher no quesito “vestimenta apropriada”. Para ele, o uso do véu pela profetisa é necessário para que fique bem claro a todos os cristãos reunidos que a “mulher é a glória de um homem”, enquanto o homem é “imagem e glória de Deus” (1Coríntios 11, 7). Em síntese, mulheres podem executar o segundo maior dom, o qual perde apenas para o dos apóstolos (1Cor 12, 28), e serem responsáveis pela “edificação, exortação e consolação” (1Cor 14, 4) dos membros da assembleia, mas não de forma a se colocar em paridade com os homens.

Ora, esse mesmo pensamento norteou a atividade de Paulo na Ásia Menor, de onde escreveu sua primeira carta aos coríntios.<sup>8</sup> Sobre sua estadia nessa região não nos dá muitas informações, mas uma narrativa é feita nos *Atos dos Apóstolos*, ainda que historicamente questionável em muitos pontos.<sup>9</sup> O autor não trata de profetas na ocasião da passagem de Paulo pela Ásia Menor, mas os aborda em dois outros pontos da narrativa, não de forma geral, mas sim de modo bem personificado.

O primeiro se dá antes de Paulo (ainda chamado de “Saulo”, seu nome hebraico) iniciar suas viagens. Em determinada ocasião, alguns profetas fazem uma viagem de Jerusalém a Antioquia. Um deles, de nome Ágabo, executa uma profecia à moda clássica: prevê “através do Espírito [Santo]” que haveria uma grande fome por “toda a terra”, o

<sup>6</sup> Que essa profecia signifique “um ministério da palavra derivado de um conhecimento profundo dos mistérios de Deus baseado nas Escrituras”, como defende Murphy-O’Connor (2011, p. 474, grifo meu), não se encontra colocado ou indicado em qualquer lugar, seja na primeira carta aos coríntios ou em toda outra documentação elencada no presente artigo.

<sup>7</sup> Cf. p. ex. 1Cor 15, 3: “Proporcionei-vos, em primeiro lugar, o que também eu recebi: que Cristo morreu pelos nossos erros, segundo as Escrituras”.

<sup>8</sup> Cf. 1Cor 16, 8-9: “Ficarei em Éfeso até ao Pentecostes. Pois foi aberta para mim uma porta grande e produtiva, ainda que muitos se oponham”.

<sup>9</sup> Para uma síntese do debate acerca da confiabilidade de *Atos dos Apóstolos* e seu uso como fonte de informações acerca de Paulo, ver Dillon (2011, p. 310-311). Para um estudo aprofundado das estratégias literárias utilizadas pelo autor, ver Marguerat (2003).

que viria a se concretizar, segundo o texto, sob o imperador Cláudio (*Atos* 11, 27-28). Essa profecia tem efeito prático: insta os locais (dentre eles Paulo) a fornecer recursos para que os de Jerusalém não passem necessidade. O profeta Ágabo, portanto, demonstra no mínimo alguma influência na gestão de recursos pela igreja local, mesmo que não seja retratado como um membro permanente dela.

O mesmo Ágabo retorna no segundo momento a ser destacado dos *Atos dos Apóstolos*. Paulo se encontra em Cesareia Marítima, quando o profeta, descendo da Judeia e lançando mão da teatralidade,<sup>10</sup> anuncia ao apóstolo a sua prisão próxima em Jerusalém, para onde se dirigia. Mais uma vez ocorre a profecia como predição do futuro. No entanto, mais um detalhe é fornecido pelo autor de *Atos*: Filipe, aquele que servia de anfitrião a Paulo e seus companheiros de viagem, contava com “quatro filhas virgens que profetizavam” (*Atos* 21, 9). Muitas informações úteis são fornecidas nesse curto trecho, a começar pelo fato de serem mulheres, o que indica uma ausência de restrição de gênero por parte do autor. Além disso, a profecia parece ocorrer regularmente, o que lhes garante a distinção que vale a observação por parte do autor. Por fim, o fato de sua virgindade ser destacada sugere um vínculo dela com a atividade profética. Por outro lado, vale notar que nenhuma das quatro executa a profecia central do trecho, mas sim um homem: Ágabo. Embora nunca o diga tão claramente quanto Paulo, parece haver uma hierarquia de gênero na atividade profética ilustrada pelo autor de *Atos*. Ágabo tem função ativa e destacada na narrativa, enquanto as filhas de Filipe são meramente mencionadas, como se o autor se visse obrigado a mencioná-las por conta de sua fama, ainda que a contragosto. No fim, acaba sendo sugerido que haja uma fronteira da eficácia: embora estivessem recebendo o apóstolo na casa de seu pai, as virgens profetisas de Cesareia não têm a capacidade de indicar a ele os perigos que o aguardam em Jerusalém. É necessário, mais uma vez, que um homem, Ágabo, entre em cena para alertar Paulo com a autoridade do Espírito Santo.

O terceiro documento do século I que aborda a atividade profética é a *Instrução dos Doze Apóstolos*, também conhecida pela transliteração de sua primeira palavra, *Didakhe*. Apesar de sua datação ser debatida, grande parte dos estudiosos coloca sua composição, ao menos em parte, ainda no primeiro século da Era Cristã.<sup>11</sup> Apresentando-se como um texto traçando os principais ensinamentos e normas da parte dos doze apóstolos, o documento reúne uma série de instruções sobre os profetas e como agir

<sup>10</sup> Retirando de Paulo o cinto, usa-o para atar os próprios pés e mãos de modo a indicar o que viria a ocorrer com seu dono. Cf. *Atos* 21,11. Dillon (2011, p. 382) compara a teatralidade de Ágabo nesse relato à dos profetas dos reinos de Israel e Judá.

<sup>11</sup> Koester (2005, p. 174) considera que a forma final do documento pertence ao século II, mas com “materiais preciosos do século I”. Milavec (2003, p. 41) exclui uma autoria por parte dos doze apóstolos de Jesus.



perante um. Dentre as muitas normas (cujo estudo completo valeria um artigo à parte) relativas a esse grupo, encontra-se a proibição de interromper e/ou questionar o profeta enquanto ele está falando, embora seja recomendada uma série de testes para verificação da confiabilidade do profeta por suas atitudes (*Didakhe* 11, 7-12). O profeta, por exemplo, não deve pedir dinheiro para si, embora a *Instrução* estabeleça que um salário lhe seja pago pelos fiéis locais (*Did.*, 13, 3). Realçado como sumo sacerdote,<sup>12</sup> ele parece exercer uma função fundamental na oração comum (*Did.*, 10, 7). Em suma, a *Instrução* apresenta um modelo de igreja em que o profeta exerce uma função fundamental no culto, inclusive recebendo um salário gordo para tanto. Daí, provavelmente, a preocupação do autor (ou dos autores, não sabemos) em impedir que fraudulentos e estelionatários possam exercer atividade tão importante.

O quarto e último documento, o *Apocalipse de João*, é de suma importância, uma vez que a maioria dos estudiosos o considera obra de um profeta, João de Patmos (KOESTER, 2005, p. 269; YARBRO COLLINS, 2011, p. 838). Uma vez mais, estamos restritos a fazer uma análise breve de um documento que bem vale uma tese. No entanto, alguns pontos serão suficientes como insumo para pensar o montanismo na Ásia Menor, região esta que contava com as sete igrejas às quais João se dirige, ou melhor, o “Espírito” de Cristo através dele (*Apocalipse de João* 2, 7, 11, 17, 29; 3, 6, 13, 22): “Quem tem ouvido que ouça aquilo que o espírito diz às congregações”. Em primeiro lugar, é necessário notar a autoridade que a “revelação” (*Apoc.*, 1, 1) por parte do Cristo ressuscitado, poderoso e terrível é manejada pelo autor na medida em que exorta e adverte as igrejas acerca de questões do cotidiano:<sup>13</sup> carnes sacrificadas aos ídolos devem ser desprezadas pelos fiéis; os que não as desprezam, devem ser excluídos da convivência comum; caso sejam nicolaítas, a condenação é ainda maior, pois são “odiados” pelo Cristo, que não os suporta. Em um momento de aparente urgência escatológica, ainda reforçada por possíveis perseguições locais, é provável que a autoridade do discurso do profeta João se visse igualmente realçada, principalmente se ele estivesse cumprindo alguma pena no momento em que escrevia, como parece sugerir.<sup>14</sup> No entanto, sua autoridade não existia sem oposição. Escrevendo aos cristãos de Tiatira, João condena de forma brutal uma profetisa que lhe parecia rivalizar em influência nessa cidade:

---

<sup>12</sup> Milavec (2003, p. 75) vincula a nomeação, pelo autor, dos profetas como sumo sacerdotes e os benefícios financeiros que recebem a uma posição “anti-Templo” de um cristianismo ainda muito vinculado ao ambiente judaico.

<sup>13</sup> Acerca da violência como marca da masculinidade do Cristo representado no *Apocalipse de João*, cf. Conway (2008, p. 159-174).

<sup>14</sup> Collins (2010, p. 386) defende que a extrema urgência escatológica da apocalíptica cristã do primeiro século, em que o Messias esperado já veio e vive-se em pleno fim do mundo, garantia aos profetas uma autoridade singular, a ponto de João abrir mão do tradicional uso de pseudônimos, como ocorria nos apocalipses judaicos.

Mas tenho [isso] contra ti, porque perdoas a mulher Jezabel, que se afirma profetisa e ensina e desvia os meus escravos, [levando-os] a fornicar e a comer carnes imoladas a ídolos. E eu lhe dei tempo para que ela se arrependesse, mas não quer arrepender-se da sua fornicação. Eis que a lanço para uma cama e [lanço] os que com ela cometeram adultério para uma grande aflição, e eles não se arrependerem das obras dela, e os filhos dela eu matarei com morte (*Apoc.*, 2, 20-23).

Alguns pontos precisam ser destacados de um trecho tão violento. Primeiramente, existe uma mulher profetizando em Tiatira. Por mais que João não queira reconhecê-la como profetisa (“[...] que se afirma profetisa [...]”), ela parece gozar de aceitação considerável nessa cidade a ponto de incitá-lo a profetizar a morte de seus “filhos”, muito provavelmente querendo referir-se a seus discípulos. Em segundo lugar, a brutalidade do profeta o leva a usar as formas de desqualificação de cunho sexual contra sua adversária,<sup>15</sup> inclusive cunhando-lhe o insultuoso nome de “Jezabel”, a infame inimiga bíblica do profeta Elias. Aqui, temos um primeiro caso de um homem procurando colocar uma profetisa “em seu devido lugar”. Ainda assim, vale notar que este homem é também ele profeta, nunca executando tal desmoralização em nome próprio, mas sim do Cristo apocalíptico, de cuja boca sai uma espada de dois gumes e cuja túnica conta com uma barra ensopada de sangue de inimigos (*Apoc.*, 19, 12-13, 15). Tudo aqui é violência divinamente autorizada na figura do profeta.

### O caso de Priscila e Maximila

Quando Priscila e Maximila iniciaram sua atividade junto a Montano na região montanhosa do noroeste da Frígia,<sup>16</sup> a profecia era um fenômeno assentado no cristianismo da Ásia Menor. Milcíades, um dos opositores contemporâneos à “Nova Profecia”, elenca entre os profetas da região certa Amia de Filadélfia, além de outro profeta chamado Quadrato.<sup>17</sup> Ao fim do século II, Polícrates, bispo de Éfeso, dá destaque à presença de duas das filhas de Filipe citadas nos *Atos dos Apóstolos*, na Frígia.<sup>18</sup> Ao contrário do que parte da historiografia defende, não havia necessariamente uma relação de contradição

<sup>15</sup> A violência de gênero presente nesses ataques consegue ficar, segundo Conway (2008, p. 163), em uma posição bem marginal mesmo do ideal de masculinidade greco-romano.

<sup>16</sup> Um autor anônimo citado por Eusébio de Cesareia na *História Eclesiástica* (V, 16, 7) situa em Ardabau, Mísia, nos limites da Frígia, o primeiro local de atividade de Montano. Van Dam (2008, p. 326) vincula o surgimento e rápida difusão do montanismo nessa região montanhosa e rural à sobrevivência de tipos de cristianismo resistentes aos modelos presentes nas regiões mais urbanizadas.

<sup>17</sup> Cf. Eus., *Hist. Eccl.*, V, 17, 3. Todos os autores aqui citados tiveram fragmentos de suas obras conservados por serem citados pelo bispo historiador.

<sup>18</sup> Cf. Eus., *Hist. Eccl.*, V, 24, 2. Elas também são lembradas por Milcíades em V, 17, 3.

entre o ministério ascendente dos bispos e o da profecia.<sup>19</sup> Nesse caso, as fronteiras sociais que demarcavam um e outro ofício não raro eram negociáveis e se sobrepunham com certa frequência. É possível que, em Éfeso, na virada dos séculos I e II, profetas tivessem parte ativa no ato de imposição das mãos (ou mesmo na própria escolha) de novos bispos, a julgar pela pseudoepígrafa *Primeira Carta de Paulo a Timóteo*.<sup>20</sup> Bispos profetizarem não era algo raro de se ver. Quando Inácio de Antioquia passa por Filadélfia, ele profetiza a necessidade de união dos cristãos locais em torno de bispo, presbíteros e diáconos, mesmo que seus ouvintes desconfiem da origem sobrenatural de sua fala em específico.<sup>21</sup> Policarpo, bispo de Esmirna, é chamado “mestre apostólico e profético” (Eusébio de Cesareia, *História Eclesiástica* IV, 15, 39) pelo(s) autor(es) da narrativa de seu martírio, o que parece ser confirmado pelo mesmo profetizar, a partir de uma visão, a sua própria morte e como ela deveria ocorrer (Eus., *Hist. Eccl.*, IV, 15, 10). Do mesmo modo, Melitão, bispo de Sardes por essa época, era conhecido como autor de profecias.<sup>22</sup>

No entanto, algo de novo ocorre na reação ao montanismo. Não é, inicialmente, uma rejeição à profecia em si. Como é usual nesse caso, temos, em geral, apenas a pena dos opositores.<sup>23</sup> Um deles, um anônimo citado por Eusébio de Cesareia, na sua *História Eclesiástica* (V, 16, 7), afirma que a maneira de Montano profetizar é “inteiramente oposta ao uso tradicional conservado pela antiga tradição da Igreja”, embora não especifique onde ocorre propriamente a transgressão a essa norma comum que desconhecemos. Comentadores também já notaram que o montanismo é muito artificialmente enquadrado como heresia pelos seus próprios detratores, uma vez que nenhum ponto doutrinal específico serve de pomo da discórdia no conflito (MARJANEN, 2008, p. 195).

Ainda assim, as tentativas de bispos e presbíteros de fazer as profetisas se calarem são frequentes e reiteradas. O fato de tal atitude ser noticiada unicamente em relação às mulheres deve ser enfatizado. Nas três citações de textos contemporâneos ao início da Nova Profecia feitas por Eusébio, nunca são homens, como o próprio Montano e certo Temisão, que sofrem a tentativa de censura. A primeira citação é do autor anônimo já referido:

---

<sup>19</sup> Como exemplo dessa perspectiva, temos Marjanen (2008, p. 185).

<sup>20</sup> Cf. *1Timóteo* 1, 18; 4, 14, que referem profecias preditas a respeito de Timóteo no ato de receber a imposição das mãos. Trebilco (2004, p. 460-461) vê aqui a participação de profetas nas escolhas para liderança das comunidades de Éfeso refletidas em 1 e 2 Timóteo.

<sup>21</sup> Inácio de Antioquia descreve sua profecia e a desconfiança de parte de seus ouvintes em *Filadelfienses* 7.

<sup>22</sup> Que Melitão poderia ser também profeta, além de bispo, parece ser sugerido por Polícrates de Éfeso, o qual afirma ter ele vivido “plenamente no Espírito Santo” (Eus. *Hist. Eccl.*, V, 23, 5), algo semelhante ao que diz acerca das filhas de Filipe. Sobre Melitão de Sardes ter sido de fato um profeta e um possível opositor do montanismo, conferir Tabbernee (2007, p. 25-7).

<sup>23</sup> Não convém aqui usarmos Tertuliano de Cartago, uma vez que se trata de autor que se encontra longe da região analisada aqui e ainda em um período posterior, já no começo do séc. III.

E não diga na mesma obra (de Astério Urbano) o espírito que fala por Maximila: 'Como lobo fui perseguido, para longe do rebanho. Não sou lobo; sou palavra, espírito, poder'. [...] Pelo espírito obrigue a confessá-lo aqueles que estavam presentes para examinar o espírito que falava e para *discutir com ele*: homens experimentados e bispos, Zótico da aldeia de Comana e Juliano de Apameia, aos quais os companheiros de Temisão fecharam a boca, impedindo que *refutassem o espírito mentiroso e sedutor do povo* (Eus., *Hist. Eccl.*, V, 16, 17, grifos meus).

O segundo momento, vindo de uma obra do bispo Apolinário de Hierápolis contra o montanismo, não se encontra citado *ipsis literis* por Eusébio, mas é por ele mencionado indiretamente: “[Apolinário] diz ainda que Zótico, citado pelo escritor [anônimo] precedente, sobrevivendo quando Maximila simulava profetizar em Pepuza, *tentou confundir o espírito nela atuante*, mas pelos sequazes desta viu-se impedido” (Eus., *Hist. Eccl.*, V, 18, 13, grifo meu). O terceiro momento envolve uma tentativa de exorcismo e encontra-se ao final de uma carta conjunta de Serapião de Antioquia e outros bispos com ele reunidos: “Pelo Deus vivo, que está nos céus, o bem-aventurado Sotas de Aquiale quis *expulsar o demônio* que se apossara de Priscila, e os hipócritas não lho permitiram” (Eus., *Hist. Eccl.*, V, 19, 3).

Convém, nesse ponto, destacar que, se a *Instrução dos Doze Apóstolos* constituía parte do que o autor anônimo definiu como “uso tradicional conservado pela antiga tradição da Igreja” acerca da profecia ou o representava minimamente, quem se encontrava em franca dissonância com a tradição eram os próprios bispos. De fato, como já referimos, a *Instrução* proíbe terminantemente que um profeta ou uma profetisa seja interrompido(a) ou mesmo julgado(a) em suas palavras;<sup>24</sup> fazê-lo seria um pecado sem perdão (*Did.*, 11, 7). Para testar um profeta ou profetisa, era necessário contar apenas com o julgamento de suas atitudes cotidianas ou no momento do culto, de modo a *nunca* correr o risco de altercar com o espírito presente nele ou nela. Vendo por esse ponto, é compreensível a reação constante do povo quando Priscila e Maximila eram interrompidas: mesmo que fossem bispos, eles não tinham o direito de “discutir” ou debater com o “Paráclito” presente nelas, muito menos de tentar exorcizá-lo de seus corpos, uma verdadeira blasfêmia. Nem sequer o fato de elas e Montano falarem como o Paráclito na primeira pessoa poderia ser acusado de inovação, uma vez que João de Patmos faz exatamente o mesmo ao admoestar e advertir comunidades inteiras pela voz do Cristo ressuscitado, como já visto também.

Por que, então, tamanha oposição por parte dos bispos da Ásia Menor, a ponto de transgredir as antigas normas de tratamento destinado às profetisas? Talvez uma resposta

<sup>24</sup> Considerando que o termo προφήτης pode ser usado tanto no masculino quanto no feminino e a *Instrução* não utiliza artigos ao se referir aos profetas, não é possível dizer que o documento faça uma restrição de gênero.

plausível possa ser retirada da descrição que o autor anônimo faz da profecia de Maximila e Priscila:

Suscitou ainda duas mulheres, repletas de um espírito bastardo, que se puseram a falar insensatamente e a contratempo, de modo estranho, semelhante a ele [Montano?]. Este espírito proclamava bem-aventurados os que se alegrassem com ele e dele se glóriassem e ensoberbecia-os através da grandeza de suas promessas. Por vezes também fazia-lhes *censuras muito justas e dignas de crédito*, a fim de mostrar-se capaz de repreender; mas poucos eram os frígios que se iludiam. O espírito de arrogância ensinava ainda a blasfemar contra a Igreja universal, difundida sob o céu, *porque não honrava sua falsa profecia*, que nela nem tinha acesso (Eus., *Hist. Eccl.*, V, 16, 9, grifos meus).

É possível que as duas profetisas, a partir do trecho destacado, estivessem profetizando coisas como: “Arrepende-te. Se não [o fizeres], venho encontrar contigo depressa e lhes farei guerra com a espada da minha boca” (*Apoc.*, 2, 16). Ou talvez: “Conheço as tuas obras [e sei] que tens nome [e sei] que vives – e [porém] estás morto” (*Apoc.*, 3, 1). E ainda: “Porque dizes que ‘sou rico’ e ‘enriqueci’ e ‘não preciso de nada’; e não sabes que tu és o desgraçado e miserável e mendigo e cego e nu” (*Apoc.*, 3, 17). Assim como João de Patmos, Maximila e Priscila fundamentavam sua autoridade na extrema urgência escatológica: se a apocalíptica judaica era fundamentada na espera angustiante pelo Messias que traria o fim do mundo conhecido, a cristã já vivia nos dias do Messias. Seu retorno era iminente e a atividade profética era necessária para que os fiéis fossem guiados em sua atitude, estando na soleira do fim dos tempos.

No entanto, Priscila e Maximila são rejeitadas com formas de desqualificação de cunho sexual que bem lembram aquelas dirigidas por João de Patmos à profetisa “Jezabel”.<sup>25</sup> Agora, porém, não se trata mais de disputa entre dois profetas, mas da reação de bispos às profecias de duas mulheres. Tudo indica que o problema de fundo é de gênero. Por mais que Montano seja citado pelas fontes de Eusébio como o iniciador da Nova Profecia, fica claro pelas fontes que ele e Temisão são com frequência esquecidos diante das polêmicas envolvendo Priscila e Maximila. Parece ser intolerável ao autor anônimo, a Milcíades e a Sotas de Aquiale, dentre outros, que bispos tivessem de ouvir admoestações, exortações e advertências dirigidas a eles pela boca de mulheres, mesmo sendo justas, como visto na citação acima. Semelhante situação contrariava frontalmente a *Primeira Carta a Timóteo* (2,12), que definia expressamente: “Não admito à mulher que ensine, nem que exerça domínio sobre o homem; mas sim que se mantenha em silêncio”.

