

18
2021

DOSSIÊ
Viagens expedições e itinerários
no Mediterrâneo Antigo



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
Prof. Dra. Silvia M. A. Siqueira, Universidade Estadual do Ceará (Uece), Brasil
Prof. Dra. Terezinha Oliveira, Universidade Estadual de Maringá (Uem), Brasil

Editoração, revisão técnica e capa

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

A revista

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

Ficha catalográfica

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos, Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, Vitória: Universidade Federal do Espírito Santo, Programa de Pós-Graduação em História, n. 18, dez. 2021.

221 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

Viagens expedições e itinerários no Mediterrâneo Antigo
Travels, expeditions and itineraries across the Ancient Mediterranean

- | | | |
|---|---|-----|
| | Apresentação
<i>Introduction</i> | 7 |
| | Thiago Eustáquio Araújo Mota | |
| Viagens e itinerários dos imperadores romanos: uma entrevista com Ana Teresa Marques Gonçalves | <i>Travels and itineraries of the Roman emperors: an interview with Ana Teresa Marques Gonçalves</i> | 9 |
| | A viagem do exército de Nabucodonosor em <i>Judite</i> e a sua relevância na literatura judaica helenística | |
| | <i>The travel of Nebuchadnezzar's army in 'Judith' and its relevance to the Jewish literature of the Hellenistic Age</i> | 21 |
| | Victor Passuello | |
| A Viagem de Eneias rumo ao Ocidente mediterrânico: uma genealogia do mito do herói prófugo | <i>The journey of Aeneas towards Western Mediterranean: a genealogy of the Exiled Hero's Myth</i> | 40 |
| | Thiago Eustáquio Araújo Mota | |
| Impressões de um viajante estoico: o simbolismo da morte na <i>Ad Lucilium Epistola LXX</i> , de Sêneca (1-4 a.C. - 65 d.C.) | <i>Impressions of a Stoic traveller: death symbolism in Seneca's 'Ad Lucilium Epistola' LXX (1-4 BC - 64 AD)</i> | 64 |
| | Luciane Munhoz de Omena
Dyeenmes Procópio de Carvalho | |
| Itinerário extramuros de Lúcio-Asno nas <i>Metamorphoses</i> , de Apuleio: topofobias na África romana (séc. II) | <i>Itinerary outside the walls of Lucius-ass in the 'Metamorphoses' by Apuleius: topophobia in the Roman Africa (2nd century)</i> | 84 |
| | Belchior Monteiro Lima Neto | |
| Mulheres viajantes no mundo romano (séc. IV-V) | <i>Women traveling in the Roman world (4th-5th century AD)</i> | 103 |
| | Silvia M. A. Siqueira | |
| Viagens, expedições e itinerários desde o Mar da Irlanda: algumas considerações a partir da <i>Confessio</i> e da <i>Epistola</i> , de Patrício | <i>Journeys, expeditions and itineraries across the Irish Sea: some notes from Patrick's 'Confessio' and 'Epistola'</i> | 124 |
| | Dominique Santos | |

Tema livre *Open object*

- Persuasão como instrumento de ação política na Atenas do século V a.C.: o caso de Péricles
The persuasion as an instrument of political action in 5th century BC Athens: the case of Pericles
Ricardo Neves dos Santos 139
- A metáfora das abelhas em Columela: guerra e diplomacia sob Nero
The metaphor of the bees in Columella: war and diplomacy under Nero
Helton Lourenço Carvalho 158
- O Círculo do Aventino na Roma do século IV
The Aventine Circle in 4th-century Rome
Maria Cristina da Silva Martins 178
- O clássico em Clarice Lispector: o mito como elemento estruturante em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*
The Classic in Clarice Lispector: the myth as a structuring component in the novel 'Uma Aprendizagem ou o livro dos prazeres'
Alcione Lucena de Albertim 195

Resenhas *Reviews*

- A proposta de um novo itinerário de leitura para as obras prudentianas
A proposal for a new reading itinerary concerning the works of Aurelius Prudentius
GONÇALVES, A.T. M. *A arte poética a serviço do proselitismo cristão: relendo os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente (séculos IV/V)*. Jundiaí: Paco, 2020. 276 p.
Rodrigo Santos Monteiro Oliveira 212
- A criatividade docente e a reelaboração do legado clássico
Creative teaching reworking the Classical legacy
JIMÉNEZ JUSTICIA, L.; QUIROGA PUERTAS, A. J. (ed.). *Ianus: innovación docente y reelaboraciones del legado clásico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. 157 p.
José Maria Gomes de Souza Neto 216

Dossiê

Dossier

Viagens expedições e itinerários no Mediterrâneo Antigo
Travels, expeditions and itineraries across the Ancient Mediterranean

Apresentação

Introduction

Thiago Eustáquio Araújo Mota

Os debates sobre o Mediterrâneo e suas conectividades, que dominaram a pauta dos Estudos Clássicos nas últimas três décadas, trouxeram à tona o tema das viagens e das mobilidades. Trabalhos como os de Jean-Marie André e Marie-Françoise Baslez (1993), *Voyager dans l'Antiquité*, Ray Laurence (1999); *The Roads of Roman Italy: Mobility and Cultural Change*; Collin Adams e Ray Laurence (2001), *Travel and Geography in the Roman Empire*; e a coletânea organizada por Philip Harland (2010), *Travel and Religion in Antiquity*, são um reflexo desse interesse.

Em tempos de pandemia, isolamento social e fechamento de fronteiras, muitos se ressentem da limitação dos deslocamentos, uma vez que as viagens são produtoras de memórias, engendram narrativas, fortalecem laços sociais e ampliam as experiências sensoriais. Na Antiguidade, as viagens eram empreendidas pelos mais diversos motivos. Viajava-se para obter conhecimento do outro e de si mesmo e, principalmente, por imperativo econômico ou de sobrevivência. Expedições eram organizadas em busca de metais, aquisição de grãos ou terras férteis para a fundação de *apoikiai* e *emporía*. Viajava-se também para consultar os deuses, através de oráculos, e obter algum tipo de orientação sobre o futuro ou cura religiosa. Santuários como Delfos, Dodona, Epidauro e Olímpia atraíram visitantes de todo o Mediterrâneo, principalmente por ocasião dos festivais e competições. Entre as elites, a literatura e a erudição alimentaram o interesse pelos monumentos do passado e uma espécie de "roteiro arqueológico" surgiu em torno de Ílion e das edificações egípcias. Alexandre, o Grande e, posteriormente, alguns imperadores romanos se deslocaram até o sítio de Troia com a esperança de contemplarem as ruínas da cidade de Príamo.

As viagens ao desconhecido serviram também de mote para as narrativas heroicas, como a expedição dos Argonautas à Cólquida, os Trabalhos de Hércules, "herói protetor da humanidade", e o ciclo dos *nostoi* ou os "regressos" daqueles que combateram em Tróia. Odisseu é descrito como o herói que deseja o retorno, mas também como aquele "que viu cidades e conheceu os costumes de muitos mortais" em suas andanças (Homero, *Odyssea*, I, 3). No Período Clássico grego, a descrição sistemática de costumes (bárbaros e helênicos) e de paisagens foi incorporada ao gênero historiográfico. Como forma de

legitimar seu relato, Heródoto afirma que “visitou os locais dos eventos”, “viu” e “coletou depoimentos”. No período romano, Estrabão (64 a.C-24) e, posteriormente, Pausânias (110-180) publicaram trabalhos de extensão monumental a partir de suas memórias de viagem.

Além de informações sobre a organização econômica e social de várias partes do Mediterrâneo e suas fronteiras, essas obras revelam indícios da mecânica de fabricação do outro sob o olhar do viajante. Susan Sontag (2020, p. 315-316), em um de seus ensaios literários, ressalta que os livros de viagem para locais exóticos sempre opuseram um “nós” a um “eles”, logo, falar sob a máscara do viajante, um observador profissional (ou mesmo amador), era falar em nome da civilização.

Pouco suscetível ao regime das marés, cortada por penínsulas e ilhas, a geografia mediterrânica favoreceu as navegações (GUARINELLO, 2014, p. 50). Por razão de comodidade e segurança, mesmo os percursos menores, quando possível, eram percorridos de barco. Porém, nada havia de surpreendente nas tecnologias de transporte da Antiguidade: além dos carros de tração animal, as embarcações, mesmo as de grande tonelagem, não eram completamente independentes da força dos remos. Apesar de facilitarem o escoamento de mercadorias e o rápido deslocamento de tropas, as estradas do período romano não ofereciam segurança aos simples transeuntes. Pelo viés do fantástico e do maravilhoso, obras como o *Satíricon*, de Petrônio (27-66) e o *Asno de Ouro*, de Apuleio de Madaura (120-170) traduzem alguns dos infortúnios dos viajantes, tais como ladrões, salteadores, piratas e mercadores de escravos.

A partir dessas possibilidades e reflexões, este dossiê de *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos* tem como proposta contemplar o rico e instigante tema das viagens, expedições e itinerários, tendo em vista o recorte do Mediterrâneo antigo. Pretende suscitar interesse acadêmico com base em pesquisas e inquietações de estudiosos sobre o tema.

Referências

- ADAMS, C.; LAURENCE, R. *Travel and geography in the Roman Empire*. London: Routledge, 2001.
- BASLEZ, M.-F.; ANDRÉ, J.-M. *Voyager dans l'Antiquité*. Paris: Fayard, 1993.
- GUARINELLO, N. L. *História Antiga*. São Paulo: Contexto, 2014.
- HARLAND, P. A. *Travel and religion in Antiquity*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2010.
- HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2014.
- LAURENCE, R. *The roads of Roman Italy: mobility and cultural change*. London: Routledge, 1999.
- SONTAG, S. *Questão de ênfase*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2020.

Viagens e itinerários dos imperadores romanos: uma entrevista com Ana Teresa Marques Gonçalves

Travels and itineraries of the Roman emperors: an interview with Ana Teresa Marques Gonçalves

Ana Teresa Marques Gonçalves*

Ana Teresa Marques Gonçalves é professora titular do Departamento de História da Universidade Federal de Goiás, bolsista produtividade do CNPq (nível 2) e coordenadora do Grupo de Pesquisa Leir/GO. Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1991), mestrado em História Social pela Universidade de São Paulo (1997) e doutorado em História Econômica pela mesma instituição (2002). Desenvolve pesquisa, orienta e possui uma vasta publicação científica na área de História Antiga, com ênfase em História da Roma Antiga, atuando principalmente nos seguintes temas: Roma, Período Severiano, poder, imaginários sociais e propaganda.

1. Thiago Eustáquio Araújo Mota: Saudações, Professora Ana Teresa, em primeiro lugar, gostaria de agradecer a disponibilidade de conceder esta entrevista para o número 18 de Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos. Cabe lembrar que um dos objetivos de entrevistar acadêmicos brasileiros é construir uma memória sobre a pesquisa em História Antiga no Brasil. Sendo assim, gostaria que começasse falando um pouco de sua trajetória acadêmica, da graduação ao mestrado. Como surgiu o seu interesse pelo Período Severiano?

Ana Teresa Marques Gonçalves: Antes de mais nada, gostaria de expressar minha alegria de participar da edição de número 18 de *Romanitas*, que vem se estabelecendo como um dos principais veículos de divulgação das conclusões de pesquisas em História Antiga realizadas no Brasil e no exterior. Minha mãe era professora primária e fui criada vendo-a preparar aulas e corrigir tarefas. Assim que comecei a andar, já a ajudava com o mimeógrafo e com a correção dos exercícios e passei a encarar tais tarefas como parte das brincadeiras cotidianas. Sempre quis ser professora. Enfileirava a meia dúzia

* Entrevista concedida a Thiago Eustáquio Araújo Mota em 9 de maio de 2021.

de bonecas que tinha sobre a cama de casal da casa de meus avós maternos, onde passava as tardes, após as aulas matutinas, e inventava aulas para elas, reproduzindo o conteúdo que tinha aprendido no dia. Enquanto amigas minhas de infância gostavam de “brincar de casinha”, eu repetia o que tinha aprendido na escola onde estudava para as minhas bonecas... Elas tinham atividades para fazer e até mesmo um boletim mensal, com notas e tudo... No ensino médio, apaixonei-me pelas aulas de História. Gostava principalmente dos relatos dos viajantes estrangeiros que passaram pelo Brasil nas épocas da Colônia e do Império. Ganhei de presente de aniversário de meu avô, Raul, os volumes da *Enciclopédia Saga*, referentes à História do Brasil, e passei a lê-los à noite como se fosse um romance... Em 1987, entrei no curso de História na UFRJ. Na época, eram 4 anos de bacharelado e mais 1 ano de licenciatura. Logo no segundo semestre, encantei-me com as aulas de Grécia ministradas por Neyde Theml e acabei me tonando monitora de História Antiga II, Roma, sob orientação de Norma Musco Mendes. Encantei-me pelo estudo das civilizações antigas clássicas e resolvi me especializar no tema. Meu TCC foi sobre as representações dos príncipes romanos nos breviários de Eutrópio e Aurélio Vítor, produzidos no século IV. A USP, à época, era o sonho de todos os estudantes de Antiguidade, pois, na Pós-Graduação, poder-se-ia ter acesso a professores especializados em Filosofia Antiga, Letras Clássicas, Arqueologia... Mudei-me para São Paulo em 1992, para morar numa vaga num pensionato para moças e fazer o mestrado no Programa de História Social, sob orientação de Maria Luíza Corassin. Foi escolhendo o tema de mestrado, ao ler a tese de doutorado da futura orientadora, que conheci os Severos. Comprei num sebo da Rua do Ouvidor, no Rio, um livro do Gaston Boissier sobre a oposição aos imperadores, no qual ele defendia que não havia oposição organizada a eles... Mas eu tinha acabado de começar a ler os documentos textuais e verificava que somente Septímio, inaugurador do período severiano, tinha morrido de doença... Todos os outros soberanos tinham sido assassinados... Difícil sustentar que não havia oposição, mas se tornou meu objetivo entender como esta oposição se articulou, como agiu, como conseguiu derrubar os príncipes, quais grupos sociais pertenciam a ela... Assim, surgiu minha dissertação de mestrado.

2. A tese 'A construção da imagem imperial: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala', de sua autoria, é uma importante referência para a História Antiga nacional e também estrangeira. Gostaria que comentasse um pouco sobre o período do doutorado, o estágio de pesquisa na École Française de Rome e a experiência, recente, de publicar o trabalho em formato de livro.

R: A tese de doutorado, construída na USP, junto ao Programa de História Econômica, sob orientação de Norberto Luiz Guarinello, acabou sendo um prolongamento da dissertação. Enquanto no mestrado analisei somente documentos textuais, que me permitiram identificar as formas de oposição aos imperadores severianos, como motins militares, conspirações palacianas, entre outras, na tese pude me aprofundar nas formas de sustentação de um príncipe no comando imperial, incluindo na pesquisa informações advindas de suportes arqueológicos e imagéticos, como arcos do triunfo, templos, termas, moedas, inscrições epigráficas, entre outros. Consegui acesso aos catálogos numismáticos e epigráficos e aos relatórios de escavação em 2000, quando, em Roma, tive acesso aos maravilhosos acervos da Escola Francesa, da Escola Inglesa e da Academia Americana. Atualmente, tudo se encontra disponível em sítios da internet, ao sabor de um toque, mas na época só conseguíamos acesso a este tipo de material em viagens e estágios de pesquisa no exterior. Nos últimos anos, consegui apoio para publicar tanto a tese quanto a dissertação pela Paco. Sempre estímulo os meus orientandos a desenvolverem algum tipo de estágio e/ou missão de estudo no exterior, para que possam ter acesso aos sítios arqueológicos, pois conseguimos hoje baixar muitos livros cujo acesso antes só era possível em visitas a bibliotecas estrangeiras, mas nada, na minha opinião, ainda consegue substituir uma visita a um sítio arqueológico, mesmo com toda a tecnologia em 3D e em reconstrução virtual dos monumentos antigos.

3. Estivemos, em janeiro de 2019, na exposição 'Roma Universalis. L'Impero e la dinastia venuta dall'Africa. I Severi', organizada no espaço do Coliseu. Como foi reencontrar, em um mesmo local, vários bustos, estátuas e objetos que analisou na tese? Me recordo que adquiriu o catálogo da exposição e tem utilizado o material em pesquisas recentes.

R: As visitas ao exterior também possibilitam o acesso a este tipo de exposição e a aquisição dos catálogos, que muitas vezes não estão disponíveis de outra forma. Desde que conquisei uma bolsa produtividade em pesquisa do CNPq (nível 2) tenho buscado usar esta verba para missões de estudo no exterior. Já visitei sítios arqueológicos romanos, pré-romanos e greco-romanos na Europa (Portugal, Espanha, Inglaterra, França, Alemanha, República Tcheca, Eslováquia, Hungria, Áustria, Malta, Grécia, Itália/Sicília, etc...) e no Norte da África (Egito, Tunísia e Marrocos). Em cada visita, além do acervo fotográfico, busco adquirir catálogos e bibliografia concernente aos sítios visitados, além de conhecer os acervos dos museus arqueológicos e históricos existentes em cada região. O material adquirido tem auxiliado em minhas pesquisas e na melhoria da qualidade de minhas aulas ministradas junto aos cursos de graduação e pós-graduação em História na

UFG, onde trabalho desde 1995. É sempre uma emoção poder observar de perto peças que somente havia visto em livros! Uma das viagens a Portugal, por exemplo, permitiu-me conhecer o sítio arqueológico pré-romano de Citânia de Briteiros, além do museu correlato, e dos sítios arqueológicos e dos acervos museológicos de Oeiras, Guimarães e Braga. Na Tunísia, além do famoso Museu do Bardo e do menos conhecido museu de *Hadrumentum*, e de seus renomados mosaicos, pude adquirir a obra completa do bispo Cipriano de Cartago, que atualmente é a base textual de minha bolsa de produtividade do CNPq, vigente até 2024.

4. Como docente do PPGH da Universidade Federal de Goiás e 39 orientações concluídas entre dissertações de mestrado e teses de doutorado, você pôde vivenciar e contribuir para a expansão da área no país. O que mudou na forma de pesquisar História Antiga no Brasil, considerando as três últimas décadas?

R: Depois da ministração de aulas, o que mais gosto no mundo acadêmico é o empreendimento da orientação de alunos, tanto em iniciação científica, quanto em programas de mestrado e doutorado. É a sensação de plantar uma sementinha e de vê-la crescer paulatinamente... Sempre reitero que meus orientandos são minha maior contribuição para a expansão e permanência da área de História Antiga em nosso país. Adoro vê-los bem formados, fazendo concursos para outras universidades e tendo seus próprios orientandos! É o milagre da multiplicação dos saberes! Atualmente, temos especialistas em História Antiga em quase todas as instituições superiores de ensino no Brasil, públicas e privadas. Multiplicaram-se também os programas de pós-graduação, e com eles as revistas especializadas em Antiguidade e os eventos acadêmicos, nos quais podemos reencontrar os amigos e integrar debates temáticos. A pandemia que inviabilizou nossa missão de estudos às ilhas gregas e minha viagem ao Irã, também possibilitou a eclosão de incontáveis eventos efetuados de forma remota. Pude contar com a presença virtual de Carlos Augusto Machado diretamente da Escócia na banca de qualificação de um doutorando, por exemplo. É impossível realizar uma pesquisa atualmente sem acesso à internet... Mas, continuo defendendo que meus orientandos visitem presencialmente os sítios históricos e arqueológicos sempre que possível.

5. Tendo em vista o dossiê 'Viagens, expedições e itinerários no Mediterrâneo Antigo' e sua vasta expertise no recorte do Principado, pretendo direcionar as perguntas para o tema das viagens dos imperadores. Quando as viagens às províncias e aos limites do Império se tornaram uma prática recorrente da agenda política dos governantes romanos? Dentro da

economia das honras, para citar um conceito do historiador inglês Jon Lendon, a proposta seria fortalecer as fidelidades das elites provinciais e municipais?

R: Já na República romana, temos senadores que viajavam para visitar as propriedades que possuíam ao longo do território conquistado pelos romanos nas auréolas do Mar Mediterrâneo; temos comerciantes que singravam mares e rios e percorriam rotas terrestres, tão antigas e importantes quanto a rota da seda, por exemplo; temos soldados que se movimentavam para a participação em atividades bélicas empreendidas em várias regiões; temos magistrados que viajavam para ocupar cargos em diversas províncias que estavam sendo estabelecidas (por exemplo, os pretores peregrinos, que levavam as leis romanas aos mais recônditos territórios, que passavam então a contar com a presença administrativa dos romanos); temos cidadãos exilados e/ou banidos; temos escravos fugidios (lembramos da viagem de Espártaco, que queria voltar para sua pátria, na Trácia)... Ou seja, viagens e expedições eram ações contínuas no território romano em todos os regimes políticos. Esta prática permaneceu no Principado. Com a extensão máxima dos limites imperiais durante o governo de Trajano, após as vitórias conquistadas nas guerras dácicas, a definição dos limites imperiais e o estabelecimento da formatação das províncias permitiram que mais viagens ainda fossem empreendidas por soldados, comerciantes, proprietários de terras e de escravos, dentre outros. Lembro-me das cartas de Plínio, o Jovem, nas quais ele relata as viagens empreendidas para visitar suas propriedades espalhadas por várias províncias. Lembramos da concessão de tropas e poderes dada pelo Senado a Pompeu para combater os piratas no Mar Egeu, que estavam desorganizando o comércio e as demais viagens na região, que conhecemos pela obra de Cícero. O empreendimento de viagens era fundamental para a administração do Império, seja na República, seja no Principado. Quase todos os imperadores empreenderam viagens, mais longas ou mais curtas, com múltiplos interesses. Dentre os principais objetivos, podemos destacar o conhecer e se fazer conhecer por governadores, membros das elites provinciais e generais estacionados nas províncias, visando a gerar a cooptação e a lealdade destes estratos; participar de batalhas; integrar ritos e cerimônias religiosas, dentre outras festividades; conhecer monumentos; etc... A título de exemplo, Septímio morreu, oficialmente de gota, em *Eburacum*, atual York, na Inglaterra, para onde havia viajado, junto com esposa, filhos e vários integrantes da *aula Caesaris*, para combater invasões ao território imperial. Antes, ele havia visitado o túmulo de Alexandre, o Grande, no Egito. Seu filho e herdeiro Caracala também esteve em Alexandria, segundo Dion Cássio, e morreu assassinado, voltando de uma visita a um templo dedicado a Cibele. Adriano perdeu seu amado Antínoo afogado durante uma cerimônia realizada no Rio

Nilo, no Egito, no decorrer de uma viagem ao Oriente. O mesmo Adriano esteve na Grécia para se iniciar nos Mistérios de Elêusis, prática esta realizada por diversos príncipes. Tibério optou por viver mais na ilha de Capri do que em Roma, em seu palácio insular. Trajano estava lutando contra os germanos quando foi aclamado imperador e teve que fazer uma longa viagem até Roma para se apresentar ao Senado, que durou dois anos. Interessante lembrar que estes soberanos viajavam muitas vezes com membros da família imperial e com cortesãos diversos, e sempre cercados de membros da guarda pretoriana. As cidades eram avisadas com antecedência destas viagens e se engalanavam para receber os Príncipes, em passagem para algum reconhecimento ou empresa militar. Muitas construções que nos restaram para análise foram produzidas para receberem a visita do príncipe em viagem. Temos vários arcos dedicados aos Severos no norte da África que foram erigidos para comemorar a concessão de benesses imperiais estabelecidas durante viagens a estes territórios. Sem as viagens constantes de magistrados, soldados e comerciantes, o império territorial administrado pelos romanos não teria se mantido unido por tanto tempo.