<sup>25</sup> Priscila, por exemplo, tem sua virgindade questionada, sendo acusada de ter abandonado seu marido (Eus., *Hist. Eccl.*, V, 18, 3).

Na verdade, a crise em torno da atividade de Maximila e Priscila parece ser o ponto culminante de uma longa tensão de gênero na definição das fronteiras sociais da atividade profética cristã. Se a *Instrução dos Doze Apóstolos* não faz qualquer distinção e/ou hierarquização de gênero na profecia, temos um Paulo de Tarso já incomodado que homens e mulheres pudessem ser vistos como iguais ao profetizarem. Tal tensão se reflete também no realce dado a Ágabo, nos *Atos dos Apóstolos*, em detrimento das filhas de Filipe. No *Apocalipse de João*, a violência de gênero explode pela pena brutal do profeta João. Se considerarmos, com Stewart-Sykes (2001), que a profecia cristã nunca se encontrava desconectada do ambiente doméstico no qual se dava o culto (um ambiente eminentemente patriarcal na Ásia Menor da época), a tensão de gênero ganhava conotações especiais: a centralidade do bispo patriarcal em ascensão se encontrava em perigo. Mesmo que esses bispos pudessem profetizar, seria a palavra de um inspirado contra outro. Quem estaria certo?

Ao que tudo indica, a resposta organizada dos bispos da Ásia Menor e da Síria (os primeiros sínodos parecem ocorrer então) transcendeu a questão de gênero,<sup>26</sup> mesmo que tivesse sido por ela inflamada. A profecia deixou de ser encarada como uma atividade legítima a partir de então, pois toda e qualquer pessoa que se dissesse inspirada pelo Espírito Santo a dar ordens e admoestar seria suspeita de “montanismo”. Algo semelhante ocorre na ambiguidade da situação de Tertuliano de Cartago, já no século III, após este abraçar a Nova Profecia: não se considera, aparentemente, em cisma com a Igreja que adotara anteriormente, uma vez que não defendia nenhuma heresia, mas não podia esconder seu desprezo pelos “corporais”, especialmente os bispos (REBILLARD, 2008, p. 306-7).

## Conclusão

Inflamada, ao que tudo indica, por uma questão de gênero, a Nova Profecia levou a uma redefinição de fronteiras sociais por parte dos bispos da Ásia Menor. Quando Polícrates de Éfeso elenca as principais personalidades de sua região, as filhas de Filipe e Melitão de Sardes serão referidos apenas como pessoas que viveram “sob o Espírito”, mas não claramente como profetas e profetisas (Eus., *Hist. Eccl.*, V, 24, 2-5). A profecia tornou-se característica do montanismo, enquanto os bispos fundamentariam sua autoridade unicamente nos apóstolos dos quais se diziam sucessores. E tudo se

---

<sup>26</sup> A primeira reunião de bispos relatada por Eusébio de Cesareia (*Hist. Eccl.*, V, 19, 1-4, 1QA) se dá como resposta ao montanismo, saindo dela a carta escrita por Serapião de Antioquia e assinada por outros bispos, a qual já foi citada no artigo.



deu, aparentemente, pela recusa em ouvir o que as profetisas Maximila e Priscila tinham a dizer, ou melhor, o que o Paráclito queria dizer-lhes. A solução foi drástica, mas, para quem se propunha a defender um *status quo* eminentemente patriarcal na comunidade cristã, não poderia ser acusada de desarrazoada. De fato, indícios apontam para a adoção paulatina, por parte da Nova Profecia, de uma hierarquia semelhante à da Igreja "católica", mas com o diferencial de ter as posições hierarquicamente superiores ocupáveis por mulheres (TORJESEN, 2008, p. 395).

## Referências

### Documentação textual

ANÔNIMO. *Didakhé*. Translated by Aaron Milavec. Collegeville: Liturgical Press, 2003.

EUSEBIUS OF CAESAREA. *The Ecclesiastical History*. Translated by J. E. L. Oulton. London: William Heinemann, 1942.

IGNATIUS OF ANTIOCH. *Letters*. Translated by William Schoedel. Philadelphia: Fortress Press, 1985.

NOVO TESTAMENTO: os quatro evangelhos. Traduzidos por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

NOVO TESTAMENTO: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. Traduzidos por Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

### Obras de apoio

BAUCKHAM, R. (ed.). *The Gospels for all Christians: rethinking the Gospel audiences*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1998.

COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.

DILLON, R. J. Atos dos Apóstolos. In: BROW, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (org.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 309-398.

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

MARGUERAT, D. *A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulus, 2003.

- MARJANEN, A. Montanism: egalitarian ecstatic "New Prophecy". In: MARJANEN, A.; LUOMANEN, P. (ed.). *A companion to second-century Christian 'heretics'*. Leiden: Brill, 2008, p. 185-212.
- MURPHY-O'CONNOR, J. Primeira Carta aos Coríntios. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (org.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 453-486.
- REBILLARD, É. The West (2): North Africa. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (ed.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 303-322.
- STEWART-SYKES, A. *From prophecy to preaching: a search for the origins of the Christian homily*. Leiden: Brill, 2001.
- TABBERNEE, W. *Fake prophecy and polluted sacraments: ecclesiastical and imperial reactions to montanism*. Leiden: Brill, 2007.
- TORJESEN, K. J. Clergy and Laity. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (ed.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 389-405.
- TREBILCO, P. *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2004.
- VAN DAM, R. The East (1): Greece and Asia Minor. In: HARVEY, S. A.; HUNTER, D. G. (ed.). *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 323-343.
- VIVIANO, B. T. O Evangelho Segundo Mateus. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (org.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 131-216.
- YARBRO COLLINS, A. Apocalipse. In: BROWN, R. E.; FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. (org.). *Novo comentário bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. São Paulo: Paulus, 2011.

# Os reinados de Saul, Davi e Salomão com e sem a letra 'h': traduções acadêmica e poética do Livro VIII do lipograma *De aetatibus mundi et hominis* de Fulgêncio, o Mitógrafo

*The reigns of Saul, David and Solomon with and without the  
letter 'h': academic and poetic translations of De aetatibus mundi  
et hominis' Book VIII by Fulgentius the Mythographer*

**Cristóvão José dos Santos Júnior\***

**Resumo:** Em sequência a nosso projeto tradutório, que se desenvolve gradativamente, da *De aetatibus mundi et hominis*, de Fulgêncio, efetuamos as duas primeiras traduções para a língua portuguesa de seu Livro VIII. Nesse sentido, propomos a tradução acadêmica alipogramática e tradução poética lipogramática. Nossa versão acadêmica ressalta o prisma semântico da obra, sendo útil a pesquisadores que buscam tão somente aludir ao pensamento de Fulgêncio. Nossa versão poética, por sua vez, enfatiza a dimensão formal do escrito, evitando, à semelhança do texto latino, vocábulos que apresentem a letra 'h'. Assim, também buscamos possibilitar ao leitor alguma oportunidade de fruição poética. Nesta seção, a idade retratada corresponde aos reinados de Saul, Davi e Salomão, abundando referências à Bíblia, que foram sinalizadas nas notas da tradução acadêmica. Novamente, sentiu-se a necessidade de indicar alguns elementos gerais da *De aetatibus*, com o escopo de direcionar o público que ainda desconhece nosso trabalho à leitura da bibliografia pertinente. Em seguida, apontamos certos aspectos do Livro traduzido. Sublinhe-se, por fim, que seguimos outra vez a edição crítica fixada por Rudolf Helm (1898).

**Abstract:** Following my gradual translation project of *De aetatibus mundi et hominis* by Fulgentius, I carried out the first two translations of his Book VIII into Portuguese. In this sense, I propose a academic alipogrammatic translation and a poetic lipogrammatic translation. The academic version emphasizes the semantic prism of the work, being useful to researchers who only seek to allude to Fulgentius' thought. The poetic version, in turn, emphasizes the formal dimension of writing, avoiding, similarly to the Latin text, words that present the letter 'h'. Thus, I also seek to provide the reader with some opportunity for poetic enjoyment. In this section, the age pictured corresponds to the reigns of Saul, David, and Solomon, with many references to the Bible, which I flagged in the scholarly translation notes. I indicate again some general elements of *De aetatibus*, with the scope of directing the public that is still unaware of my work to read the pertinent bibliography. Then, I point out certain aspects of the translated Book. Finally, I use once again the critical edition fixed by Rudolf Helm (1898).

**Palavras-chave:**

Antiguidade Tardia.  
Monarquia Hebraica.  
Fulgêncio.  
Lipograma.  
Escrita constrangida.

**Keywords:**

Late Antiquity.  
Hebrew Monarchy.  
Fulgentius.  
Lipogram.  
Constrained writing.

---

Recebido em: 21 jan. 2021  
Aprovado em: 28 jun. 2021

---

\* Cristóvão José dos Santos Júnior é doutor e mestre em Literatura e Cultura pela Universidade Federal da Bahia (UFBA), jurista, poeta e tradutor. Atualmente, dedica-se à realização de traduções de obras latinas de autores tardo-antigos, como Justiniano, Lactânio, Ausônio e Fulgêncio, o Mitógrafo.

## Duas traduções do Livro VIII da *De aetatibus*

Embora, atualmente, costume-se atribuir ao movimento Concretista, situado no século XX, a difusão da escrita estrangida, é bem verdade que sua tradição possui raízes sensivelmente distanciadas de nosso tempo. Ante isso, Cristóvão José dos Santos Júnior (2019a, 2020k, 2020l) observa algumas ocorrências antigas, medievais, modernas e contemporâneas, assinalando a longevidade do paradigma artístico-compositivo constritor.

Em tal panorama, assume certo relevo a figura de Fábio Placíades Fulgêncio, autor africano e tardo-antigo que teria vivido no norte da África entre os séculos V e VI. Ele é também conhecido pelo epíteto de Mitógrafo, em razão da necessidade de se distinguir o lipogramista de seu homônimo Ruspense,<sup>1</sup> além da própria repercussão de suas *Mitologias*,<sup>2</sup> que foram traduzidas para o português por José Amarante (2019). Em realidade, quase toda obra desse escritor já foi alvo de recentes práticas tradutórias lusófonas.<sup>3</sup>

O único escrito fulgenciano que ainda não está totalmente disponível em português diz respeito a seu lipograma, intitulado *De aetatibus mundi et hominis (Das idades do mundo e da humanidade)*. Essa obra foi paulatinamente traduzida ao longo dos anos de nossas pesquisas de mestrado e doutorado no Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura da Universidade Federal da Bahia.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Para compreender algumas problemáticas filológicas relativas ao processo de transmissão dos escritos fulgencianos, recomenda-se a leitura, em língua portuguesa, do artigo de Cristóvão Santos Júnior (2019), *O problema da transmissão textual entre os dois Fulgências*, além do artigo de José Amarante e Cristóvão Santos Júnior (2020a), *Rastros do ritmo em testemunhos da tradição manuscrita e impressa em uma composição de Fulgêncio*.

<sup>2</sup> Recentemente, Marcos Martinho dos Santos (2016) investigou algumas interferências das *Mitologias* de Fulgêncio na *Genealogia* de Giovanni Boccaccio.

<sup>3</sup> As *Mythologiae* foram traduzidas por José Amarante (2019), a *Continentiae* por Raul Moreira (2018) e a *Sermonum* por Shirlei Almeida (2018). Quanto aos empreendimentos tradutórios desenvolvidos em língua estrangeira, as *Mythologiae* apresentam tradução para o inglês de Leslie Whitbread (1971) e para o francês de Étienne Wolf e Philippe Dain (2013), também possuindo traduções em italiano de seu prólogo por Martina Venuti (2009; 2018), de algumas passagens por Ferruccio Bertini (1974) e de excertos poéticos por Silvia Mattiacci (2002). A *Continentiae* tem traduções para o inglês, engendradas por Whitbread (1971) e Zanlucchi (AGOZZINO, 1972), para o italiano, efetuada por Fábio Rosa (1997), para o francês, empreendida por Étienne Wolff (2009), e para o espanhol, realizada por Valero Moreno (2005). A *Sermonum* foi traduzida para o inglês por Whitbread (1971) e para o italiano por Ubaldo Pizzani (1968). A *De aetatibus*, por derradeiro, possui uma tradução para o inglês de Whitbread (1971) e outra para o italiano de Massimo Manca (2003).

<sup>4</sup> A tradução aqui apresentada é desdobramento de minha pesquisa de doutoramento realizada no Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura da Universidade Federal da Bahia (UFBA), referindo-se à tese denominada *Opus durissimum: da ars experimental no lipograma Das idades do mundo e da humanidade de Fulgêncio, o Mitógrafo. Duas traduções, crítica filológica e estudo poético*. Em tal senda, os dados gerais aqui apresentados acerca da *De aetatibus* se destinam aos que ainda não tiveram a oportunidade de acompanhar nosso projeto de tradução, que se desenvolveu de modo progressivo. Nesse sentido, já foram publicadas as traduções lipogramáticas e alipogramáticas do prólogo, do Livro V (*Ausente E*), do Livro IX (*Ausente I*) e do Livro XIV (*Ausente O*); e as traduções lipogramáticas do Livro I (*Ausente A*), do Livro II (*Ausente B*), efetuada em artigo que aborda aspectos pós-estruturalistas da proposta tradutória, do Livro III (*Ausente C*), do Livro IV (*Ausente D*), do Livro VI (*Ausente F*), do Livro VII (*Ausente G*), do Livro X (*Ausente K*), do Livro XI (*Ausente L*) e do Livro XII (*Ausente M*), efetuada por Cristóvão Santos Júnior (2019b, 2019c, 2020d, 2020e, 2020f, 2020g, 2020h, 2020i, 2020j, 2021, 2021a) e por Cristóvão Santos Júnior em coautoria com José Amarante (2020). Neste momento, estamos traduzindo a *De ira Dei (Sobre a ira de Deus)* de Lactâncio e a obra poética de Ausônio.

Em termos metodológicos, buscamos, à medida que a pesquisa se desenvolvia e as traduções eram realizadas, submeter seções traduzidas do lipograma para apreciação em periódicos acadêmicos. Acreditamos que esse diálogo foi extremamente relevante para nosso amadurecimento quanto à atividade de tradução e também para compreender as reais demandas do público leitor. Assim, tentamos aperfeiçoar nosso fazer tradutório a partir dos comentários realizados por pareceristas, em sistema *double blind*, os quais indicaram suas impressões acerca da funcionalidade de nossos textos de chegada.

Outro aspecto relevante de nosso artigo concerne ao fato de que estamos empreendendo duas traduções da *De aetatibus*. Há uma tradução acadêmica e alipogramática e uma tradução poética e lipogramática.

A fim de melhor compreender nossa proposta, convém recordar, conforme já indicado em nossas publicações, que a *De aetaibus* se trata do mais antigo lipograma materialmente atestado, segundo os dizeres do lipogramista e concretista francês Georges Perec (OULIPO, 1973). Quanto a isso, Perec (1973) aponta que, por vezes, são mencionados autores anteriores a Fulgêncio, como Píndaro, Partênio de Niceia, Nestor de Laranda, Trifiodoro e Laso de Hermíone. Ocorre, todavia, que, infelizmente, a suposta produção lipogramática desses escritores não chegou até nós, afigurando-se supérstites tão somente breves fragmentos em grego antigo creditados a Hermíone (OULIPO, 1973).<sup>5</sup>

Desse modo, o mais antigo lipograma que pode ser apreciado dentro de sua conformação restritiva é, de fato, a *De aetatibus*, que está recebendo, em nosso trabalho de pesquisa, sua primeira tradução também lipogramática, haja vista que as duas traduções disponíveis em língua estrangeira não engendram a referida constrição poética.<sup>6</sup> Recorde-se, ainda, que lipograma é gênero compositivo assinalado pela deliberada omissão de uma ou mais letras do alfabeto.

O lipograma do Mitógrafo ostenta, tematicamente, cunho religioso de viés moral cristão e, estilisticamente, configuração constritora consecutiva, sendo assinalado por alternância das letras suprimidas. Assim, para descrever as idades do mundo e do ser humano a partir de lições morais de natureza bíblica, Fulgêncio evita os 14 grafemas iniciais de seu alfabeto líbico-latino, o que é realizado de modo consecutivo entre as letras 'a' e 'o', ao longo dos 14 Livros da *De aetatibus*.

---

<sup>5</sup> Outras considerações concernentes à tradição de escrita constrangida podem ser colhidas no artigos de Cristóvão Santos Júnior (2019a, 2020k e 2020l) denominados *Rastros da Tradição Literária Experimental, Vestígios do experimentalismo poético greco-latino* e *A "Idade das Trevas" entre o platonismo literário e o problema da literariedade: tensionando a poética experimental*; além do artigo *Elementos da Tradição Palindrômica Antiga*, publicado por Cristóvão Santos Júnior em coautoria com José Amarante (2019).

<sup>6</sup> A *De aetatibus* apresenta uma tradução para o inglês de Whitbread (1971) e outra para o italiano de Massimo Manca (2003).

Na oitava parte da obra, que está sendo traduzida neste momento, narra-se a idade bíblica das monarquias hebraicas de Saul, Davi e Salomão sem a utilização de unidades lexicais que possuam registro em 'h',<sup>7</sup> o que foi cultivado em nosso texto de chegada poético. Nesse sentido, sopesando a importância do dado estilístico lipogramático presente na *De aetatibus*, o qual é muito representativo da historicidade desse gênero textual, reputamos adequada a proposição de versão poética que buscasse simular a constrição operada por Fulgêncio. Nessa formulação, buscamos não apenas evitar unidades lexicais que apresentassem a letra 'h', como também intentamos produzir efeito de solenidade linguística, à semelhança dos registros elevados da linguagem fulgenciana. Quanto a isso, foram empregados arcaísmos, inclusive de efeito latinizante, hipérbatos, paralelismos, construções pouco frequentes, perífrases, como em 'planta labiada' para 'hissopo', além do pretérito-mais-que-perfeito simples do modo indicativo, no que se evitou o uso do grafema 'h' persente nos auxiliares 'tinha' e 'havia', característicos das construções perifrásticas.

Por fim, é cediço que muitos pesquisadores do campo de Estudos Clássicos e Medievais buscam traduções que privilegiem o cerne semântico da obra. Assim, traduções que primam pelo conteúdo em detrimento da forma tendem a ser consideradas academicamente mais funcionais, de modo que costumam ser mais empregadas para efeito de citação. Em tal senda, também reputamos proveitoso efetuar tradução alipogramática, destinada ao público que busca entender o conteúdo temático da *De aetatibus* por intermédio de linguagem mais fluida. Nessa outra versão, adicionamos notas que expressam algumas passagens bíblicas aludidas pelo lipogramista, no que recorreremos à edição *Bíblia de Jerusalém* (2019).

### Texto de partida latino

Praeteritus liber iudicum instituta moresque digressus sequentis libelli ordinem peperit, in quo regnorum status cursusque principum gradatim a nobis disponatur necesse est; illic namque solita callositatis duritia coturnata ludea asperatas in proteruitatem ceruices erigit et Deum prouocare [p. 155 Helm] in suis malis operibus non desciscit; nam Samuelem adgressa regem sibi postulat adibendum et ab illis umanus quaeritur principatus, quibus turpe fuerat ut illis rex fieret Deus. Ergo postquam Samuel sacratus antistes Deo popularem perduxit adfectum — licet nulla sit internuntii indigentia qui abstrusa nouit

---

<sup>7</sup> Note-se que, no texto latino, são observadas simplificações de diferentes ordens: abandono total do 'h', como em *oc* (ao invés de *hoc*), supressão do 'h' que já seria optativo em latim clássico, como em *tori* (ao invés de *thori*), e troca de 'ph' por 'f', como em *Faraonis* (ao invés de *Pharaonis*).