6. *De que maneira essas viagens eram divulgadas, no sentido da 'propagatio', ou formavam uma memória visual permanente? Havia algo semelhante a um diário de viagens?*

R: Havia uma correspondência constante entre os administradores imperiais e os membros da elite romana. Sabemos disso pelas cartas de Cícero, Sêneca e Plínio, por exemplo. Numa das cartas mandadas para o irmão Quinto, indicado pelo Senado para ser pela terceira vez governador da província da Ásia, Cícero comenta a enorme quantidade de magistrados, assessores e familiares levados para lá por Quinto, para viabilizar seu trabalho de administração de uma das províncias mais lucrativas em termos de tributos para os romanos. Lembremos de Plínio, o Antigo, autor da *História Natural*, que morreu durante o governo de Tito, ao viajar para o Golfo de Nápoles para observar a erupção do vulcão Vesúvio. Sua obra reflete o conhecimento que produziu nas inúmeras viagens que empreendeu, visando ao estabelecimento de conhecimentos científicos. Lembremos dos professores\pedagogos, filósofos e sacerdotes que levavam seus conhecimentos de uma cidade e/ou região para outra. Por exemplo, as andanças de Apolônio de Tiana descritas por Filóstrato e os itinerários percorridos pelos filósofos descritos por Diógenes Laércio nas *Vidas dos filósofos ilustres*. Sabemos que muitas obras foram produzidas após viagens, e que em movimento os homens costumavam se corresponder. No sítio arqueológico de Vindolanda, um forte militar construído pelos romanos na Bretanha, foram encontradas inúmeras missivas formuladas e/ou recebidas pelos legionários. Plínio

relata correspondências oficiais que trocou quando era governador com o imperador Trajano. O testamento de Otávio foi reproduzido em pedra em várias províncias, durante o governo do sucessor Tibério, usando como modelo as informações vindas de cartas e leis enviadas para os provinciais. Pergaminhos, tabletes de madeira e cerâmica, papiros, dentre outros suportes, serviram bem ao intento da ação de comunicação na Antiguidade latina. As cidades eram informadas oficialmente da visita dos príncipes e se preparavam para recebê-los, com construções a serem inauguradas e festas a serem oferecidas. Algumas moedas exibem em seus reversos algumas destas construções, que assim se tornavam conhecidas em outros lugares do Império. Dion Cássio oferece, na *História Romana*, alguns relatos de procissões efetivadas para receber e/ou se despedir de um príncipe em visita. Assim, notamos como as viagens e expedições dos imperadores movimentavam toda a vida social e econômica dos territórios envolvidos no itinerário.

7. Passemos, finalmente, a Lúcio Septímio Severo, nascido em Leptis Magna, um típico representante desta ordem senatorial proveniente das províncias norte-africanas. Na ocasião da ascensão de Dídio Juliano, após o famoso leilão do Império feito pelos Pretorianos em Roma, ele ocupa o posto de comandante militar das legiões da Panônia Superior e aproveita-se desta posição estratégico-militar para reivindicar a púrpura. Desde que é aclamado 'imperator', boa parte de seu governo se passa longe da capital, em campanhas militares contra os rivais, Pescênio Níger e Clódio Albino, e em visitas às cidades norte-africanas e do Oriente. Você se debruçou sobre as viagens de Septímio a partir de Dion Cássio e Herodiano, poderia discorrer um pouco sobre elas?

R: Septímio viajou por várias províncias romanas antes mesmo de se tornar imperador, pois seu *cursus honorum*, efetivado durante os governos dos Antoninos, o levou a exercer várias funções administrativas civis e militares em regiões distintas. Após ser aclamado na Panônia, Severo realizou longa, mas rápida viagem a Roma, onde queria chegar antes de Pescênio. Dion Cássio ressalta que ele fez questão de mudar de roupas militares para civis antes de se apresentar no Senado e de conseguir também a aceitação senatorial. Após empreender a famosa reforma da guarda pretoriana, cujos membros foram responsabilizados pelo assassinato de Pertinax, de quem se proclamou vingador, Septímio empreendeu viagens pelos mais diversos motivos: combater Pescênio no Oriente; combater Albino na Gália; combater os partos; conhecer a tumba de Alexandre Magno no Egito; combater os bretões; dentre outras. Há uma enorme discussão acerca de uma possível visita ao Norte da África. Temos vários monumentos que foram erigidos esperando esta visita, que podem hoje ser estudados, contudo nem Herodiano nem Dion

Cássio relatam esta viagem em pormenores, apenas a pretensão de realizá-la. Talvez os insistentes problemas de saúde do príncipe, que o impediam de ficar em pé tempo suficiente para aceitar do Senado uma procissão do triunfo, após a vitória pártica, o tenham também impedido de retornar à sua pátria, *Leptis Magna*, na atual Líbia, cuja guerra civil persistente tem me impedido de conhecer tão importante sítio arqueológico. No famoso arco dos Severos, no fórum romano, temos relevos retratando o movimento e as incursões militares de Septímio e de seus filhos, Geta e Caracala, contra os partos, além de belíssimas representações de vitórias aladas com coroas de louros na mão, marcando na pedra que tal construção foi erguida para comemorar uma grande vitória militar empreendida pelos romanos.

8. *Quem eram, geralmente, os integrantes da comitiva imperial? Em termos logísticos, havia algum magistrado responsável por organizar os percursos, garantir as provisões necessárias da comitiva? Havia riscos implicados nessas viagens pelo Império, mesmo em se tratando do imperador?*

R: Toda viagem, por motivos de turismo, religioso, bélico, comercial, dentre outros, sempre implicava em perigos. Os romanos ficaram conhecidos pela técnica de construção de estradas, que abrangiam e buscavam integrar todo território imperial, e vários fortes e cidades se estabeleceram às margens destas vias. Temos também a construção de tavernas e comércios afins de beira de estrada, que buscavam garantir a troca de cavalos para as charretes usadas nos deslocamentos, bem como alimentos e outros bens necessários aos viajantes. Com os persas, os romanos perceberam que estas estradas facilitavam o transporte de mercadorias, correspondências e pessoas. Ainda hoje pode-se percorrer parte da famosa *Via Appia*. Eram pelos cursos marítimos, fluviais e terrestres que fluíam ordens administrativas, magistrados, soldados, escravos, libertos, mercadorias em geral e bens de todas as naturezas. Ficaram conhecidos os piratas combatidos por Pompeu no Mar Egeu, os bandidos berberes do Norte da África e salteadores que enchiam várias vias romanas. Chegaram-nos leis escritas, em vários códigos e estelas, que buscavam combater estas mazelas. Eram os membros da *aula Caesaris*, os prefeitos da guarda pretoriana e os integrantes do *consilium principis* que costumavam organizar as viagens dos imperadores, que podiam ser realizadas para participar de uma contenda, para visitar um templo ou um monumento, para inaugurar uma obra pública, para conhecer um novo forte, para captar a cooperação das elites municipais, etc... Tudo era levado para garantir o bem-estar do príncipe e de sua comitiva: tendas para o pernoite, tapetes, estátuas, quadros, pratos, copos, talheres, camas, esteiras, almofadas, bancos, mesas, etc... Por isso,

o movimento de um soberano despertava tanto interesse, visto que era quase o palácio em movimento para a visão dos súditos dentro e fora de Roma. Mas existiam viagens mais curtas e menos luxuosas, como as realizadas para participar de festivais em cidades próximas à capital. Cabia à cidade preparar a recepção ao soberano, com procissões festivas, banquetes e inaugurações. A saída para batalhas também contava com enorme efetivo militar e o uso de bigas e quadrigas sobre as quais saía o soberano em direção aos campos de batalha. Deste modo, percebemos como cada deslocamento se dava de uma forma, adequando-se ao motivo da viagem e às necessidades da empreitada. Acrescenta-se que havia embaixadas realizadas pelas autoridades locais e\ou seus representantes visando a convidar o soberano para uma visita, bem como para conhecer os gostos dos príncipes e poder acertar datas, locais e horários das cerimônias.

9. Você tratou em um artigo recente sobre a infância de Caracala e Geta, comente um pouco sobre a educação dos filhos de Septímio e Júlia Domna no contexto de uma 'domus' imperial itinerante.

R: Septímio era viúvo quando se casou com a filha mais velha de um importante sacerdote de Emesa. Ele conheceu Júlia Domna quando estava a mando do Império na Síria, como magistrado. Segundo Dion Cássio, havia o rumor na região de que ela seria esposa de um imperador... Ela passou a acompanhá-lo em todas as viagens, inclusive as militares, recebendo o título de Augusta. Carregava consigo os dois filhos pequenos, para que conhecessem a vida do soberano e para que fossem preparados para substituir o pai tanto nos negócios familiares quanto nos públicos. É interessante como Septímio preferiu homenagear o sogro, chamando seu primeiro filho homem de Bassiano, alcunhado posteriormente de Caracala, referência a um curto manto galês que o rapazote adorava ostentar. Seguindo as informações advindas de Herodiano, Dion Cássio, Eutrópio, Aurélio Vítor e das biografias da *História Augusta*, os dois herdeiros se detestavam, tanto que ocupavam alas separadas no palácio, em Roma, e tendas diferentes quando estavam em viagem. Ambos acompanharam o pai nas viagens ao Egito e à Bretanha, além das campanhas militares contra os partos, no Oriente. Júlia Domna organizou, segundo Filóstrato, um círculo de escritores, filósofos e pedagogos no palácio, no Palatino, para auxiliar na educação dos jovens, e alguns destes mestres acompanharam a esposa do imperador e seus filhos nas viagens, bem como os sempre presentes membros da guarda pretoriana.

10. Depois que foi aclamado imperador, Caracala promoveu vários jogos e deu início a construção do complexo suntuoso de banhos públicos que hoje conhecemos, porém, sua

permanência na capital foi curtíssima. Até o momento de seu assassinato, em 217, passou a maior parte do tempo em incursões militares e viagens. Gostaria que tratasse das viagens de Caracala às cidades do Oriente, como Alexandria, Nicomédia, Antioquia, especialmente, a visita ao sítio de Tróia. Os templos e santuários aparecem neste percurso?

R: Segundo Dion Cássio, a única atividade pública que os dois filhos e herdeiros de Septímio conseguiram realizar juntos foram as cerimônias fúnebres do imperador, marcadas por uma viagem que conduziu as cinzas guardadas num belo vaso de alabastro de *Eburacum* até Roma, para que estas fossem depositadas no Mausoléu dos Antoninos, atualmente conhecido como Castelo de Sant'Angelo. Geta acabou assassinado a mando do irmão, que passou assim a governar sozinho. O fratricídio e a promulgação do Edito Antoniniano que, em 212, concedeu a cidadania romana plena a todos os homens livres do território imperial, na busca de aumentar a arrecadação de impostos e a entrada de homens no exército, visto que Caracala pretendia empreender uma grande contenda militar contra os partos mais uma vez, fez com que o príncipe passasse a enfrentar uma grande oposição no Senado. Buscando arrefecer os ânimos em Roma, aumentar sua aceitação entre as elites provinciais, pedir a proteção divina, visitando vários templos, conhecer alguns comandantes militares e arrecadar fundos nas ricas cidades orientais para o empreendimento bélico na Pártia, Caracala visitou o Egito e as províncias da Bitínia, da Síria e da Ásia, onde os publicanos sempre arrolavam grandes quantidades de tributos. O rumor do assassinato de Geta chegou antes de Caracala a Alexandria e ele não foi muito bem recebido, o que fez com que ele mandasse eliminar alguns dos cidadãos locais. Na Bitínia, buscou acalmar disputas regionais antigas entre as elites de Niceia e de Nicomédia, optando por favorecer esta última, o que causou revolta em Dion Cássio, nascido em território niceno. A visita ao que teria restado de Troia, na Ásia Menor, atual Turquia, acabou favorecendo a realização de cerimônias em memória de Eneias, herói troiano, responsável, segundo Virgílio, na *Eneida*, pela futura família dos fundadores de Roma, Rômulo e Remo. Caracala acabou assassinado a mando de seu prefeito do pretório, Opélio Macrino, quando voltava de uma viagem ao templo de Cibele, ao se afastar da comitiva para se aliviar atrás de uma moita...

11. Em sua pesquisa você trata dos preparativos para receber a comitiva imperial, comente um pouco, se possível, sobre a cerimônia do 'adventus'.

R: O *adventus* é a chegada festiva de uma pessoa importante numa cidade. Temos os famosos relevos do arco de Septímio em *Leptis Magna*, que retratariam a chegada do

príncipe à sua cidade natal. Como não temos provas suficientes para afirmar que esta visita realmente aconteceu, usamos estas imagens de uma forma geral, como representações comuns do que deveria ocorrer numa cerimônia de recepção de uma autoridade a determinada localidade. Além disso, temos moedas cujos reversos apresentam imagens das construções e de alguns rituais que eram realizados nestas festividades. Sabemos que o príncipe era recebido com uma procissão, em que os membros dos estratos sociais mais elevados da cidade (decuriões, equestres, sacerdotes, etc...) desfilavam numa ordem previamente acertada. Portavam suas melhores roupas e joias e, por vezes, eram acompanhados de esposas, filhos e demais familiares; comumente usavam incensos e coroas de flores, para aflorar os sentidos olfativos. Também era comum o uso de músicos para marcar a marcha da procissão festiva. Os alimentos do banquete eram exibidos em cestas e vasos de cerâmica, e também conduziam-se os animais que seriam abatidos em sacrifício para as divindades e depois teriam suas carnes consumidas nos *convivia*. Se fosse num período noturno, usavam tochas acesas. Ao final da procissão, normalmente numa biga ou quadriga, aparecia o imperador ladeado por alguns familiares e protegido pelos pretorianos. Era a chance de os provinciais verem pessoalmente seu mais alto magistrado, que residia comumente na capital, e das autoridades locais buscarem a concessão de benesses.

12. Os especialistas da área têm lidado recentemente com a onda de 'cancelamentos' e acusações de eurocentrismo no que concerne aos conteúdos de História Antiga. Recordo-me que, na primeira versão da BNCC, de 2018, a Antiguidade foi quase extirpada do currículo escolar. Para alguém que pesquisa uma dinastia de imperadores de origem africana e síria, essas críticas, minimamente, procedem? Qual a sua percepção do Império Romano, especialmente no recorte do século III?

R: Costumo comentar com os alunos que quanto mais estudo os romanos mais entendo o Brasil. Exercer a observação sobre o outro, identificando características de alteridade que devem sempre ser respeitadas, é uma atividade de extrema importância. A resiliência é despertada pelo interesse pelo diverso. Não se consegue lidar bem com aquilo que não se está aberto para conhecer. E conhecer sem julgamentos, sem definição de parâmetros equivocados de melhor ou pior. Acredito ser viável utilizar o conhecimento construído acerca do mundo antigo, tanto ocidental quanto oriental, para revermos e ressignificarmos noções acerca do desenvolvimento da cidadania, da democracia, da liberdade de expressão. Na tese que defendi para promoção à professora titular na UFG, abandonei um pouco os Severos para me dedicar à poesia do cristão Prudêncio e

verificar como este autor se assenhoreou de conteúdos e formatos vindos da pedagogia clássica para fomentar o proselitismo cristão. Para converter pessoas aos princípios da fé cristã, Prudêncio percebeu que precisava falar a língua de seu povo, ou seja, necessitava usar referências advindas do mundo pagão, que eram reconhecidas pelos seus leitores/ouvintes. Nós ainda reconhecemos referências produzidas na Antiguidade e elas podem servir para formarmos nossos alunos. No cinema, na literatura, nas séries de TV, a Antiguidade ainda nos estimula a pensar e a refletir sobre o nosso próprio tempo. Minha pesquisa atual sobre a obra de Cipriano de Cartago, primeiro bispo a ser martirizado e morto no Norte da África, demonstra como a dificuldade em lidar com o diverso pode gerar efeitos catastróficos. Cipriano acabou tendo que viajar para fora de sua cidade natal ao ser perseguido por membros de sua própria comunidade e depois exilado a mando de um edito imperial. Sua última viagem foi em direção ao reino celeste, morto ao não ser aceito pelas autoridades vigentes. Uma grande pestilência, como a que enfrentamos hoje, se abateu sobre o Norte da África e o bispo buscou fornecer, em sua obra, alento aos necessitados. Ontem como hoje é o caminho da arte da escrita e da representação o mais suave para deambular pelos territórios ocupados pelos seres humanos.

A viagem do exército de Nabucodonosor em *Judite* e a sua relevância na literatura judaica helenística

The travel of Nebuchadnezzar's army in 'Judith' and its relevance to the Jewish literature of the Hellenistic Age

Victor Passuello*

Resumo: O *Livro de Judite* (134-76 A.E.C.), texto apócrifo do Antigo Testamento, escrito em grego *koiné*, tem atraído a atenção de pesquisadores do judaísmo antigo pelo protagonismo da heroína que dá nome ao livro. O livro possui dezesseis capítulos, porém a história de Judite se inicia somente a partir do oitavo capítulo. Essa peculiaridade suscitou debate entre os pesquisadores da obra, pois paira a dúvida sobre a relevância dos capítulos 1 a 7 para a história da heroína. Partindo desta constatação, analisaremos os primeiros capítulos do livro de Judite, que tratam da viagem do exército do rei Nabucodonosor e o propósito desta viagem, tentando identificar se essa parte da obra se enquadra como uma história global fictícia, objetivando críticas aos antigos impérios que dominaram os judeus.

Abstract: The *Book of Judith* (134-76 B.C.E), which belongs the apocrypha literature of the Old Testament, written in *koine* Greek, has received a great attention from the scholars of the Second Temple Period due to the role of the heroin Judith in its narrative. The book borrows its title from the heroin Judith and its composed by sixteen chapters. However, the story of Judith begins only in the eighth chapter. This fact raised a lot of questions about the meaning of the first chapters of the book of Judith. Therefore, we will propose that the first half of the book of Judith can be classified, particularly the fictitious travel of Nebuchadnezzar's army, as a critical and fictitious global history of the great ancient empires which subjugated the Jews.

Palavras-chave:

Judite.
Literatura global.
Judeus.
Impérios antigos.

Keywords:

Judith.
Global literature.
Jews.
Ancient Empires.

Recebido em: 23/09/2021

Aprovado em: 03/12/2021

* Professor adjunto de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Possui doutorado no Departamento de Estudos Clássicos da Universidade de Reading, mestrado pela mesma instituição, mestrado em História Antiga pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul e graduação em História pela Universidade de Brasília (2002). Membro do grupo de pesquisa Mithra: Laboratório de História Antiga Global, cadastrado no CNPq.

Introdução

O gênero literário de *Judite* (134-76 A.E.C.) é definido como novela de ficção histórica pela descrição da história de corte que acontece nos capítulos 8 a 16.¹ Essa parte do livro narra como Judite seduziu e decepcionou a cabeça de Holofernes, general de Nabucodonosor II (605-562 A.E.C.). Nos primeiros capítulos, de 1 a 7, temos a história dos motivos que levaram Nabucodonosor a convocar o seu general para punir aqueles povos que não tinham oferecido ajuda militar ao rei. Esses motivos são narrados nos dois primeiros capítulos de *Judite*. Tais questões são analisadas neste artigo.

A primeira metade do *Livro de Judite*, composta por sete capítulos, para muitos acadêmicos, não se relaciona bem com a sua segunda metade. A principal personagem do livro, a heroína Judite, somente é mencionada a partir do oitavo capítulo.² É a partir do oitavo capítulo que temos os principais elementos que explicam as principais mensagens políticas e teológicas do *Livro de Judite*.

Muitos pesquisadores que estudam *Judite* ofereceram diferentes interpretações para explicar como as suas duas metades estão conectadas. Esse problema foi, em parte, resolvido por Lawrence Wills (2019, p. 82). Wills argumenta que a primeira metade do *Livro de Judite* pode ser interpretada como uma macronarrativa que descreve uma visão universalista do mundo conhecido, na época de composição do livro. Essa macronarrativa em *Judite* é simbolizada pela demonstração de poder de Nabucodonosor e os seus atos de tirania. Os atos e ações de Nabucodonosor, de certo modo, antecipam o desfecho da narrativa de *Judite*, que é descrito na segunda metade. Para Wills (2019, p. 46), o autor de *Judite* adotou uma crítica aos grandes impérios antigos, que pode ser caracterizada pela expressão contemporânea decolonial: “universalismo do colonizado”. Ou seja, o colonizado, o oprimido, constrói uma crítica ao colonizador de uma maneira global, na qual são demonstradas a importância e a identidade da cultura do colonizado dentro de uma perspectiva global da história. Mas essa narrativa universal é contada do ponto de vista do colonizado e não do colonizador. Não temos em *Judite* uma metanarrativa tradicional que serve como propaganda dos impérios e dos governantes colonizadores. Ocorre, assim, uma subversão da história da metanarrativa tradicional e histórica

¹ A data de composição de *Judite* é aproximada. Não sabemos a data exata, mas temos a certeza de que o livro foi composto depois de 164 A.E.C. por causa da referência que temos sobre a purificação do Templo que foi feita depois da perseguição de Antíoco Epífano, em 164 A.E.C. Essa referência está no capítulo 4 de *Judite*. A data final é em referência ao reinado do sumo-sacerdote Alexandre Janneus, segundo rei da dinastia dos Hasmoneus (103-76 A.E.C.). É provável essa data de composição, pois ela corresponde ao auge da dinastia dos Hasmoneus, que conseguiu uma independência, provisória, das potências estrangeiras que dominaram a região da Judeia na época helenística.

² Para maiores detalhes sobre as discussões acerca da importância dos primeiros capítulos do texto de *Judite*, veja Johnson (1996, p. 25). O *Livro de Judite* é composto por 16 capítulos. As referências ao *Livro de Judite* estão em itálico.

narrada pelos grandes impérios antigos do Oriente Próximo. Essa subversão, em *Judite*, funciona por meio de uma narrativa que inverte a relação colonizador/colonizado e o conceito de centro/periferia. Essa inversão é típica da literatura bíblica judaica e do judaísmo do Segundo Templo e,³ também, encontra eco na literatura decolonial e global contemporânea.⁴ Portanto, para entender qual é a função do deslocamento das tropas do general de Nabucodonosor dentro da narrativa subversiva de *Judite*, a qual inverte as relações de colonizador/colonizado e de centro/periferia, faz-se necessário descrever, em primeiro lugar, o perfil tirânico de Nabucodonosor construído pelo autor de *Judite*. É importante notar que uma das características da História Global, em qualquer época, é a conectividade entre os diferentes povos. Os estudos decoloniais e globais sobre a história antiga de Israel e do Segundo Templo constituem uma novidade dentro do campo historiográfico do judaísmo antigo, visto que temos poucas publicações sobre essa temática.⁵

Ao descrevermos o perfil tirânico de Nabucodonosor, em *Judite*, perceberemos que ele engloba diferentes camadas da história antiga conhecida pelos judeus. Em *Judite*, cria-se um embate entre o colonizador e o colonizado, cujo desfecho não pode ser entendido somente a partir da micronarrativa na segunda metade do livro. Existem, ao todo, três tipos de conflitos em *Judite*. O primeiro, entre Nabucodonosor e todos os outros povos do mundo conhecido que se opuseram aos assírios, incluindo os judeus. Esse conflito é descrito na primeira metade do texto. Na segunda metade do texto, na micronarrativa, o conflito continua entre Judite, os judeus da cidade de Betúlia e o general de Nabucodonosor,⁶ Holofernes. O terceiro conflito, que perpassa todo o livro, é entre Nabucodonosor, que se comporta como um deus, e o Deus dos judeus. Temos, então, em *Judite*, duas macronarrativas e uma micronarrativa. A primeira macronarrativa acontece dentro da história e é descrita pelo conflito entre Nabucodonosor e os povos vassalos

³ As épocas a serem estudadas e destacadas neste artigo começam quando os assírios conquistaram a região de Israel, no século IX A.E.C. e terminam em 63 A.E.C. Nesse lapso de tempo, a região da Judeia e de Israel foram conquistadas pelos assírios, babilônicos, persas e gregos. É a partir dessa época que uma história pós-colonial de Israel e do judaísmo do Segundo Templo, que destaca a relação entre colonizador e colonizado, pode ser construída. Importante ressaltar que o Templo de Jerusalém foi construído por volta de 952 A.E.C. e destruído entre 587/6 A.E.C. Depois foi reconstruído em 515 A.E.C. com autorização dos persas. Foi destruído em definitivo pelos romanos em 70 E.C. O período do Segundo Templo, portanto, vai de 515 A.E.C até 70 E.C. Antes do período do Segundo Templo, o nosso conhecimento sobre a história antiga de Israel depende muito, mas não somente, da história bíblica judaica, como descrito no Antigo Testamento.

⁴ Para ler mais textos sobre a relação entre História Global e a literatura decolonial, veja Majundar (2021) e Morales e Silva (2020).

⁵ Uma obra recente que aborda a história antiga de Israel do ponto de vista decolonial é a de Baker, Carter e Perdue (2015).

⁶ A cidade de Betúlia é uma cidade fictícia que se encontra em uma região real no norte de Israel chamada Samaria. Betúlia pode ser interpretada como um arquétipo que tem um sentido coletivo e que pode significar virgem, casa de Deus ou casa da ascensão (WILLS, 2019, p. 232-233).

da parte ocidental do seu império. A segunda macronarrativa, de caráter estritamente religioso, engloba todo o livro e acontece entre Nabucodonosor e o Deus dos judeus. Essa macronarrativa religiosa fica mais evidente na segunda metade do texto de *Judite*. E, por último, temos a micronarrativa, isto é, a narrativa de corte em si, comum entre as novelas antigas em geral. Por essas muitas narrativas os estudiosos do livro de *Judite* lançaram dúvidas sobre como as duas metades devem ser interpretadas.⁷

Existem correspondências tipológicas entre as duas metades do livro, tanto por causa da viagem das tropas de Nabucodonosor, que ocorre no segundo e terceiro capítulos de *Judite* (2, 12-29. 3, 1-9), como pela questão dos cercos militares às cidades de Ecbatana e Betúlia.⁸ O deslocamento das tropas de Nabucodonosor para a região da Judeia, foi um fator importante para entender a universalidade da narrativa do texto de *Judite* e, também, para compreender a natureza da crítica ao rei Nabucodonosor, que o autor de *Judite* construiu. A universalidade da história que existe no *Livro de Judite* foi influenciada por uma dupla tradição: uma primeira tradição derivada do Antigo Testamento e dos textos do judaísmo do Segundo Templo. Entre os textos do Segundo Templo, destaque especial pode ser dado aos livros de 1 e 2 *Macabeus* e ao *Livro de Daniel*, que, assim como *Judite*, também foram escritos mais ou menos na mesma época e influenciados de uma forma ou de outra pela Revolta dos Macabeus (160-145 A.E.C.).⁹ Os textos judaicos antigos, em geral, reconheciam os governantes estrangeiros como opressores, pois eles ideologicamente, militarmente e religiosamente se opunham ao Deus dos judeus e aos líderes judeus. Por outro lado, temos uma segunda tradição, que foi da época helenística (séculos III e I A.E.C.). Nessa época existia, entre os autores helenísticos, a pretensão de construções de narrativas universais que serviam como propaganda política dos grandes impérios. Mas também temos narrativas que buscavam redefinir o papel dos povos colonizados dentro do contexto global do mundo conhecido, *oikouméne* (WILLS, 2021, p. 81-83). Vamos destacar, neste artigo, como o texto de *Judite* se relaciona com as suas fontes não judaicas que fazem referência ao contexto da Grécia clássica e da época Helenística, com o objetivo de entender como

⁷ Para uma boa análise sobre os primeiros capítulos de *Judite* do ponto de vista topográfico e ideológico, veja Otzen (2002, p. 80-93).

⁸ Ecbatana era a capital dos Medos. Império que existiu antes dos persas aquemênidas na região do atual Irã. Importante cidade para a história antiga do Oriente Próximo. Foi também a capital de verão dos persas e foi nessa cidade que Alexandre Magno mandou assassinar o seu general, Parmênio, em 330 A.E.C.

⁹ A Revolta dos Macabeus foi um acontecimento significativo para a história do judaísmo do Segundo Templo, pois a casa sacerdotal dos Macabeus, nomeada em homenagem ao seu primeiro líder, Judas, o Macabeu (Cabeça de Martelo), além de tomar o poder na Judeia, conseguiu reverter a profanação do Templo de Jerusalém feita por Antíoco Epífano em 164 A.E.C. Em 140 A.E.C., os sucessores de Judas conquistaram a independência do Império Selêucida. Essa independência durou até 63 A.E.C. A partir da independência dos Selêucidas, em 140 A.E.C, os Macabeus se intitularam reis e passaram a se chamar Hasmoneus.

esse período influenciou a crítica do autor de *Judite* aos impérios antigos. As fontes são as *Histórias*, de Heródoto, e a *Crônica de Lindos*.¹⁰

Podemos salientar, como fator contributivo ao estudo do judaísmo do Segundo Templo, que usa a teoria da decolonialidade e da História Global, que a resistência ao colonizador para o autor de *Judite* não se caracteriza pela construção de uma narrativa alternativa que se opunha de maneira total à cultura do colonizador. Esse tipo de crítica é comum nos textos do Antigo Testamento e no *Livro de Daniel*, em seu contexto apocalíptico. Nesses textos, os judeus são caracterizados em oposição aos reis e aos povos estrangeiros. O bem contra o mal. O que podemos ver, no *Livro de Judite*, por outro lado, é a criação de uma metanarrativa na qual os judeus foram capazes de recriar as suas identidades de uma maneira dialógica com a cultura dos grandes impérios que dominaram a Judeia ao longo da história. Os judeus, em *Judite*, usaram as tradições dos colonizadores (assírios, babilônicos e governantes helenísticos), pelo menos no nível contextual da macronarrativa, com a intenção de reverter a sua condição de colonizados. Os judeus, em *Judite*, podem ser comparados aos gregos do século V A.E.C., que enfrentaram o Império Persa, conforme é narrado nas *Histórias*, de Heródoto. Os judeus, em *Judite*, mantiveram as virtudes que os gregos com o tempo perderam. Usando esta teoria comparativa entre povos colonizados (judeus e gregos), podemos também estabelecer o comparativo entre a tirania do Império Persa e dos reis helenísticos contemporâneos ao autor de *Judite*. É importante destacar que os persas, na tradição judaica do Antigo Testamento, não são necessariamente considerados tiranos, pois foi Ciro, o Grande (600-530 A.E.C.), quem permitiu o retorno dos judeus do exílio para Jerusalém.¹¹

É essa inversão que nos permite interpretar o texto de *Judite* como uma narrativa que apresenta, dentro de uma perspectiva teórica, semelhanças com a literatura global e decolonial contemporânea,¹² uma vez que os judeus, em *Judite*, assumem o perfil dos gregos quando esses não se transformaram ainda em colonizadores.¹³ Além disso, vale destacar que o(a) autor(a) de *Judite* teve a intenção de criar, também, uma narrativa de ficção histórica, de cunho religioso, que mostrava a superioridade da história universal

¹⁰ Deve-se notar que Heródoto era um autor muito popular na época helenística, como observou Murray (1972, p. 200-213). A *Crônica de Lindos* é uma inscrição feita em pedra de mármore datada de 99 A.E.C, mas que contém histórias anteriores que basicamente narram as dedicações feitas em homenagem à deusa Atená de Lindos, cidade localizada em Rodes. A *Crônica* também contém histórias miraculosas de como a deusa Atenas salvou a cidade dos seus inimigos. É a mais completa inscrição helenística preservada.

¹¹ Para maiores detalhes sobre como a figura de Ciro, o Grande, é abordada no Antigo Testamento, veja Blenkinsopp (1988).

¹² Para alguns textos literários contemporâneos que adotaram uma perspectiva semelhante do ponto de vista decolonial e global com o texto de *Judite* acerca da inversão colonizador/colonizado, ver: Bargouthi (2006) e Soueif (2000).

¹³ Essa hipótese foi desenvolvida primeiramente por Berthelot (2014, p. 74-75).

dos judeus em relação aos outros povos, incluindo os gregos do século V A.E.C. Essa inversão em *Judite* pode ser interpretada pelo conceito de glocalização. De acordo com Vassoupoulos (2013, p. 14), o conceito de glocalização, para os antigos, está relacionado com a adaptação e reação das comunidades locais à *koíne* global. Essa *koíne* global, no *Livro de Judite*, é representada pelas referências que existem aos impérios históricos e seus líderes que dominaram a região de Israel e da Judeia ao longo da história e, também, aos textos dos autores gregos que descreveram esses impérios estrangeiros, como no caso de Heródoto e do autor da *Crônica de Lindos*. Ambos os textos mencionam os reis persas. É praticamente certo que o autor de *Judite* fez uso de Heródoto e da *Crônica de Lindos* para compor o perfil de Nabucodonosor e Holofernes e, também, para explicar o desenrolar das ações que os levaram a punir os judeus. Podemos defender essa hipótese porque a história de *Judite* é, também, uma narrativa histórico-fictícia de cercos militares. Existem dois cercos de cidades em *Judite*. O cerco à cidade de Ecbatana e a tentativa das tropas de Nabucodonosor em capitular a cidade montanhosa e fictícia de Betúlia. Essas histórias sobre as narrativas de cerco de cidades e sobre a viagem das tropas de Nabucodonosor encontram paralelos nas narrativas gregas antigas, e não somente nos textos das tradições bíblica e do judaísmo do Segundo Templo.

O perfil de Nabucodonosor em *Judite* e a viagem de suas tropas para a Judeia

O livro de *Judite* começa descrevendo Nabucodonosor como um líder que controlava todo o mundo conhecido pelos judeus e os gregos da época helenística. Mas, estranhamente, Nabucodonosor é um líder fictício, pois ele é descrito como o rei dos assírios! (*Jt.*, 1, 1). Em *Judite*, os reis estrangeiros que dominaram a região de Jerusalém são personagens fictícios, pois eles podem ser interpretados como arquétipos coletivos que entram em oposição ao deus dos judeus. Por outro lado, o autor de *Judite* não ignora completamente a história, pois a teologia de *Judite* segue a tradição deuteronomônica, na qual a história é sempre o ponto de partida para uma reflexão teológica.¹⁴ O que é ausente em *Judite*, por ser uma ficção histórica, é o ponto de vista autoral. Ao contrário

¹⁴ O *Deuteronomio* é um dos cinco livros do Pentateuco, da *Torá*, "Lei" que dá nome aos prováveis compiladores (deuteronomistas) de parte do Antigo Testamento. Os deuteronomistas foram provavelmente um grupo de sacerdotes que, ao longo da história, deram certa unidade e coesão aos textos do Antigo Testamento, tanto do ponto de vista teológico como histórico. Cada desastre histórico que o povo de Israel sofria era acompanhado por uma reflexão teológica que segue o padrão: pecado, punição e perdão. Em *Judite*, os judeus não cometeram pecados e, por isso, Deus ajuda Judite a derrotar o exército de Nabucodonosor. Jerusalém, em *Judite*, não é destruída. Mas *Judite* não deixa de ser uma história de salvação, pois os judeus dependeram da piedade e virtudes de Judite para garantir a independência e a não profanação de Jerusalém. Para maiores detalhes sobre a relação entre história e teologia em *Judite*, ver Wills (2019, p. 81-95).

de muitos textos históricos gregos, não temos quase nenhuma informação direta sobre o autor de *Judite*.

Nabucodonosor parte da sua capital, Nínive, para se opor ao seu mais forte inimigo, Arfaxard, rei dos medos, que reinava a partir da cidade Ecbatana (*Jt.*, 1, 2). Existem, assim, em *Judite*, referências históricas reais, como Nabucodonosor e Ecbatana. No entanto, essas referências são anacrônicas. Provavelmente esse anacronismo aconteceu não porque o autor de *Judite* não conhecia a história, mas sim, de propósito. Ele queria construir uma narrativa universalista do bem contra o mal, típica das novelas históricas fictícias do judaísmo do Segundo Templo e comum na tradição bíblica do Antigo Testamento. As novelas histórico-fictícias, como gênero literário, surgiram na época helenística e romana a partir do século I E.C. O *Livro de Judite*, assim, como as novelas históricas e fictícias judaicas, são de uma época anterior (época helenística, séculos III e I A.E.C.). O *Livro de Judite* está na categoria de novelas apócrifas do Antigo Testamento, assim como *Ester* e *Tobite*.¹⁵ Esses textos judaicos apócrifos podem ser classificados como “narrativas de corte” e antecipam muitas características das novelas gregas e romanas do século I E.C., mas também são diferentes por causa do diálogo que apresentam com a história dos judeus.

A questão do bem contra o mal, do herói contra o vilão, fica mais nítida na segunda parte de *Judite* (*Jt.*, 8-16). Mas o universalismo de *Judite* também encontra eco na época da sua composição. Acreditamos que *Judite* foi escrito por volta do final do segundo século ou começo do primeiro século A.E.C. (WILLS, 2019, p. 16). Nesta época, os gregos já tinham incorporado e entrado em contato com a cultura do Império Persa. Como podemos ver em Heródoto, Ctésias e Xenofonte de Atenas também refletem uma combinação de narrativas históricas orientais com histórias ficcionais de corte. Esse contato efetivo entre gregos e a cultura dos impérios orientais contribuiu para o desenvolvimento de uma escrita da história universal do mundo conhecido que estabelecia um diálogo entre os gregos e os povos do Oriente Próximo antigo e que narrava uma história dos grandes reis e impérios que queriam conquistar todo o mundo conhecido. Essas narrativas universais combinavam o fator político com uma descrição geográfica do mundo conhecido. Essas características podem, também, ser vistas nos primeiros capítulos de *Judite*.

Em *Judite*, esse universalismo helenístico convive com outra dimensão maior, de característica religiosa, típica da tradição judaica como se encontra no texto do Antigo Testamento de *2 Reis* (18-19) (OTZEN, 2002, p. 74-78). Em *2 Reis*, o rei assírio Senaqueribe atacou e destruiu as cidades de Israel e da Judeia, menos Jerusalém, que estava sob

¹⁵ Para uma recente e boa discussão sobre os textos apócrifos do Antigo Testamento, veja Wills (2021).

o domínio do rei de Judá, Ezequias. Ezequias, para impedir a destruição de Jerusalém, entregou uma grande quantidade de riquezas que estava no Templo de Jerusalém a representante de Senaqueribe em troca da independência de Jerusalém. Senaqueribe aceitou, mas em uma carta disse a Ezequias que *lahweh* não seria capaz de defender Jerusalém, pois o poder dos assírios mostrou isso com as conquistas no território de Judá e dos territórios circunvizinhos. Mas Deus atuou, por intermédio do profeta Isaías, em defesa de Jerusalém. Senaqueribe, então, tem as suas tropas mortas pelo anjo de *lahweh* quando elas estavam prontas para invadir Jerusalém (2 Rs., 19, 36). Em 2 Rs., 18-19, temos uma crise religiosa com os assírios que é resolvida por causa da piedade dos judeus e da súplica do profeta Isaías, que cita um oráculo profético contra os assírios (2 Rs., 19, 20-37). Em *Judite*, a heroína Judite também, por meio de uma oração, pede a Deus que Ele proteja Betúlia, que é a última cidade, nas montanhas, que dá acesso a Jerusalém (*Jt.*, 9). Em ambos os textos, temos uma narrativa de salvação de Jerusalém contra uma grande potência. Nabucodonosor age como um tirano bíblico em *Judite*, pois ele irá punir toda a região ocidental do seu império, que se recusou a ajudá-lo durante a campanha contra os medos. A frase "levarei os cativos para os confins da terra" (*Jt.*, 2, 9) nos lembra o que aconteceu com os judeus em Jerusalém quando eles foram derrotados e tornados cativos pelo rei babilônico Nabucodonosor e transportados para Babilônia, em 587 A.E.C., quando o Templo de Jerusalém foi destruído. Holofernes, general de Nabucodonosor, mesmo bem recebido por esses povos:

[...] não deixou de devastar seus santuários e de cortar as suas árvores sagradas. Fora autorizado a exterminar todos os deuses da terra, de maneira que todos os povos adorassem só a Nabucodonosor, e que todas as línguas e todas as tribos o invocassem como deus (*Jt.*, 3, 8).

Temos, assim, uma visão universalista e teológica da história que coloca *lahweh* e os judeus contra Nabucodonosor e o seu exército. Mas nunca os reis assírios, babilônicos ou persas demandaram honras divinas dos povos que eles dominaram. Somente Alexandre, o Grande, e os Selêucidas exigiram tais honras. O mais famoso caso na história de profanação de um templo estrangeiro foi realizado por Antíoco IV Epífano que, por volta de 167-164 A.E.C., profanou o Templo de Jerusalém, demandando que os judeus cultuassem Zeus (*1 Macabeus*, 1, 41-56). Temos, assim, uma indicação de que o livro de *Judite* estabelece um diálogo com o livro de *1 Macabeus* e que a época de sua composição foi, provavelmente, depois da Revolta dos Macabeus, pois, em *Judite*, existe uma referência à restauração e purificação do Templo de Jerusalém que fora feito pelos Macabeus (*Jt.*, 4, 3).

As semelhanças com a tradição do Antigo Testamento e do judaísmo do Segundo Templo, pelo menos na primeira metade do livro de *Judite* (capítulos de 1-7), param por aí, pois, na narrativa de *Judite*, não temos uma intervenção divina direta em nenhum momento. Deus atua pela ação de Judite. Esse fato pode indicar que, em *Judite*, a descrição dos personagens histórico-ficcionais assume uma grande importância. Assim, o que é surpreendente em *Judite* é o espaço dedicado à descrição de Nabucodonosor e às suas campanhas contra os seus inimigos. Primeiramente contra Arfaxad e depois contra os povos da parte ocidental do seu império, que se recusaram a apoiá-lo durante o cerco a cidade de Ecbatana, capital do Império Medo e, logo depois, contra os judeus. Claramente, nos três primeiros capítulos, temos uma descrição dessas campanhas que explicam tanto a ascensão de Nabucodonosor, como, também, porque ele poderia ser considerado um tirano. Temos, assim, em *Judite*, uma história fictícia profunda que apresenta muitas semelhanças com a escrita da história universal que era conhecida na época helenística. Além do passado assírio e babilônico, contado sob o ponto de vista da tradição bíblica, temos, em *Judite*, uma narrativa relativa ao passado grego sobre o Oriente Antigo, conforme descrito pela historiografia grega e helenística. Esses dois passados se combinam em *Judite*.

Os primeiros autores que desenvolveram a hipótese de que existem pontos de contato entre *Judite* e as fontes gregas antigas foram Arnaldo Momigliano (1977, p. 25-28) e Moses Hadas (1959, p. 165-169). Depois deles, vieram Mark Stephen Caponigro (1992) e Paul Niskamen (2004, p. 23-25). Esses pesquisadores observaram que o texto de *Judite*, principalmente em sua primeira metade, apresenta semelhanças com a narrativa de Heródoto e da *Crônica de Lindos*.

Quem mais desenvolveu a relação que existe entre *Judite* e Heródoto foi Caponigro (1992). A nossa primeira evidência para tal relação está no fato de que Nabucodonosor, rei da Assíria, é descrito em *Judite* como dominando tanto a parte ocidental do Oriente Próximo antigo como, também, uma parte oriental que se estendia até o rio Hidaspes, na fronteira com a Índia. A parte oriental do império fictício de Nabucodonosor é descrita em *Judite*, 1, 5-6. Todos os reinos e povos na parte oriental do império concordaram em mandar tropas para ajudar Nabucodonosor e as suas tropas a conquistarem os medos.