rimari secreta, tamen ordo exigerat ut sacerdotem Deus instrueret, quo populi adfectum aut sperneret aut impleret. Sed ecce paternorum iumentorum inquisitor oberrans asinas quaerit et regnum inuenit et cui Israelitica fuerat summa uirtutis, pecus quaerendo uilissimum etiam ipse fuerat uilis. Quanto aliud melius praeparabat diuinitas quam quod Saulis laboranter quaerebat indignitas. Igitur sacerdotem inquisiturus adgreditur et iumentorum deperditione tristatur. Sed sacerdos non asinarum fugam, sed regni porrigit gratiam. Sperat se patri redditurum quod perdidit et repperit quod pater aliquando nec abuit nec sperauit. Denique cornu illud diuina censura sacratum, in quo et regni enteca ebulliens parturibat et sacerdotale misterium diuinis aestuationibus nuptiabat, profetam testem foederis allicit et insperato capiti fermentum diademati germinis inrorauit, et ne sola esset mundana conlatio, ante profetare didicit quam regnauit. Denique indicabat electionem diuinae prouidentiae inormis status et quantum maiestas de regni qualitate succreuerat, tantum proceritas mensura omnibus eminebat. Denique donec diuinae praeceptionis norma seruata est, et regni eius maiestas effloruit et uictor de ostibus triumphauit. Sed ecce inobedientia, totius [p. 156 Helm] bonitatis nouerca, quae cuncta bonorum operum a mundi principio didicit extirpare fundamenta, sicut in alios, ita etiam Saulis inuida principatum obsedit et sicut primum caelesti regno exulauit diabolus, deinceps mundi nouellum suo paradiso Adam efficit peregrinum, postea Faraonis inpetus et Aegyptiacos currus rubriacis debriatos interfecit liquoribus salsaque potionis madefactos crapula infernalibus inuitauit ad prandia, [sic] Saul quoque et adipatae gregis laqueatum adfectu et taurorum pinguium muscipulatum adpetitu regno expulit, morte damnauit et quod duplo deterius, Pitonici spiritus consultorem unctum domini supplantauit. Quid etenim opus fuerat parcere regi aduerso? An parcendo clementior uideri poterat Deo? Sed quae sunt ista tua, Deus, secreta misteria, in quibus umana uaccillat ignorando natura. Inimicus erat Agag domino, inimicus etiam et Saul factus fuerat Deo; parcat Saul Agag regi et displicet Deo, parcat Dauid Sauli et complacet; ille regnum ueniam dando perdidit, iste regnum ueniam dando promeruit. Aut in utroque damnanda erat super Deum benignitas aut in utroque placita bonitas. Sed nilominus in Saule praedae adfectus inerat ut seruaret aduersum, et non tantum benigne placere subdito uoluit quantum praedae affectus interfuit; quod in Dauid patientiae bonitas inerat, non regnandi cupiditas [erat]. Denique inspicere quod Dauid Deo ultionem parcendo seruabat et Saul Dei ultionem male parcendo contemserat; Saulem enim Deus suae iniuriae elegerat uindicem, et Dauid Deum suae iniuriae quaerebat ultorem. Ideo ergo unus bene [p. 157 Helm] parcendo erigitur, alius male parcendo deicitur. Et quid pluribus: Surgit Dauid in regnum sui domini famulus, in principatum pastor uilissimus, patronus fratrum omnium minimus; ammonito pastorem audaciam, erutam leonum mandibulis praedam; Goliae etiam aerata cassis fundae rotatu

stridulo perforata, dotalibus etiam titulis centum Filisteica collata praepudia. Quae tua in is, Deus, admiranda sunt dona; excedunt etiam modum credulitatis quaecumque larga bonitate concesseris. Paruulus leonis fit praedo, nudus uictor exultat armato, pastor triumphat ex genere giganteo, solus centeno coniugem dotat praepudia, seruus sui domini succedit in regno. Quanta in is tua superabundans gratia, domine Deus meus, quantum in is iterum mortalium ex aduerso reluctat occursus. Das indignis quae non debes, non recipis pro praestitis gratiarum actionem quam debes et recipis ab ingratis contumelias magis quas non debes. Erigis ex stercore pauperem, ut sedeat cum principibus; das triumphum in gentibus, das potentatum in ciuibus, et tamen adulter omicidii sociatur scelus. Feruet aduc innocentis cadauer interfectum in proelio et glandula libidinosi adulteri alieno grassatur in lecto; tot et tantarum non dicam maritus, sed admissarius coniugum unicum pauperi subripit matrimonium. Nullane animum libidinantis consideratio temperauit, non diuini ordinis augmentus aut praemium, non regale propositum, [p. 158 Helm] non pluralitas coniugum, non uerecundiae quod maius est turpe fraumentum. Et tamen quanta in is omnibus diuina admiranda clementia, cuius modum nec dicendo explico nec amplexando saturor. Noluit ut iustus peccatum inultum dimittere; nouit ut pius in animam uindicare; admonendo compellit ad poenitentiam, damnat teraporaliter in substantia, ut in perpetuo temperet poenam; excipit in suo coniugio quod alieno ingesserat matrimonio et ubi plus et doloris esset et criminis, filius ultor paterni factus est sceleris; ut sicut seminis titillamento in libidinis exarsit incendium, ita sui seminis timore percussus fugiendo destituit regnum teste sole perpeccatus quod admiserat aliquando secretus. Sed, Deus meus, quid oc sibi uult tam secreta iterum tui iudicii dispensatio? Cur maculosi criminis suboles successu paterni fruitur regni? Numquidnam oportuerat ut aut Betsabe tam turpissimi sceleris fuscidine maculosa se regnante filio reginam aspiceret aut Salomon adulterinae uuluae contagione turpatus aut aedificandi templi meritum caperet aut sapientiae tensauros indagaret aut paterni regni successor ac potentior fieret? Cuius igitur patris? Alieni concubitus peruasoris, alieni sanguinis effusoris, ubi nulla legitima tori coniugia, nulla iuridica sponsalia, sed mortalis conscripta epistola adulterii fuerat lena et peruasio paranimfa; sed diuinitas fecit quod decuit, gratuitam misericordiam contulit, peccantibus ueniam relaxauit, [et] quia semper bonus est, etiam malis bona concessit. Sed uide quia criminis filius crimen incurrit et adulterinum germen non bono termino consummauit. [p. 159 Helm] Licet ab isopo usque in cedros Libani disputet, licet austri reginam suam sapientiam admirantem expectet, quamuis templum ineffabile construat, spiritibus iubeat, prudentia confluat, iudiciis calleat, diuitiis fulgeat, auro rutillet, gemmis ardescat, tamen characteriauit in uita quidquid insitum traxerat de natura et libidinis cauterium genuina feculentiae inustione signatum uitae picturauit in regnum. Factus

itaque concubinalis exercitus incubator, matronalis populi adsecutor, adulescentularum gregibus pastor, alienigenarum contra interdictionem amator et quod omnibus deterius est gentilium deorum in senectute iam non prudentissimus, sed imprudens cultor. Quid ultra referam tot regum ruinas, tot criminum scelera, tot transgressionum facinora, ut Acab alienae uinae auarus inuasor aequalem culpae sustinuerit poenale iudicium, et quamuis diuini miraculi oculatus testis extiterit, dum ardentia caeli fulgora et rotatos sacrificii ignes Elias in testimonium uerae deitatis extorsit, denique lucicolum sacerdotum interfectione perpetrata, relegata triennali exilio nubila profetico in momentum iterum redduntur imperio et quidquid arida sterilitate exhaustum siccauerat, imber regressus uiridanti germine reuestibat, — et tamen dum tot ac tantis manifestantibus testimoniis doceretur, lezabelis tamen uirulentae persuasionis nocturna coniugis uenena sorbebat. Sed ecce diuina uindex dextera in idolorum [p. 160 Helm] cultricem reginam inueitur, et porcinis deuorata mandibulis in stabuli sterquilinio dispersa perspicitur. Ergo quia regum omnium subsequenterum facinora libri modum excedunt, ex ac paruorum causarum similitudine quis non humanos actus consideret, quantum et remuneretur bonitas et condemnetur malitia. Illud ergo quilibet efficiat, quod se in utroque percepturum sperat.

### Tradução poética lipogramática

O livro pretérito – que fez uma digressão sobre as instituições e os costumes dos Juízes – pariu a ordem do libelo subsequente, no qual é necessário que se descreva o estado dos reinos e a sucessão dos príncipes. A valer, lá, a amiudada e coturnada dureza Judaica ergue os pescoços presunçosamente e não cessa de afrontar a Deus com suas más obras. A valer, próximo a Samuel, requesta um rei para si, e um principado mundano é requerido daqueles para os quais seria torpe que seu rei fosse Deus.

Por conseguinte, depois que o sacro sacerdote Samuel conduziu o povo ao encontro com Deus – malgrado não fosse indispensável intermediário que pudesse perscrutar os mistérios velados – a concatenação dos eventos reclamaria, não obstante, que Deus instituísse um sacerdote pelo qual ou se menosprezasse ou se capturasse o apreço do povo.

No entanto, eis que aquele que procura as jumentas dos genitores persegue, errático, as mulas e descortina um reino; e aquele a quem a integralidade da virtude Israelita fora outorgada, perseguindo um misérrimo armento, fora ele próprio menosprezado. Outro mais auspicioso fado a Divindade concebia do que aquilo que a ignomínia de Saul laboriosamente perseguia!

Destarte, ele se acerca do sacerdote com o fito de se instruir e queda infeliz com o extravio das jumentas. No entanto, o sacerdote não deslinda a fuga dos asnos, mas Saul

logra a graça do reino. Ele espera restituir ao genitor o que perdeu e encontrou o que o genitor jamais possuiu ou esperou. Em suma, aquele corno consagrado pela sentença celestial – de sorte que a ebulliente arca do reino concedia frutos, e o mistério sacerdotal contraía núpcias com os furores celestiais – instiga o profeta como testigo do ligame e, fortuitamente, o fermento de uma estirpe coroada aspergiu em sua cabeça, de forma que – com o propósito de que não fosse meramente um regalo profano – ele se instruiu como profeta precedentemente ao exercício de seu encargo real.

Em suma, sua colossal estatura indigitava o arbítrio da Providência Divina e, quanto mais sua majestade emergira pelos predicados do reino, mais sua proeminente envergadura se arvorava sobre todas as coisas. Em suma, até o átimo em que a norma do preceito divino se afigurou satisfeita, a majestade de seu reino frutificou e exultou, gloriosa, sobre os adversários.

No entanto, eis que a indisciplina – madrasta de toda benevolência, que aprendeu a extirpar todos os alicerces das boas obras desde o primórdio do mundo –, como com os demais, similarmente com Saul, apoderou-se, cobiçosa, do principado. E – assim como, anteriormente, Deus baniu o diabo do reino celeste e converteu, similarmente, Adão, novo ente do mundo, em exótico ao paraíso; e assim como, empós, minou a investida do Faraó e das carruagens egípcias afogadas nas águas do Mar Rubro, embebidas pela carraspana do fluido salgado, invitando-as à refeição infernal –, similarmente, seduzido pelo anseio do avantajado armento e capturado pelo desejo de touros bem nutridos, foi banido do reino e sentenciado à morte e – o que é duas vezes pior – o espírito Pitônico suplantou o ungido guia do Altíssimo.

A valer, que motivação existira para se preservar o rei adversário? Podia aparentar a Deus mais complacente? Mas quão velados são teus mistérios, ó Deus, nos quais a condição mundana, ignorando, descursa-se! Agague era adversário do Altíssimo, assim como Saul se tornara adversário de Deus. Saul preserva o rei Agague e aborrece a Deus; Davi poupa Saul e o agrada. Aquele, perdoando, perdeu o reino; este, perdoando, aquistou o reino.

Pode-se cogitar que ou, em ambos, a benevolência seria condenada por Deus ou, em ambos, a benevolência afigurar-se-ia prazenteira. Nada obstante, em Saul, assentava-se a cobiça pelo despojo ao salvaguardar o adversário, de tal sorte que o anseio pelo despojo se fazia muito mais presente do que alguma benevolente vontade de agradar o rei subjugado. Em Davi, assentava-se a benevolência da perseverança, não a cobiça de reinar. Em suma, percebe que Davi, poupando o adversário, atentava para a vingança de Deus, enquanto Saul, poupando desrespeitosamente, negligenciara a vingança de Deus.

Destarte, Deus selecionara Saul como vingador de sua injustiça, enquanto Davi buscava Deus como vingador de sua injustiça. Por conseguinte, em razão disso, um,

poupando adequadamente, ascende, enquanto o outro, poupando desrespeitosamente, aterra-se.

O que mais se pode dizer? Davi, servo de seu Criador, emerge no reino, e o reles pastor é feito príncipe; o menor de todos os irmãos se torna líder. Rememorou a intrepidez pastoral, quando a presa foi retirada das mandíbulas dos leões. Outrossim, perfurou-se o elmo de bronze de Golias em razão do giro ressoante do estilingue. Outrossim, cortam-se, por títulos de dotes, cem prepúcios Filisteus.

Quão extraordinários, nisso, são teus desígnios, ó Deus! Outrossim, sobeja a grandeza da credulidade nas coisas que, com profusa benevolência, tu concederas. Malgrado pequenino, ele se converte em predador do leão; malgrado nu, ele exulta glorioso sobre um adversário munido; malgrado pastor, ele triunfa sobre uma prole de gigantes; malgrado só, ele aprovisiona dote à sua consorte com uma centena de prepúcios; malgrado escravo de seu Criador, ele sucede no reino. Ó meu Deus, quão copiosa é, nisso, a tua graça! Quanto, a seu turno, reluta, nisso, o combate contra o adversário dos mortais! Concedes aos indignos o que deves conceder, no entanto não auferes um ato sequer de gratulação em troca de tua tutela; ou, mais nitidamente, ainda obténs dos ingratos desacatos que não deves obter. Ergues o indigente do esterco, com o escopo de que ele se note com princípios. Outorgas o triunfo sobre os povos; outorgas o poder sobre os cidadãos; contudo, ele se converte em adúltero e partícipe do crime de assassinato.

Ainda efervesce o corpo do inocente assassinado em combate, e a glândula do voluptuoso adúltero exaspera-se no leito de outrem. De tantas e tantas consortes, eu não o enunciaria como "esposo", mas sim galanteador, que subtraiu o único matrimônio de um pobre coitado. Inexistiu elucubração que obtemperasse o voluptuoso elã? Nem o lustro ou a retribuição pela satisfação do mandamento celestial, nem o desígnio real, nem a profusão de consortes, nem – o que é mais torpe – a violação da deferência.

E, não obstante, quão extraordinária, nisso, era a clemência celestial, cuja grandeza eu nem consigo discernir em vocábulos, nem me saciar com amplexos! Como era justo, Deus não almejava anistiar o pecado; como era piedoso, ele não almejava se vingar na alma. Punindo, compele o sujeito à penitência, castiga-o efemeramente em seus bens, com o intento que se amainasse sua penalidade pela perpetuidade. O sujeito expia com seu cônjuge o que introduzira no matrimônio de outrem e, de sorte que tanto a dor como a culpa fossem ainda maiores, seu próprio descendente assumiu o papel de vingar o genitor. Então, como o incêndio da luxúria pela excitação do sêmen se inflamou, assim também, abatido pelo medo de seu sêmen, ele, fugindo, abandonou o reino, suportando, com o sol por testigo, o que perpetrara em tempo velado.

No entanto, meu Deus, o que isso significa? Seria uma novamente velada administração de teu tino? Por que a prole de um conspurcado delito desfruta da sucessão do reino? Porventura teria sido oportuno que ou Betsabeia – conspurcada pelo opróbio de um delito tão torpe – fosse vista como soberana sob o reino de seu fruto, ou que Salomão – aviltado pela conspurcação de uma vulva adúltera – aquistasse o mérito de edificar o Templo ou procurasse os tesouros da Sabedoria, ou se tornasse o sucessor do reino paterno e ainda mais poderoso? De que genitor, então? De um perversor do sexo de outrem e derramador do sangue de outrem, para quem não existiam vínculos legítimos de matrimônio ou sacramento jurídico; no entanto, uma carta mortal fora redigida como cafetina do adultério e paraninfa da usurpação. No entanto, a Divindade realizou aquilo que devia: forneceu misericórdia gratuita, distendeu o perdão quanto aos pecadores e – visto que é sempre boa – também concedeu bens aos maus. No entanto, vê que o descendente do delito incorre em delito, de forma que o gérmen dos adultérios não consumou um bom término.

Malgrado ele dispute desde a planta labiada aos cedros do Líbano; aguarde pela Soberana meridional, afeiçoada por sua sapiência; construa um templo inefável; dê ordens aos espíritos; conflua a prudência; seja experiente nos julgamentos; ilumine-se com riquezas; resplandeça com ouro; e cintile com joias, ele introduziu em sua vida tudo o que extraíra da natureza, e o cautério da luxúria – assinalado pela impressão genuína da impureza – marcou sua vida no reino. Destarte, tornou-se usurpador no leito de um exército de concubinas, amante de uma turba de donzelas, pastor de um armento de mancebos, amásio – apesar da proibição – de estrangeiras e – o que é pior entre todas as coisas –, na senilidade, já não é mais prudentíssimo, mas sim um imprudente devoto de deuses estrangeiros.

O que mais aludirei no tocante a tantos colapsos de reinos, tantos delitos criminosos, tantas transgressões facínoras, como o fato de que Acabe, sôfrego invasor da videira de outrem, sofreria uma sentença penal compatível à sua culpa, conquanto tivesse sido um testigo ocular da dádiva celestial, quando – com a evidência da autêntica Deidade – Elias produziu os ígneos relâmpagos do céu e as labaredas circulares do sacrifício? Em suma – perpetrado o assassinato dos sacerdotes do bosque sagrado –, as nuvens – relegadas a um exílio de três anos – são novamente reconstituídas em um instante sob o controle do profeta, e a pluviosidade regressa, revolvendo de verdejantes rebentos tudo o que secura ao ser consumido pela árida esterilidade. E, não obstante, apesar de ter sido instruído por tantas evidências manifestas, ele ingeria os notívagos venenos das virulentas persuasões de sua consorte Jezabel. No entanto, eis que a vindicativa destra celestial investe contra a soberana devota dos ídolos, e ela, dispersa, é identificada no esterco do estábulo, despedaçada pelas mandíbulas dos porcos.



Por conseguinte, tendo em conta que as gestas de todos os reis subsequentes excedem a grandeza de um Livro, quem não seria, por intermédio de uma analogia de pequenos casos, capaz de vislumbrar, nos atos terrenos, quão gratificada é a benevolência e quão reprovada é a ardileza? Por conseguinte, que cada um se porte em conformidade com o que espera – em ambos os sentidos – receber em troca.

### Tradução acadêmica alipogramática

O livro anterior – que fez uma digressão sobre as instituições e os costumes dos Juízes – gerou a ordem do livreto seguinte, no qual é necessário que se disponha acerca da condição dos reinos e a linhagem dos príncipes. Na realidade, lá, a habitual e trágica inflexibilidade Judaica levanta as cabeças arrogantemente e não deixa de provocar a Deus com suas más ações. Na realidade, próximo a Samuel, pede um rei para si, e um principado humano é solicitado daqueles para os quais seria indigno que seu rei fosse Deus.<sup>8</sup>

Logo, depois que o sagrado sacerdote Samuel guiou o povo em direção a Deus – embora não houvesse necessidade de intermediário que soubesse examinar os segredos ocultos – a sucessão dos acontecimentos tinha exigido, todavia, que Deus designasse um sacerdote pelo qual ou se desdenhasse ou se conquistasse a afeição do povo.

Mas ocorre que aquele que procura as jumentas dos pais busca, errante, as mulas e descobre um reino; e aquele a quem a totalidade da virtude Israelita tinha sido atribuída, perseguindo um gado humilíssimo, tinha sido ele próprio desdenhado.<sup>9</sup> A

<sup>8</sup> Vide *I Samuel* 8, 1-9: "Samuel, quando envelheceu, constituiu seus filhos juízes para Israel. O primogênito chamava-se Joel, e o segundo Abias; eles foram juízes em Bersabeia. Mas seus filhos não seguiram o seu exemplo. Ao contrário, orientaram-se pela ganância, deixaram-se subornar e fizeram desviar o direito. Então todos os anciãos de Israel se reuniram e foram ao encontro de Samuel em Ramá. E disseram-lhe: 'Tu envelheceste, e os teus filhos não seguem o teu exemplo. Agora, portanto, constitui sobre nós um rei, que exerça a justiça entre nós, como acontece em todas as nações'. Mas esta expressão: 'Constitui sobre nós um rei, que exerça a justiça entre nós', desagradou a Samuel, e então ele invocou a lahweh, porém disse a Samuel: 'Atende a tudo o que te diz o povo, porque não é a ti que eles rejeitam, mas é a mim que eles rejeitam, porque não querem mais que reine sobre eles. Tudo o que têm feito comigo desde o dia em que os fiz subir do Egito até agora – abandonaram-me e serviram outros deuses – assim fizeram contigo. Agora, escuta a voz deles. Mas, solenemente, lembra-lhes e explica-lhes o direito do rei que reinará sobre eles'".

<sup>9</sup> Vide *I Samuel* 9, 1-6: "Havia um homem de Benjamim que se chamava Cis, filho de Abiel, filho de Seror, filho de Becorat, filho de Afia, filho de um benjaminita, um homem valente. Tinha ele um filho chamado Saul, um belo jovem. Nenhum outro havia entre os israelitas mais belo que ele. Dos ombros para cima ele ultrapassava todo o povo. As jumentas de Cis, pai de Saul, tinham-se desgarrado. Cis disse a Saul seu filho: 'Toma contigo um dos adolescentes. Levanta-te e vai à procura das jumentas'. Ultrapassou a montanha de Efraim, atravessou o território de Salisa sem nada achar. Seguiu pelas terras de Salim, e lá não estavam; cruzou o país de Benjamim sem nada encontrar. Quando iam chegando à terra de Suf, Saul disse ao servo que o acompanhava: 'Vamos voltar! Pior será para meu pai que deixe de preocupar-se com as jumentas e se aflija por nossa causa'. Mas ele lhe respondeu: 'Há um homem de Deus na cidade próxima. É um homem honrado. Tudo o que ele diz acontece com certeza. Vamos até lá: talvez nos aconselhe sobre a viagem que empreendemos'".

Divindade preparava outro melhor destino do que aquilo que a indignidade de Saul buscava com dificuldade!

Portanto, ele se aproxima do sacerdote para se informar e fica triste com a perda das jumentas. O sacerdote não soluciona o desaparecimento dos asnos, mas Saul alcança a graça do reino. Ele espera devolver ao pai o que perdeu e encontrou o que o pai nunca teve ou esperou. Enfim, aquele chifre consagrado pela sentença divina – de modo que a fervente arca do reino dava frutos, e o mistério sacerdotal contraía núpcias com os ardores divinos – inspira o profeta como testemunha do vínculo e, de modo inesperado, borrifou em sua cabeça o fermento de uma linhagem coroada, de modo que – para que não fosse apenas uma oferta mundana – ele aprendeu a profetizar antes de reinar.<sup>10</sup>

Enfim, sua enorme estatura indicava a escolha da Providência Divina e, quanto mais a majestade tinha despontado pela qualidade do reino, mais sua grande altura se elevava sobre todas as coisas. Enfim, até o momento em que a norma do preceito divino foi cumprida, a majestade de seu reino floresceu e triunfou, vitoriosa, sobre os inimigos.

Mas ocorre que a desobediência –, madrastra de toda a bondade, a qual aprendeu a retirar todos os fundamentos das boas ações desde o princípio do mundo, como com os outros, assim também com Saul – conquistou, invejosa, o principado<sup>11</sup>. E, assim como,

---

<sup>10</sup> Vide *I Samuel* 10, 1-12: “Então Samuel pegou o frasco de azeite e o derramou sobre a cabeça de Saul, abraçou-o e disse-lhe: ‘Não foi lahweh que te ungiu como chefe de sua herança? És tu que julgarás o povo de lahweh e o livrarás das mãos dos seus inimigos ao redor. E este é o sinal de que lahweh te ungiu como chefe da sua herança. Hoje, quando me deixares, encontrarás dois homens perto do túmulo de Raquel, na fronteira de Benjamim, em Selça, e eles te dirão ‘Já encontraram as jumentas que foste procurar. O teu pai esqueceu o caso das jumentas, e está aflito por tua causa e diz: Que terá acontecido ao meu filho?’ De lá, indo além, chegarás ao Carvalho do Tabor, encontrarás três homens que vão a Deus em Betel, um levando três cabritos, o outro três pães, o último um odre de vinho. Eles te saudarão e te darão duas oferendas de pão, que aceitarás. Chegarás, então, a Gabaá de Deus onde estão os prefeitos dos filisteus e acontecerá que, entrando na cidade, defrontarás com um bando de profetas que vêm descendo do lugar alto, precedidos de harpas, tamborins, flautas, cítaras, e estarão em estado de transe profético. Então o espírito de lahweh virá sobre ti, e entrarás em transe com eles e te transformarás em outro homem. Quando esses sinais te sucederem, age de acordo com as circunstâncias, porque Deus está contigo. Descerás antes de mim a Guilgal, e logo irei ter contigo para oferecer holocaustos e imolar sacrifícios de comunhão. Esperarás sete dias até que eu vá ter contigo e te mostre o que deves fazer’. Assim que voltou as costas para deixar Samuel, Deus lhe mudou o coração, e todos esses sinais se verificaram naquele mesmo dia. Partindo dali, chegaram a Gabaá, e logo um grupo de profetas veio ao seu encontro; o espírito de Deus veio sobre eles, e ele entrou em transe com eles. Quando os que o conheciam de longa data o viram profetizando com os profetas, diziam uns aos outros: ‘Que terá acontecido ao filho de Cis? Está também Saul entre os profetas?’ Um do grupo perguntou: ‘E quem é seu pai?’ É por isso que se tornou um provérbio a frase: ‘Está também Saul entre os profetas?’”.