Sabemos que, historicamente, os Impérios Neo-Assírio e Babilônico não chegaram a conquistar a parte oriental do antigo Oriente Próximo, que chegava até a Índia. Portanto, a descrição geográfica do Império Assírio em *Judite* corresponde, em parte, ao Império Persa, que era muito bem conhecido pelos gregos, e que era um dos representantes de uma visão universal da história. Os persas, de acordo com essa visão universal, eram os sucessores dos assírios, babilônicos e medos. Essa perspectiva de uma história universal

do mundo conhecido era bastante difundida na época helenística. Assim, essa escala global da história helenística pode ser vista em *Jt.*, 1, 5-10. A parte ocidental do império de Nabucodonosor aparece em *Jt.* 1, 7-11, conforme podemos ver a seguir:

Nabucodonosor, rei dos assírios, enviou uma mensagem a todos os habitantes da Pérsia, a todos os habitantes da região ocidental, aos habitantes da Cilícia, de Damasco, do Líbano, do Antilíbano, a todos os habitantes do litoral, aos povos do Carmelo, de Galaad, da Alta Galiléia, da grande planície de Esdrelon, a todos que habitavam em Samaria e as suas cidades, aos que habitavam além do Jordão até Jerusalém, em Batana, Quelus, Cades, o rio do Egito, Táfnis e de Mênfis, e a todos os habitantes do Egito, até chegar aos confins da Etiópia. Porém, todos os habitantes da terra menosprezaram a palavra de Nabucodonosor, rei dos assírios, e não se uniram a ele na guerra. Não o temiam. Para eles, era um homem isolado. Mandaram os seus emissários de mãos vazias e menosprezados. Nabucodonosor irritou-se muito com todos esses países. Jurou, por seu trono e seu reino, que se vingaria, de todos os territórios da Cilícia, da Damascena, da Síria, exterminando-os pela espada, bem como dos habitantes de Moab, dos filhos de Amon, de toda a Judéia e de todo o Egito, até chegar às fronteiras dos dois mares (*Jt.*, 1, 7-11).

E logo depois o autor de *Judite* descreve a campanha de Nabucodonosor contra Arfaxad:

No décimo sétimo ano, combateu, com seu exército, contra o rei Arfaxad. Venceu-o neste combate e rechaçou todo o exército de Arfaxad, toda a sua cavalaria, todos os seus carros. Assenhorou-se de suas cidades até chagar a Ecbatana. Apoderou-se das torres, devastou as suas praças, fez do seu adorno motivo de humilhação. Depois prendeu Arfaxad nas montanhas de Ragau, atravessou-o com suas lanças e o exterminou para sempre. Em seguida, ele e toda a sua tropa, uma multidão inumerável de guerreiros, retornaram. Então, despreocupados, ele e o seu exército se banquetearam por cento e vinte dias (*Jt.*, 1-13-16).

Na primeira passagem acima, temos uma descrição detalhada de uma grande variedade de nações e povos. Semelhantes listas de conquistas de várias nações pelos governantes do antigo Oriente Próximo existem em diversas fontes antigas, como disse Wills (2019, p. 46). Seja na narrativa bíblica, como na campanha de Abraão em *Genesis* 14 ou em 1 *Samuel* (14, 47). No entanto, listas semelhantes também são encontradas na literatura grega antiga, como em Diodoro da Sicília (*Bibliotheca Historica*, II, 2, 3) ou no *Romance de Alexandre* (recensão grega), com o rei Dario assumindo um papel semelhante ao de Nabucodonosor: “Dario, o rei dos reis, o grande deus Dario, lorde de todas as nações [...] escreveu para todas as nações vassalãs, requisitando delas juntar a ele e as suas tropas” (Pseudo-Calístenes, *Historia Alexandri Magni*, I, 40-42).¹⁶ Wills (2019, p. 178-180) ainda diz que essa oposição das nações vassalãs de Nabucodonosor pode refletir o

¹⁶ Seguimos aqui a tradução de Stoneman (1991).

contexto do século II ou da metade do século I A.E.C., na época dos Selêucidas e Ptolomeus, uma vez que existiu um vácuo de poder na *Coele-Síria*. Os nabateus e as cidades-Estados de Tiro, Sídón e Ascalão, além dos Hasmoneus (*i.e.*, a dinastia sucessora dos Macabeus), conseguiram, durante certo tempo, alguma independência dos governantes helenísticos. O efeito da lista de nações de *Jt.*, 1, 7-10 é a criação de uma universalidade, que extrapola a história antiga de Israel e a conecta a uma história de “pretensão universal”, mostrando como a história do colonizador e do colonizado andam juntas. Outro fato importante que mostra essa preocupação por parte do colonizado em criar uma narrativa universal está ligada à reação das nações e povos vassalos contra as ordens de Nabucodonosor, como na última parte da primeira passagem citada acima: “Mandaram de volta os seus emissários de mãos vazias e menosprezados” (*Jt.*, 1, 11).

Essa passagem nos lembra o contexto de Heródoto nas suas *Histórias*, quando, depois de ter subjogado os gregos da Jônia, Dario I, rei da Pérsia, em campanha na Grécia continental, demanda o tributo simbólico de “terra e água” dos gregos. A expressão “terra e água” era uma marca de submissão que os persas demandavam dos povos que eram seus vassalos. Em Heródoto (*Historiae*, VII, 132, 133), todos os povos da Grécia continental aceitam a demanda dos persas, menos os atenienses e espartanos, que jogam os emissários dos persas em um fosso e numa cisterna respectivamente. Essa comparação pode ser uma simples coincidência, mas não é, pois, logo depois, no capítulo 2, o autor de *Judite* usa a famosa expressão “terra e água” que sai da boca do próprio Nabucodonosor. Nabucodonosor, em *Judite*, está demandado vingança pelo fato de que os povos vassalos da parte ocidental do seu império recusaram-se a ajudá-lo contra os medos: “Intimá-lo-ás a que preparem terra e água porque, no meu furor, sairei contra eles” (*Jt.*, 2, 7).

Já temos, portanto, um primeiro indício de que Nabucodonosor se comporta como o rei persa Dario I. Já os povos rebeldes, os povos ocidentais, incluindo os judeus, se comportam como os atenienses e os espartanos. Essa comparação reforça a nossa hipótese sobre o conceito teórico do “universalismo do colonizado”, como explicamos na introdução.

Segundo Caponigro (1992, p. 50), somente a referência à expressão ‘terra e água’ não indica que o autor de *Judite* tenha lido e usado Heródoto como fonte, uma vez que essa referência pode ter saído diretamente do vocabulário diplomático persa. Precisamos de mais referências. E elas existem, conforme Caponigro (1992, p. 51-52). Em *Jt.*, 2, 1-3, existe um problema de interpretação que pode nos remeter ao texto de Heródoto:

No décimo oitavo ano, no vigésimo segundo dia do primeiro mês, no palácio de Nabucodonosor, rei dos assírios, falou-se em vingança contra toda a terra, conforme ele dissera. Ele convocou todos os seus ajudantes de campo e todos

os seus conselheiros e fez com eles uma reunião secreta. Por sua própria boca, ultimou o plano de arrasar a terra. Decidiram, então, exterminar todos os que não haviam atendido ao seu apelo.

De acordo com Caponigro (1992), a passagem acima apresenta semelhanças com a passagem na qual o rei Persa, Xerxes, de acordo com Heródoto (*Hist.*, VII, 5-11), está em uma conferência para decidir se os persas irão mesmo invadir a Grécia. Nessa conferência, Mardônio, general persa, faz um discurso favorável à guerra contra os gregos. A correspondência entre *Judite* e Heródoto, para Caponigro (1992), pode estar no fato de que o discurso no palácio de Nabucodonosor não vem inicialmente da boca dele: "falou-se em vingança contra toda terra". Isso é uma inconsistência, pois, no capítulo anterior (*Jt.*, 1), a intenção de punir os povos na margem ocidental de seu império fora feito pessoalmente por Nabucodonosor. Assim, alguém o lembrou de sua promessa. Semelhante fato acontece em Heródoto, quando Mardônio convence Xerxes e os seus aliados na corte a iniciar uma guerra contra os gregos. Essa seria a alternativa mais sensata que dá sentido à narrativa de *Judite* (CAPONIGRO, 1992, p. 52). Para Caponigro (1992), o autor de *Judite* fez uma adaptação da passagem de Heródoto (*Hist.*, VII, 5-11), comprimindo as duas partes em uma (*Hist.*, VII, 5-7; VII, 8-11). Na primeira parte de Heródoto, é narrado como Mardônio convenceu Xerxes a iniciar a campanha contra os gregos. Na segunda parte da passagem, é relatado o segundo evento, que é a conferência em si. Não bastasse isso, Caponigro (1992, p. 52) fala que, no texto grego de *Judite* 2, 2, temos três usos de *kai* (e) como conectivo. Tal expressão não é comum em textos semíticos traduzidos para o grego, como no caso de *Judite*.

Betúlia, Herodóto e a *Crônica de Lindos*

O uso de Heródoto e da *Crônica de Lindos* pelo autor de *Judite* pode ainda ser visto no caso de Betúlia, depois da narrativa da viagem do exército de Nabucodonosor, liderado por Holofernes, para punir os povos que viviam na parte ocidental do seu império. Essa campanha é narrada nos capítulos 2 e 3. Um fato curioso acontece nessa parte da narrativa de *Judite*, pois as tropas assírias entraram, estranhamente, pelo norte de Israel e acamparam na fronteira da Judeia, entre Geba e Citópolis, região perto da Samaria (*Jt.*, 3, 9). Essa não era a rota normal. A intenção dessa campanha era punir os judeus em Jerusalém, o único, entre os povos da parte ocidental, que se recusou a receber as tropas de Holofernes e abrir as suas fronteiras. A reação dos judeus foi de alerta. Eles se prepararam para a batalha, uma vez que, saindo recentemente do cativeiro da Babilônia, eles tinham purificado o templo da profanação que fora ordenado por Antíoco

IV Epífano, em 167 A.E.C.¹⁷ Por essa razão, os judeus não iriam se render aos assírios. Como o autor de *Judite* queria construir uma narrativa independente do poder central dos sumos sacerdotes de Jerusalém, a cidade de Betúlia foi inserida na narrativa. Betúlia, por estar localizada na região da Samaria, também representaria o elo mais fraco dos judeus, pois a região do norte de Israel foi a primeira, na história, a ser conquistada pelos impérios estrangeiros. Betúlia também funciona como um arquétipo, pois ela representa todos os judeus na narrativa de *Judite*. O nome Betúlia pode ser traduzido do hebraico como “virgem” ou “casa de Deus”. Betúlia é a cidade de Judite. Judite, assim, é a heroína, mais improvável que iria salvar todos os judeus, uma vez que ela vinha de uma cidade distante do centro, que era Jerusalém.

O autor de *Judite*, a partir do capítulo 4, concentra toda a sua atenção no cerco de Betúlia por parte das tropas de Holofernes. Para chegar a Jerusalém, os assírios teriam que passar pela região montanhosa em que está localizada Betúlia. Isso é estranho, como dissemos acima, pois o caminho que passava pelo norte de Israel nunca foi usado historicamente para se conquistar Jerusalém (CAPONIGRO, 1992, p. 54). Essa invenção de Betúlia serviu aos interesses do autor de *Judite*, que queria, a partir do cerco a essa cidade, criar uma micronarrativa que iria se concentrar na relação entre os dois protagonistas da segunda parte de *Judite*: Judite e Holofernes. A partir desse cerco e da demora de ele se concretizar, o autor de *Judite*, como disse Caponigro (1992, p. 54-55), tem tempo para desenvolver sua narrativa de corte que se passa entre Judite e Holofernes, na tenda de Holofernes, que está localizada no acampamento dos assírios. Conforme é narrado em *Judite*, a heroína Judite tem somente cinco dias para salvar os judeus em Betúlia, pois esse é o tempo restante que os judeus de Betúlia dispõem da água que está armazenada nas suas cisternas. Holofernes, em vez de invadir Betúlia, decidiu cercar a cidade e deixá-la sem água (*Jt.*, 7, 11-15). Semelhante estratégia adotada por Holofernes pode também ser vista na *Crônica de Lindos*, que, assim como o livro de *Judite*, também é uma história de salvação de uma cidade que está cercada (*epifania*). Na *Crônica de Lindos*, a cidade de Lindos, na ilha de Rodes, é cercada pelas tropas persas do rei Dario e, também, está com pouca água em seus reservatórios. Mas, graças à intervenção da deusa padroeira da cidade, Atená de Lindos, a chuva aparece

¹⁷ Importante destacar que a profanação de Jerusalém por Antíoco Epífano marcou profundamente o autor de *Judite*. O livro de *Judite*, assim, pode ser interpretado, de certo modo, como uma história de salvação inspirada pelos feitos dos Macabeus conforme eles são narrados nos livros de 1 e 2 *Macabeus*. Existem em *Judite* muitas referências contra a destruição de Jerusalém cometidas por Antíoco Epífano. Essas referências estão ligadas ao tema da virgindade e vingança de Judite contra os reis que destruíram Jerusalém ao longo da História. Nesse sentido, Judite representa metaforicamente todos os judeus, assim, como Nabucodonosor representa todos os reis estrangeiros que destruíram Jerusalém ao longo da história. O tema da vingança coletiva em *Judite* pode ser visto mais claramente no capítulo 9.

na cidade para salvar os gregos. O que faz Dátis, general de Dario, desistir do cerco (*Lindian Temple Chronicle*, XLII, D; HIGBIE, 2003, p. 43-45).

Assim, a cidade de Betúlia, que está em um vale entre as montanhas, representa o último bastião de defesa de toda a região da Judeia. Esse fato da narrativa de *Judite*, provavelmente, foi inspirado na narrativa de Heródoto sobre a batalha das Termópilas (*Hist.*, VII 176), como diz Caponigro (1992, p. 53). Mas a referência de *Judite* à narrativa de Heródoto em relação à batalha das Termópilas para por aí.

É importante dizer que as referências que *Judite* faz ao texto de Heródoto e da *Crônica de Lindos* são adaptadas para os seus propósitos, por isso elas são pontuais. Assim, elas são comprimidas e não usadas literalmente e, em muitos casos, elas são referências indiretas. Isto é, elas devem ser interpretadas pelo contexto da narrativa, mas elas são constantes. Tudo isso faz parte dos propósitos de *Judite* na construção de uma narrativa de cunho universalista e global, na qual diferentes tradições históricas são misturadas e combinadas. Nabucodonosor representa uma mistura de todos os reis do Oriente Próximo que entraram em contato com os judeus através da história. Entre esses líderes podemos, também, incluir os reis persas. Só que esses reis persas não são os reis persas do Antigo Testamento, mas os reis persas de Heródoto.

A inversão da história: centro e periferia

Continuando a nossa interpretação do *Livro de Judite*, podemos ver que, logo depois da decisão em fazer uma campanha contra os povos ocidentais, Nabucodonosor convoca o seu principal general, Holofernes, para liderar essa campanha (*Jt.*, 2, 9-13). Nabucodonosor diz que Holofernes deve trazer todos os povos rebeldes para o cativo e colocá-los nos confins da terra (*Jt.*, 2, 9). Repetindo, assim, a história do cativo dos judeus na Babilônia. No entanto, dessa vez isso não vai acontecer, pois os judeus, pelo intermédio da heroína Judite, serão capazes de ganhar a guerra.

Judite, a heroína, entra em ação a partir do capítulo 8. No final desse capítulo ela explica por qual motivo os judeus da cidade fictícia de Betúlia não devem temer as tropas de Holofernes, que já atravessaram todo o império de Nabucodonosor e estão acampadas no sopé da montanha em que está localizada a cidade de Betúlia. Judite, já na segunda metade do livro, diz que os judeus, que estão apavorados com a chegada das tropas de Holofernes e estão pensando em se render, não devem se preocupar com os assírios, pois:

[...] não houve nas nossas gerações, nem há nos dias de hoje nenhuma de nossas tribos ou famílias, nenhum dos povos ou cidades que adorem deuses feitos pelas mãos do homem, como aconteceu outrora [...]. Nós, na verdade, não conhecemos outro Deus além dele. Por isso, confiamos que não nos olhará com desdém, nem se afastará da nossa raça (*Jt.*, 8, 18-20).

Essa passagem é importante porque ela antecipa a vitória dos judeus por intermédio de Judite e, também, explica a inversão da história que acontece em *Judite* dentro do contexto de centro e periferia. Devemos lembrar que a inversão da história na qual a periferia prevalece sobre o centro é uma característica muito comum da literatura decolonial global contemporânea. No capítulo 3 de *Judite*, temos a descrição da viagem das tropas de Nabucodonosor de Nínive, capital do seu império, para Betúlia. Nessa viagem há um grande deslocamento das tropas pelo império, que passam por muitas regiões trazendo terror para as cidades e localidades que se opuseram aos assírios. Existe uma detalhada descrição topográfica. Todavia, segundo Otzen (2002), essa topografia, na maioria dos casos, é fictícia. Otzen (2002, p. 90) afirma ainda que a principal função da viagem das tropas assírias e da descrição topográfica dessa viagem é ideológica, uma batalha cósmica entre o bem e o mal. Concordamos, em parte, com essa interpretação, pois o aspecto cósmico não aparece nitidamente na primeira metade do livro de *Judite*, estamos ainda em contexto terreno e humano. Portanto, na descrição do deslocamento das tropas assírias, lideradas por Holofernes, o autor de *Judite* parece seguir a macronarrativa da propaganda dos impérios assírios e babilônicos, que é a seguinte: viagem de punição aos estados e povos vassallos e, uma outra viagem, na qual os líderes desses povos são levados em cativo para as distantes cidades do império. Essa dispersão era feita com a finalidade de punição, mas também com a intenção de que as elites desses povos subjugados e revoltosos fossem integradas à cultura dos conquistadores. Em *Judite*, essa narrativa é invertida, pois o cerco à cidade de Betúlia é frustrado. Judite seduz Holofernes na sua tenda e decepa a sua cabeça com um facão (*Jt.*, 13, 7-8). Logo depois, ela leva a cabeça de Holofernes para a cidade de Betúlia e pede para os seus habitantes deixarem a sua cabeça exposta no parapeito da muralha da cidade (*Jt.*, 14, 1). Com a morte de Holofernes, as tropas assírias debandam e, em terror, fogem do acampamento. Muitos são perseguidos pelo exército de Israel e o acampamento de Holofernes é saqueado (*Jt.*, 15, 1-3).

Existe, assim, uma inversão da história na narrativa fictícia de *Judite*. A dispersão ocorre entre os assírios e não entre os judeus. Os judeus conseguem vencer o inimigo. Desse modo, a periferia ganhou a guerra fictícia que é narrada no livro de *Judite*. Essa inversão só fica clara nos capítulos finais de *Judite*. Mas podemos ver uma antecipação

dessa vitória e elementos dessa inversão já nos capítulos iniciais, pois os judeus se comportam como os atenienses e os espartanos do século V A.E.C., que expulsaram os persas dos seus territórios. Nabucodonosor em *Judite*, por outro lado, se parece com os reis persas, conforme descrito nas *Histórias*, de Heródoto.

A crítica aos atenienses

Existe, também no texto de *Judite*, certa crítica aos atenienses do século V A.E.C. De acordo com Heródoto, os atenienses também tiveram certa culpa na guerra que eles desenvolveram com os persas. Esse fato não passou despercebido pelo autor de *Judite*. Isso pode indicar que, para o autor de *Judite*, os gregos, em geral, não eram totalmente confiáveis. Interpretamos, assim, que o autor de *Judite* construiu uma narrativa de cunho universalista que ressaltava também a superioridade dos judeus em comparação com os gregos do século V A.E.C. A evidência para essa interpretação acerca dos atenienses, por parte do autor de *Judite* está no capítulo 3:

Enviaram a ele mensageiros com a palavra de paz, dizendo: 'Somos servidores do grande rei Nabucodonosor, prostramo-nos diante de ti (estamos a sua disposição) serve-te de nós conforme for do teu agrado [...]'. Os habitantes apresentaram-se, a Holofernes e falaram nestes termos. Ele com o seu exército, desceu para a costa e estabeleceu guarnições nas cidades fortificadas [...]. Mas ele não deixou de devastar seus santuários e de cortar as suas árvores sagradas (*Jt.*, 3, 1-8).

Dois fatos importantes acontecem nessas passagens. A primeira é que as nações da parte ocidental do império de Nabucodonosor, antes rebeldes, agora, com a chegada das tropas lideradas por Holofernes, se rendem aceitando suas posições de vassalos, "prostramo-nos diante de ti". Essa é a tradução da *Bíblia de Jerusalém* usada neste artigo como o texto principal de *Judite*. Mas, também, colocamos em parênteses a tradução da *NETS*, que é a tradução mais próxima do sentido grego original de *Judite*. De acordo com essa segunda tradução, o ato de submissão das nações ocidentais conquistadas por Holofernes não significa bem se ajoelhar, mas estamos ao seu lado (estamos à sua disposição).¹⁸ De qualquer maneira, o sentido de submissão e rendição está claro. Essa submissão dos povos vassalos dos assírios lembra o comportamento dos povos e das cidades gregas que se renderam aos persas. Essas nações ajoelharam-se para os persas (*proskýnesis*, ajoelhar-se), conforme podemos ver em Heródoto (*Hist.*, VII, 13, 133-136). Para os gregos, como os espartanos e atenienses, o ato de ajoelhar-se era um sinal de

¹⁸ *NETS* é a abreviação de *A New English Translation of the Septuagint* (2007). O livro de *Judite* foi preservado somente em grego e se encontra entre os textos que estão na *Septuaginta*.

escravidão e rendição. Fato, esse, que os atenienses e espartanos não aceitavam. O ato de ajoelhar-se, entre os gregos, só era permitido para os deuses. Junto com a expressão “terra e água”, o ato de ajoelhar-se era também um ato de submissão aos persas. Os judeus em *Judite*, assim como os espartanos e atenienses, recusaram tais atos de submissão. A outra questão importante refere-se à atitude de Holofernes em punir os povos que foram conquistados por suas tropas. Essa punição está representada em *Judite* pelo ato de destruição de santuários e das árvores sagradas que se encontram nesses locais sagrados. Aqui temos, também, uma referência ao texto de Heródoto. Essa referência não foi notada por Caponigro (1992). A referência está em Heródoto (*Hist.*, VII, 8), quando o rei persa Xerxes queria punir os atenienses, pois eles devastaram os santuários e as árvores sagradas da cidade de Sárdis, na Lídia, na época do seu pai, Dario. Assim, pode-se perceber que o autor de *Judite*, no capítulo 3, fez, também, uma crítica aos atenienses do século V A.E.C. Essa crítica não pode passar despercebida. E pode significar que os judeus, de acordo com o autor de *Judite*, eram um povo exemplar, virtuoso, tanto na luta pela independência das suas tradições, como no respeito que tinham pelas tradições religiosas dos outros povos.

Considerações finais

Demonstramos que é possível usar a concepção heurística de crítica global contemporânea para interpretar a macronarrativa do texto de *Judite*, que está relacionada com a tentativa de Nabucodonosor conquistar o mundo conhecido da época. Nabucodonosor se comporta como o rei Xerxes, conforme ele é descrito nas *Histórias*, de Heródoto. Observamos que o autor de *Judite* globalizou o rei Nabucodonosor. Conclui-se, também, que a viagem das tropas de Nabucodonosor ajudou a conectar as duas metades do livro e que ela também deve ser interpretada dentro de uma perspectiva decolonial, na qual existe uma inversão entre o centro e a periferia. O uso constante de Heródoto, na época do Segundo Templo, mostrou que os judeus estavam em um constante diálogo com os gregos e, também, em busca de uma redefinição das suas identidades na época helenística. Époça, essa, que provocou a criação de uma limitada história global antiga do mundo conhecido, na qual o passado era reelaborado para atender às demandas do presente, principalmente entre os povos que sofreram com as conquistas de Alexandre e dos seus sucessores (*diádocos*).

Referências

Documentação textual

- PIETERSMA, A.; WRIGHT, B. G. (ed.). *A New English Translation of the Septuagint (NETS)*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2007.
- ANDERSON, A. F.; GORGULHO, G. da S.; STORNILO, I. (ed.). *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 1987.
- DIODORUS SICULUS. *Library of history*. Edited and translated by C. H. Oldfather, C. T. Sherman, C. Bradford Welles, R. M. Greer and F. R. Walton. Harvard: Harvard University Press, 1933-1967. 12 v.
- HIGBIE, C. *The Lyndian Chronicle and the creation of their past*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- HERODOTUS OF HALICARNASSUS. *The histories*. Edited and translated by A. D. Godley. Cambridge: Harvard University Press, 1920-1925. 4 v.
- STONEMAN, R. *The Greek romance of Alexander*. London: Penguin, 1991.

Obras de apoio

- BAKER, C. A.; CARTER, W.; PERDUE, L. G. *Israel and Empire: a postcolonial History of Israel and Early Judaism*. New York: Bloomsbury, 2015.
- BARGOUTHY, M. *Eu vi Ramallah*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2006.
- BERTHELOT, K. Hellenization and Jewish identity in the Deuterocanonical Literature: a response to Ben Wright. In: XERAVITZ, G. G.; ZSENGELLÉR, J.; SZABÓ, X. (ed.). *Canonicity, setting, wisdom in the Deuterocanonicals: papers of the jubilee meeting of the International Conference on the Deuterocanonical Books*. Berlin: De Gruyter, 2014, p. 74-75.
- BLENKINSOPP, J. *Ezra-Nehemiah: a commentary*. Philadelphia: The Westminster Press, 1988.
- CAPONIGRO, M. S. Judith, holding the Tale of Herodotus. In: VANDERKAM, J. C. (ed.). *"No one spoke ill of her": essays on Judith*. Atlanta: SBL, 1992, p. 47-60.
- HADAS, M. *Hellenistic culture: fusion and diffusion*. New York: W. W. Norton & Company, 1959.
- JONHSON, S. R. *Historical fictions and Hellenistic Jewish identity*. Berkeley: University of California Press, 1996.

- MAJUNDAR, N. *The world in a grain of sand: postcolonial literature and radical universalism*. London: Verso, 2021.
- MOMIGLIANO, A. *Essays in ancient and modern historiography*. Middletown: Wesleyan University Press, 1977.
- MORALES, F. A.; SILVA, U. G. História Antiga e História Global: afluentes e confluências. *Revista Brasileira de História*, v. 40, n. 83, p. 126-150, 2020.
- MURRAY, O. Herodotus and Hellenistic Culture. *The Classical Quarterly*, v. 22, n. 2, p. 200-213, 1972.
- NISKAMEN, P. V. *The human and the divine in History*. London: T&T Clark, 2004.
- OTZEN, B. *Tobit and Judith*. London: Sheffield Academic Press, 2002.
- SOUEIF, A. *In the eye of the sun*. London: Pantheon Books, 2000.
- WILLS, L. M. *Judith: a commentary (Hermeneia)*. Minneapolis: Fortress Press, 2019.
- WILLS, L. M. *Introduction to the Apocrypha: Jewish books in Christian Bibles*. New Haven: Yale University Press, 2021.
- VLASSOPOULOS, K. *Greeks and Barbarians*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

A viagem de Eneias rumo ao Ocidente mediterrânico: uma genealogia do mito do herói prófugo

The Journey of Aeneas towards Western Mediterranean: a genealogy of the exiled hero's myth

Thiago Eustáquio Araújo Mota*

Resumo: As condições de prófugo e de sobrevivente do caos estão diretamente atreladas a Eneias, o herói troiano, filho de Vênus, que recebe papel de destaque nas narrativas fundacionais romanas. O presente artigo tem por objetivo rastrear as evidências pertinentes à construção do Eneias prófugo nas fontes escritas pré-virgilianas, o que permite ampliar a compreensão sobre as apropriações poéticas do mito na própria *Eneida*.

Abstract: The condition of exiled and survivor is directly linked to Aeneas, the Trojan hero, son of Venus, who receives a prominent role in the foundational Roman narratives. This paper intends to track back the evidences concerning the construction of the traveler Aeneas in the pre-Virgilian written sources, in order to improve the understanding of the Aeneid itself.

Palavras-chave:

Eneias.
Narrativa de Viagem.
Mito.
Eneida.
Mediterrâneo.

Keywords:

Aeneas.
Travel Narrative.
Myth.
Aeneid.
Mediterranean.

Recebido em: 30/11/2020
Aprovado em: 09/01/2021

* Professor Adjunto de História Antiga da Universidade de Pernambuco (UPE/campus Petrolina). Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG). Pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/GO) e coordenador do Grupo de Estudos sobre Épica e Performatividade na Antiguidade (GEEPA).

Introdução

Parte integrante do nosso repertório cultural, a vitalidade dos mitos da Antiguidade reside, em larga medida, no potencial de veicular ideias, mensagens e, conseqüentemente, suscitar emoções variadas. Mesmo em uma conjuntura marcada pelo progresso técnico e pela simultaneidade da comunicação, o interesse pelos heróis viajantes permanece. A viagem do troiano Eneias rumo ao Ocidente foi, por vezes, compreendida como um símbolo da integração entre os povos do Mediterrâneo. No ano de 2018, organismos municipais, museus e universidades parceiras da Turquia e Itália lançaram um projeto de colaboração estratégica, a *Aeneas Route Association*, que visou a estimular o turismo e divulgar o patrimônio arqueológico. Com a proposta de “refazer” os passos do herói troiano por sítios da Anatólia, Ilhas Gregas, Tunísia e Sicília, a Rota de Eneias passou a integrar, recentemente, a lista dos itinerários culturais certificados pelo Conselho da Europa.¹

Em um sentido oposto ao do turismo arqueológico, a migração troiana pelo mar representa também o drama universal vivido por refugiados de guerra e imigrantes. Centros de acolhimento, jornais e campanhas publicitárias têm recorrido, com alguma frequência, ao mito de Eneias como forma de sensibilizar os europeus para a causa dos refugiados. No epílogo do livro *Il Fuoco Sacro di Roma: Vesta, Romolo e Enea*, Andrea Giardina (2015, p. 116) remete a uma das maiores emergências humanitárias deste tempo: “Os mares da Sicília pululam de prófugos que escapam de terríveis tragédias, tantas Troias hoje destruídas. Diante de um prófugo dever-se-ia colocar sempre essa pergunta: e se fosse um outro Eneias?”. A pergunta se faz pertinente em um contexto de ascensão dos partidos ultranacionalistas que ambicionam fechar o território italiano aos imigrantes da África e da Síria.

As condições de prófugo e de sobrevivente do caos estão diretamente atreladas ao herói troiano, filho de Vênus, que recebe papel de destaque nas narrativas fundacionais romanas. Logo na proposição da *Eneida*, que abrange os sete primeiros hexâmetros do poema, Virgílio (70-19 a.C.) anuncia o tema da primeira parte de sua epopeia: a longa peregrinação do herói que, impulsionado pelo destino, deixou as ruínas de Troia em busca de uma nova pátria, esperança para a sua linhagem e refúgio para os deuses tutelares. O adjetivo *profugus* aparece na segunda linha do poema, caracterizando a condição de Eneias e, por conseguinte, dos troianos que o acompanham no desterro (Virgílio, *Aeneis*, I,

¹ Council of Europe: <https://www.coe.int/en/web/cultural-route>. Acesso em: 24/07/2021.

02).² Em um sentido literal, o termo designa aquele que foi “posto em fuga” ou “fugiu” (do verbo *profugio*), mas também abrange as conotações de “exilado”, “desterrado”, “banido” e, por extensão, “errante” ou “nômade” (FARIA, 1962, p. 803; GLARE, 1968, p. 1477).

No Livro II do poema, prodígios e mensagens oraculares, ocorridos durante a invasão grega de Troia, instigam o herói a abandonar a cidade e seguir para o exílio com os sócios e seus familiares (Verg., *Aen.*, II, 268-295; 772-789). Por meio do relato de Eneias (Livros II e III), hospedado na corte da rainha Dido, e da descrição poética da ação (Livros I, V e VI), é possível acompanhar o trajeto desta migração, permeada por contratempos, interpretações equivocadas de oráculos, interrupções e desvios. O deslocamento marítimo dos troianos tem como cenários o arquipélago das Cíclades e a parte oeste do Mediterrâneo, em uma sobreposição da espacialidade homérica com marcos geográficos concretos, tais como montanhas, penínsulas e estreitos.

De acordo com a *Vita Vergili*, na etapa de finalização da epopeia, Virgílio decidiu realizar uma viagem pela Grécia e Ásia, muito possivelmente, no intuito de enriquecer a éfrase das paisagens e cidades incluídas no roteiro do herói troiano (Suetônio, *Vita Vergili*, 35).³ Pouco depois de encontrar Augusto, em Atenas, foi acometido de uma febre letal que o obrigou a interromper o projeto e regressar à Itália (Suet., *Vita Verg.*, 35). Ainda segundo a biografia tardo-antiga, o poeta faleceu em Brundísio, no ano 19 a.C., com a *Eneida* inacabada (Suet., *Vita Verg.*, 35). Apesar de legítimas intervenções autorais, o périplo dos troianos, que abrange a parte “odisseica” da *Eneida*, não pode ser tomado apenas como fruto da imaginação do poeta.

Quando o poeta de Mântua deu início à composição de sua epopeia, se deparou com um material mitográfico que o precedia em mais de meio milênio, mais especificamente, uma tradição pós-homérica sobre as viagens de Eneias, com vários estratos e variantes. O mito se distingue das demais narrativas humanas, uma vez que possui um propósito ordenador e etiológico, ou seja, busca explicar as origens de determinada prática social, religiosa, ou o princípio de uma comunidade ou instituição (ROCHA, 1995; GRIMAL, 2014, p. XXXVI). Ao mesmo tempo, trata-se de uma narrativa amplamente conhecida, compartilhada por determinado grupo. Nas palavras de Carlo Ginzburg (2001, p. 84), o mito é “um conto que já foi contado, um conto que já se conhece”. Segundo Edson Arantes Júnior (2014, p. 88), essas narrativas eram um importante atributo na formação das identidades locais, visto que “forneciam aos indivíduos discursos condensados de

² Das outras ocorrências na *Eneida*, o adjetivo aparece três vezes no plural, em relação aos troianos, e outra vez no singular, associado ao grego Acrão, da cidade de Cório (Verg. *Aen.*, VII, 300; VIII, 118; X, 158; X, 720).

³ Éfrase é a descrição vívida de lugares, obras, artefatos que parecem colocar o objeto descrito diante dos olhos do ouvinte/leitor. O equivalente latino de ἐκφράσις é *descriptio* (VASCONCELLOS, 2014, p. 26).

significados referentes a um passado e permitiam às comunidades mirar um futuro”. Considerando que as identidades são fluidas e a própria compreensão de passado dessas comunidades mudava a partir do influxo de novos agentes e ideias, as narrativas míticas não podem ser compreendidas como realidades estanques ou sacralizadas.

Segundo Maurizio Bettini e Mario Lentano (2013, p. 132-133), autores do livro *Il Mito de Enea, immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, os mitos fundacionais pouco têm a ver com as origens, já que se constituem em um presente histórico a partir do constante processo de negociação com o passado. Como resultado, são narrativas que nunca adquirem uma forma definitiva e que, por isso, vivem de suas prolíficas e contínuas variantes. Estas compõem um rico arsenal de narrativas, símbolos e metáforas que são reinterpretados segundo as exigências políticas e ideológicas do momento.

A proposta de entendimento destes teóricos se coaduna bem com o processo de transmissão/recriação mitográfica na Antiguidade a partir de múltiplos gêneros poético-literários. O mesmo raciocínio se aplica ao mito de Eneias que, até o período de Virgílio e muito além, recebeu novos contornos e complementos. Bem antes de Roma se projetar como potência política e militar no Mediterrâneo, autores gregos do Período Arcaico imaginaram uma sobrevida para este herói homérico, destinado na própria *Ilíada* a se salvar. Em algum momento do século IV a.C., a saga da peregrinação de Eneias é incorporada às narrativas fundacionais do Lácio e de Roma. O presente artigo tem por objetivo rastrear as evidências pertinentes à construção do Eneias prófugo nas fontes escritas pré-*virgilianas*, o que permite ampliar a compreensão sobre as apropriações poéticas do mito na própria *Eneida*.

Com o propósito de melhor situar as discussões deste artigo, apresentamos um resumo da trajetória marítima dos troianos, que engloba os seis primeiros livros da *Eneida* e observações de natureza histórica sobre este poema épico. Cabe ao leitor já familiarizado com a epopeia de Virgílio a opção de desconsiderar o tópico seguinte.

Notas sobre o longo périplo troiano na *Eneida*: de Troia às praias do Lácio

Em conformidade com o repertório de motivos convencionais da épica, a *Eneida* abre *in medias res*, ou seja, no curso dos acontecimentos. Sete anos já haviam se passado desde a captura de Troia, os vários assentamentos malogrados pelo caminho e a busca claudicante pela Itália, profetizada por Creusa e por Heleno. Mal havia deixado o litoral da Sicília, a frota troiana é surpreendida por uma tempestade, incitada por Juno, que dispersa os barcos e arremessa Eneias contra o litoral de Cartago (Verg. *Aen.*, I, 80-123).

Em um episódio que emula a chegada de Odisseu ao reino dos Feácios, Dido, a rainha cartaginesa, acolhe os prófugos em sua corte. Este desvio em Cartago serve de inspiração para o principal tema do Livro IV, que versa sobre o envolvimento amoroso de Dido e Eneias e resulta no suicídio trágico da rainha. À exceção de um ambíguo fragmento de Névio, a estadia de Eneias em Cartago e, até mesmo, o envolvimento com a rainha cartaginesa são episódios pouco evidentes na mitografia antes de Virgílio (GRIMAL, 2014, p. 119).⁴ Na *Eneida*, o episódio cumpre uma função etiológica, ou seja, explicar o princípio das animosidades entre Roma e Cartago e, ao mesmo tempo, funciona como um interlúdio amoroso na epopeia, uma vez que emula aspectos literários da elegia e da tragédia (OLIVA NETO, 2016, p. 246-247).

Tal como na *Odisseia*, o leitor/ouvinte é situado nos acontecimentos progressos a partir da narrativa do herói, durante um banquete, na corte cartaginesa. Aos presentes, o herói rememora como perdeu sua primeira esposa, Creusa, e escapou da cidade em chamas, salvando o pai, Anquises, e seu filho, Ascânio da morte (Ver. *Aen.*, II, 01-804). Atandro, na região da Frígia, é o local da construção da frota troiana, com a madeira sagrada do monte Ida, e o ponto de partida para o exílio (Verg., *Aen.*, III, 06).

Os troianos primeiro se dirigem a uma terra povoada pelos trácios e protegida por Marte. Ali, Eneias lança os fundamentos das primeiras fortificações, sacrifica aos deuses e dá aos habitantes o nome de enéadas (Verg., *Aen.*, III, 15-21). Essa localidade foi, posteriormente, identificada como Aenos,⁵ cidade localizada na embocadura do rio Hebro, em frente à ilha da Samotrácia (Plínio, *Naturalis Historia*, IV. 43; HORSFALL, 2006, p. 51). Ao descobrir que o solo da Trácia estava poluído com o crime de um assassinato,⁶ os troianos decidem abandonar o local e retomar a peregrinação pelo mar.

O oráculo de Apolo, em Delos, é a próxima etapa da viagem dos troianos que ali são recebidos pelo rei Ânio. O deus orienta os exilados a buscarem pela “mãe primitiva” – *Antiqua mater* (Verg., *Aen.*, III, 96), o que é interpretado por Anquises como uma alusão explícita à ilha de Creta, associada com a origem do culto a Cibele (Verg., *Aen.*, III, 103-110). A partir da hermenêutica do texto, é possível acompanhar a ação construtora do herói que, em seu percurso, institui várias “Troias” e marcos de memória. A cidade estabelecida

⁴ Sobre as várias possibilidades de interpretação dos frs. 19-20 de Névio, sugerimos o livro *Poetics of the First Punic War* de Thomas Biggs (2020, p. 69). Sobre as referências de Dido na epopeia de Ênio, conferir o estudo e a tradução dos *Anais* por Everton da Silva Natividade (2012).

⁵ Em latim, *Aenus*. Atualmente, Enez, na região de Mármara, na Turquia ocidental.

⁶ Polidoro, um dos filhos de Príamo, havia sido enviado com copiosa quantia de ouro para a Trácia no intuito de ser colocado sob a proteção do rei. Ao saber da vitória de Agamemnon, o rei transgride os deveres de hospitalidade e degola o rapaz, apoderando-se dos tesouros. A sombra de Polidoro aparece a Eneias e reclama um sepulcro digno (Verg., *Aen.*, III. 50-60). Virgílio parte de um tema que se tornou célebre com a tragédia de Eurípedes: o assassinato de Polidoro e a vingança de Hécuba contra Polimestor, rei da Trácia.

em Creta recebe o nome de Pérgamo em alusão à antiga cidadela de Ílion (Verg., *Aen.*, III, 132). A condição de uma bonança fugaz é demarcada na narrativa em referência às “lidas do campo e do amor” e, também, pela ação legisladora do herói, que dá aos troianos “casa e leis” (Verg., *Aen.*, III, 135-137). Essa efêmera prosperidade é interrompida por uma pestilência, seguida de um verão abrasador (Verg., *Aen.*, 137-142).

Figura 1 - Hipótese reconstrutiva da Rota de Eneias



Fonte: Imagem em domínio público, disponível em: <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Aeneae_exsilia.svg>.

Ainda em Creta, os Deuses Penates aparecem em sonho para Eneias e o orientam a buscar a Ausônia, terra de onde teria vindo seu ancestral, Dárdano (Verg., *Aen.*, III, 154-171). Nessa passagem, é possível perceber um ponto de inflexão na narrativa, quando o curso da viagem de Eneias adquire, mais explicitamente, o formato de um retorno (*nostos*) em diálogo com a tradição épica dos *nostoi* (VASCONCELLOS, 2014, p. 52). O discurso sobre o regresso dos dardânidas à Itália é retomado na apresentação que os emissários troianos fazem ao rei Latino (Verg., *Aen.*, VII, 231-273). Ao levantarem vela, uma parte dos troianos permanece no local (Verg., *Aen.*, III, 190).

Ao zarpar de Creta, os troianos são surpreendidos por uma tempestade que envolve a armada em trevas. Por três dias, as embarcações ficam à deriva, até que chegam a uma das ilhas Estrófadas, “um local de gratas manadas de boi” e “pastos virentes”, porém território das harpias (Verg., *Aen.*, III, 192-269). Depois de combaterem estas criaturas semi-humanas, os troianos recebem da harpia Celeno uma profecia sobre a dura fome

que os aguarda na Itália, até o ponto de terem que “roer as mesas” (Verg., *Aen.*, III, 246-258). Esta predição, aparentemente lúgubre, é reinterpretada por Ascânio, no Livro VII, como o fim da peregrinação pelo mar (Verg. *Aen.*, III, 107-151).

Virgílio conduz os troianos por cenários que remetem ao périplo de Odisseu (Ítaca e a ilha dos Feácios) e outros que abarcam a dimensão da memória contemporânea ao poeta, como é o caso do Ácio, no Golfo Ambrácio (Verg. *Aen.*, III, 272; 291). Nas imediações do templo de Apolo, em 31 a.C., as forças de Marco Antônio e Cleópatra enfrentaram a esquadra de Otávio e Agripa. Nessas praias, os troianos competem ao estilo grego, nus e com os corpos untados de azeite (Verg., *Aen.*, III, 280-282). Eneias dedica nas portas do templo o escudo (*clipeus*) de Abantes com a seguinte inscrição: “*Aeneas haec de Danais uictoribus arma*”, isto é, “Eneias por troféu aqui pendura estas armas dos Dânaos Vencedores” (Verg., *Aen.*, III, 288). Com a visita de Eneias às praias do Ácio, o poeta constrói uma genealogia para o santuário de Apolo (Leucate ou Ácio)⁷ e para os *Ludi Actiacti* ao inseri-los no passado heroico.⁸ Sugere-se, também, uma relação de intertextualidade com a éfrase do escudo de Eneias (Livro VIII), ilustrado por Vulcano com cenas da história romana. O centro do escudo é preenchido com o quadro da batalha de Ácio.

No Épiro setentrional, em Butroto, os prófugos encontram uma cidade troiana governada pela viúva de Heitor, Andrômaca, e por Heleno, um dos filhos de Príamo. Esta *parua Troia* é descrita como uma reprodução fidedigna, em dimensões modestas, da cidade original, com sua cidadela, Pérgamo, suas portas Ceias, os rios Xanto e Simoente e, até mesmo, uma réplica do túmulo Heitor (Verg., *Aen.*, III, 300-305; 349-353).⁹ Eneias recebe de Heleno, também provido da capacidade oracular, orientações sobre o percurso até a Península Itálica, cabendo ao herói desviar das cidades do sul, “habitadas por acaios maldosos” e contornar a costa leste da Sicília, evitando o estreito de Messina (Verg., *Aen.*, III, 394-429). O vate também profetiza o portento da porca branca com os trinta leitõezinhos, que demarca o local de fundação da cidade, o encontro com a Sibila de Cumas e a descida ao Averno (Verg., *Aen.*, III, 389-393; 441-462).