<sup>11</sup> Vide *I Samuel* 15, 10-19: “A palavra de lahweh veio a Samuel nestes termos: ‘Arrependo-me de haver dado a realza a Saul, porque ele se afastou de mim e não executou as minhas ordens’. Então Samuel se contristou e clamou a lahweh a noite toda. De manhã, Samuel partiu ao encontro de Saul. Deram-lhe esta informação: ‘Saul foi a Carmel para erguer ali um monumento para si, em seguida partiu para mais longe e desceu a Guilgal’. Samuel chegou perto de Saul, e Saul lhe disse: ‘Bendito sejas tu de lahweh! Executei a ordem de lahweh’. Mas Samuel lhe perguntou: ‘E que são esses balidos que ouço e esses mugidos que escuto?’ – ‘Nós os trouxemos de Amalec’, respondeu Saul, ‘porque o povo poupou o melhor do gado miúdo e graúdo para oferecê-lo em sacrifício a lahweh, teu Deus. Quanto ao resto, o votamos ao anátema’. Samuel, porém, disse a Saul: ‘Fica quieto. Eu vou te anunciar o que lahweh me declarou esta noite’. Ele disse: ‘Fala! Então Samuel disse: ‘Por menor que sejas aos teus próprios olhos, não és o chefe das tribos de Israel? lahweh ungiu-te rei sobre Israel. Ele te enviou em expedição e te disse: ‘Parte! Volta ao anátema esses pecadores, os amalectias,

primeiramente, Deus expulsou o diabo do reino celestial, assim também tornou Adão, novo ser do mundo, um estranho ao paraíso; assim como, depois, arruinou a investida do Faraó e as carruagens egípcias submersas nas águas do Mar Vermelho, embriagadas pela bebedeira do líquido salgado, convidando-as para a refeição infernal, assim também, compelido pela vontade de ter um gordo gado e preso pelo desejo de ter touros bem nutridos, foi expulso do reino e condenado à morte e – o que é duas vezes pior – o espírito Pitônico abateu o ungido conselheiro do Senhor.

De fato, que necessidade tinha havido para se poupar o rei inimigo? Podia parecer a Deus mais tolerante? Mas quão ocultos são teus mistérios, ó Deus, nos quais a natureza humana, ignorando, vacila! Agague era inimigo do Senhor, assim como Saul tinha se tornado inimigo de Deus. Saul poupa o rei Agague e incomoda a Deus; Davi poupa Saul e o agrada. Aquele, perdendo, perdeu o reino; este, perdendo, obteve o reino.<sup>12</sup>

Pode-se pensar que ou, em ambos, a bondade seria condenada para Deus ou, em ambos, a bondade lhe seria aprazível. Entretanto, em Saul, encontrava-se o desejo pelo espólio em salvar o inimigo, de modo que não quis bondosamente agradar o rei dominado, mas sim desejava, realmente, seu espólio. Em Davi, a bondade da perseverança se encontrava, não a ambição de reinar. Enfim, observe que Davi, poupando o inimigo,

---

faze-lhes guerra até que sejam exterminados'. Por que não obedeste a lahweh? Por que te precipitaste sobre os despojos e fizeste o que é mau aos olhos de lahweh?"

<sup>12</sup> Vide *I Samuel* 24: "Davi saiu dali e se abrigou nas falésias de Engadi. Quando Saul voltou da perseguição aos filisteus, contaram-lhe: 'Davi está no deserto de Engadi.' Então Saul selecionou três mil homens, escolhidos entre todo o Israel, e saiu à procura de Davi e de seus homens, a leste das Rochas das Cabras Monteses. Chegou aos currais de ovelhas, que ficam perto do caminho; havia lá uma gruta, em que Saul entrou para cobrir os pés. Davi e os seus homens estavam no fundo da caverna, e os homens de Davi lhe disseram: 'Chegou o dia em que lahweh te diz: Eis que eu vou entregar o teu inimigo nas tuas mãos; faze com ele o que bem quiseres.' Davi levantou-se e, furtivamente, cortou a orla do manto de Saul. Depois disso, o coração lhe batia fortemente por ter cortado a orla do manto de Saul. E disse aos seus homens: 'Que lahweh me tenha como abominável se eu fizer isso ao meu senhor, o ungido de lahweh.' Com essas palavras, Davi conteve os seus homens e impediu que se lançassem sobre Saul. Este deixou a gruta e seguiu seu caminho. Davi se levantou a seguir, saiu da gruta e lhe gritou: 'Senhor meu rei!' Saul voltou-se e Davi se inclinou até o chão e se prostrou. Depois Davi disse a Saul: 'Por que ouves os que te dizem: 'Davi quer fazer-te mal'? Hoje mesmo os teus olhos viram como lahweh te entregava às minhas mãos, na gruta. Falaram em matar-te, mas eu te poupei e disse: Não levantarei a mão contra o meu senhor, porque ele é o ungido de lahweh. Ó meu pai, vê aqui na minha mão a orla do teu manto. Se cortei a orla do teu manto e não te matei, compreende e vê que não há maldade nem crime em mim. Não pequei contra ti, enquanto tu andas no meu calçado para me tirares a vida. lahweh seja juiz entre mim e ti, que lahweh me vingue de ti, mas eu não levantarei a mão contra ti! Como diz o antigo provérbio: Dos ímpios procede a impiedade, mas eu não levantarei a mão contra ti. Contra quem saiu em campanha o rei de Israel? Atrás de quem corres? Atrás de um cão morto, de uma pulga! Que lahweh seja juiz, e julgue entre mim e ti, que examine e defenda a minha causa e me faça justiça arrancando-me da tua mão!' Terminando Davi de falar a Saul, este lhe respondeu: 'É mesmo a tua voz, meu filho Davi?', e Saul começou a gritar e a chorar. Depois ele disse a Davi: 'Tu és mais justo do que eu, porque me tens feito bem, e eu tenho-te feito mal. Hoje, tu me revelaste a tua bondade, pois lahweh me entregou nas tuas mãos e não me mataste. Quando um homem encontra o seu inimigo, porventura deixa-o seguir tranquilamente o seu caminho? Que lahweh te recompense pelo bem que hoje me fizeste. Agora sei que sem dúvida reinarás e que o reino de Israel permanecerá em tua mão. Jura-me, pois, por lahweh, que não exterminarás a minha posteridade e não farás desaparecer o meu nome da casa de meu pai.' Então Davi fez o juramento a Saul. E Saul voltou para a sua casa; mas Davi e os seus homens subiram para o refúgio".

conservava a vingança de Deus, enquanto Saul, poupando, indevidamente, ignorava a vingança de Deus.

Então, Deus tinha escolhido Saul como vingador de sua injustiça, enquanto Davi buscava Deus como vingador de sua injustiça. Logo, por esse motivo, um, poupando, adequadamente, eleva-se, enquanto o outro, poupando, inapropriadamente, aterra-se.

O que mais se pode dizer? Davi, servo de seu senhor, desponta no reino, e o simples pastor é feito príncipe; o menor de todos os irmãos se torna chefe. Relembrou a audácia pastoral,<sup>13</sup> quando a presa foi tirada das mandíbulas dos leões. Também o elmo de bronze de Golias foi perfurado pela rotação estridente do estilingue,<sup>14</sup> também cem prepúcios Filisteus são, em títulos de dotes, recolhidos.<sup>15</sup>

Quão admiráveis, nisso, são teus dons, ó Deus! Também superam a medida do acreditável as coisas que, com larga bondade, tu tinhas concedido. Embora pequenino, ele se torna predador do leão; embora nu, ele ganha, vencedor, de um homem armado; embora pastor, ele prevalece sobre uma descendência de gigantes; embora sozinho, ele fornece dote à sua esposa com uma centena de prepúcios; embora escravo de seu Senhor, ele lhe sucede no reino. Ó meu Deus, quão superabundante é, nesses acontecimentos, a tua graça! Quanto, por sua vez, o combate contra o inimigo dos mortais reluta nisso! Dás aos indignos o que deves dar, mas não recebes uma ação sequer de gratidão em troca da proteção; melhor, ainda recebes insultos dos ingratos, que não deves receber. Levantas o pobre do esterco, para que ele se sinta com princípios.<sup>16</sup> Dás o triunfo sobre

<sup>13</sup> Consoante observado por Manca (2003), uma alternativa de mais fluida tradução para *ammonito* é a forma nominativa *ammonitus* atestada no manuscrito *Sorbonicus*.

<sup>14</sup> Vide *I Samuel* 17, 48-51: “Logo que o filisteu avançou e marchou em direção a Davi, este saiu rapidamente das linhas e correu ao encontro do filisteu. Davi pôs a mão no seu bernal, apanhou uma pedra que lançou com a funda e atingiu o filisteu na frente; a pedra se cravou na sua testa e ele caiu com o rosto no chão. Desse modo, Davi venceu o filisteu com a funda e a pedra: feriu o filisteu e o matou; não havia espada nas mãos de Davi. Davi correu, pôs o pé sobre o filisteu, apanhou-lhe a espada, tirou-a da bainha e a cravou no filisteu e, com ela, decepou-lhe a cabeça”.

<sup>15</sup> Vide *I Samuel* 18, 17-25: “Saul disse a Davi: ‘Apresento-te minha filha mais velha, Merob, que te quero dar por mulher; apenas serve-me como um guerreiro e trava as guerras de lahweh.’ Saul raciocinava: ‘Não morra ele por minha mão, mas pela dos filisteus.’ Davi respondeu a Saul: ‘Quem sou eu e qual é a minha linhagem, a família de meu pai em Israel, para vir a ser genro do rei?’ Mas, chegada a ocasião de dar a Davi a filha Merob, ela foi dada a Adriel de Meola. Ora, Micol, a outra filha de Saul, se apaixonou por Davi, o que pareceu bem a Saul, quando lho disseram. E disse consigo Saul: ‘Eu a darei a ele para que lhe seja uma armadilha, e a mão dos filisteus estará sobre ele.’ Saul disse duas vezes a Davi: ‘Hoje te tornarás meu genro.’ Então Saul deu esta ordem aos seus servos: ‘Falai em segredo a Davi e dizei-lhe: ‘Tu agradas ao rei e todos os seus servos te estimam: torna-te, portanto, genro do rei.’ Os servos de Saul repetiram essas palavras aos ouvidos de Davi, mas Davi replicou: ‘Parece-vos pouca coisa ser genro do rei? Eu não sou senão um homem pobre e de condição humilde.’ Os servos de Saul levaram isso ao seu conhecimento e disseram: ‘Estas foram as palavras que Davi disse.’ Respondeu Saul: ‘Dizeis isto a Davi: ‘O rei não pretende nenhum dom nupcial, mas apenas cem prepúcios dos filisteus, para tirar vingança dos inimigos do rei.’ Saul planejava fazer Davi morrer pela mão dos filisteus”.

<sup>16</sup> Vide *Salmos* 113: “Aleluia! Louvai, servos de lahweh, louvai o nome de lahweh! Seja bendito o nome de lahweh, desde agora e para sempre; do nascer do sol até o poente, seja louvado o nome de lahweh! Elevado sobre os povos todos é lahweh, sua glória está acima do céu! Quem é como lahweh nosso Deus? Ele se eleva para sentar-se, e se abaixa para olhar pelo céu e pela terra. Ele ergue o fraco da poeira e tira o indigente do lixo, fazendo-o sentar-se com os nobres, ao lado dos nobres do seu povo; faz a estéril sentar-se em sua casa, como alegre mãe com seus filhos”.

os povos; dá o poder sobre os cidadãos, todavia, ele se torna adúltero e partícipe do crime de homicídio.<sup>17</sup>

Ainda ferve o cadáver do inocente morto em combate, e a glândula do libidinoso adúltero se enfurece na cama alheia. De tantas e tantas mulheres, eu não diria marido, mas sim garanhão, que roubou o único casamento de um pobre coitado. Nenhuma consideração diminuiu o ímpeto libidinoso? Nem o lustro ou a recompensa pelo cumprimento da ordem divina, nem o propósito real, nem a pluralidade de esposas, nem – o que é mais indigno – a violação do respeito.

E, todavia, quão admirável, nisso, era a tolerância divina, cuja medida eu nem consigo explicar em palavras, nem me saciar com abraços! Como era justo, Deus não queria deixar o pecado impune; como era piedoso, ele não queria se vingar na alma. Punindo, ordena o homem à penitência, castiga-o temporariamente em seus bens, para que fosse amenizada sua pena na eternidade. Ele sofre com sua esposa o que tinha introduzido no casamento alheio e, de modo que tanto a dor como a culpa fossem ainda maiores, seu próprio filho se fez vingador dos crimes do pai.<sup>18</sup> Então, como o incêndio da luxúria se inflamou pela excitação do sêmen, assim também, abatido pelo medo de seu sêmen, ele, fugindo, abandonou o reino, suportando, com o sol por testemunha, o que tinha cometido em tempo secreto.

Mas, meu Deus, o que isso quer dizer? Seria um novamente secreto manejo de teu juízo? Por que a descendência de um crime maculado aproveita-se da sucessão do reino? Talvez teria sido conveniente que ou Betsabeia – maculada pela vergonha de um crime tão indigno – fosse vista como rainha sob o reino de seu filho, ou que Salomão – desonrado pela contaminação de uma vulva adúltera – obtivesse o mérito de construir o Templo ou procurasse os tesouros da Sabedoria, ou se tornasse o sucessor do reino paterno e ainda mais poderoso? De que pai, então? De um perversor do sexo alheio e derramador de sangue alheio, para quem não havia uniões legítimas de matrimônio ou sacramento jurídico; mas uma carta mortal tinha sido escrita como cafetina do adultério

---

<sup>17</sup> Vide *II Samuel* 12, 5-10: "Davi se encolerizou contra esse homem e disse a Natã: 'Pela vida de lahweh, quem fez isso é digno de morte! Devolverá quatro vezes o valor da ovelha, por ter cometido tal ato e não ter tido piedade.' Natã disse a Davi: 'Esse homem és tu! Assim diz lahweh, Deus de Israel: Eu te ungi rei de Israel, eu te salvei das mãos de Saul, eu te dei a casa do teu senhor, eu coloquei nos teus braços as mulheres do teu senhor, eu te dei a casa de Israel e de Judá, e se isso não é suficiente, eu te darei qualquer coisa. Por que desprezaste lahweh e fizeste o que lhe desagrada? Tu feriste à espada Urias, o heteu; sua mulher, tomaste-a por tua mulher, e a ele mataste pela espada dos amonitas. Agora, a espada não mais se apartará da tua casa, porquanto me desprezaste e tomaste a mulher de Urias, o heteu, para que ela se tornasse tua mulher'".

<sup>18</sup> Vide *II Samuel* 16, 20-23: "Absalão disse a Aquitofel: 'Consultai-vos: que faremos?' Aquitofel respondeu a Absalão: 'Aproxima-te das concubinas de teu pai, que ele deixou aqui para guardar o palácio: todo o Israel saberá que te tornaste odioso a teu pai, e a coragem de todos os teus partidários aumentará.' Armou-se então uma tenda no terraço do palácio, e Absalão esteve com as concubinas de seu pai aos olhos de todo o Israel. O conselho que Aquitofel dava naquele tempo era recebido como um oráculo de Deus. Assim era o conselho de Aquitofel, tanto para Davi como para Absalão.

e paraninfa da invasão.<sup>19</sup> Mas a Divindade fez aquilo que devia: deu misericórdia gratuita, concedeu o perdão quanto aos pecadores e – visto que é sempre boa – também cedeu bens aos maus. Mas vê que o filho do crime incorre sempre em crime, de modo que a semente dos adultérios não empreendeu um bom fim.

Embora ele dispute desde o hissopo aos cedros do Líbano;<sup>20</sup> espere pela Rainha do Sul – admiradora de sua sabedoria –; construa um templo sublime; dê ordens aos espíritos; conflua a prudência; seja experiente nos julgamentos; brilhe com riquezas; resplandeça com ouro; e cintile com joias, ele colocou em sua vida tudo o que havia extraído da natureza, e o cautério da luxúria – assinalado pela impressão genuína da impureza – marcou sua vida no reino. Então, tornou-se intruso na cama de uma hoste de concubinas, acompanhante de uma multidão de mulheres, pastor de um rebanho de adolescentes, amante – contra a proibição – de estrangeiras e – o que é pior entre todas as coisas –, na velhice, já não é mais prudentíssimo, mas um imprudente devoto de deuses estrangeiros.<sup>21</sup>

O que mais mencionarei a respeito de tantas ruínas de reinos, tantos delitos criminosos, tantas transgressões perversas, como o fato de que Acabe – ávido invasor da vinha alheia – sofreria uma sentença penal igual à sua culpa, ainda que tivesse sido uma testemunha ocular do milagre divino, quando – com o testemunho da verdadeira Divindade – Elias produziu os relâmpagos ardentes do céu e as chamas circulares do sacrifício? Enfim – cometido o homicídio dos sacerdotes do bosque sagrado –, as nuvens – retiradas em um exílio de três anos – são novamente restabelecidas em um momento sob o comando do profeta, e a chuva retorna, revestindo de verdejantes rebentos tudo o que tinha secado ao ser consumido pela árida esterilidade.<sup>22</sup> E, todavia, apesar de ter

---

<sup>19</sup> Vide *II Samuel* 11, 14–15: “Na manhã seguinte, Davi escreveu uma carta a Joab e a remeteu por intermédio de Urias. Escreveu ele na carta: ‘Coloca Urias no ponto mais perigoso da batalha e retirem-se, deixando-o só, para que seja ferido e venha a morrer’”.

<sup>20</sup> Vide *I Reis* 5, 9-14: “Deus deu a Salomão sabedoria e inteligência extraordinárias e um coração tão vasto como a areia que está na praia do mar. A sabedoria de Salomão foi maior que a de todos os filhos do Oriente e maior que toda a sabedoria do Egito. Foi mais sábio que qualquer pessoa: mais que Etã, o ezraíta, mais que os filhos de Maol, Emã, Calcol e Darda; sua fama se espalhou por todas as nações circunvizinhas. Pronunciou três mil provérbios e seus cânticos foram em número de mil e cinco. Falou das plantas, desde o cedro que cresce no Líbano até o hissopo que sobe pelas paredes: falou também dos quadrúpedes, das aves, dos répteis e dos peixes. Vinha gente de todos os povos para ouvir a sabedoria de Salomão e da parte de todos os reis da terra que ouviram falar de sua sabedoria”.

<sup>21</sup> Vide *I Reis* 11, 1-4: “Além da filha de Faraó, o rei Salomão amou muitas mulheres estrangeiras: moabitas, amonitas, edomitas, sidônias e heteias, pertencentes às nações das quais lahweh dissera aos israelitas: ‘Vós não entrareis em contato com eles e eles não entrarão em contato convosco; pois, certamente, eles desviariam vossos corações para seus deuses.’ Mas Salomão se ligou a elas por amor; teve setecentas mulheres princesas e trezentas concubinas, e suas mulheres desviaram seu coração. Quando ficou velho, suas mulheres desviaram seu coração para outros deuses e seu coração não foi mais todo de lahweh seu Deus, como o fora o de Davi, seu pai”.

<sup>22</sup> Vide *I Reis* 18, 41-46: “Disse Elias a Acab: ‘Sobe, come e bebe, pois estou ouvindo o barulho da chuva.’ Enquanto Acab subia para comer e beber, Elias subiu ao cume do Carmelo, prostrou-se em terra e pôs o rosto entre os joelhos. Disse a seu servo: ‘Sobe e olha para o lado do mar.’ Ele subiu, olhou e disse: ‘Nada!’ E Elias disse: ‘Retorna sete vezes.’ Na sétima



sido educado por tantos testemunhos explícitos, ele bebia as peçonhas noturnas dos virulentos suggestionamentos de sua esposa Jezabel. Mas eis que a vingadora mão direita divina atua contra a rainha devota dos ídolos, e ela, em pedaços, é reconhecida no estrume do estábulo, devorada pelas mandíbulas dos porcos.<sup>23</sup>

Logo, visto que os feitos de todos os reis subsequentes ultrapassam a medida de um Livro, quem não seria, a partir de uma correspondência de pequenos casos, capaz de considerar, nos atos humanos, quão recompensada é a bondade e quão condenada é a malícia? Logo, que cada um atue de acordo com o que espera – nos dois sentidos – receber em troca.

## Referências

### Documentação textual

AGOZZINO, T. Secretum quaerere veritatis. Virgilio, vates ignarus nella Continentia Virgiliana. In: *STUDI classici in onore di Quintino Cataudella III*. Catania: Università di Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1972, p. 615-630.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2019.

FULGENTII, F. *Opera*. Edição de Rudolf Helm. Lipsiae: Teubner, 1898.

### Obras de apoio

ALMEIDA, S. A “Expositio Sermonum Antiquorum”, de Fulgêncio, o Mitógrafo: estudo introdutório, tradução e notas. 2018. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.

AMARANTE, J. *O livro das Mitologias de Fulgêncio: os mitos clássicos e a filosofia moral cristã*. Salvador: Edufba, 2019.

---

vez, o servo disse: ‘Eis que sobe do mar uma nuvem, pequena como a mão de uma pessoa.’ Então Elias disse: ‘Vai dizer a Acab: Prepara o carro e desce, para que a chuva não te detenha.’ Num instante o céu se escureceu com muita nuvem e vento e caiu uma forte chuva. Acab subiu ao seu carro e partiu para Jezrael. A mão de lahweh esteve sobre Elias, ele cingiu os rins e correu diante de Acab até a entrada de Jezabel”.

<sup>23</sup> Vide *II Reis* 9, 30–37: “Jéu voltou para Jezrael. Sabendo disso, Jezabel pintou os olhos, adornou a cabeça e se pôs à janela. Quando Jeú atravessou a porta, ela perguntou: ‘Tudo vai bem, Zambri, assassino de seu senho?’ Jeú ergueu os olhos para a janela e disse: ‘Quem está comigo? Quem?’ E dois ou três eunucos se inclinaram para ele. Ordenou ele: ‘Lançai-a abaixo.’ E eles a atiraram para baixo; seu sangue salpicou a parede e os cavalos, e Jeú passou sobre o corpo dela. A seguir, entrou Jeú e, depois de ter comido e bebido, disse: ‘Ide ver aquela maldita e dai-lhe sepultura, pois é filha de rei.’ Quando chegaram para sepultá-la, só encontraram o crânio, os pés e as mãos. Voltaram para contar isso a Jeú, que disse: ‘Esta foi a palavra de lahweh, que pronunciou por intermédio de seu servo Elias, o tesbita: ‘No campo de Jezrael, os cães devorarão a carne de Jezabel; e o cadáver de Jezabel será como esterco espalhado no campo, no campo de Jezrael, de modo que não se poderá dizer: Esta é Jezabel!’”.

- BERTINI, F. *Autori latini in Africa sotto la dominazione vandalica*. Genova: Tilgher, 1974, p. 131-145.
- MANCA, M. *Le età del mondo e dell'uomo*. Allessandria: Edizioni dell'Orso, 2003.
- MATTIACCI, S. 'Divertissements' poetici tardoantichi: i versi di Fulgenzio Mitografo. Paideia, Brescia, v. 57, p. 252-280, 2002.
- MOREIRA, R. A "Exposição dos conteúdos de Virgílio", de Fulgêncio: estudo introdutório e tradução anotada. 2018. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2018.
- OULIPO. *La littérature potentielle: créations, re-crétions, récrétions*. Paris: Gallimard, 1973.
- PIZZANI, U. *Fulgenzi: definizione di parole antiche*. Roma: Ateneo, 1968.
- ROSA, F. *Fulgencio: Comento all'Eneida*. Milano/Trento: F. R., 1997.
- SANTOS, M. Les références aux Mythologies de Fulgence dans la Généalogie des dieux païens de Boccace. In: CASANOVA-ROBIN, H.; LONGO, S. G.; LA BRASCA, F. (éd.). *Boccace humaniste latin*. Paris: Classiques Garnier, 2016, p. 251-280.
- SANTOS JÚNIOR, C. Esaú e Raquel sem a letra 'e', por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução lipogramática do Livro V da 'De aetatibus mundi et hominis'. *Classica*, v. 34, n. 1, p. 315-324, 2021.
- SANTOS JÚNIOR, C. A vida dos Césares, por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução alipogramática do livro XIV da 'De aetatibus mundi et hominis'. *Prometheus*, v. 1, p. 261-272, 2021a.
- SANTOS JÚNIOR, C. A 'De aetatibus mundi et hominis' sem a letra 'a', por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução lipogramática do prólogo. *Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, 16, 2020.
- SANTOS JÚNIOR, C. Fulgêncio sem a letra 'c', tradução do livro III do lipograma 'De aetatibus mundi et hominis'. *Belas Infiéis*, Brasília, v. 9, n. 1, p. 243-249, 2020a.
- SANTOS JÚNIOR, C. A vida de Jesus Cristo sem a letra 'm', por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução do livro XII do lipograma 'De aetatibus mundi et hominis'. *PhaoS*, Campinas, v. 20, p. 1-8, 2020b.
- SANTOS JÚNIOR, C. A problemática do prólogo da 'De aetatibus' e sua tradução alipogramática. *Codex*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 321-330, 2020c.
- SANTOS JÚNIOR, C. A idade bíblica dos juízes sem a letra 'g': tradução do Livro VII do lipograma 'De aetatibus mundi et hominis' de Fulgêncio, o Mitógrafo. *Revista Archai*, Brasília, n. 30, p. e03023, 2020d.
- SANTOS JÚNIOR, C. As Pragas do Egito e o Êxodo Hebraico sem a letra 'f': tradução do Livro VI do lipograma 'De aetatibus mundi et hominis' de Fulgêncio, o Mitógrafo. *Revista Belas Infiéis*, v. 9, p. 379-390, 2020e.

- SANTOS JÚNIOR, C. Isaías, Judite e Zedequias sem a letra 'i': tradução do Livro IX do lipograma 'De aetatibus mundi et hominis' de Fulgêncio, o Mitógrafo. *Translatio*, v. 19, p. 135-149, 2020f.
- SANTOS JÚNIOR, C. Alexandre, o Grande, por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução do Livro X do lipograma 'De aetatibus mundi et hominis'. *Signun*, v. 21, p. 357-368, 2020g.
- SANTOS JÚNIOR, C. Os irmãos Esaú e Jacó e as irmãs Lia e Raquel, por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução alipogramática do livro V da 'De aetatibus mundi et hominis'. *Em Tese*, v. 26, p. 259-269, 2020h.
- SANTOS JÚNIOR, C. A decapitação de Holofernes e as revoltas dos Macabeus: tradução alipogramática do Livro IX da 'De aetatibus mundi et hominis' de Fulgêncio, o Mitógrafo. *Calíope*, v. 39, p. 01-17, 2020i.
- SANTOS JÚNIOR, C. A criminosa história de Roma sem a letra l, por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução do Livro XI do lipograma 'De aetatibus mundi et hominis'. *Mare Nostrum*, v. 11, p. 235-250, 2020j.
- SANTOS JÚNIOR, C. Vestígios do experimentalismo poético greco-latino. *Anuário de Literatura*, v. 25, n. 1, p. 172-191, jun. 2020k.
- SANTOS JÚNIOR, C. A "Idade das Trevas" entre o platonismo literário e o problema da literariedade: tensionando a poética experimental. *Crátilo*, v. 13, n. 1, p. 244-258, 2020l.
- SANTOS JÚNIOR, C. O problema da transmissão textual entre os dois Fulgêncios. *Tabuleiro de Letras*, v. 13, n. 2, p. 208-226, 2019.
- SANTOS JÚNIOR, C. Rastros da tradição literária experimental. *Estudos Linguísticos e Literários*, n. 62, p. 130-147, 2019a.
- SANTOS JÚNIOR, C. Refletindo a fenomenologia de uma tradução lipogramática da 'De aetatibus mundi et hominis'. *Percursos Linguísticos*, v. 9, p. 101-119, 2019b.
- SANTOS JÚNIOR, C. Traduzindo o quarto Livro do lipograma fulgenciano. *A Palo Seco*, n. 12, p. 90-94, 2019c.
- SANTOS JÚNIOR, C.; AMARANTE, J. Adão, Eva, Caim e Abel sem a letra 'a', por Fulgêncio, o Mitógrafo: tradução do Livro I do lipograma 'De aetatibus mundi et hominis'. *Rónai*, v. 8, n. 1, p. 88-98, 2020.
- SANTOS JÚNIOR, C.; AMARANTE, J. Elementos da tradição palindrômica antiga. *Afluente*, v. 4, p. 195-213, 2019.
- SANTOS JÚNIOR, C.; AMARANTE, J. Rastros do ritmo em testemunhos da tradição manuscrita e impressa em uma composição de Fulgêncio. *Estudos linguísticos e literários*, v. 68, p. 111-138, 2020a.

- VALERO MORENO, J. M. La Expositio Virgiliana de Fulgencio: poética y hermenéutica. *Revista de Poética Medieval*, n. 15, p. 112-192, 2005.
- VENUTI, M. *Il "prologus" delle Mythologiae di Fulgenzio*. Introduzione, testo critico, traduzione e commento. Napoli: Paolo Loffredo Iniziative Editoriali, 2018.
- VENUTI, M. Il prologo delle Mythologiae di Fulgenzio: Analisi, traduzioni, commento. 2009. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Dipartimento di Filologia Classica e Medievale, Università degli Studi di Parma, Parma, 2009.
- WHITBREAD, L. G. *Fulgentius, The Mithographer*. Ohio: State University Press, 1971.
- WOLFF, É. *Fulgence, Virgile dévoilé*. Villeneuve-d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2009.
- WOLFF, É.; DAIN, P. *Fulgence, Mythologies*. Villeneuve d'Ascq: Septentrion Presses Universitaires, 2013.

# Teodoro Estudita e sua oposição ao poder imperial: uma análise da Controvérsia Moechiana e da Segunda Iconoclastia

*Theodore the Studite and his opposition to imperial power: an  
analysis of the Moechian Controversy and the Second Iconoclasm*

**Caroline Coelho Fernandes\***

**Resumo:** Teodoro Estudita foi um monge que, no decorrer do século IX, foi uma importante força de oposição diante das decisões imperiais julgadas por ele como ultrajantes aos ideais cristãos bizantinos. Em duas ocasiões, colocou-se contrário ao imperador e suas ações, sofrendo consequências e punições, como o exílio. Em função disso, nosso objetivo se insere na tentativa de compreender o papel de Teodoro como agente de oposição ao palácio imperial e suas relações com ele, uma vez que os monges eram considerados importantes meios de contato e influência sobre a sociedade bizantina. Pretendemos fazer isso a partir do estudo de caso da Controvérsia Moechiana e da Segunda Iconoclastia (815-843), nas quais o monge foi protagonista.

**Abstract:** Theodore the Studite was a monk who, in the course of the 9th century, was an important force of opposition to imperial decisions judged by him as outrageous to Byzantine Christian ideals. On two occasions he was opposed to the emperor and his actions, suffering consequences and punishments, such as exile. As a result, our objective is part of the attempt of understanding Theodore's role as an agent of opposition to the Imperial Palace and its relations with it, since the monks were considered important means of contact and influence on Byzantine society. We intend to do this from the case study of the Moechian Controversy and the Second Iconoclasm (815-843), where in both the monk was the protagonist.

**Palavras-chave:**

Teodoro Estudita.  
Controvérsia Moechiana.  
Iconoclastia.  
Poder Imperial.  
Bizâncio.

**Keywords:**

Theodore the Studite.  
Moechian Controversy.  
Iconoclasm.  
Imperial Power.  
Byzantium.

---

Recebido em: 01/12/2020  
Aprovado em: 11/01/2021

---

\* Doutoranda em História pela Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop) sob a orientação do Prof. Dr. Fábio Duarte Joly. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa de Minas Gerais (Fapemig) e integrante do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/Ufop).

## Introdução

O século VIII findou com dois importantes acontecimentos no Império Bizantino: a derrota da primeira fase iconoclasta e a ocorrência da Controvérsia Moechiana. A Iconoclastia, iniciada pelo imperador Leão III (717-741), foi uma política de cunho religioso, na qual proibiu-se a produção de ícones de Cristo, da Virgem, dos santos e seu culto em todo território imperial.

Em 726, o imperador deu ordens para que se retirasse, da porta de bronze do palácio imperial, a *Chalké*, uma imagem de Cristo, causando grande revolta na população de Constantinopla e na parte ocidental do Império, através do papa (OSTROGORSKY, 1984, p. 171-172), dando início, assim, à sua política contrária aos ícones.

Seu fim se deu somente após a ascensão da imperatriz Irene (780-797/797-802) ao trono, como regente de seu filho menor de idade, Constantino VI (780-797), com a convocação feita por ela do Concílio de Niceia II, em 787, marco da primeira restauração do culto dos ícones e da condenação de seus adversários. Porém, o fim da polêmica não conseguiu cessar os conflitos em torno dos ícones, nem entre os principais setores da sociedade bizantina – imperadores, patriarcas, monges –, já que estes se encontravam divididos não apenas teologicamente, mas também política e intelectualmente (MEYENDORFF, 1979, p. 54-55).

Já a Controvérsia Moechiana – do grego *moiceía*, que significa “adultério” – foi um imbróglio ocorrido em torno do segundo casamento do imperador Constantino VI (780-797), em 795, com sua amante, Teódote, o que não era aceito nem permitido pelas leis do período. Para tanto, o imperador acusou sua esposa, Maria, de tentativa de envenenamento e ameaçou as autoridades com o retorno da Iconoclastia, caso o patriarca não realizasse o casamento. Tarásio, o então patriarca, concordou com a união, o que se desdobrou em desentendimentos até 811, quando o então imperador vigente, Miguel I (811-813), encerrou o caso definitivamente (KAZHDAN, 1991, p. 1388-1389).

Tal acontecimento é significativo, uma vez que acreditamos que, a partir de então, tem-se um terreno sendo preparado para o surgimento da segunda fase iconoclasta, já que aqui se iniciam as disputas entre os principais personagens que dela fizeram parte – imperadores, o Mosteiro de Estúdio, Teodoro, ideologias religiosas e a questão do poder.

Assim sendo, a Iconoclastia ressurgiu em 815, no que chamamos de sua segunda fase, nesse cenário de conflitos entre alguns setores monacais e imperiais, uma vez que não estamos lidando com grupos fechados que agiam de forma uníssona. Portanto, nossa atenção se restringe a Teodoro Estudita e suas ações como monge e, posteriormente, abade do Mosteiro de Estúdio e seus companheiros monges, além de seu tio, Platão.



Primeiramente, é preciso ressaltar que a Segunda Iconoclastia (815-843) e mesmo o seu hiato anterior (787-815) foram perpassados pela composição da aristocracia e sua função dentro do Império, uma vez que Teodoro, seu tio Platão, entre outros líderes monásticos, eram parte de uma aristocracia provincial que, para chegar a tal posição, comprava os títulos necessários, mesclando-se à corte aristocrática ao conseguir alcançar importantes cargos oficiais, eclesiásticos e monásticos (CHARANIS, 1948, p. 53-54).

Em decorrência disso, temos um monasticismo enraizado nessa sociedade, de forma que seus membros detinham influência, sendo os principais agentes na derrota da Primeira Iconoclastia, que levou à proliferação de novos mosteiros (CHARANIS, 1948, p. 54), além de sua maior visibilidade e privilégios.

Daí a necessidade de estudos que abarquem essas relações, já que eram ambíguas e se desenrolavam a partir de jogos de interesses. Tais relações sempre foram complexas, uma vez que o setor monacal era considerado uma sociedade dentro da sociedade, ou seja, não estava submetido às normas fiscais e de carreira como outros setores dentro do Império, sendo assim um espaço profícuo para a formação de oposições políticas (MCGUCKIN, 1993, p. 46-47).

Desse modo, consideramos a Segunda Iconoclastia como uma forma de suprimir o monasticismo, assim como McGuckin (1993), porém com algumas ressalvas, já que o autor defende que esta seria a razão para a eclosão da Primeira Iconoclastia (726) também, uma vez que o imperador Leão III (717-741), ao assumir o trono em um período de instabilidade, teria imposto a Iconoclastia como forma de centralização em Constantinopla, e sua missão como *basileus*, isto é, sacerdote e rei, era resolver o problema referente ao setor monástico.

Não acreditamos, porém, que, em um primeiro momento, o setor monacal fosse um problema para Leão III quando este decretou a política iconoclasta, visto que a maior questão a ser resolvida eram os problemas externos relacionados à perda de territórios, ao avanço do Islã e à imagem da autoridade imperial, que se encontrava desgastada naquele momento.

Desse modo, concordamos com o autor que a Iconoclastia foi utilizada como uma forma de centralização política da imagem imperial, que estava deteriorada em decorrência da instabilidade no trono no decorrer do século VII. Não teria sido instituída, assim, como uma resposta a membros do setor monacal, como um movimento antimonástico – como defendido por algumas correntes historiográficas –, já que os monges somente se inseriram no debate quando a política religiosa de Leão III já havia sido imposta, isto é, não poderiam ser a causa da sua eclosão.

Em um primeiro momento, portanto, será feita uma análise da Controvérsia Moechiana e seus desdobramentos, demonstrando-se a atuação de Teodoro e dos estuditas no seu decorrer, para enfim compreendê-la como um fator de retorno da política iconoclasta e como esta terminou para Teodoro e seus companheiros.

### **A Controvérsia Moechiana (794/5-811)**

Em 795, o imperador Constantino VI (780-797) decidiu se divorciar de sua esposa – o que não era legítimo no período – para se casar com sua amante (STAMBOLOV, 2015, p. 140-141), utilizando-se, então, para tal feito, de uma acusação de conspiração armada pela sua esposa para envenená-lo, o que era considerado uma traição – que tinha como consequência a pena de morte –, o que levou o patriarca Tarásio a fazer uma negociação com a acusada, com sua admissão em um mosteiro para que não fosse assassinada e aceitasse o casamento do marido com Teódota, que era parente de Teodoro e de seu tio Platão e dama de companhia da imperatriz Irene, mãe de Constantino (CHOLIJ, 2009, p. 39-40).

O imperador se casou, então, com Teódota no mesmo ano, beneficiando-se de seu sucesso militar contra os árabes, coroando-a como Augusta (CHOLIJ, 2009, p. 41). Como não havia justificativas plausíveis para o divórcio, o patriarca se recusou a realizar a cerimônia de casamento e o então padre José, mordomo da Igreja de Santa Sofia e abade do Mosteiro de Kathara, resolveu realizá-la (STAMBOLOV, 2015, p. 140-141). Nenhuma atitude foi tomada pelo patriarca, que, apesar de não abençoar tal união, também nada fez para impedi-la, uma vez que Constantino VI o ameaçou com a retomada da Iconoclastia (STAMBOLOV, 2015, p. 141-142).

Como consequência, o episódio acabou por se dividir em duas etapas, sendo a primeira entre 795 a 797, e a segunda entre 806-811. Na primeira, Teodoro e seu tio Platão, considerados “radicais”, julgaram o casamento como ilegal, exigindo, dessa forma, uma ação do patriarca: que ele excomungasse tanto o imperador quanto o padre que realizou a cerimônia, e que o último também fosse expulso do sacerdócio, o que não foi atendido e fez com que os monges rompessem com os três (STAMBOLOV, 2015, p. 141-142). Para Teodoro, o imperador foi contra as leis divinas e o seu segundo casamento era “adúltero”, enquanto o patriarca foi considerado um cúmplice devido à sua inércia para com a situação (CHOLIJ, 2009, p. 42).

Posteriormente, em 797, o imperador Constantino VI procurou os monges com o intuito de uma reconciliação, que não se concretizou. Desse modo, contrariado frente a Teodoro e Platão, ordenou o açoitamento do primeiro e a prisão do segundo em

Constantinopla, enquanto Teodoro e outros dez monges foram enviados em seguida para o exílio, na Tessalônica, e os demais monges de Sacúdio foram dispersos (STAMBOLOV, 2015, p. 141-142).

O que não se imaginava, entretanto, era que Irene tinha outros planos para Constantino VI e que logo se findaria o exílio dos monges, já que Irene depôs o próprio filho, ordenando que o mesmo fosse cegado, restituindo o seu lugar como imperatriz e governante única (STAMBOLOV, 2015, p. 143).<sup>1</sup>

Assim que se tornou imperatriz novamente, Irene libertou Platão e retirou os monges do exílio, enviando-os de volta para o mosteiro de Sacúdio, enquanto Teodoro foi tratado como herói e reatou com o patriarca Tarásio após este depor o padre José e se desculpar com seu tio (STAMBOLOV, 2015, p. 143).

A dívida que os monges de Sacúdio tinham para com a imperatriz era extensa, o que fez com que não se manifestassem sobre o fato de ela ter ordenado que o próprio filho fosse cegado e deposto (CHOLIJ, 2009, p. 43). Tal fato demonstra que Teodoro e seu grupo nem sempre agiam conforme e em nome das leis divinas, como o próprio Cholij (2009) sugere, demonstrando que suas ações decorriam de acordo com os seus interesses como abade de um importante mosteiro, mas também parte de uma aristocracia que dependia dessa instituição para sobreviver e alcançar influência e poder.

Ressalta-se que, apesar de, num primeiro momento, todos portarem-se contrários ao segundo casamento do imperador, o patriarca Tarásio voltou atrás na decisão devido à ameaça de Constantino VI de um possível retorno da Iconoclastia. Isso, para Teodoro, era motivo suficiente para nada declarar acerca das atitudes de Irene, uma vez que, após o fim da Primeira Iconoclastia, em 787, muitos foram os privilégios direcionados ao setor monacal, e ele não queria perdê-los com o retorno de uma política que prejudicava os mosteiros.

Desse modo, percebemos, aqui, que nem tudo eram tensões entre imperadores e monges e que a harmonia de tais relações dependia dos interesses mútuos. Irene queria voltar a ser imperatriz e reinar unicamente, enquanto Teodoro queria manter o conservadorismo ortodoxo, os valores monacais, sua posição e influência, já que não podemos esquecer o fato de que a amante e segunda esposa do imperador tinha parentesco com ele e seu tio Platão, o que poderia não ser estimado dentro da sociedade bizantina.

---

<sup>1</sup> A imperatriz Irene governou por duas vezes, sendo a primeira de 775-780 como regente de seu filho Constantino VI, que era menor de idade, e uma segunda vez de 797-802, sozinha.

Para corroborar tais alegações, em 799, a imperatriz enviou Teodoro a Constantinopla para se tornar abade do antigo Mosteiro de Estúdio, o qual, sob sua liderança, se transformou no principal centro monástico da capital imperial, além de angariar muitos fiéis, visitantes e inúmeros candidatos à vida monástica (STAMBOLOV, 2015, p. 143), o que continuava sendo um problema no Império devido às frequentes batalhas por ele sofridas, posteriormente necessitando, assim, de soldados.

No entanto, nada saiu como o planejado e, em 802, a imperatriz Irene foi destronada em favor de Nicéforo I (802-811), quando então temos o início da segunda fase da Controvérsia Moechiana, que, como sustentamos, preparou o retorno da Iconoclastia.

Ao converter-se em imperador, Nicéforo fez de seu plano de governo o fortalecimento da economia e da segurança do Império, implementando, dessa forma, reformas tributárias, inclusive sobre a Igreja, o que lhe rendeu muitas críticas (CHOLIJ, 2009, p. 47).

Apesar disso, as relações entre o imperador e os estuditas ocorreram de forma pacífica nos primeiros anos, o que começou a se transformar após a morte do patriarca Tarásio e a exigência de uma eleição para a escolha de um novo nome, em decorrência da dificuldade de satisfazer à vontade tanto do imperador quanto do setor eclesiástico (STAMBOLOV, 2015, p. 143-144).