Como já pontuado, na narrativa de viagem dos prófugos troianos, Virgílio sobrepõe, em um mesmo eixo espacial, elementos de temporalidades distintas. Assim, mescla referências da geografia homérica com ocorrências da paisagem

⁷ Para uma discussão aprofundada sobre a éfrase virgiliana do Golfo Ambrácio, especialmente, a aglutinação poética entre os santuários de Apolo em Leucádia e de Apolo Ácio, cf. Horsfall, 2006, p. 119-120.

⁸ Sobre os *Ludi Actiacti*, instituídos ou reorganizados por Otávio como forma de celebrar a vitória sobre Cleópatra e M. Antônio, conferir as respectivas passagens em Suetônio e Estrabão (Suetônio, *Diuus Augustus*, 18; Estrabão, *Geographica*, VII, 7, 6). Sobre a construção de Nicópolis e a reconstrução do templo de Apolo Ácio, conferir a tese de Macsuelber de Cássio Barros da Cunha (2020, p. 80). *Aspectos da arquitetura romana no governo de Otávio Augusto: construção e perpetuação da memória nos templos de Apolo Palatino e Marte Vingador (séc. I d.C.)*.

⁹ No poema, é descrito como um túmulo inane, o que leva a crer que se trata de um cenotáfio.

contemporânea ao poeta. Nas proximidades do Etna, os troianos resgatam da terra dos Ciclopes um dos companheiros de Ulisses, Aquemênides, e evitam um encontro virulento com o próprio Polifemo (Verg., *Aen.*, III, 560-680). Na sequência, várias colônias gregas e púnicas são introduzidas na descrição do litoral sul da Sicília, tais como Mégara, Siracusa, Ácragas (Agrigento), Gela, Selinunte e Lilibeu (Verg., *Aen.*, III, 689-707). O relato de Eneias se interrompe com a chegada dos troianos ao extremo oeste da Sicília e com a morte de Anquises.

A viagem de migração é retomada apenas no final Livro IV, depois que o herói é interpelado, em sonho, por Mercúrio que, por ordem de Júpiter, o incita a abandonar Cartago. De volta à Sicília, os troianos aportam ao pé do monte Érix, nos domínios de Acestes, onde Anquises estava sepultado. Uma parte do Livro V é dedicada ao tema dos jogos fúnebres organizados por ocasião do aniversário de morte de Anquises. Virgílio, claramente, emula os jogos fúnebres da *Ilíada*. No entanto, insere elementos tipicamente latinos na competição como, por exemplo, a parada de cavalaria que os contemporâneos do poeta conheciam por *ludus troianus* (Verg., *Aen.*, V, 104-602).¹⁰ O episódio do incêndio das naus, ocasionado pelas troianas e incitado por Juno, motiva a fundação de uma nova cidade (Acesta) para aqueles extenuados da lida no mar (Verg. *Aen.*, V, 603-699). A ação construtora do herói se manifesta, ainda, pela edificação de um templo para Vênus, no Monte Ericino, e de um bosque/santuário, junto ao sepulcro de Anquises (Verg., *Aen.*, V, 759-761).

Retomando a viagem, após essa nova parada na Sicília, Cumas é o primeiro destino dos troianos na Itália. Situada na Campânia, esta antiga colônia de Cálcis é o assentamento grego mais próximo do Lácio. Assim que desembarca, Eneias se dirige ao imponente templo de Apolo e à gruta da Sibila, local onde a sacerdotisa, inspirada pelo deus, oferece seus oráculos. No Livro VI situa-se o episódio da descida ao Averno,¹¹ uma das passagens mais comentadas da epopeia. A jornada do herói que, até então, se desdobrava em um eixo horizontal, acontece agora em uma orientação vertical. Guiado pela Sibila, o herói transita pela complexa e hierarquizada geografia do submundo até os Campos Elíseos, onde encontra a sombra do pai. Esta jornada subterrânea tem como fim último a instrução do herói que conhece, por meio das revelações de Anquises, o futuro de sua prole.

¹⁰ Sobre esta temática, recomendamos a excelente análise de Zélia de Almeida Cardoso (1997), intitulada 'Virgílio e os jogos fúnebres troiano-romanos'.

¹¹ Nome dado ao mundo dos mortos na tradição literária latina. Um de seus acessos localizava-se nas imediações de Cumas, em uma cratera extinta ou lago de águas sulfurosas. Segundo indicações da própria *Eneida*, Averno vem do grego *aorno*: "[lugar] sem aves", pois essas águas exalam um cheiro que espanta a vida (Verg., *Aen.*, VI, 237-242). Sobre a trajetória do *descensus*, sugerimos que se confira nosso artigo em coautoria com Ana Teresa Marques Gonçalves, intitulado "Do Tártaro aos Vergéis Elíseos: a jornada do *descensus*, os *exempla* e os espaços do Averno na Eneida de Virgílio" (GONÇALVES; MOTA, 2011).

Virgílio introduz, no séquito troiano, personagens que são associados à toponímia do litoral da Campânia e do Lácio, como Palinuro, o timoneiro que morre na travessia até a Itália, Misseno, o tocador de trompa, afogado por um Tritão e Caieta, a nutriz do herói. Para cada um desses indivíduos, Eneias erige um monumento fúnebre (Verg., *Aen.*, VI, 232-235; 381; VII, 01-02). O rápido percurso até o Lácio é marcado por outra alusão à jornada de Odisseu: o Palácio de Circe, ambientado na paisagem itálica. Os ventos propícios, enviados por Netuno, impulsionam as embarcações, evitando que os troianos “padessem dos sortilégios de Circe” (Verg., *Aen.*, VII, 21). O desembarque troiano no Lácio ocorre no estuário do Tibre, no território dos laurentes. O fim da longa jornada marítima é sinalizado pela concretização da profecia de Cileno, quando lulo se dá conta, no primeiro repasto, que os troianos haviam “comido as próprias mesas”, ou seja, as crostas de pão que apoiavam os frutos colhidos no lugar (Verg., *Aen.*, III, 107-151).

Por meio do périplo de Eneias, Virgílio oferece etiologias variadas para monumentos, santuários e cidades que eram associados ou reivindicavam algum vínculo de parentesco com o herói troiano ou com os próprios romanos. As fundações de Lavínio e Alba Longa, cidades ancestrais de Roma, não contam no desenrolar da ação na *Eneida*, mas despontam, como promessas do futuro prognosticado, em passagens específicas do poema. Como fora pontuado previamente, a condição de prófugo, viajante e fundador está longe de ser fruto da imaginação virgiliana, pois esta faceta de Eneias aparece como um desdobramento do mito, na produção literária posterior aos *Poemas homéricos*.

Os múltiplos cenários para o Eneias de Homero: de prisioneiro a herói prófugo e viajante

Qualquer rastreamento sobre a arqueologia do mito de Eneias deve, necessariamente, começar com a *Ilíada*. Com algum exagero poético, Mario Lentano (2017), em uma conferência a convite da Università del Piemonte Orientale, compara Homero a uma espécie de *Big Bang* do universo mitológico, uma vez que os mitógrafos da Antiguidade extraíram de suas epopeias elementos, apontamentos e sugestões de continuidade para os seus trabalhos. Na *Ilíada*, Eneias é um dos principais comandantes troianos, citado imediatamente depois de Heitor, no célebre catálogo do Canto II (Homero, *Ilias*, II, 820). No entanto, este herói é destinado a se salvar da terrível carnificina que se arrasta por anos nos arredores de Ílion.

Essa indicação emerge em dois pontos específicos da *Ilíada*. O primeiro diz respeito ao *ágon* entre Diomedes e Eneias que é narrado no Canto V da *Ilíada*, uma das partes mais citadas do poema (Hom., *Il.*, V, 251-454). Em síntese, Eneias é alvo da fúria de Diomedes que, incitado por Atená, atinge o rival com uma enorme pedra no

quadril. Desfalecido, o herói é subtraído do campo de batalha, por ação de Afrodite que o envolve em uma proteção imortal, “nas dobras do peplo brilhante” (Hom., *Il.*, V, 315). Nessa tentativa de resgate, a deusa é atingida, na mão, pela lança de Diomedes e deixa cair o filho que, na sequência, é amparado por Apolo. Por fim, o deus transporta Eneias para o seu templo, situado na fortaleza de Troia, ao passo que fabrica um espectro do troiano para despistar os combatentes gregos (Hom., *Il.*, V, 445-453). Esta dupla proteção contra a sanha homicida de Diomedes reitera o favorecimento de Eneias no plano divino.

A segunda indicação aparece de forma mais explícita no Canto XX da *Ilíada*. A ação divina, dessa vez, da parte de Poseidon, impede que Eneias seja trucidado por Aquiles. Ao verter escuridão sobre os olhos do Pélide, o deus dos mares subtrai o troiano por cima das fileiras (Hom., *Il.*, XX, 318-325). A intervenção de Poseidon é justificada nos seguintes termos para os deuses olímpicos:

[...] μόριμον δέ οἱ ἔστ' ἀλέασθαι,
 ὄφρα μὴ ἄσπερμος γενεὴ καὶ ἄφαντος ὄληται
 Δαρδάνου, ὃν Κρονίδης περὶ πάντων φίλατο παίδων
 οἱ ἔθεν ἐξεγένοντο γυναικῶν τε θνητῶν.
 ἦδη γὰρ Πριάμου γενεὴν ἔχθηρε Κρονίων·
 νῦν δὲ δὴ Αἰνείαιο βίη Τρώεσσιν ἀνάξει
 καὶ παίδων παῖδες, τοί κεν μετόπισθε γένωνται (Hom., *Il.*, XX, 302-308).

Manda a Moira que ele escape, a fim
 de que, priva de sêmen, não pereça a estirpe
 de Dárdano, o rebento que Zeus mais amou
 entre os que, de mulheres mortais, lhe nasceram.
 À linhagem de Príamo o Croníade detesta.
 Agora, sobre os Tróicos, Eneias reinará
 e os filhos e os filhos nascituros deles (Trad. Haroldo de Campos).

No trecho acima, Poseidon profetiza a extinção da linhagem de Príamo, proveniente de Laomédon e Ilo e a sobrevivência da linhagem de Eneias, derivada de Anquises, Cápis e Assáraco.¹² O esvanecimento prodigioso do rival confirma para Aquiles a predileção dos imortais por Eneias - φίλος ἀθανάτοισι θεοῖσιν – e resolve, então, pelear com outros dânaos (Hom., *Il.*, 347). Esta mesma expressão “governará sobre os troianos” (Τρώεσσιν ἀνάξει) e “filhos nascerão de seus filhos” (καὶ παῖδες παῖδεσσι ἐκγεγῶνται) é retomada no *Hino homérico a Afrodite* (*H. Ven.*, 196-197).

Segundo Eric Gruen (1992, p. 12), uma formidável soma de energia foi despendida pelos eruditos gregos na interpretação dessas linhas homéricas, inclusive, em um contexto no qual a tradição sobre a viagem do herói, rumo ao Ocidente, já havia se

¹² O detalhamento desta genealogia encontra-se na apresentação que Eneias faz ao rival, Aquiles, de sua linhagem (Hom., *Il.*, XX, 213-241).

consolidado. Para muitos autores, estes versos se transformaram em um impasse, especialmente, para aqueles reticentes em contestar a autoridade de Homero. Dessa forma, existiu um esforço interpretativo tanto no sentido de confirmar, quanto negar a chegada de Eneias e dos troianos à Península Itálica. Estrabão (séc. I a.C.), por exemplo, preconiza a imperturbabilidade do testemunho homérico, inclusive, para colocar em dúvida os relatos sobre a chegada de Eneias à Sicília e ao Lácio (Estrabão, *Geographia*, XIII, 1, 53). No Livro XIII da *Geografia*, registra uma das tentativas de “emendar” o verso de Homero, buscando conciliá-lo com a tradição posterior e, em retrospecto, justificar o domínio universal dos romanos. No lugar de ἀνάξει Τρώεσσιν, ou seja, “governar sobre os Troianos” alguém sugeriu a correção do verso para πάντεσσιν ἀνάξει, “governar sobre todos” (Strab., XIII, 1, 53).

Dionísio de Halicarnasso (Séc. I a.C.) resumiu parte dessa querela nas *Antiguidades Romanas*. Segundo ele, alguns historiadores rejeitaram, categoricamente, o desembarque de Eneias na Itália, enquanto outros concluíram que se tratava de um homônimo do herói e não do filho de Afrodite e Anquises propriamente dito (Dionísio de Halicarnasso, *Antiquitates Romanae*, I, 53, 4). Uma versão alternativa supõe o retorno do herói à Tróade, muito depois de se estabelecer na Península Itálica, e a transmissão do reino para o seu filho (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 53,04). Dionísio oferece sua própria exegese do verso de Homero ao preconizar que ἀνάξει Τρώεσσιν não necessariamente significa “governar sobre os troianos em Troia”. Dessa forma, conclui que “não era impossível que Eneias governasse sobre os troianos que havia levado consigo, mesmo que tenham se estabelecido em outro lugar” (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 53, 05).

Os poetas imediatamente posteriores a Homero desdobraram o tema da sobrevivência de Eneias a partir de várias possibilidades. De acordo com o sumário da *Ilious Persis*, poema atribuído a Arctino de Mileto (séc. VII a.C.), o herói teria abandonado Troia logo depois da morte de Laoconte, levando parte da população para o Monte Ida (Arctino de Mileto, *Iliupersis*, fr. 1, *apud* Proclo, *Chrestomathia*, II). Na sequência de episódios da Guerra de Troia, o estrangulamento deste sacerdote troiano e dos filhos pelas serpentes enviadas por Poseidon ocorre antes da invasão da cidade (Arctino de Mileto, *Iliupersis*, fr. 1 *apud* Proclo, *Chrestomathia*, II). Isso implica que, na versão de Arctino, Eneias teria abandonado a cidade à própria sorte, sem tomar parte na resistência. Em outro poema do Ciclo Épico, atribuído a Lesques de Pirra (séc. VII a.C.), o herói recebe o mesmo destino dos outros cativos troianos. Ao que sugere um fragmento da *Pequena Ilíada*, depois da captura de Troia, os chefes aqueus disputam a posse dos ilustres prisioneiros troianos. Eneias e Andrômaca são designados a Neoptólemo e conduzidos para a região da Tessália (Lesques, *Parva Ilias*, fr. 30).

Nos autores a partir do século VI a.C., Eneias aparece como herói viajante. Um fragmento atribuído ao poeta arcaico Estesícoro de Hímera (Sicília) sugere a formação deste desdobramento do mito. A evidência deriva da *Tabula Iliaca Capitolina*, um painel de mármore datado do período augustano, que contém cenas alusivas à *Ilíada* e acontecimentos da queda de Troia (GRUEN, 1992, p. 13; Museus Capitolinos, Roma, Inv. MC0316). Um dos painéis centrais inclui uma representação de Eneias que carrega Anquises nas costas e conduz o filho,¹³ Ascânio, pela mão. Uma inscrição, que cita a *Ilios Persis* de Estesícoro, informa que Eneias está “para as Terras Ocidentais”, εἰς τὴν Ἑσπερίαν.¹⁴ Muito se tem argumentado sobre a influência da *Eneida* na composição da *Tabula Iliaca*, especialmente no que concerne às cenas de fuga. Não obstante, a alusão ao poeta siciliano na legenda dificilmente pode ser interpretada como uma escolha aleatória do entalhador (HORSFALL, 1979; ERSKINE, 2001, 149). Nesse sentido, é plausível supor que Estesícoro tenha se ocupado do tema da viagem do herói rumo ao Ocidente ou que, pelo menos, essa narrativa estivesse em formação no período arcaico grego (GRUEN, 1992, p. 14).

Através de Dionísio de Halicarnasso, sabemos que o logógrafo e poeta do século V. a.C., Helânico de Mitilene, se dedicou à saga dos heróis gregos e troianos que fundaram cidades a Oeste (Helânico, *Troika apud* Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I. 46- 47). Na versão de Helânico, Eneias defendeu Troia até o último momento. Quando estava claro que a cidade seria capturada, partiu com um grupo de refugiados troianos e se encastelou no Monte Ida (Helânico, *Troika apud* Dionísio Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I. 47. 1-4). O local foi tomado de assalto pelos gregos e uma trégua foi negociada com os chefes aqueus. Estes consentiram que os troianos partissem e se estabelecessem em outro lugar. Eneias migrou com o pai Anquises e o restante de sua prole para a península denominada Palene, na Calcídica, vivendo entre um povo trácio denominado *Krousaio* (Κρουσαῖον) (Helânico, *Troika apud* Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I. 47. 6).

Uma tradição local associa o herói troiano à fundação de um templo dedicado a Afrodite, em um dos promontórios, e uma cidade denominada Aineia (Αἰνεῖα), situada no extremo oeste da Calcídica (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 49. 4). Em razão da polissemia poética, alguns autores sugerem que Virgílio tivesse em mente este assentamento ao descrever a fundação de Eneias na Trácia e não Enez, na foz do Rio Hebro. Entretanto, diferentemente da narrativa virgiliana, essa tradição pressupõe um curto périplo do herói, que teria se

¹³ A apografia digitalizada e detalhada de cada painel da *Tabula Iliaca Capitolina* pode ser visualizada no endereço eletrônico: https://mediterranees.net/art_antique/oeuvres/iliaca/schreiber_en.html. Acesso em: 25 jul. 2021.

¹⁴ Em um sentido literal Ἑσπερία deve ser traduzido por “Terras Ocidentais”. O termo pode aparecer também como uma alusão, mais específica, à Península Itálica (LIDDEL; SCOTT, 1996, p. 697).

radicado nesta parte do Egeu. Dois autores citados na compilação das *Antiquidades Romanas*, Céfalon de Gergis e Hegésipo de Maciberna,¹⁵ registraram que Eneias findou seus dias nesta região da Trácia e que não teria seguido adiante (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 49, 1). Tito Lívio (séc. I a.C.) menciona, inclusive, os sacrifícios que os habitantes de Aineia ofertavam ao fundador, o que sugere a existência de uma tumba ou *herôon* de Eneias na região (Tito Lívio, *Ab Urbe Condita Libri*, XL, 4,9). Tendo em vista a gradativa dispersão geográfica do mito, a existência de vários monumentos fúnebres atribuídos a Eneias e ao pai, Anquises, criava uma tremenda dificuldade para os historiadores antigos. Este tipo de fenômeno, segundo Dionísio, costumava acontecer “com homens de fortuna semelhante”, mas reconhece como “legítimo” apenas o *herôon* de Eneias situado em Lavínio (Dion. Hal, I, 64).¹⁶

Ainda nas *Antiquidades Romanas*, Dionísio registra outra variante do mito que transfere o herói troiano da Trácia para a Arcádia, região do interior da Península do Peloponeso. Segundo a versão oferecida por Arieto,¹⁷ autor da obra *Arcadica*, a cidade de Cafias foi fundada pelos prófugos troianos e seu nome derivado de um dos ancestrais de Eneias, Cápis (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 49, 1-2). Pausânias (séc. II), em sua *Descrição da Grécia* (VIII, 12, 8-9), toma nota de um túmulo atribuído a Anquises, nesta Arcádia, muito provavelmente, um resquício da tradição árcade da migração troiana.

As jornadas dos sobreviventes troianos no Mediterrâneo Ocidental

Paulatinamente, o curso migratório de Eneias e dos troianos se expande para englobar também a parte ocidental do Mediterrâneo. Este prolongamento tem como pano de fundo o processo histórico de fundação de colônias (*apoikiai*) e a transferência de populações de língua grega para as regiões ao sul da Península Itálica, Campânia, Sicília e norte da África (séculos VIII-V a.C.). Segundo David Abulafia, “os gregos e seus vizinhos tinham consciência das convulsões que puseram povos em movimento nos séculos seguintes à Guerra de Troia, e personalizaram a história de suas migrações identificando pessoas isoladas de quem seriam a progênie” (ABULAFIA, 2014, p. 116-117).

¹⁵ Segundo nota da edição da Loeb, trata-se de um dos pseudônimos de Hegesianax de Alexandria, na Tróade. Dionísio o cita novamente no Livro I, 72. Por sua vez, Hegésipo da cidade de Maciberna, na Calcídica, teria vivido entre os séculos IV-III a.C.

¹⁶ Dionísio descreve com detalhes este *herôon* dedicado pelos habitantes de Lavínio às margens do rio Numício. Sobre a divinização de Eneias e o sítio arqueológico de Lavínio, conferir o artigo intitulado “A divinização de Eneias no Lácio: de um herói desaparecido a *pater indiges*” (MOTA; GONÇALVES, 2015).

¹⁷ Segundo Erskine (2001, p. 120), não existe um consenso, entre os estudiosos, sobre a datação deste autor. Especula-se que ele teria vivido entre os séculos IV e II a.C.

Sobretudo, os mitógrafos e historiadores das cidades da *Magna Graecia* colaboraram para dar plasticidade e atribuir materialidade aos percursos de Hércules, Odisseu e de Eneias.

Entre os comentadores da obra de Homero e poetas da geração posterior havia um esforço em identificar os lugares mencionados na *Odisseia* com pontos específicos do Mediterrâneo, especialmente da Península Itálica e Sicília. As águas traiçoeiras de Cila e Caríbides foram, muitas vezes, associadas com o estreito de Messina, enquanto o palácio de Circe foi posicionado a alguns quilômetros, ao sul de Roma, no Monte Circeo. Ainda segundo Abuláfia, “o mapa do Mediterrâneo era infinitamente maleável nas mãos dos poetas” (ABULÁFIA, 2014, p. 116).

Com alguma frequência, os mitos dos heróis viajantes foram também mobilizados pelos autores gregos para explicar monumentos, aspectos da toponímia, peculiaridades étnicas e traços culturais dos povos vizinhos. De acordo com Andrew Erskine (2001, p.131), no livro *Troy between Greece and Rome: local tradition and imperial power*, os relatos sobre os vários expatriados, prófugos e extraviados dos dois lados da Guerra de Troia serviram também a este propósito. Estas narrativas de viagem não funcionavam como um mero entretenimento, mas faziam parte da interação e engajamento dos gregos com os povos vizinhos da bacia do Mediterrâneo (ERSKINE, 2001, p.131).