O imperador convocou Teodoro para tal incumbência, pedindo auxílio para a escolha, sendo a resposta do último, por carta, que não se sentia apto, uma vez que era um grande defensor da independência da Igreja e do Estado (STAMBOLOV, 2015, p. 144-145).

Nicéforo, então, optou por também consultar Platão e este teria indicado Teodoro como patriarca, o que não foi levado em consideração, fazendo com que o imperador escolhesse o sucessor de Tarásio, de acordo com a sua vontade e ao contrário dos conselhos de Teodoro, optando por um leigo, de nome também Nicéforo (806-815), o que levou à demonstração de insatisfação dos estuditas e de seu abade (STAMBOLOV, 2015, p. 144-145).

Com receio da reação de Teodoro e de seus monges, o imperador Nicéforo ordenou que Teodoro e seu tio Platão fossem presos, em 806, por vinte e quatro dias até que o novo patriarca assumisse o cargo (CHOLIJ, 2009, p. 47-48), negligenciando a influência dos estuditas e, como forma de reconciliação, o novo patriarca nomeou como arcebispo da Tessalônica, José, irmão de Teodoro (STAMBOLOV, 2015, p. 146).

Entende-se, então, que as relações não apenas entre imperadores e monges estuditas se estremeceram e se encontravam em um momento de tensão, como também entre os estuditas e o Patriarcado, o que fez com que, no mesmo ano, o imperador retornasse com o caso de José de Kathara, convocando um sínodo no qual este foi

readmitido, reacendendo a Controvérsia Moechiana e seus desdobramentos (CHOLIJ, 2009, p. 49).

Teodoro, que participava do sínodo, colocou-se contrário à decisão, quebrando novamente a comunhão com o patriarca, José, a corte imperial e o próprio imperador, o que levou ao isolamento de Teodoro, seu tio e dos estuditas, uma vez que não participavam mais das cerimônias (STAMBOLOV, 2015, p. 147-148).

A partir de então, Nicéforo I convocou um novo sínodo, determinando a restauração de José de Kathara ao sacerdócio e a remoção e rebaixamento do arcebispo José da Tessalônica ao sacerdócio (CHOLIJ, 2009, p. 49-50). Essa decisão do imperador decorreu do fato de José ter se posicionado contrário às decisões imperiais e a favor de seu irmão, Teodoro (STAMBOLOV, 2015, p. 147-148).

Como forma de intimidá-los, Nicéforo ordenou que o Mosteiro de Estúdio fosse cercado e Teodoro, seu irmão José e seu tio Platão fossem levados e mantidos no Mosteiro de São Sérgio, sendo enviados posteriormente ao exílio na Ilha dos Príncipes (STAMBOLOV, 2015, p. 147-148).

Os monges estuditas, solidários a seu abade, foram dispersos e alguns enviados também para o exílio, enquanto o seu mosteiro foi fechado (CHOLIJ, 2009, p. 51-52). Durante um período de mais de dois anos foram retratadas perseguições e maus tratos aos estuditas até a morte do imperador Nicéforo, em 811 (STAMBOLOV, 2015, p. 149-150).

O imperador foi sucedido por seu filho, Estaurácio (811), que se feriu gravemente em combate no mesmo ano, não podendo assumir o trono (TREADGOLD, 2001, p. 157). Isso fez com que Miguel I (811-813), seu genro, se tornasse imperador, sendo uma de suas primeiras ações a ordem de regresso dos estuditas e o restabelecimento de José como arcebispo da Tessalônica, além de reabrir o caso de José de Kathara, depondo-o e dando fim definitivo à Controvérsia Moechiana (CHOLIJ, 2009, p. 52-53).

O patriarca se desculpou por todo o ocorrido, responsabilizando o antigo imperador pelos seus atos, e os monges foram retirados do exílio, tornando-se mais influentes na sociedade e com o novo imperador (STAMBOLOV, 2015, p. 149-150).

Percebemos, aqui, mais um momento de harmonia entre os estuditas e o imperador, já que o último deu fim à Controvérsia Moechiana e retornou com o irmão de Teodoro para o seu antigo cargo de arcebispo, além de depor o padre José, atendendo, assim, as deliberações de Teodoro e aumentando o seu prestígio e influência social.

Contudo, essa não foi a última intervenção de Teodoro e dos estuditas no período, o que demonstra que, apesar de nada ter sido feito contra eles pelo imperador Miguel I, era mais um estímulo para que houvesse outras perseguições, dado que continuavam interferindo em assuntos imperiais.

Tal intervenção se refere às perseguições e penas de morte encomendadas pelo imperador entre 811/2 aos três grupos de "Paulicianos", "Atínganos" e "Judeus", considerados heréticos, a pedido do patriarca Nicéforo, em decorrência das derrotas sofridas na batalha contra os búlgaros e por causa de Sérgio, missionário dos "Paulicianos", pelo seu trabalho, que acabaram por não serem realizadas, devido às objeções dos estuditas, que por eles intercederam, conforme a *Crônica de Teófanos* (ALEXANDER, 1977, p. 245).

Teodoro e os estuditas saíram "vitoriosos", mas suas ações não deixaram de se tornar mais uma vez um alvo para imperadores subsequentes, por serem uma oposição a possíveis decisões imperiais futuramente.

Em 813, Miguel I foi destronado e obrigado a abdicar em prol de um de seus generais, conhecido como Leão, o Armênio, que se tornou o novo imperador (813-820). Leão retornou com a política iconoclasta, em decorrência de inúmeras derrotas militares que havia sofrido, além de depor o patriarca Nicéforo, que foi enviado ao exílio, o que fez com que muitos mosteiros compactuassem com suas ações para não sofrer sanções como no governo do imperador Constantino V, na primeira fase iconoclasta (STAMBOLOV, 2015, p. 149-150).

Isso pode ser evidenciado mediante as cartas de Teodoro, nas quais se sugeria que praticamente todos os mosteiros de Constantinopla se posicionaram a favor da restauração da Iconoclastia, tendo como exemplo o Mosteiro de São Sérgio e Bakkhos, que, sob a liderança de João, o Gramático – que tempo depois tornou-se patriarca, em 837 –, teria sido um centro de disseminação de ideais iconoclastas e de confinamento de iconófilos (STAMBOLOV, 20015, p. 151-152).

Dessa forma, podemos concluir que abades, monges e mosteiros comportavam-se de acordo com os seus interesses, neste caso, sendo favoráveis ao imperador para não perder sua influência e privilégios, mesmo que isso fosse contrário às suas convicções, uma vez que poderiam obter maiores proveitos fazendo parte da corte imperial.

Em relação a Teodoro, seus monges e seu tio Platão, é possível apontá-los como os maiores agentes de atuação contrária às decisões imperiais, que precisavam ser combatidos, já que poderiam influenciar os demais grupos do setor monacal, fazendo com que o poder imperial perdesse o apoio dessa importante esfera social bizantina.

### **A Segunda Iconoclastia (815-843)**

Em relação aos acontecimentos já explicitados, Leão V, o Armênio (813-820), se decidiu em prol do retorno da Iconoclastia a partir de um relatório documentado



apresentado ao mesmo, no qual estava inclusa a ata do Concílio de Hieria, que o levou à conclusão de que militares simpatizantes da Iconoclastia culpavam os ícones por suas derrotas em combate, fazendo com que o imperador tomasse a decisão de restaurar a querela das imagens, apesar dos esforços contrários do patriarca Nicéforo e de Teodoro (CHOLIJ, 2009, p. 56). Ele sabia que precisava não somente da força dos militares para vencer os inimigos externos, mas também de seu apoio para se manter no poder, cedendo, assim, à vontade do exército.

O patriarca e Teodoro tentaram de todas as formas persuadir o imperador contra a volta da política iconoclasta, o que foi inútil. Desse modo, Nicéforo foi pressionado à renúncia de seu cargo como patriarca enquanto Teodoro, que se tornou até sua morte a maior liderança como oposição iconófila, promoveu uma procissão com sua comunidade monástica no dia 25 de março de 815, nas proximidades do Mosteiro de Estúdio (STAMBOLOV, 2015, p. 151-152).

Sendo assim, o novo patriarca convocou um sínodo, no qual convidou Teodoro a participar; com a recusa deste, restaurou a Iconoclastia (CHOLIJ, 2009, p. 56). Tal ação resultou na perseguição de Teodoro e dos estuditas, que acabaram sendo exilados na Bitínia – onde Teodoro escreveu os *Antirréticos*, obras contrárias à Iconoclastia e em defesa dos ícones –, além de exilar também nomes como Teófanos, o Confessor, Macários de Pelequete e Nicéforo de Medikion, todos abades e bispos iconófilos (STAMBOLOV, 2015, p. 151-152).

As perseguições aos iconófilos foram seletivas, já que alguns nada sofreram, sendo a atenção do imperador dedicada àqueles que foram contrários ao sínodo publicamente, como Teodoro e sua comunidade – seu tio Platão nada sofreu dessa vez, já que havia falecido em 814. Leão não tinha o intuito de fazer mártires, mas sim de romper a resistência dos monges (CHOLIJ, 2009, p. 57-59). Observa-se, dessa forma, que o imperador tinha receio em relação aos estuditas devido à influência destes, dando início a artifícios para coibir suas ações, principalmente de seu abade.

Consequentemente, Leão quis fechar o Mosteiro de Estúdio. Entretanto, certo Leôncio, um estudita que se colocou contrário a Teodoro, foi nomeado como novo abade, fazendo com que o mosteiro se mantivesse aberto, adotando, assim, a posição iconoclasta. Porém, após algum tempo voltou a ser um iconófilo, o que era uma tendência entre 816-819 devido ao martírio sofrido pelos estuditas e demais iconófilos perseguidos, o que motivou muitos a cederem à Iconoclastia (STAMBOLOV, 2015, p. 152-153).

Podemos observar, aqui, estratégias para a manutenção do setor monacal, o que demonstra que mesmo aqueles que se colocavam a favor da Iconoclastia, o faziam como forma de manter seus benefícios dentro dessa sociedade e perante a autoridade imperial.

Como muitos mosteiros em Constantinopla e ao redor eram de propriedade do Império, necessitavam da assistência do imperador para se manter, não podendo portarem-se contrários às disposições imperiais, já que o patrocínio imperial determinava obrigações políticas e militares (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 8-9).

No caso dos estuditas, estes o faziam por serem parte de um mosteiro independente, mas que dependia das doações de aristocratas, peregrinações em prol de suas relíquias e ícones. Por isso, se colocaram como oposição, mas depois de todas as consequências sofridas, tornam-se favoráveis às deliberações imperiais a fim de sobreviverem sem a figura de seu líder mais importante, que se encontrava em exílio.

Foi durante o exílio que se pode ter dimensão da influência de Teodoro, não só para com os seus, mas para com a Cristandade em geral, já que foi através de cartas que conseguiu se comunicar com o mundo externo, obtendo o reconhecimento do papa, além do de patriarcas orientais e leigos (STAMBOLOV, 2015, p. 152-153).

Isto é, mesmo o imperador Leão fazendo de tudo para coibir suas formas de atuação, Teodoro conseguiu se comunicar e influenciar os demais, demonstrando que sua oposição realmente dificultava os planos imperiais e que ele só não sofreu maiores punições, como a morte, por seu prestígio e por sua posição social dentro do Império.

No entanto, em 820, durante o Natal, a sorte de Teodoro, dos estuditas e dos demais monges iconófilos começou a mudar, em decorrência do assassinato do imperador Leão V e a ascensão ao trono do novo imperador, Miguel II (820-829), que se comprometeu a reinar acima da Iconoclastia, ou seja, não a suprimiria, mas também não governaria a partir dela, cessando, desse modo, as perseguições e punições, retirando os exílios, mas não voltando com os exilados para os seus postos de origem (STAMBOLOV, 2015, p. 153-154).

Com isso, Teodoro pode retornar a Constantinopla e continuar sua luta contra a Iconoclastia. Porém, o imperador ordenou que tanto a Iconoclastia quanto a Iconofilia deveriam conviver dentro do Império, o que levou o monge a se autoexilar em 823 e nunca mais retornar ao seu mosteiro, por ser contrário não somente à Iconoclastia, mas também ao casamento do imperador com a filha de Constantino VI (STAMBOLOV, 2015, p. 153-154).

Mais uma vez, Teodoro tentou utilizar de seu prestígio para intervir em assuntos imperiais, inclusive tentando reviver a Controvérsia Moechiana, postando-se novamente contrário ao casamento de um imperador. Mas, cansado, se rendeu.

Em relação a manter ambas as políticas religiosas dentro do Império, foi ordenado que tal convivência fosse pacífica, de modo que os iconófilos vivessem fora da capital, Constantinopla, o que fez com que Teodoro e seus discípulos se estabelecessem na Bitínia por medo de novas perseguições (CHOLIJ, 2009, p. 61-62). É possível observar

que a decisão do imperador Miguel II de dar continuidade tanto à Iconofilia quanto à Iconoclastia foi de cunho político para se manter no poder, favorecendo ambos os lados e as relevantes posições sociais inclusas no imbróglio.

A Segunda Iconoclastia teria sido, assim, uma consequência da Primeira e da Controvérsia Moechiana, que elevaram não somente os monges iconófilos, mas o setor monacal em geral, a um patamar que induzia certo medo aos imperadores, que continuavam a governar sob extrema pressão, tanto externa quanto interna, e precisavam demonstrar toda a sua autoridade, coibindo qualquer manifestação em desacordo com seus desígnios.

Assim sendo, ao intimidar a permanência dos iconófilos, principalmente de Teodoro, em Constantinopla, o imperador conseguiu encerrar um ciclo de batalhas e oposições, que findarão definitivamente em 843, com o “Triunfo da Ortodoxia”, que não será presenciado por Teodoro, já que este faleceu em 826, no seu autoexílio.

É preciso deixar claro, nesse ínterim, que uma das maiores preocupações de Teodoro, no decorrer desses acontecimentos, fora o futuro do Mosteiro de Estúdio após o seu falecimento, que sabia estar próximo, em decorrência das doenças que acometiam o seu corpo. Sua preocupação estava justamente no fato de a política iconoclasta ainda estar em vigor no Império e de que o mosteiro foi assumido por um monge que não era de sua confiança.

Por isso, deixou um *Testamento*, no qual depositou todos os seus medos e receios, além de utilizar de sua influência para promover regras para o futuro novo abade, que presumia ser seu pupilo, Naucrácio (842-847), ao qual confiou as suas últimas palavras. Entre elas destacamos sua maior preocupação:

Você não deve colocar a pessoa de qualquer outro homem, eminente e poderoso de acordo com a presente idade, à frente do que beneficia a comunidade. Nem você deve recuar de sacrificar sua vida até mesmo ao ponto de derramamento de sangue na guarda dessas leis e mandamentos divinos (*Testamento de Teodoro para o Mosteiro de Estúdio*, Regras para o Abade, p. 79, tradução nossa).<sup>2</sup>

Com o fim definitivo da Iconoclastia, em 843, foram destruídos os seus decretos sinodais e determinado que o *Synodikon* da Ortodoxia fosse lido em todas as igrejas do Império, anualmente, além da doutrina dos ícones ser classificada no mesmo patamar das demais relacionadas à fé cristã (MORRIS, 1995, p. 9-10).

---

<sup>2</sup> “You shall not place the person of any other man, eminent and powerful according to the present age, ahead of that which benefits the community. Nor shall you shrink from laying down your life even to the point of bloodshed in guarding these godly laws and commands” (*Testament of Theodore the Studite for the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople*, p. 79).

Os defensores dos ícones, além de elogiados, passaram a ser festejados pelos seus nomes, como os casos dos patriarcas Germano (715-730), Tarásio (784-806), Nicéforo I (806-815) e Metódio I (843-847), além dos monges estuditas e Teodoro (759-826), entre outros, homens considerados heróis e maiores adversários da Iconoclastia (MORRIS, 1995, p. 10).

No mesmo ano, seu pupilo Naucrácio conseguiu recuperar o controle do Mosteiro de Estúdio, tonando-se abade, onde não somente deu continuidade à obra de Teodoro, como se certificou que o mosteiro prosseguisse independentemente da intervenção imperial (STAMBOLOV, 2015, p. 155).

Teodoro foi reconhecido como um grande líder e seu estilo de vida monástico alcançou relevante popularidade, o que levou ao despontamento do seu culto e ao do seu irmão, José, após os restos mortais de ambos serem transportados para Constantinopla e sepultados no mosteiro da família, em 844 (MORRIS, 1995, p. 18).

O Mosteiro de Estúdio atingiu grande popularidade, além do aumento de sua fortuna, uma vez que houve um renascimento do monasticismo no Império, que contava com a aprovação imperial e seu patrocínio (MORRIS, 1995, p. 18-19). Continuou ainda se destacando em virtude de suas posições e oposições, como pudemos constatar em documentos presentes nas *Atas do Patriarcado de Constantinopla*, como o n. 429 (845-846), composto por uma carta escrita aos estuditas Naucrácio, agora abade, e Atanásio, coibindo ambos por suas atitudes em relação ao patriarca Metódio I (843-847):

Carta aos estuditas (Naucrácio e Atanásio). O patriarca estava preparado para ser paciente, mas diante do inconveniente, sente-se obrigado a alertar a todos sobre o que o espera. É a primeira dirigida a eles (Naucrácio e Atanásio). A Igreja não pode ser concebida sem uma cabeça e, se eles não têm uma, não podem comandar os outros. No entanto, o patriarca admite que permaneçam no mosteiro, proibindo-os de o deixar. Em seguida, dirige-se aos irmãos, a quem declara livres dos laços da obediência e livres para se unirem à Igreja; O padre Teodoro, tonsurado em casa, optou por se recompor, dando aos idosos uma lição de sabedoria. Agora temos que fazer a pergunta: quem os chamou de hegúmeno? Durante a vida do Patriarca Nicéforo, eles teriam a possibilidade de obter uma carta ou uma bênção pessoal; contanto que não mostrem prova de seu título, não há culpa para os monges em abandoná-los. Apesar desta sentença de prisão, não de exílio, o patriarca poupa a profissão e a idade. Se hoje ou numa data combinada eles não anatematizarem os escritos contra Nicéforo e Tarásio, como ele notificou todas as dioceses, o patriarca reserva não só o anátema, mas também o catatema; pois seu bendito hegúmeno (Teodoro) tinha de fato negado esses escritos no final de sua vida, visto que ele não teria vindo conosco se tivesse mantido algum ressentimento à parte dele. Ele não escreveu isso para confundi-los, mas para convencê-los. Devemos orar ao Senhor Jesus para que não sejam apenas palavras e que a paz seja restaurada. Que o pensamento da morte promova o perdão mútuo que produz o perdão de Deus, por intercessão da Mãe de Deus, dos anjos e dos santos (GRUMEL, 1989, p. 75, tradução nossa).<sup>3</sup>

<sup>3</sup> "Lettre aux Studites (Naukratios et Athanase). Le patriarche était disposé à patienter, mais devant les inconvénients de la temporisation il se croit obligé d'avertir chacun de ce qui l'attend. Il s'adresse d'abord à eux (Naukratios et Athanase).

O documento acima demonstra que, mesmo após a querela das imagens, os estuditas continuaram a atuar como oposição, seguindo o modelo de seu ex-abade. Porém, após a Iconoclastia, ainda no século IX, houve uma multiplicação de fundações monásticas patrocinadas pelo poder imperial, principalmente na capital, Constantinopla, e na Bitínia com o objetivo que contribuíssem para o bom funcionamento do Império (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 173-174):

A notável continuidade do patrocínio imperial bizantino, no entanto, permanece paradoxal. A generosidade demonstrada pelos imperadores em seus crisóbulos de doações e isenções fiscais contradiziam as linhas principais da política imperial. A dinastia dos Comnenos trouxe essa contradição ao seu auge: de 1081 a 1185, esses imperadores começaram a reafirmar sua autoridade e melhorar a renda do Império por grande reorganização das finanças, justiça e da Igreja, bem como por medidas de impostos severos. Eles, no entanto, mostraram grande indulgência para com mosteiros; eles os dotaram generosamente, multiplicaram as isenções fiscais e encorajaram novas fundações. Eles não hesitaram, quando necessário, em opor-se a membros de sua própria administração, especialmente funcionários dos fiscais, a fim de proteger os interesses das mais veneradas instituições monásticas.<sup>4</sup>

Mais uma vez, o fim da Iconoclastia foi um excelente negócio para os mosteiros, que não somente se multiplicaram no período, mas também cresceram tanto materialmente quanto em relação aos seus privilégios e influência nessa sociedade. Foi ainda um importante mecanismo de fortalecimento da causa monástica, já que os monges foram

---

L'Église ne se conçoit pas sans tête et s'il n'en ont pas eux-mêmes ils ne peuvent commander aux autres. Cepedant le patriarche admet qu'ils restent dans leur monastère en leur interdisant d'en sortir. Puis il s'adresse aux frères, qu'il déclare déliés des liens de l'obéissance et libres de s'unir à l'Église; l'abbé Théodore, tonsuré chez eux, a choisi de se rallier, donnant aux plus âgés une leçon de sagesse. Maintenant il faut poser la question: qui les a nommés higoumènes? Du vivant du patriarche Nicéphore, ils auraient eu la possibilité d'obtenir une lettre ou une bénédiction personnelle; tant qu'ils n'exhiberont pas la preuve de leur titre, il n'y a aucune faute pour les moines à les abandonner. Malgré cette peine de réclusion, non d'exil, le patriarche ménage leur profession et leur âge. Si aujourd'hui ou à une date convenue ils n'anathématisent pas les écrits contre Nicéphore et Taraise, comme il l'a notifié à tous les diocèses, le patriarche leur réserve non seulement l'anathème, mais le catathème; car leur bienheureux higoumène (Théodore) avait renié de fait ces écrits à la fin de sa vie, puisqu'il ne serait pas venu avec nous s'il avait gardé à part lui quelque ressentiment. Il n'écrit pas cela pour les confondre mais pour les convaincre. Il faut prier le Seigneur Jésus que ce ne soient pas là de simples paroles et que la paix soit rétablie. Que la pensée de la mort favorise le pardon mutuel qui entraîne le pardon de Dieu, par l'intercession de la Mère de Dieu, des anges et des saints" (GRUMEL, 1989, p. 75).

<sup>4</sup> "La remarquable continuité du patronage impérial byzantin reste toutefois paradoxale. La générosité affichée par les empereurs dans leurs chrysobulles de donations et d'exemptions fiscales contredisait les grandes lignes de la politique impériale. La dynastie des Comnènes porta à son comble cette contradiction : de 1081 à 1185, ces empereurs ont entrepris de réaffirmer leur autorité et d'améliorer les revenus de l'empire par une réorganisation importante des finances, de la justice et de l'Église, ainsi que par des mesures fiscales sévères. Ils ont fait preuve, cependant, d'une grande indulgence à l'égard des monastères ; ils les ont dotés généreusement, ont multiplié les exemptions fiscales et encouragé les nouvelles fondations. Ils n'hésitaient pas, quand cela était nécessaire, à s'opposer aux membres de leur propre administration, particulièrement aux fonctionnaires du fisc, afin de protéger les intérêts des institutions monastiques les plus vénérables" (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 173-174).

considerados os maiores defensores dos valores ortodoxos, inclusive, mais que os próprios imperadores (MORRIS, 1995, p. 30).

No entanto, no que se refere ao Mosteiro de Estúdio, o que seu ex-abade e precursor Teodoro mais temia aconteceu e sua independência não se manteve. Tempos depois do desfecho final da política iconoclasta, ainda no século IX, mais precisamente em 870, o mosteiro tornou-se imperial, sendo também utilizado como prisão para altos funcionários e oficiais que ameaçassem os interesses imperiais (BENOIT-MEGGENIS, 2010, p. 462), como no século XI, no qual três ex-imperadores – Miguel V, o Calafate, em 1042; Isaac I Comnenos, em 1059, e Miguel VII, Ducas, em 1078 – foram para ele enviados em exílio (MILLER, 2000, p. 69).

### **Considerações finais**

O nosso intuito no presente artigo foi demonstrar como se desenrolaram as relações entre Teodoro, seu tio Platão e os estuditas frente ao poder imperial e a atuação destes contra o último através de dois grandes acontecimentos do período: a Iconoclastia e a Controvérsia Moechiana.

A partir de então, pudemos concluir que a Segunda Iconoclastia, ao contrário da primeira, foi uma forma de suprimir o monasticismo, em decorrência da atuação de grupos de monges no decorrer da primeira e de outros que deram origem à Controvérsia Moechiana.

Teodoro e seus companheiros eram uma força que precisava ser combatida, pois poderiam influenciar demais grupos do setor monacal e levar o poder imperial à perda de apoio, em um momento marcado pela necessidade de sua preservação devido às pressões externas. Assim, era necessário intimidar a presença dos iconófilos, encerrando um ciclo de oposições que desgastavam a imagem do imperador.

A influência de Teodoro, contudo, se mostrou forte mesmo com as punições que recebeu, como no caso dos exílios, os quais aproveitou para desenvolver suas obras contrárias aos iconoclastas e dar continuidade à sua oposição por meio de cartas. O abade não conseguiu retornar ao seu mosteiro, mas foi uma peça relevante para o desgaste da política iconoclasta, sendo, inclusive, comemorado todos os anos como herói da Igreja Ortodoxa.

Nesse sentido, finalizamos ainda com mais duas constatações, que implicam a percepção segundo a qual monges, imperadores e patriarcas agiam de acordo com as demandas necessárias para se manter em seus postos e que a Iconoclastia e a Controvérsia Moechiana fizeram bem a monges e mosteiros, fortalecendo a causa monástica.



## Referências

### Documentação textual

- GRUMEL, V. *Le patriarcat byzantine, série I: les registes des actes du patriarcat de Constantinople. Les actes patriarches, fasc. II et III. Les registes de 715 à 1206.* Paris: Institut Français d'Études Byzantines, 1989. v. 1.
- TESTAMENT of Theodore the Studite for the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople. In: THOMAS, J.; HERO, A. C. (ed.). *Byzantine monastic foundation documents: a complete translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments.* Washington: Dumbarton Oaks, 2000, p. 67-83.

### Obras de apoio

- ALEXANDER, P. J. Religious persecution and resistance in the Byzantine Empire of the eighth and ninth centuries: methods and justifications. *Speculum*, v. 52, n. 2, p. 238-264, 1977.
- BENOIT-MEGGENIS, R. *L'empereur et le moine: recherches sur les relations entre le pouvoir impérial et les monastères à Byzance, du IXe siècle à 1204.* 2010. Tese (Doutorado em História) – École Doctorale en Sciences sociales, Université Lumière Lyon 2, Lyon, 2010.
- CHARANIS, P. The monastic properties and the state in the Byzantine Empire. *Dumbarton Oaks Papers*, v. 4, p. 53-118, 1948.
- CHOLIJ, R. *Theodore the stoudite: the ordering of holiness.* Oxford: Oxford Scholarship Online, 2009.
- KAZHDAN, A. P. (ed.). *The Oxford Dictionary of Byzantium.* Oxford: Oxford University Press, 1991. v. 3.
- McGUICKIN, J. The theology of images and the legitimation of power in eighth century Byzantium. *St Vladimir's Theological Quarterly*, p. 39-58, 1993.
- MEYENDORFF, J. *Byzantine theology: historical trends and doctrinal themes.* New York: Fordham University Press, 1979.
- MILLER, T. *Theodore Studites: Testament of Theodore the Studite for the Monastery of St. John Stoudios in Constantinople.* In: THOMAS, J.; HERO, A. C. (ed.). *Byzantine monastic foundation documents: a complete translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments.* Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2000, p. 67-83.

MORRIS, R. *Monks and laymen in Byzantium, 843-1118*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

OSTROGORSKY, G. *Historia del Estado bizantino*. Madrid: Akal, 1984.

STAMBOLOV, A. Monks and state: St Theodore the Studite and his relations to the State and Church authorities in Byzantium. *Phronema*, v. 30, n. 1, p. 137-165, 2005.

TREADGOLD, W. *Breve historia de Bizancio*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001.

# Resenhas

*Reviews*

# Escapando da narrativa de Plutarco: uma reconstrução da vida de Demétrio, o Sitiador de Cidades

*Escaping Plutarch's narrative: a reconstruction of the life of  
Demetrius, the besieger of cities*

WHEATLEY, P.; DUNN, C. *Demetrius the Besieger*. Oxford: Oxford  
University Press, 2020. 528 p.

**Jorel Musa de Noronha Lemes\***

---

Recebido em: 03 maio 2021  
Aprovado em: 08 jul. 2021

Segundo Bernardino (2020, p. 68), “os estudos sobre o período helenístico têm ganhado fôlego vigoroso com a apresentação de novas respostas e de novas perguntas”. Em particular, desde a década de 1990 é expressiva a quantidade de trabalhos que possuem como objeto de estudo a vida de diádocos específicos, os sucessores de Alexandre Magno. Conforme pontuam Wheatley e Dunn (2020), alguns destes indivíduos chegaram a ter diversas biografias dedicadas às suas vidas desde a década de 1990, e este é o caso de Antígono Monoftalmo, pai de Demétrio Poliorcetes. A vida e/ou o reino de Antígono Monoftalmo recebem uma atenção quase que exclusiva em diversas pesquisas, como a biografia escrita por Jeff Champion (2014), a tese de Alessandra André (2018) e a obra escrita por Richard Billows (1990), autor que, para Sant’Anna (2012, p. 234), produziu o trabalho mais completo sobre este diádoco entre aqueles produzidos até então.

Como filho de Antígono Monoftalmo e seu co-regente, Demétrio Poliorcetes mantém-se longe de ser ignorado em tais obras, mas geralmente a sua confusa e caótica jornada após a Batalha de Ipso, em 301 a.C., quando seu pai faleceu em combate, recebe apenas uma breve contextualização, como se fosse composta por uma reflexão tardia. Assim, para Wheatley e Dunn (2020), existia uma importante lacuna nos estudos modernos

---

\* Mestre em Relações Internacionais pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

dos diádocos e de seus conflitos, pois a vida de Demétrio não havia sido abordada com a atenção necessária para a compreensão da trajetória deste importante diádoco. Por conseguinte, eles juntaram esforços para produzirem uma biografia de Demétrio Poliorcetes, e o volume publicado é fruto de uma pesquisa acadêmica que percorreu três décadas. Notavelmente, a obra *Demetrius the Besieger* é apenas o segundo trabalho acadêmico dedicado exclusivamente à vida de Demétrio Poliorcetes, que foi publicado desde quando Plutarco escreveu as *Vidas Paralelas* de Demétrio e Marco Antônio, no início do século I.

Entre a introdução e a conclusão da obra, *Demetrius the Besieger* possui 27 capítulos, os quais seguem cronologicamente a vida deste diádoco, desde seu nascimento, em 336 a.C. e sua infância e juventude na Frígia, enquanto Alexandre Magno avançava cada vez mais ao Leste na Ásia, até o seu falecimento, em 282 a.C., após permanecer três anos como prisioneiro de Seleuco. Por fim, o volume possui dois apêndices, o primeiro sobre o Colosso de Rodes – construído em comemoração à defesa desta cidade durante o longo sítio comandado por Demétrio Poliorcetes entre 305 a.C. e 304 a.C. – e o segundo constituindo-se numa cronologia da vida de Demétrio.

Na introdução, os autores contextualizam, mesmo que brevemente, a Era dos Diádocos e estabelecem o estado da arte, apresentando a maneira como Demétrio Poliorcetes é abordado na literatura, seja entre os escritores clássicos, como Plutarco e Diodoro da Sicília, ou entre os historiadores contemporâneos. Para Wheatley e Dunn (2020), representações de Demétrio Poliorcetes são largamente moldadas pela obra de Plutarco, um autor que teve como principal intenção produzir literatura e filosofia, além de disseminar lições de moral por meio de suas biografias. Nesse sentido, para Plutarco, a biografia de Demétrio possuía o objetivo de exemplificar, para o seu público, como a ambição corrompe um indivíduo e, segundo o autor grego, as derrotas e o destino de Demétrio são o resultado da personalidade daquele diádoco. Portanto, a imagem que persiste de Demétrio é a de um indivíduo degenerado, imprudente, fracassado, ambicioso e que procurava a todo momento emular Alexandre Magno. Afirmando que estão repudiando a dominante e tradicional representação de Demétrio sustentada por Plutarco, mas também notando que não procuram celebrizá-lo, Wheatley e Dunn (2020) seguem com um estudo em profundidade das evidências numismáticas, epigráficas e bibliográficas, em uma tentativa de juntar os fragmentos da vida de Demétrio e estabelecer uma coesa história deste indivíduo.

Como resultado, ao mesmo tempo que a obra é uma biografia de Demétrio, ela também produz uma análise crítica dos textos de, sobretudo, Plutarco e Diodoro da Sicília, e a todo instante Wheatley e Dunn (2020) procuram, com uma impressionante cautela,

investigar os vieses por trás das anedotas e contos da vida de Demétrio. Plutarco e Diodoro escreveram ambos séculos após a morte de Demétrio, mas uma de suas fontes participou de inúmeras batalhas das Guerras dos Diádocos e pessoalmente acompanhou, em certos períodos, Antígono Monoftalmo e seu filho. Este historiador, Jerônimo da Cárdea, era um amigo de Eumenes e, após à derrota deste diádoco nas mãos de Antígono Monoftalmo, em 316 a.C., ele se juntou aos antigônidas. Apesar de que poucos fragmentos de Jerônimo tenham sobrevivido, ele serviu como fonte para diversos historiadores na Antiguidade. Por conseguinte, Wheatley e Dunn (2020) procuram identificar, por um lado, como Plutarco criou ficções para aprimorar a qualidade literária de sua obra, em detrimento da história, e, por outro, como o viés pró-antigônida de Jerônimo pode ter atrapalhado as avaliações dos cursos de ação de Demétrio Poliorcetes por outros historiadores clássicos.

Nos primeiros capítulos da obra, o contexto histórico no qual Demétrio teve sua infância e juventude é apresentado, mas são poucos os detalhes disponíveis a respeito de sua família e de sua vida neste período. Posto que a atenção dos historiadores clássicos estava centrada em Alexandre Magno e suas campanhas militares, Wheatley e Dunn (2020) estabelecem o papel das conquistas e da reputação deste rei macedônio para a consolidação das aspirações e da personalidade de Demétrio. Em adição, nestas seções os autores discutem a importância central da Frígia, uma região que estava situada entre a Macedônia e os novos territórios conquistados por Alexandre Magno. Após uma parcial ocupação da Frígia, Alexandre responsabilizou Antígono Monoftalmo pelo governo desta satrápia enquanto ele continuava marchando rumo ao interior do Império Aquemênida. Depois de certo tempo, a família de Antígono Monoftalmo juntou-se a ele na Anatólia e, chegando na capital da Frígia por volta de seis anos de idade, Demétrio teve a educação de um nobre macedônio, mas num cenário atípico e em uma região cosmopolita.

Para Wheatley e Dunn (2020), a Frígia era provavelmente uma das regiões mais movimentadas naquele período, e com as conquistas de Alexandre Magno, em adição às próprias vitórias de Antígono Monoftalmo contra os persas no interior e nos arredores de sua satrápia, Demétrio, seu irmão e seus primos cresceram em meio a uma excitada atmosfera militar e durante eventos que já eram vistos como transformadores da história. Tendo em vista este ambiente, Wheatley e Dunn (2020) sugerem que há a possibilidade de que uma rivalidade entre Demétrio e seus primos, quando crianças, influenciou suas relações quando eles começaram a ter comandos militares independentes. Eventualmente, dois destes primos, um pouco mais velhos do que Demétrio, rebelaram-se contra Antígono Monoftalmo, e uma possível explicação para este fato é o favorecimento que Demétrio recebia de seu pai.



Com o protagonismo de Antígono Monoftalmo durante as Guerras dos Diádocos, Demétrio finalmente aparece nos registros históricos. Wheatley e Dunn (2020) estabelecem como ele foi cuidadosamente preparado, por seu pai, para iniciar sua participação na cena político-militar. Em uma das batalhas de Antígono contra Eumenes, Demétrio foi alocado numa posição prestigiosa na cavalaria de seu pai, mas com seus flancos protegidos e cavalgando ao lado de experientes oficiais de Antígono. Em seguida, Wheatley e Dunn (2020) detalham as diversas campanhas e batalhas de Demétrio, como a Batalha de Gaza, em 312 a.C., sua campanha na Babilônia e seus enfrentamentos contra os nabateus. As relações de Demétrio com suas esposas também são um importante tópico de discussão, ao passo que os autores buscam estabelecer uma cronologia coerente dos eventos político-militares, em meio a registros históricos conflitantes. Ainda, as ações dos diádocos para com seus prisioneiros políticos, em conjunto com suas relações com as cidades gregas, são contextualizadas como parte de uma estratégia em busca da supremacia. Nessa perspectiva, os diádocos proclamavam que defendiam a independência das cidades gregas para se sobreporem a seus rivais e aumentarem suas esferas de influência. Enquanto isso, a rivalidade de Ptolomeu e Demétrio criou uma competição até nos bons tratos dos prisioneiros da outra dinastia, e repetidamente estes dois diádocos devolveram para o outro os familiares que foram capturados em batalha, não como um ato altruísta, mas sim como uma forma de humilhar o seu rival e se apresentar como um comandante honrado. Este foi o caso na Batalha de Salamina, em 306 a.C., quando Demétrio, após uma brilhante vitória, devolveu os familiares de Ptolomeu ao Egito.

Com a ilha de Chipre estando nas mãos antigônidas e a vitoriosa campanha de Demétrio em Atenas no ano de 307 a.C., Rodes e sua frota tinham que ser neutralizadas para a conquista de uma completa supremacia naval no leste do Mediterrâneo. Começando o sítio em 305 a.C., o cerco de Rodes deu a Demétrio sua reputação como um ávido sitiador, apesar de ter abandonado seu ataque um ano depois, pois seu pai lhe ordenou que o auxiliasse em outras regiões do Império Antigônida. Posto que o cerco não foi encerrado com completo sucesso, há uma perspectiva de que o epíteto de Demétrio, *Poliorketes*, o "Sitiador de Cidades", tinha um significado indesejável para um comandante militar: ele era o sitiador, mas não o saqueador. Contudo, Wheatley e Dunn (2020) demonstram como a reputação de Demétrio fora fortalecida pelo cerco de Rodes e, após este evento, nenhuma cidade resistiu a seus ataques, sua reputação o precedendo.

Em 304 a.C., Demétrio retornou a Atenas. Para Wheatley e Dunn (2020), a narrativa de Plutarco a respeito da estadia de Demétrio nesta cidade é o principal fundamento de sua imagem negativa. Considerado como o libertador da cidade e tendo recebido inúmeras honras cívicas e divinas, Demétrio teria começado a agir de forma arrogante, prepotente

e polêmica. Entretanto, os autores contextualizam estes eventos com as campanhas militares de Demétrio nos meses anteriores e posteriores, como também com o papel político da deificação deste diádoco para os interesses atenienses. A título de exemplo, um hino ateniense composto em honra de Demétrio, o hino itifálico, o colocava em um patamar acima dos deuses, pois ele tinha a capacidade de fornecer uma assistência real e tangível a esta cidade. Contudo, havia uma ressalva: o objetivo de tal honra era encorajar e desafiar Demétrio à ação, neste caso, lidar com os etólios que atacavam os atenienses.

Após a decisiva Batalha de Ipsos, em 301 a.C., entre os antigônidas e a coalizão dos outros diádocos, Demétrio escapou em direção ao Mar Egeu com uma pequena parcela de suas forças. Posto que Diodoro da Sicília narra apenas os eventos até 302 a.C., a biografia de Plutarco é a mais expressiva fonte contínua a respeito dos últimos vinte anos da vida de Demétrio, o que dificulta a análise deste período. Mesmo se a narrativa de Plutarco fosse aceita sem questionamento, há várias lacunas em sua biografia, existindo certa deturpação temporal, pois o autor não descreve em profundidade a extensão do domínio de Demétrio no início do século III a.C. Portanto, Wheatley e Dunn (2020) recorrem primariamente às evidências numismáticas para avaliarem a posição de Demétrio nestes anos, como também para identificarem os territórios que ele ainda dominava.

Por meio de uma profunda investigação das moedas produzidas nestes anos ao longo da Grécia, Anatólia e Síria, os autores detalham o que Demétrio conseguiu salvar do Império Antigônida, este que fora nominalmente dividido entre Ptolomeu, Cassandro, Lisímaco e Seleuco após 301 a.C. A título de exemplo, a cidade de Tiro continuou produzindo moedas no estilo de Demétrio até 294 a.C., quando finalmente começou a produzir moedas ptolomaicas, o que sugere que Demétrio, provavelmente em razão de sua superioridade naval, conseguira manter o controle desta cidade até então. Inúmeras outras cidades costeiras na Anatólia também continuaram produzindo moedas de Demétrio, e neste período seu retrato aparece pela primeira vez nas evidências numismáticas, usando o diadema, o símbolo helenístico da realeza, e possuindo um chifre em sua têmpora, um símbolo ligado a Poseidon. Nesta Era dos Diádocos, associar-se aos deuses tinha importantes implicações políticas e, para Wheatley e Dunn (2020), tais pretensões eram provavelmente úteis politicamente para tais indivíduos, como também para as cidades que devotavam tais honras a diádocos específicos. Ainda, como Demétrio dependia primariamente de suas forças navais para manter o controle de suas regiões de 300 a.C. em diante, o uso de símbolos do deus do mar provavelmente tinha a intenção de realçar a conexão entre eles e prestigiar sua frota. Enquanto isso, a presença do diadema pode ser atribuída, segundo os autores, à insegurança de Demétrio após

Ipsos, sendo uma maneira de demonstrar uma continuidade no reino antigônida e o status de Demétrio como rei.

Para os autores, Demétrio começou a recuperar seu papel no cenário político já em 300 a.C., posto que várias regiões críticas para o Império Antigônida, como a ilha de Chipre e as cidades de Corinto e Éfeso, permaneceram sob o controle de Demétrio. Sua primeira campanha significativa após Ipsos foi uma incursão aos territórios de Lisímaco com o objetivo de criar o caos no reino deste diádoco, reconstruir sua reputação e conseguir recursos para pagar seus soldados e sua frota. Os cursos de ação de Demétrio após Ipsos não apenas refletem suas elevadas ambições, mas também demonstram que ele conseguiu minimizar os efeitos desta catastrófica batalha por meio de uma estratégia eficaz que fazia o melhor uso de seu principal trunfo, a frota antigônida. Por sua estratégia e a reorganização da cunhagem de suas moedas, a caracterização de Demétrio é a de um comandante que avaliou corretamente o cenário entre os outros diádocos e, também, seus próprios constrangimentos econômicos e políticos após 301 a.C. Suas ações certamente produziram frutos e já em 299 a.C. o cenário político começou a se alterar, com uma nova leva de alianças, por meio de casamentos entre membros das dinastias, sendo realizada.

Seleuco se casou com Estratonice, filha de Demétrio, e esta aliança era exatamente o que ele precisava para continuar o seu retorno ao protagonismo. Sem a ameaça de interferência de Seleuco, Demétrio conseguiu ocupar mais regiões de Lisímaco e Ptolomeu, como a Cilícia. Todavia, sua aliança com Seleuco eventualmente enfraqueceu, e Lisímaco, Ptolomeu e Seleuco se juntaram novamente para erradicarem Demétrio por completo. Por volta de 294 a.C., quando Demétrio estava na Grécia, a ilha de Chipre, como também as regiões antigônidas na Anatólia e Síria, foram ocupadas pelos outros diádocos.

Demétrio havia viajado em direção a Atenas ao observar uma oportunidade de retomar sua influência na Grécia e, possivelmente, interferir no reino da Macedônia após a morte de Cassandro. Demétrio sitiou Atenas e, após sua vitória, iniciou uma campanha no Peloponeso, ganhando o controle de uma parte expressiva da Grécia enquanto os outros diádocos atacavam suas cidades na Anatólia. Ele não possuía o poder militar para responder ao ataque combinado de três diádocos em suas regiões costeiras no leste do Mediterrâneo e, em vez disso, ele se moveu a Norte, na direção da Macedônia. Segundo Wheatley e Dunn (2020), as diversas operações de Demétrio neste período, em Atenas, no Peloponeso e, posteriormente, na Macedônia, podem compor entre si uma estratégia mais ampla e coesa. Nessa perspectiva, Demétrio escapou preventivamente de um inevitável combate na Ásia, contra os três mais poderosos diádocos, para operar na Grécia. O resultado de seu curso de ação foi a ocupação de uma grande parte desta região e, ainda, a conquista do reino da Macedônia.