Píndaro, na *Quinta Ode Pítica* (V, 80-85), relata a chegada dos filhos de Antenor, os Antenôridas, em Cirene, na companhia de Helena, “depois que viram sua pátria reduzida a fumaça”. Antenor foi um dos poucos troianos que demonstrou boa vontade em relação aos aqueus, hospedando Odisseu e Menelau em sua casa. Depois da destruição de Troia, acompanhou Menelau e Helena em sua viagem de retorno (*nostos*) (ROCHA, 2018, p. 206).¹⁸ Vários topônimos, obras e cidades da Líbia e do Egito foram, por sua vez, associados à estadia de Menelau ou ao estabelecimento de refugiados troianos nestas paragens (Hdt., V, 168-191; Strab., XVII, 16-18; 23; 34; Diod. Sic., I., 56. 4.). Heródoto (IV, 169; 191), por exemplo, faz menção ao “porto de Menelau” no litoral da Líbia e refere-se, brevemente, à tribo dos Máxias que se dizia descendente dos troianos.

Entre os sobreviventes e refugiados troianos, Heleno e Andrômaca ganharam destaque nos vários *spin-offs* da tradição literária homérica. Este filho de Príamo, provido de capacidade oracular, foi levado como cativo por Neoptólemo, bem como Andrômaca (GRIMAL, 2014, p. 200-201). Na peça homônima de Eurípedes, após o assassinato do filho de Aquiles, Andrômaca é destinada a se casar com Heleno e morar na terra dos Molossos (Μολοσσοί), no Épiro (Eurípedes, *Andromache*, 1243-1252). A Heleno é atribuída

¹⁸ Em outros desdobramentos do mito, Antenor aparece também migrando para a Ilíria e se estabelecendo no Vale do Pó, na Península Itálica (Verg. *Aen.*, I, 248-249). Na *Eneida*, Antenor é reconhecido como fundador de *Patavium*.

a fundação de Butroto. Na *Eneida*, esta região do Épiro é uma das paradas de Eneias, que ali encontra refúgio e uma “modesta Troia” (*parua Troia*) governada por Heleno e Andrômaca (Verg., *Aen.*, III, 349).

A mitografia antiga não pode ser considerada uma propriedade intelectual exclusiva dos gregos, mas um repertório compartilhado com os povos que mantinham alguma interação com eles. As tradições que se desenvolveram no Lácio sobre a origem troiana de Lavínio, Alba Longa e Roma são as mais conhecidas, mas devem ser compreendidas como parte de um fenômeno mais amplo. Nesse sentido, algumas cidades da Sicília passaram a reivindicar abertamente uma origem troiana, primeiramente, como forma de se diferenciarem dos vizinhos de língua helênica e púnica e, ao mesmo tempo, participarem da idade heroica, narrada pelos *Poemas Homéricos*. Os casos de Segesta e Érix são emblemáticos uma vez que suas narrativas fundacionais ganham intersecção com o mito de Eneias (GALINSKY, 1969, p. 63-102).

Muito antes de Virgílio idealizar o percurso de Eneias pela Sicília, os autores gregos identificaram, na parte oeste desta ilha, traços de uma migração troiana (LA TORRE, 2018, p. 05-06). Tucídides (séc. V a.C.), no sexto livro da *História da Guerra do Peloponeso*, oferece um breve *excursus* histórico-etnográfico das populações da Sicília. No relato tucididiano, os elimios, radicados em importantes centros urbanos como Érix e Segesta, seriam descendentes, ao mesmo tempo, dos sicanos e dos refugiados troianos que teriam migrado para a Sicília após a queda de Ílion (Tucídides, *Historia Belli Peloponnesiaci*, VI, 2, 3).

Um desdobramento deste mito no período helenístico remonta à presença troiana no oeste da ilha a um período anterior à queda de Troia. Lícofron (séc. III a.C.), em uma passagem do poema *Alexandra*, narra o banimento das filhas do troiano Fenodamante para a Sicília durante o reinado de Laomedonte (Lícofron, *Alexandra*, 951-975). Uma dessas jovens, de nome Egesta, é seduzida pelo deus fluvial Crimiso, com quem irá gerar Egestes (Αἰγέστης ou Acestes, na forma latinizada), fundador de três cidades: Egesta/Segesta¹⁹, Érix e Entela. Este herói epônimo, criado a partir do nome da cidade, aparece ora acolhendo os refugiados de Eneias, ora acompanhado de um filho bastardo de Anquises, identificado a Élimo (Lycoph., *Alex.*, 965-966; Dion. Hal., I, 56-53; GRIMAL, 2014, p. 129)

Nas narrativas sobre o circuito de Eneias pela Sicília, a fundação de Egesta/Segesta é retratada como um empreendimento conjunto de Egestes/Acestes e do filho de Afrodite. Segundo Dionísio de Halicarnasso, antes de seguir viagem para a Península Itálica, Eneias deixou parte dos refugiados que o acompanhavam na ilha, especialmente

¹⁹ A cidade aparece na documentação escrita com as grafias, Σέγιστα, Segesta; Αἰγέστα, Aigesta ou Ἐγέστα Egesta.

aqueles cansados da longa peregrinação (Dion. Hal., I, 52; Verg., *Aen.*, V, 771). Na *Eneida*, Virgílio descreve os ritos de fundação de Acesta à maneira romana, uma vez que os limites das muralhas são traçados com um arado, puxado por uma parrelha de bois. Na sequência, Eneias sorteia casas para os futuros habitantes (Verg., *Aen.*, V, 755).

No contexto da Primeira Guerra Púnica, a aliança de Segesta com os romanos foi justificada com base na suposta consanguinidade troiana, uma vez que os dois povos, elímios e romanos, se diziam descendentes de Eneias (Cícero, *In Verrem*, II, 4, 72; 5, 83). Esta aliança político-estratégica rendeu à cidade incontáveis privilégios e o controle de um amplo território quando a ilha foi convertida em província romana (PARETI, 2001, p. 183; SERRATI, 2000, p. 120-124). Em um dos *Discursos contra Verres*, Cícero declara que Segesta, doravante, adquiriu o status de “*libera et immunis*” (Cic., *Verr.*, II, 3, 13).

Situada no cume do atual monte San Giuliano, Érix foi um dos importantes centros elímios na Sicília. A posição privilegiada do assentamento motivou sucessivas ocupações no curso da Primeira Guerra Púnica (PARETI, 2001, p. 183). Conquistada, inicialmente, pelos romanos, a cidade foi tomada de assalto pelas tropas de Amílcar Barca que, por sua vez, obrigou a população ericina a se exilar em Drépano (Diod. Sic., XXIII, 09). Depois de um prolongado confronto, os romanos conseguiram retomar Érix, em 241 a.C., e decidiram pela conservação da área sacra da cidade. Das fundações do santuário de Afrodite,²⁰ que se projetava a mais de 700 metros acima do nível do mar, restam poucos vestígios arqueológicos, uma vez que a área do templo foi ocupada por uma fortaleza medieval.

Assim como Roma e Segesta, Érix possui também seu herói epônimo. Na mitografia antiga, a figura de Érix (Έριξ) aparece ora como filho de Afrodite e Butes, um dos argonautas, ora como filho de Afrodite e Poseidon (Apolônio de Rodes, *Argonautica*, IV, 910; Diod. Sic., IV, 1; GRIMAL, 2014, p. 145). Este semideus aparece inserido tanto no ciclo de Jasão, quanto nos trabalhos de Hércules (GRIMAL, 2014, p. 145). Já a montanha e o santuário foram incorporados ao périplo de Eneias pela Sicília. Diodoro Sículo (séc. I a.C.), na *Biblioteca Histórica*, descreve a passagem de Eneias pela região e o embelezamento do santuário de Afrodite:

[...] ὕστερον Αἰνεΐας ὁ Ἀφροδίτης πλέων εἰς Ἰταλίαν καὶ προσορμισθεὶς τῆ νήσῳ πολλοῖς ἀναθήμασι τὸ ἱερόν, ὡς ἂν ἰδίᾳς μητρὸς ὑπάρχον, ἐκόσμησε (Diod. Sic., IV, 83, 4).

²⁰ Uma moeda do período republicano, atribuída a C. Considio Noniano, traz uma provável representação iconográfica deste santuário. No reverso, figura um templo tetrástilo, posicionado no alto de uma montanha que, por sua vez, aparece circundada por um muro e um portão (RRC, 424/1). A legenda ERVC aparece gravada na base da montanha. O anverso, por seu turno, traz a efigie laureada de Vênus com a inscrição C-CONSIDI·NONIANI S·C, identificando o moedeiro responsável e autorização do Senado.

[...] *mas tarde fue Eneas, el hijo de Afrodita, quien, en su navegacion rumbo a Italia, desembarco en esta isla y adorno el santuario con numerosas ofrendas, considerando que era de su propia madre* (Trad. Juan José Torres Esbarranch).²¹

Diodoro (IV, 83, 6-7) informa que esta prática foi seguida por sicanos, cartagineses e pelos romanos que, por sua vez, obrigaram as dezessete cidades mais fiéis da Sicília a renderem tributos ao templo de Afrodite. Na *Biblioteca Historica*, Eneias figura tão somente como um ilustre visitante do santuário a caminho da Itália. Todavia, nas versões registradas por Dionísio e Virgílio, o herói participa mais ativamente de sua edificação. Entre as evidências pontuadas por Dionísio de Halicarnasso para a passagem de Eneias na Sicília são mencionados um altar de Afrodite *Aeneias*, no cume do monte Élimo,²² e um santuário dedicado ao herói, na cidade de Egesta (Dion. Hal., *Ant. Rom.*, I, 53, 01).

A associação com este herói troiano também forneceu o ingrediente mitológico que justificou a adoção do culto de Vênus Ericina pela cidade de Roma, durante a Segunda Guerra Púnica (GRUEN, 1992, p. 46; GALINSKY, 1996, p. 169-190). Após a derrota do Lago Trasimeno (217 a.C.) e da ameaça representada por Aníbal Barca, um oráculo extraído dos *Livros sibilinos* recomendou que os romanos promettessem um santuário à Vênus de Érix (Tito Lívio, *Ab Urbe Condita*, XXII, 9, 10; 10, 10). O templo desta divindade foi erigido, dois anos depois, na vizinhança do templo de Júpiter Capitolino (Liv., XXIII, 30, 3; 31, 09). De acordo com Gruen, a localização privilegiada deste templo sugere que o procedimento, à época, não foi compreendido como a adoção de uma divindade estrangeira (GRUEN, 1992, p. 47).

A partir destes apontamentos sobre a genealogia troiana das cidades elímias, passamos à seguinte questão: do ponto de vista histórico, em que momento o Lácio e, mais especificamente, Roma foram incorporados ao périplo da migração de Eneias?

Em uma versão do mito, atribuída a Helânico de Mitilene (séc. V a.C.), Eneias aparece como fundador direto de Roma. A partir do sumário do poema, *A sacerdotisa de Hera em Argos*, conhece-se uma versão um tanto curiosa dos acontecimentos (Dion. Hal., I, 72, 2). Eneias chega à Península Itálica acompanhado de Odisseu e de outras cativas troianas. Exaustas da longa viagem, as mulheres troianas decidem atear fogo às embarcações. Eneias, então, resolve se estabelecer ali e fundar uma cidade que denomina Roma em homenagem à Rhome, uma das mulheres troianas (Dion. Hal., I, 72, 2).

Eric Gruen (1992, p. 26-42) e Andrew Erskine (2001, p. 148-152) chamam a atenção para o papel dos mitógrafos da *Magna Graecia* na ambientação da herança troiana no Lácio.

²¹ “[...] mais tarde foi Eneias, o filho de Afrodite, quem, em sua navegação rumo à Itália, desembarcou nessa ilha e adornou o santuário com numerosas oferendas, considerando que era de sua própria mãe” (Trad. nossa).

²² De acordo com a nota dos editores da Gredos e Loeb, Dionísio, muito provavelmente, está se referindo ao Monte Ericino.

Aparentemente, já no século IV a.C., desponta algum interesse dos historiadores sicilianos na genealogia das cidades latinas, às quais atribuem parentesco com Eneias. O relato de Alcimo (séc. IV a.C., aprox.), que conhecemos por meio de Festo, apresenta uma versão bem diferente da que Virgílio e Tito Lívio legaram à posteridade. Segundo Alcimo, Eneias desposou Thyrrenia, dando origem a Rômulo. Este tão pouco figura como o fundador da *urbs*, mas sim um neto de nome Romo, filho de Alba (Alcimo *apud* Festus, *De Verborum Significatu*, entrada: Roma).²³ Um aspecto chama a atenção nessa elaboração genealógica: Roma não é uma fundação eneádica, como outros lugares do Mediterrâneo coligados à rota de Eneias. É perceptível um esforço de conciliar a contribuição estrangeira, troiana, ao elemento latino. Paulatinamente, Lavínio recebe destaque, nas narrativas fundacionais, como a legítima cidade eneádica do Lácio e o vínculo de Eneias com Roma é estabelecido de maneira indireta.

Data do fim do século IV a.C. a mais antiga evidência literária que aproxima Lavínio da saga troiana. Um fragmento de Timeu, de Tauromênio, nascido por volta de 350 a.C. nesta cidade da Sicília, faz menção aos templos e habitantes de Lavínio. É possível que tenha tratado o assunto com maior amplitude em sua investigação histórica, porém, o que conhecemos é um trecho citado por Dionísio de Halicarnasso a respeito de objetos troianos custodiados no santuário em Lavínio:

σχήματος δὲ καὶ μορφῆς αὐτῶν περὶ Τίμαιος μὲν ὁ συγγραφεὺς ὧδε ἀποφαίνεται· κηρύκια σιδηρὰ καὶ χαλκᾶ καὶ κέραμον Τρωικὸν εἶναι τὰ ἐν τοῖς ἀδύτοις τοῖς ἐν Λαουίνῳ κείμενα ἱερά, πυθέσθαι δὲ αὐτὸς ταῦτα παρὰ τῶν ἐπιχωρίων (Dion. Hal., I. 67. 04).

Respecto a su forma y apariencia, Timeo, el historiador, se expresa así: los objetos sagrados conservados en el santuario de Lavinio son caduceos de hierro y bronce y vasijas troyanas de arcilla; asegura que él se enteró por los habitantes del lugar (Trad. Elvira Jiménez e Ester Sánchez).²⁴

Cumpra admitir que o trecho citado de Timeu não remete, diretamente, aos Penates que os romanos vinculavam ao desembarque de Eneias no Lácio, mas a objetos sagrados de procedência troiana que eram mantidos em um santuário local. Se o fragmento deste autor do século IV a.C. não pode ser tomado como um testemunho direto do culto de Eneias como fundador de Lavínio, ele, no entanto, registra a existência de objetos sagrados com os quais os habitantes se vinculavam ao passado troiano.

²³ Acompanhamos aqui a tradução e o estudo da obra, *De Verborum Significatu*, realizado por Maria Lucilia Ruy, fruto de seu doutoramento na USP.

²⁴ "A respeito de sua forma e aparência, Timeu, o historiador assegura que os objetos sagrados custodiados em um santuário em Lavínio são caduceus de ferro, bronze e vasilhames troianos e que isto aprendeu com os habitantes do lugar" (Trad. nossa).

Quando o gênero historiográfico se desenvolveu em Roma, o papel de Rômulo, como fundador da *urbs*, era um dado enraizado, assim como a ideia de um legado troiano incorporado às cidades de Lavínio e Alba Longa (GRANDAZZI, 2010, p. 46). Isso, no entanto, não significou uniformidade da tradição, o que é possível constatar nas várias divergências entre Fábio Pictor (séc. II a.C.) e Catão (sécs. II-I a.C.), o Antigo, sobre alguns aspectos do mito como, por exemplo, a narrativa do prodígio da porca branca com os trinta leitõezinhos. Enquanto o primeiro situou o evento em Alba Longa, Catão o fez em Lavínio (Fábio Pictor, *Annales*, fr. 2; Catão, *Origines*, fr. 10). Ambos, porém, reconhecem o intervalo de tempo entre o fim da Guerra de Troia e a fundação de Roma; assim como as origens albanas do primeiro rei romano.

Este intervalo é estipulado em 432 anos por Catão o que, aparentemente, converge com o cálculo de Eratóstenes para a queda de Ílion, situada em 1184/1183 a.C. (Cato, *Orig.*, fr. 13). Para os estudiosos do tema, a intrincada genealogia dos reis albanos teria atendido ao propósito de preencher esta lacuna temporal que vai da fuga de Eneias até o fundador, Rômulo (LAROCHE, 1982; GRUEN, 1992, p. 25; GEIGER, 2008, p. 45-50).²⁵ Este intervalo de tempo, no entanto, não consta nos fragmentos das epopeias de Névio e Ênio, que converteram Eneias em avô ou ancestral próximo de Rômulo, aproximando, através de um recurso poético, a fundação da *urbs* dos episódios do ciclo troiano.

Para os romanos, a incorporação das origens troianas representou uma maneira de balizar sua singularidade em relação aos vizinhos gregos e cidades etruscas, sem dizer que a ausência de povos contemporâneos que se intitulassem troianos facilitou ainda mais os sucessivos ajustes nesta identidade condicionada ao mito. Por outro lado, as versões que postulavam uma fundação puramente troiana, ou mesmo exclusivamente grega, de Roma, foram suplantadas por narrativas que preconizavam uma origem etnicamente mista. Aos estratos autóctones, latino e troiano, somavam-se, ainda, as contribuições de outros prófugos, o árcaide, Evandro, fundador de *Palanteum*, e do herói Hércules, sem mencionar os componentes sabino e etrusco agregados ao período da realeza. Refletindo sobre as narrativas fundacionais da *urbs*, no século I a.C., o historiador Salústio se surpreende como povos “dentro dos mesmos muros, diferentes em raça, dessemelhantes em língua, vivendo cada um a seu uso [...] tão facilmente convivessem” (Salústio, *Bellum Catilinae*, 06).

²⁵ Para uma discussão sobre as intervenções e acréscimos na lista de reis albanos durante o período augustano, sugerimos o trabalho de Joseph Geiger (2008, p. 45-50).

Considerações finais

Os mitos de origem têm pouca relação com as origens propriamente ditas. Estas narrativas de cunho etiológico se voltam para indagações feitas a partir do presente. Por isso, estão submetidas a inúmeras revisões, remanejamentos e acréscimos. Um material que olha em direção ao passado e, no entanto, está em constante negociação com o presente. Estes mitos eram não apenas transmitidos e encenados, mas também reinventados, reelaborados. Serviam a escopos e objetivos diversos e, neste sentido, incorporavam conteúdos e elementos novos.

Trata-se de uma tarefa árdua perseguir, de forma pontual, as várias recensões e usos do mito de Eneias até a composição da *Eneida*. Neste artigo, buscamos delinear as principais etapas da transformação deste personagem homérico em prófugo, viajante e também herói fundador. Os poetas e mitógrafos posteriores a Homero imaginaram vários cenários e possibilidades para o futuro do filho de Anquises e Afrodite, destinado, na própria *Ilíada*, a se salvar. Um caminho semelhante foi concebido para outras figuras do ciclo troiano, como Antenor, Heleno e Andrômaca.

Quando Virgílio compôs a *Eneida*, este mito contava com uma longa história de propagação em vários contextos geográficos do Mediterrâneo, como é possível verificar nas tradições que associam Eneias ou Anquises às regiões da Calcídica, Trácia, Arcádia e Sicília. Longe de ser uma simples fabricação virgiliana, o périplo dos seis primeiros livros da *Eneida*, abrange localidades que reivindicavam alguma relação genealógica com Eneias e outros troianos. Dionísio de Halicarnasso, no Livro I das *Antiguidades Romanas*, fornece uma lista de monumentos, templos, práticas religiosas e até competições e festas vinculadas ao herói troiano (Dion. Hal., I, 50, 4).

A evidência das cerâmicas etruscas com o tema de Eneias em fuga sugere que este mito já era familiar aos habitantes da Península Itálica. Em algum momento entre o século V e IV a.C. este mito se intercepta com as narrativas fundacionais do Lácio. Não se trata da mera transposição de um mito estrangeiro para o ambiente local, tal como imaginamos em uma transferência eletrônica de dados. Este fenômeno, ao contrário, envolve um lento processo de negociação e, muitas vezes, assimilação às tradições autóctones. Nas versões que se desenvolveram entre os autores latinos, Roma não é uma cidade fundada diretamente por troianos, mas resulta da síntese entre autóctones, estrangeiros e populações assimiladas de outras cidades do Lácio. Como um reflexo do caráter cosmopolita da *urbs* e do seu próprio Império, os mitos de origem da *urbs* romana acumulam vários prófugos: primeiramente, Saturno, depois os árcades de Evandro, os troianos de Eneias e tantos outros que buscaram refúgio em terras itálicas.

Esse movimento, tal como registra Tito Lívio, permaneceria no refúgio (*asylum*) instituído por Rômulo, justamente com a finalidade de ser um espaço de acolhimento de outros prófugos no decurso da história da *urbs* (Liv., I, 08).

Referências

Documentação textual

- APOLLONIO RODIO. *Le argonautiche*. Traduzione di Guido Paduano. Milano: Bur Rizzoli, 2013.
- BUSE, P. *'Andrômaca' de Eurípedes e o ideal do trágico: tradução e análise*. 2015. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.
- CATO. Origines. In: CORNELL, T. J (ed.). *The fragments of the Roman historians*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 134-143. 2 v.
- CICERO. *The Verrine Orations: against Verres*. Translated by L. H. G. Greenwood. Cambridge: Harvard University Press, 1935. v. 2, p. 2, b. 3-5.
- DIODORO DA SICILIA. *Biblioteca historica: libros IV-VIII*. Traducción de Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 2004.
- DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Historia Antigua de Roma: libros I-III*. Traducción de Elvira Jiménez y Ester Sánchez. Madrid: Gredos, 1985.
- DIONYSIUS OF HALICARNASSUS. *The Roman antiquities*. Translated by Earnest Carry. London: William Heinemann, 1960.
- ERODOTO. *Storie*. Traduzione di Augusta Izzo D'Accinni. Milano: Bur, 2010.
- FABIUS PICTOR. In: CORNELL, T. J (Ed.). *The fragments of the Roman historians*. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 32-105. 2 v.
- HINO A AFRODITE. Tradução de Flávia Regina Marquetti. In: RIBEIRO JR, W. A (org.). *Hinos Homéricos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.
- HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Haroldo de Campos. São Paulo: Arx, 2002.
- LÍCOFRON. *Alexandra*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2017.
- NATIVIDADE, E.S. *Os 'Anais' de Quinto Ênio: estudo, tradução e notas*. 2009. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
- PAUSANIAS. *Description of Greece*. Translated by W. H. S. Jones. Cambridge: Harvard University Press, 1918.