Com esta nova base de poder, Demétrio começou os preparativos para a invasão da Ásia, focando seus esforços na reunião de recursos, navios e soldados. Nestes anos a produção de moedas nas regiões sob seu domínio cresceu de forma significativa, isto compondo apenas uma parte das intensivas preparações de Demétrio. Entretanto, os outros diádocos avançaram primeiro, e Lisímaco atacou a Macedônia pelo Leste, Pirro de Épiro avançou pelo Oeste, e Ptolomeu navegou com sua frota ao sul da Grécia. Deixando seu filho, Antígono Gônatas, em controle da Grécia, Demétrio marchou para enfrentar Lisímaco e Pirro, mas seu exército se rebelou e ele perdeu o controle da Macedônia. Eventualmente, ele iria iniciar sua invasão da Ásia, mas com um exército enxuto e, após uma conturbada expedição, foi capturado por Seleuco. Na conclusão da obra, Wheatley e Dunn (2020) oferecem um balanço da vida de Demétrio. Para os autores, é comum deixar o destino ditar o tom da jornada. De fato, Demétrio terminou sua vida como um prisioneiro após sofrer diversos fracassos. Contudo, para Wheatley e Dunn (2020) tal resultado foi uma consequência do contexto político e não de sua personalidade. Mesmo assim, os autores notam que Demétrio teve um impacto profundo nos impérios que emergiram durante sua vida, e seu legado seria perpetuado por Antígono Gônatas, este que conseguiu no fim retomar o controle do reino da Macedônia.

Certamente, esta obra é tão impactante, aos estudos dos diádocos e de seus conflitos, quanto a pesquisa de Richard Billows (1990) a respeito de Antígono Monoftalmo. A aproximação holística entre as evidências numismáticas, epigráficas e bibliográficas feita pelos autores não só resulta numa biografia compreensiva de Demétrio Poliorcetes, mas também inevitavelmente auxiliará nos estudos de Plutarco e das Guerras dos Diádocos como um todo. Em suma, a lacuna na historiografia dos diádocos foi habilmente preenchida pela obra *Demetrius the Besieger*, e a contribuição de Wheatley e Dunn para os estudos helenísticos e, sobretudo, dos antigônidas, é colossal. A sombra de Plutarco sob a imagem de Demétrio Poliorcetes está, sem dúvida alguma, enfraquecida após este extenso volume.

## Referências

- ANDRÉ, A. *A fabricação da 'basileia' helenística: um estudo sobre o governo de Antígono Monoftalmo e Demétrio Poliorcetes (321-301 a.C.)*. 2018. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2018.
- BERNARDINO, D. O diadema e Alexandre: a gênese da representação real helenística. *Figura: Studies on the Classical Tradition*, v. 8, n. 2, p. 36-70, 2020.

- BILLOWS, R. *Antigonos the One-Eyed and the creation of the Hellenistic State*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- CHAMPION, J. *Antigonos the One-Eyed: greatest of the successors*. Barnsley: Pen & Sword Military, 2014.
- SANT'ANNA, H. Antígono versus Eumenes ou a luta pela supremacia política nos primórdios da história helenística, 323-301 a.C. *Opsis*, v. 12, n. 2, p. 232-246, 2012.
- WHEATLEY, P.; DUNN, C. *Demetrius the Besieger*. Oxford: Oxford University Press, 2020.

# **A escalada dos imperadores proscritos: Estado, conflito e usurpação na Antiguidade Tardia (285-395)**

*The rise of the outcast emperors: State, conflict, and usurpation in  
Late Antiquity (285-395)*

SILVA, Gilvan Ventura da. *A escalada dos imperadores proscritos:  
Estado, conflito e usurpação na Antiguidade Tardia (285-395)*.  
Vitória: GM Editora, 2018. 166 p.

**Larissa Rodrigues Sathler\***

---

Recebido em: 15 maio 2021  
Aprovado em: 30 maio 2021

**R**esultado da pesquisa de mestrado do professor da Universidade Federal do Espírito Santo, Gilvan Ventura da Silva, a obra *A escalada dos imperadores proscritos: Estado, conflito e usurpação na Antiguidade Tardia (285-395)* foi desenvolvida no início da década de 1990 e publicada pela primeira vez em forma de livro no ano de 2018.

Apesar do extenso intervalo entre a defesa e a publicação, a produção ainda conserva seu lugar no conjunto da literatura do assunto em questão, visto que oferece ao leitor um trabalho bastante proveitoso e atual sobre as usurpações na época tardia, tema que ainda carece de publicações em língua portuguesa. Além disso, se comparada à ampla bibliografia estrangeira que, nas últimas três décadas, vem analisando as usurpações na Antiguidade Tardia de maneira mais pontual e menos coletiva (SILVA, 2018, p. 16), a obra de Silva ocupa uma posição ímpar no centro deste debate, não apenas por já haver respondido algumas questões levantadas em trabalhos relevantes, como o de Sandra Seibel (2004) e o de Joachim Szidat (2010), publicados mais de dez anos depois de sua produção, mas também por contribuir para o preenchimento de uma lacuna no que diz respeito à análise do tema de forma coletiva, visto que apresenta uma interpretação estrutural e sistêmica das usurpações que ocorreram no Império tardio.

---

\* Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo.



O livro se encontra dividido em cinco capítulos, a saber: "O enfoque sistêmico e a História Política"; "O *Dominato* entre a memória e a História"; "A *Reparatio Saeculi*"; "As usurpações e os seus protagonistas"; e "A reação imperial". No primeiro capítulo, a adoção do enfoque sistêmico foi uma escolha certa, pois nos permite observar a organicidade dos acontecimentos em torno das usurpações. Nesse caso, o sistema político romano é apresentado como um sistema de caráter adaptativo complexo, pois atuava em prol de conservar a sua estrutura em face às constantes ameaças de usurpações e de reelaborar-se continuamente a fim de alcançar a estabilidade necessária para se prolongar no tempo. Além disso, a partir da Teoria de Sistemas o autor torna possível ao leitor perceber o conflito como um desvio inerente ao próprio sistema e não algo que vem do exterior e introduz a desordem. Nessa lógica, os conflitos, leiam-se as usurpações, são estruturalmente provocados e mantidos pelos próprios representantes da ordem social que, por sua vez, definem e realimentam as regras de normalização. Quanto à escolha do campo de investigação, a análise das usurpações produzidas entre os anos de 285 e 395 não caberia melhor em outra especialidade do conhecimento histórico do que na História Política, visto a sua capacidade de captar uma perspectiva temporal mais abrangente, com destaque para os acontecimentos recorrentes.

No segundo capítulo, o autor preocupa-se em iluminar alguns lugares de memória presentes na historiografia sobre a fase final do Império Romano. Para tanto, apresenta um repertório de concepções historiográficas que acredita serem insatisfatórias para a compreensão das relações de poder próprias da Antiguidade Tardia, a saber: o mito do Estado como uma instituição onipotente a partir do século III; o mito da decadência do Império Romano do Ocidente; a brutal antinomia entre o Estado e a sociedade; e as usurpações como um epifenômeno.

No terceiro capítulo, Silva investiga como o Estado romano, repartido em seus diversos subsistemas, foi reorganizado a partir de Diocleciano. Assim, nos informa que, na transição do século III para o IV, o Estado romano modificou-se com base em três objetivos essenciais: a conclusão do processo de centralização política; a manutenção de um aparato militar sensivelmente ampliado; e a reafirmação da autoridade imperial em todo o *orbis romanorum* a fim de evitar o excesso de sedições próprios da Anarquia Militar. Quanto aos seus subsistemas, o autor nos informa que coube ao *comitatus* definir todas as ações necessárias para realizar estes três objetivos. Já ao subsistema administrativo, captar recursos para as tropas e tornar mais efetiva a presença do imperador ao lado dos súditos; e, por fim, ao sistema coercitivo-militar coube a segurança de todo o Império. Junto a todos estes subsistemas, mais especificamente no vértice de todo o sistema político romano, se encontrava o *dominus*, governante supremo que, por meio de um

aparato ideológico, passou a ser percebido pelos súditos como o restituidor da felicidade e da paz dentro do Império.

Nos capítulos quatro e cinco, o autor adentra as investigações acerca das usurpações propriamente e nos permite conhecer o quanto o Estado da época tardia foi capaz de gerenciar com precisão esse tipo específico de conflito. Para isso, ele nos apresenta um total de vinte e duas usurpações que ocorreram entre os anos de 285 e 395. Para efeitos de melhor compreensão do que deseja tratar, o autor teve ainda o cuidado de situar tais usurpações no tempo, agrupando-as em quatro ciclos: o Ciclo da Formação da Tetrarquia; o Ciclo da Crise da Tetrarquia; o Ciclo do Governo de Constâncio II; e o Ciclo da Dinastia Valentiniana.

Outra informação importante para a compreensão desses movimentos dentro da estrutura política do Estado na Antiguidade Tardia é o fato de que, para o autor, o conceito correto para identificá-los não seria “usurpações”, uma vez que os “usurpadores” não devem ser examinados como anti-imperadores ou imperadores ilegítimos, mas tão somente como *imperadores proscritos*, pois foram reconhecidos como Augustos por uma parcela da sociedade e não se mantiveram no poder por conta das retaliações aplicadas pelos representantes da ordem estabelecida. Logo, o termo usurpação foi utilizado na obra por mera conveniência e sem qualquer sentido pejorativo (SILVA, 2018, p. 100).

De modo geral, ao invés de analisar as usurpações nas suas singularidades, Silva mostrou como elas representaram um elemento importante para a transformação e consolidação do sistema político romano na Antiguidade Tardia. Nesse caso, as usurpações não apenas contribuíram para a formação e falência da Tetrarquia, sistema no qual vemos acontecer a “partilha da autoridade imperial”, mas também consistiram em movimentos organizados e ordenados por usurpadores que recorreram à própria estrutura político-administrativa do Império, da qual eram integrantes como funcionários da administração civil, do exército ou, em menor caso, de nenhum dos dois, apenas como cidadãos. Em suma, os usurpadores pertenciam ao “bloco de poder” e, devido à liderança que exerciam, tinham capacidade para arregimentar recursos sob a forma de homens, víveres e numerário a fim de viabilizar os golpes militares que os fizeram imperadores.

Além de analisar a origem social dos *imperadores proscritos*, o autor também se propôs a investigar os grupos sociais que os apoiaram. Como qualquer outro conflito social que apresenta um mínimo de organização, para que as usurpações acontecessem, era preciso contar com a colaboração de grupos sociais, isto é, de um agregado de pessoas que compartilham um sentimento de pertencer conjuntamente e de interesses semelhantes (SILVA, 2018, p. 110). Nesse caso, o autor afirma que somente o exército é plenamente identificável como grupo, já que somente os militares, incluindo os seus

titulares, preencheriam todos os requisitos para a formação de um grupo de conflito nas sociedades agrárias, principalmente no que se refere à comunicação entre seus membros. Assim, pilar das usurpações romanas, o exército é o único grupo que ameaça o monopólio da autoridade estatal, lembrando que a própria concessão do título de Augusto é, na época tardia, prerrogativa dos militares. Contudo, para Silva, não podemos ignorar o fato de que os usurpadores, para se fortalecerem, não se restringiram às forças militares e buscaram apoio em outros segmentos sociais, a saber: as milícias paramilitares; a plebe da cidade e seus administradores; os decuriões; os comerciantes; os senadores; os camponeses, ainda que em menor grau; e a cidade e seus habitantes, elementos importantes para a constituição da usurpação e do processo de legitimação imperial.

A respeito destes segmentos, o autor nos informa que eles eram peças importantes para confirmarem o direito à púrpura por parte do usurpador. As cidades, em especial, formavam “as células da administração imperial, cabendo aos seus líderes, os decuriões, a arrecadação dos impostos” que seriam transformados em provimentos para a execução do golpe. Além disso, as cidades da Antiguidade Tardia eram “autênticas praças fortes cercadas de muralhas”, o que poderia facilitar a progressão dos imperadores em tomar o partido do imperador legítimo. Por fim, obter o reconhecimento das cidades e seus habitantes ampliaria imensamente a legitimidade da usurpação, pois eram nelas que “os agentes da administração pública atuavam, de modo que sem a base urbana seria praticamente impossível aos usurpadores se manterem” (SILVA, 2018, p. 113-14).

De mais a mais, na obra são analisados quais motivos levaram os usurpadores e seus apoiadores a se lançarem contra a ordem estabelecida; o *modus operandi* adotados pelos usurpadores no processo de sua entronização; e, por último, a reação imperial às usurpações. Sobre os motivos que levaram os usurpadores a conflitarem com as autoridades instituídas, Silva (2018, p. 114-15) afirma que, em termos globais, todas as usurpações tinham o intuito de reverter determinado padrão de distribuição da autoridade dentro do aparelho estatal. Ou seja, na medida em que se tem um “bloco de poder”, nem todos que dele participam compartilham de um mesmo grau de autoridade, o que é capaz de gerar conflito entre os seus membros caso aqueles que ocupam uma posição secundária resolvam que é a hora de mudar as regras estabelecidas, não se importando se isso acarretaria ou não em sua exclusão do bloco. Decerto, esse motivo, que é tido como subjacente pelo autor, precisaria se alinhar aos interesses manifestos dos próprios titulares da usurpação, bem como dos segmentos sociais que os apoiavam, no caso, o exército, a plebe urbana e os decuriões. Assim, três são os motivos manifestos dos usurpadores, elencados pelo autor: 1) aqueles que, dada as condições de política do Império veem a sua posição dentro do Estado se tornar insustentável e, por isso, recorrem

à usurpação como uma forma de escapar de um risco; 2) aqueles que, por conta do padrão de distribuição da autoridade, não são ameaçados diretamente por fazerem parte desse padrão, mas se sentem desprestigiados ou privados de algo que deveria lhes pertencer por direito; 3) aqueles que, visando a impedir o golpe aplicado por outros usurpadores, acabaram por se fazer um imperador proscrito também (SILVA, 2018, p. 115).

O interesse dos apoiadores na ascensão do usurpador também era imprescindível, fato revelado, por Silva, ao constatar que todos os golpes resultantes na proclamação de um novo imperador somente foram possíveis em virtude da insatisfação da sociedade em relação à ação governamental em curso. Em outros termos, o que se tem é uma situação de insatisfação latente contra o governo, na qual o usurpador emerge como um catalisador das aspirações sociais, tornando-se o único capaz de solucionar os problemas vividos pelos segmentos que se sentem de alguma forma prejudicados.

Uma vez instaurado o golpe, e contando com uma base de apoio para se manter no poder, os imperadores proscritos seguiam para o processo de entronização. Para tanto, adotavam o *modus operandi* dos imperadores legítimos e se apresentavam às tropas reunidas para a obtenção dos títulos de *imperator* e *Augustus*. Tendo sido aclamado pelas tropas, o imperador passava a exigir dos seus soldados a *devotio*, isto é, a dedicação integral de seus corpos e de sua vontade ao *dominus* expressa por meio de um juramento de perpétua fidelidade chamado *sacramentum*. Ao lado da *devotio*, o soberano revestia-se dos símbolos visíveis de sua autoridade. A saber: o *paludamentum*, longo manto de púrpura reservado ao imperador; o diadema (*infula*), símbolo da divinização importado das monarquias helenísticas; e os sapatos decorados com pedras preciosas, símbolos que representavam o brilho que deveria acompanhar o imperador, personificação da luz de Roma. Soma-se a estes símbolos o rito da *adoratio*, adoração de joelhos e o beijo na barra do manto do imperador, que tinha o poder de assemelhar o *dominus* a uma entidade mística facilmente identificada com os deuses. Por fim, da mesma forma que os governantes legítimos deveriam distribuir benefícios aos seus súditos, os usurpadores aclamados deveriam expressar a sua capacidade material de distribuir *donativas* caso quisessem conquistar o apoio do exército (SILVA, 2018, p. 124-25).

Após reproduzir de forma mais idêntica possível todo o cerimonial de entronização dos imperadores legítimos, para não correrem o risco de serem rejeitados pelos habitantes da cidade, os usurpadores precisavam tornar público o acontecido a fim de obterem aprovação, apoio e submissão. Segundo o autor, para executarem essa tarefa, os usurpadores se valeram de três veículos de propaganda na Antiguidade Tardia: as imagens sob a forma de estátua ou retrato, as epístolas e as moedas. As imagens eram um poderoso agente de centralização, pois se encontravam em vários ambientes onde a autoridade do

imperador era exercida. Já por intermédio das epístolas, os usurpadores poderiam não apenas explicar às cidades, aos altos funcionários da administração pública e aos diversos destacamentos militares as condições nas quais foi aclamado imperador, mas também poderia exortá-los a segui-los e prometer melhores condições para o Império. Quanto às moedas, não há dúvida de que estas eram símbolos nítidos de soberania. Como afirma o autor, elas serviam tanto como um poderoso agente de propaganda por conta do seu uso corrente quanto como símbolos exclusivos da autoridade imperial.

Na seção final da obra, é abordado como se deu a reação imperial às usurpações. De acordo com o autor, a monarquia romana, excludente por excelência, jamais poderia aceitar passivamente o compartilhamento do poder com indivíduos que se fizeram imperadores por si só, sem respeitar as ordens de sucessão ditadas pela casa imperial. Dessa forma, dois padrões de comportamentos foram tomados mediante o problema: o diálogo e a repressão.

Estas duas formas de comportamento variaram de acordo com a conjuntura política vigente. Por vezes, a autoridade imperial, mesmo que a contragosto, julgou mais prudente manter o diálogo e reconhecer os imperadores rivais. Assim, ora aceitaram os usurpadores por um breve período e depois os erradicaram do sistema e ora absorveram e assimilaram os usurpadores ao sistema. Para o autor, essa assimilação não foi algo fortuito, mas sim o resultado da impotência do Estado em arregimentar recurso materiais e ideológicos para detê-los e da própria organização interna do movimento, que desencorajava qualquer ação efetiva contra os usurpadores (SILVA, 2018, p. 133). No que se refere à repressão, Silva nos informa que este é o padrão de gerenciamento de conflitos predominante para as usurpações. Na medida em que o sistema político do Estado era ameaçado, a tendência maior dos imperadores legítimos não era manter o diálogo, mas sim eliminar os focos dissidentes mediante o uso ostensivo da força militar.

Todas as usurpações que não foram reconhecidas e assimiladas pelo sistema resultaram em guerra civil com intensas demonstrações de violência dos dois lados, o que nos fornece não apenas uma boa medida de como os grupos rivais estavam empenhados em defender sua causa, mas também é um indicativo de que o Estado não estava conseguindo administrar de forma conveniente as demandas sociais presentes no Império. Para Silva, a gravidade do ato requeria dos imperadores legítimos uma reação que eliminasse os adversários para evitar a consecutividade do conflito. Assim, todos os réus acusados de alta traição estavam sujeitos à pena capital, e aqui lhes era negado qualquer direito de defesa, além do confisco de seus patrimônios.

Concluída a repressão física e pecuniária contra os imperadores proscritos, os imperadores legítimos também precisavam empreender uma repressão ideológica com

o propósito de excluir as ações dos golpistas da memória da sociedade. Para tanto, se valeram da *damnatio memoriae*, uma tradição que, na época da Antiguidade Tardia, foi usada de forma intensa contra os usurpadores e consistia na destruição das suas efígies e na revogação de seus atos de governo. Salvo o uso da *damnatio memoriae*, o autor nos informa ainda que os representantes da ordem legítima recorreram, de forma semelhante aos seus rivais, ao apoio do exército, da plebe urbana e da ordem dos decuriões. Além disso, também fizeram uso da propaganda para atacar as imagens dos usurpadores apontando *pari passu* a gravidade do crime que estes últimos perpetraram contra a ordem estabelecida e os gloriosos feitos da casa imperial ao suprimirem os adversários da *orbis romanorum*.

A partir do que foi apresentado, *A escalada dos imperadores proscritos: Estado, conflito e usurpação na Antiguidade Tardia (285-395)* pode ser considerada uma obra cuja inovação é apresentar as usurpações como um vetor muito importante para condicionar as transformações experimentadas pelo *Dominato*. Desviando-se dos correntes estudos que analisam as usurpações em suas singularidades, o autor demonstra com maestria que as usurpações seguiram um *modus operandi* em comum e, embora desestabilizassem a ordem constituída, os imperadores proscritos não pretenderam de modo algum contestar a legitimidade do sistema, mas sim integrar o colégio imperial. Nesse caso, em nenhuma delas se encontra uma proposta de redefinição do sistema político e, por isso, as usurpações não poderiam ser apontadas como responsáveis diretas da desintegração do sistema político romano durante a época tardia. Ao invés disso, em uma hipótese mais convincente, as usurpações devem ser lidas como conflitos agregadores, isto é, como conflitos que, quando superados, permitem ao sistema readaptar-se no sentido da autoperpetuação.

Por fim, reiteramos que a obra apresenta uma valiosa contribuição para os pesquisadores que se propõem a investigar os conflitos político-sociais que irromperam no Império Romano tardio. De leitura instigante, esta é uma obra que, além de apresentar aos leitores um cuidadoso tratamento metodológico e teórico, passadas décadas da sua produção, ainda detém argumentos históricos convincentes e bastante atuais, o que a torna ainda mais apreciável.

## Referências

SEIBEL, S. *Typologische Untersuchungen zu den Usurpationem de Spätantike*. 2004. Tese (Doutorado em Humanidades) – Programa de Pós-Graduação em Humanidades da Univesität Duisburg-Essen, 2004.



- SILVA, E. C. M. da. Prefácio. In: SILVA, G. V. da. *A escalada dos imperadores proscritos: Estado, conflito e usurpação na Antiguidade Tardia (285-395)*. Vitória: GM Editora, 2018, p. 11-24.
- SILVA, G. V. da. *A escalada dos imperadores proscritos: Estado, conflito e usurpação na Antiguidade Tardia (285-395)*. Vitória: GM Editora, 2018.
- SZIDAT, J. *Usurper tanti nominis: Kaiser Und Usurpator in der Spätantike (337-476 Chr.)*. Stuttgart: Steiner, 2010.