- PÍNDARO. *Epinícios e Fragmentos*. Tradução, introdução e notas de Roosevelt Rocha Curitiba: Kotter Editorial, 2018.
- PLINY. *Natural History*. Translated by W. H. S. Jones. London: William Heinemann, 1961.
- RUY, M. A. *De Verborum Significatu*. 2012. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.
- SALÚSTIO. *Guerra Catilinária I Guerra Jugurtina*. Tradução de Barreto Feio. São Paulo: Ediouro, 1990.
- SERVIUS HONORATUS, M. *Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii*. Edited by Georgius Thilo and Hermannus Hagen. Leipzig: Teubner, 1881.
- STRABO. *Geography*. Translated by H. C. Hamilton and W. Falconer. London: George Bell & Sons, 1903.
- SUETÔNIO. *Vida do Divino Augusto*. Tradução de Matheus Trevizam e Paulo Sérgio Vasconcellos. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- SUETONIUS. 'Life of Vergil'. In: SUETONIUS. *Lives of famous men*. Translated by J. C. Rolfe. London: William Heinemann, 1914.
- TITO LIVIO. *Storia di Roma dalla sua fondazione*. Traduzione di Marzia Bonfante. Milano: Fabri Editori, 2000.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução de Raul M. Rosado e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2016.
- VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de José Victorino Barreto Feio e José Maria da Costa e Silva (livros IX – XII). São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- WEST, M. L. *Greek epic fragments*. Harvard: Harvard University Press, 2003.

Obras de apoio

- ABULAFIA, D. *O grande mar: uma história humana do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2014.
- ARANTES JÚNIOR, E. *Os usos políticos da narrativa mítica em Luciano de Samósata: aspectos do regime de memória romano. (séc. II d.C.)*. 2014. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2014.
- BETTINI, M.; LENTANO, M. *Il mito di Enea: immagini e raconti dalla Grecia a oggi*. Torino: Einaudi, 2013.
- BIGGS, T. *Poetics of the First Punic War*. Michigan: Michigan University Press, 2020.

- CARDOSO, Z. A. Virgílio e os jogos fúnebres troiano-romanos. *Clássica*, v. 9/10, n. 9/10, p. 107-118, 1996-1997.
- CUNHA, M. C. B. *Aspectos da arquitetura romana no governo de Otávio Augusto: construção e perpetuação da memória nos Templos de Apolo Palatino e Marte Vingador (séc. I d.C.)*. 2020. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2020.
- ERSKINE, A. *Troy between Grece and Rome: local tradition and imperial power*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- FARIA, E. *Dicionário escolar latino português*. Rio de Janeiro: Gomes de Souza, 1962.
- GALINSKY, K. G. *Aeneas, Sicily and Rome*. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- GEIGER, J. *The first hall of fame: a study of the statues in the Forum of Augustus*. Boston: Brill, 2008.
- GIARDINA, A. *Il fuoco sacro di Roma: Vesta, Romolo e Enea*. Bari: Laterza, 2015.
- GINZBURG, C. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- GLARE, P. G. W (Ed.). *Oxford Latin dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- GONÇALVES, A. T. M.; MOTA, T. E. A. Do Tártaro aos Vergéis Elíseos: a jornada do *descensus*, os *exempla* e os espaços do Averno na Eneida de Virgílio. *Mneme: Revista de Humanidades*, v. 12, n. 30, 2011.
- GRANDAZZI, A. *As origens de Roma*. São Paulo: UNESP, 2010.
- GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2014.
- GRUEN, E. S. *Culture and national identity in Republican Rome*. Nova York: Cornell University Press, 1992, p. 06-51.
- HORSFALL, N. Stesichorus at Bovillae? *Journal of Hellenic Studies*, n. 99, p. 26–48, 1979.
- HORSFALL, N. *Virgil, Aeneid 03: a commentary*. Leiden/Boston: Brill, 2006.
- LA TORRE, G. F. *Sicilia e Magna Grecia: archeologia della colonizzazione greca d'Occidente*. Bari: Laterza, 2018.
- LAROCHE, R. A. The Alban King-List in Dionysius I, 70-71: a numerical analysis. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, t. 31, p. 112-120, 1982.
- LIDDEL, H. G; SCOTT, R. A. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MOTA, T. E. A. *Deberi ad sidera tolli: as promessas de divinização na Eneida e a ancestralidade heróica dos Iulii*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.
- MOTA, T. E. A; GONÇALVES, A. T. M. A divinização de Eneias no Lácio: de um herói desaparecido a *Pater Indiges*. *Anuario del Centro de Estudios Históricos Prof. Carlos S. A. Segreti*, Año 15, n. 15, p. 103-126, 2015.

- MOUNTFORD, P. Aeneas: an Etruscan foundation legend. *Australian Society for Classical Studies*, Melbourne, n. 32, 2011, p. 01-08.
- NORDEN, E. *P. Vergilius Maro: Aeneis Buch VI*. Stuttgart: Teubner, 1957.
- OLIVA NETO, J. A. Apresentação e notas. In: _____. VIRGÍLIO. *Eneida*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PARETI, L. *Sicilia Antica*. San Giovanni La Punta: Brancato/Edizione Clio, 2001
- PERRET, J. *Les origines de la légende troyenne de Rome (281-31)*. Paris: Les Belles Lettres, 1942.
- ROCHA, E. *O que é mito?* São Paulo: Brasiliense, 1995.
- SERRATI, J. Garrisons and grain: Sicily between the Punic Wars. In: SMITH, C.; SERRATI, J. (ed.). *Sicily from Aeneas to Augustus: new approaches in Archaeology and History*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000, p. 115-133.
- VASCONCELLOS, P. S. *Épica I: Ênio e Virgílio*. Campinas: Editora Unicamp, 2014.

Videografia

Conferência de Mario Lentano, intitulada "L' ultimo degli eroi: come Enea è diventato il capostipite dei Romani", em 12 de Fevereiro de 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FcKTy5E84tc>. Acesso em: 07 jun. 2021.

Impressões de um viajante estoico: o simbolismo da morte na *Ad Lucilium* *Epistola LXX*, de Sêneca (1-4 a.C. – 65 d.C.)

*Impressions of a Stoic traveller: death symbolism in Seneca's 'Ad
Lucilium Epistola' LXX (01-4 B.C – 64 A.D)*

Luciane Munhoz de Omena*
Dyeenmes Procópio de Carvalho**

Resumo: Viajar é uma atividade constante no cotidiano social. Com frequência, ela envolve diversos elementos, como logística, deslocamento, alimentação, etc. Ao se considerar a Antiguidade, pode-se observar imagens sobre viagens e viajantes em obras de autores como Sêneca e Élio Aristides e, em diálogo com a cultura material, tem-se testemunhos acerca das inscrições de trechos, pontes, itinerários, pavimentações, entre outros elementos. O objetivo deste estudo consiste em analisar dois aspectos da viagem na sociedade romana: primeiro, produzir reflexões sobre as estradas, pois converteram-se em fontes de comunicação e base do poder imperial. Para tanto, o estudo de caso se volta para a *Via Appia*, que conectava Roma a Cápua. A partir daí o segundo aspecto se envereda rumo às viagens filosóficas presentes na *Epístola LXX*, de Sêneca.

Abstract: Traveling is a constant activity in everyday social life. It frequently involves logistics, displacement, food etc. When considering Antiquity, images of travels and travelers in the works of authors such as Seneca and Aelius Aristides can be observed and, in a dialogue with material culture, there are testimonies on the inscriptions of passages, bridges, journeys, pavements, among other elements. This study aims at analyzing two aspects of traveling in the Roman society: first, producing reflections on the roads because they were converted into communication sources and the basis for imperial power. For this purpose, the case study turns to *Via Appia* which connected Rome to Capua. From this point, the second aspect contemplated follows through philosophical voyages presented in the *Letter LXX* by Seneca.

Palavras-chave:

Viagem.
Estradas.
Morte.
Estoico.
Sêneca.

Keywords:

Travel.
Roads.
Death.
Stoic.
Seneca.

Recebido em: 09/08/2021

Aprovado em: 18/10/2021

* Professora associada da Universidade Federal de Goiás. Doutora em História Social pela Universidade de São Paulo, mestre em História Social do Trabalho pela Universidade Estadual de Campinas e graduada em História pela Universidade Federal de Ouro Preto. É integrante do grupo de pesquisa Imagens da Morte: a morte e o morrer no mundo Ibero-Americano, bem como do grupo Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR/GO).

** Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Goiás. Graduado em História pela Universidade Federal de Goiás e em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Viajantes nas estradas romanas

Todos os caminhos levam a Roma, diz uma afirmativa bem conhecida. A expressão assinala não apenas o processo de expansão ocorrido entre os séculos IV ao I a.C., mas a conexão da *Urbs* com o mundo conhecido através das estradas. Comumente denominadas de *uiae*, tornaram-se fontes de comunicação e exercício de poder. Podemos tomar como exemplo Élio Aristides (117-181), orador grego que, em 143, à época do principado de Antonino Pio (138-161), realizou uma viagem à capital do Império. A retórica se incorporou com mais ênfase às práticas sociais de educação no século II, e, como sofista e orador, Élio Aristides produziu reflexões sobre as relações entre viagens e paisagens. Como viajante, adotou a descrição dessas experiências (DIOMIDIS, 2008, p. 143-144). É o que se percebe nas *Orationes* 26, 101, quando, em tom apologético, exaltou a conquista imperial. Segundo sua argumentação, apresentada a Antonino Pio, afirmou:

De fato, agora é possível tanto a um grego quanto a um bárbaro, levando suas possessões ou seus bens, viajar onde se queira com facilidade, como quem se desloca de sua pátria para a sua pátria. Nem os Portões Cilícios causam medo, nem os desfiladeiros e caminhos arenosos que, atravessando a Arábia, se dirigem ao Egito, nem as montanhas inacessíveis, nem a infinita grandeza dos rios, nem as insondáveis tribos bárbaras, basta, então, ser romano para gozar de segurança, ou melhor, ser um dos que estão abaixo de vossa autoridade, conforme o dito de Homero: "a terra é comum a todos". E o conseguistes converter em realidade depois de ter medido todo o ecúmeno, ligastes rios com pontes de todos os tipos, devastastes as montanhas para que fossem aptas para a passagem de carruagens, iluminastes os desertos e, civilizastes toda a terra, com vossa maneira de viver e sua ordem (Élio Aristides, *Orationes*, 26, C, CI).¹

Nesse trecho, Élio Aristides justificou a dominação romana. Esta teria viabilizado um impacto civilizador, já que a superioridade técnica e político-administrativa se reverberou no sistema de construção das estradas. Como acentua Anne Kolb (2019, p. 8), os elogios indicam, ainda, que os habitantes do Império eram os principais beneficiários das estradas. Estes teriam o acesso à infraestrutura, à ordem e à cultura.

Embora o tom seja laudatório, o discurso de Élio Aristides nos permite indicar que as estradas representavam fontes de comunicação (JONG, 2017), pois, como entendemos, a utilização e expansão de suas estruturas possibilitaram a sistematização de novas conexões imperiais. Como resultante, as estradas se tornaram empreendimentos capazes de facilitar a movimentação das pessoas, seja nas viagens, seja para a implantação de tropas (KOLB, 2019, p. 9-10). Intensificadas pelo comércio, pela fundação de colônias e

¹ Para este excerto utilizamos a tradução de Juan Manuel Cortés Copete e de Dyeenmes Procópio de Carvalho a partir do texto original editado por Bruno Keil (1829, p. 121).

pelo deslocamento de tropas, as estradas públicas continham infraestruturas como os aquedutos (*aquaeductus*),² pontes, túneis e *columnae miliariae*. Todas as estruturas aqui mencionadas viabilizavam a locomoção dos viajantes.

Podemos mencionar, mais pormenorizadamente, os marcos que sinalizavam as distâncias entre as cidades. É uma tecnologia imprescindível. Em termos de deslocamentos, as *columnae miliariae* possibilitavam a organização do tempo de viagem.³ Sabemos que as inscrições nas *miliariae*, hoje, se encontram no *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL XVII). Nele, podemos visualizar inscrições contendo informações sobre as milhas e, em especial, comunicações sobre quem financiou a construção das estradas. As vias poderiam receber investimentos de particulares, magistrados romanos, imperadores ou comunidades locais.

Temos uma questão interessante: os marcos possuíam também funções comemorativas que se transformavam em locais de recordação, para usarmos o conceito moderno de Aleida Assmann (2011, p. 42). Significava sobreviver na lembrança das pessoas e, em outras palavras, conseguir perpetuar os feitos. A associação entre as *miliariae* e a fama pode ser vislumbrada, por exemplo, nos estudos de Ray Laurence (1999; 2001), que nos lembra: à época do século II, imperadores como Nerva (96 e 98) e Trajano (97-117) inscreveram nos marcos seus reparos nas estradas,⁴ o que nos leva a pressupor que, em seus planos de governo, haveria uma idealização mais ampla de renovação das

Viae Appia (CIL 6813–14, 6818–20, 6822, 6824–9, 6832– 5, 6839, 6846, 6853, 6859, 6861–3, 6871, 6873, 6877), *Flaminia* (CIL 11.6619–22), *Salaria* (CIL 5947–8), *Tiburtina et Valeria* (CIL 9.5963, 5968, 5969), *Latina Labricana* (CIL 10.6887,

² Alguns trechos das estradas públicas foram financiados por particulares, como, por exemplo, a construção dedicada a *Marcus Dunius Paternus, Ilvir Coloniae Helvetiorum*, que teria, segundo Kolb (2019, p. 6-7), custeado a estrada localizada nas montanhas suíças do *Jura*. Para a estudiosa, *Marcus Dunius Paternus* estaria ligado ao empreendimento madeireiro. Sabemos que tais recursos poderiam constituir fontes de riqueza e de liderança na política local. É até possível que a estrada passasse ao longo de suas propriedades. Ademais, a inscrição, esculpida na rocha, acima da saída norte (KOLB, 2019, p. 3 e 8), continha referência à magistratura de *duumvir*, permitindo, com isso, deduzir que a via teria sido classificada como pública, ou seja, mantida pelo Erário. Temos, portanto, dois empreendedores, um particular e outro público, que se responsabilizavam por sua manutenção.

³ É importante ressaltarmos que os viajantes possuíam itinerários, tendo, portanto, acesso às possíveis rotas. O mais conhecido se chama *Itinerarium Antonini*. Constituído por 225 rotas, mais de 2000 nomes de lugares e suas distâncias. Este manual de viagem oferecia uma visão geral das principais rotas do Império (KOLB, 2019, p. 11). Ainda segundo a autora, o estudo sobre as estradas pode ser pesquisado em fontes arqueológicas, em especial, vestígios encontrados abaixo da superfície, como a topografia e as condições do terreno, bem como as pontes, os túneis, os fragmentos de pavimentos, entre outros mais. Há, igualmente, a presença de inscrições sobre a função e uso da estrada, ofertas votivas e leis municipais sobre a administração (KOLB, 2019, p. 11-13); por fim, narrativas textuais, como, por exemplo, Elio Aristides e Sêneca, entre outras fontes, podem indicar as condições dos viajantes e seus transportes. Para maiores informações, consultar: Laurence (1999; 2001), Talbert (2019) e Mottas (2019).

⁴ Consultar ainda: Mottas, 2019. O estudioso desenvolve discussões sobre os marcos presentes na estrada romana da *Via Egnatia* e da província da Acaia.

6890), *Iulia Augusta* (CIL 5.8102-6) e estendeu à *Domitiana* de *Puteoli* à *Appia* (CIL 10.6926, 6931) (LAURENCE, 1999, p. 47-48).⁵

À vista disso, as colunas de pedras garantiriam aos empreendedores a fama.⁶ A própria estrada, segundo se supõe, representava um monumento de memória, à medida que, aos olhos dos viajantes, o empreendimento marcava um espaço não somente das elites locais e suas comunidades e da identidade romana e seus feitos imortalizados: também a estrada e suas estruturas causavam admiração. O testemunho de Élio Aristides (*Or.*, 26, 100), ainda que seja um dispositivo enaltecedor, acentuava uma marca incomum: viajantes podiam se deslocar por espaços que, até aquele momento, eram considerados inóspitos, tais como os pântanos, que dificultavam as realizações das viagens. Como se evidenciam nas Figuras I, II e III, o espaço permitia o deslocamento de transportes. Na Figura II, por exemplo, observam-se fissuras nas pedras causadas pelo tráfego de veículos de roda na *Via Appia*.

É importante ressaltarmos que o trecho ora apresentado se encontrava nas imediações da *Urbs*. Como resultante, temos, nas laterais da via, vestígios materiais de edifícios funerários (Figura III). Embora não discutamos as necrópoles neste artigo, vale acentuarmos que, em grande medida, os enterramentos romanos se localizavam nas estradas. Tornavam-se locais acessíveis à população; logo, os rituais de sepultamento se transformaram em espaços e locais de recordação, pois, como argumenta Wallace-Hadrill (2008, p. 47), os edifícios e monumentos funerários se convertiam em observatório dos viandantes e, assim, a família e sua memória ganhavam destaque no espaço público.⁷ Abaixo, veem-se as Figuras 1, 2 e 3:

⁵ Vale destacarmos que o site alemão *Berlin-Brandenburgische (Academie der Winssenschaften)*, dispõe do *Corpus Inscriptionum Latinarum*, em especial os *Miliaria Imperii Romani* (CIL XVII). Nele, há indicação das *Provinciae Hispaniae et Britannia*, *Miliaria Provinciarum Narbonensis Galliarum Germaniarum, Illyricum et Provinciae Europae Graecae, Miliaria Provinciarum Raetiae et Norici* e *Miliaria Provinciae Dalmatiae*. <https://cil.bbaw.de/hauptnavigation/das-cil/baende>. Data do acesso: 08/04/2021.

⁶ Segundo Anne Kolb (2019, p. 15-16), os marcos hoje conhecidos vêm das seguintes regiões: Península Ibérica (*Hispania Citerior*, Bética e Lusitânia), províncias gaulesas e germânicas, região Itálica (Sardenha, Córsega e Sicília), na Ilíria Ocidental (Dalmácia, *Noricum*, *Raetia*), nas províncias dos Balcãs (*Pannoniae*, *Dacia*, *Moesiae*, *Trácia*), nas províncias orientais da Síria, Arábia e Egito, na África do Norte, entre outras regiões.

⁷ Para maiores informações sobre as necrópoles, consultar: Hope (2003), Carroll (2006; 2011(a); 2011(b)), Campbell (2015), Omena (2018; 2020) e Omena e Funari (2020).

Figura 1 - *Via Appia* com a pavimentação original



Fonte: Fotografia de Ann Raia, 2009.

Figura 2 - *Via Appia* – detalhe da pavimentação na qual se evidenciam as fissuras das rodas nas pedras de calcário



Fonte: Fotografia de Ann Raia, 2009.



Figura 3 - Na imagem, temos, em suas laterais, vestígios materiais de túmulos e uma seção repavimentada. Trata-se do parque das tumbas da Via Latina

Fonte: Fotografia de Ann Raia, 2009.

Como se observa na Figura 4, temos a localização e a extensão da *Via Appia*:

Figura 4 - Mapa das *viae* romanas



Fonte: Cláudio J. J. Costa, 2010.⁸

Sabemos que a *Via Appia* compunha uma das estradas públicas do Império Romano. Quando foi projetada, pretendia-se abrir uma rota de acesso à Cápua, região prestigiada da Campânia, ao sul da Itália. Foi construída à época da guerra contra os samnitas, aproximadamente em 312 a.C., e o censor Ápio Cláudio, cujo nome foi dado à via, difundiu pelo menos, duas mensagens: a liderança hegemônica de Roma aos seus aliados e a relação dos plebeus com o censor (LAURENCE, 1999, p. 13). Pretendia-se intensificar as relações entre Roma e as cidades da região, atraindo, por conseguinte, cidadãos que não pertenciam às elites locais.

Para Ray Laurence (1999, p. 15-17), Ápio Cláudio se envolveu em um projeto grandioso e até então inexistente. O censor precisaria, de fato, capitanear um grande contingente de pessoas, à medida que o processo de construção da via envolveria a drenagem do pântano Pontino, os cortes e aterros nas partes montanhosas da região, compactar o cascalho com a largura de oito pés (atividade realizada, pelo menos, até 308 a.C.) e a fundação de cidades de apoio (*e.g. Forum Appii*). Para a *plebs*, a estrada representaria a realização de trocas comerciais, comunicação entre as cidades e a

⁸ A Figura IV foi retirada do seguinte site: <http://espiraisdotempo.blogspot.com/2010/04/arquitetura-romana-via-apia.html?m=1>. Acesso em: 10 abr. 2021.

possibilidade de compor os grupos de lideranças locais, ou seja, tomar frente às decisões e aos privilégios.

A *posteriori*, Propércio (50-02 a.C.) afirmou que a *Via Appia* alcançou um grande triunfo, pois, de acordo com sua argumentação, a pavimentação larga e lisa, composta de ciprestes e pinheiros – em especial a Porta Capena – propiciava uma viagem tranquila e agradável aos viajantes (Propércio, *Elegia*, IV, 15).⁹ Nela, viam-se deslocamentos de tropas, comércio, correspondentes do poder imperial e, ainda, viagens a passeio à região litorânea da Campânia. Cidades como, por exemplo, *Baiae* – na costa noroeste do Golfo de Nápoles – se transformaram em balneários da aristocracia romana. Na *Carta* LVII, 1, Sêneca (04-1 a.C.-65) menciona sua viagem a *Baiae*. Afirma ter retornado a Nápoles e, em tom de lamento, reclama das condições adversas da estrada. Os trechos estavam enlameados, escuros e poeirentos, causando-lhe grandes tormentos (Sêneca, *Ad Lucilium Epistola*, LVII, 02-05).

Diferentemente das vias públicas, os trechos que ligavam pequenas distâncias, com menores incentivos financeiros, às vezes geravam transtornos e ameaças à integridade física dos viandantes. Neste caso, propomos uma singularidade: neste balneário, os visitantes poderiam usar as embarcações. Sendo uma região de lazer, os barcos se tornavam mais aprazíveis. A própria escolha de Sêneca, como podemos observar na *Carta* LVII, deveu-se ao mau tempo, conduzindo-o à via terrestre.

A mesma contestação aparece nas *Epístolas* CXXIII, 1 e LXXXIV, 1. Na primeira, o filósofo se deslocava à sua Vila em Alba e o percurso acidentado o teria deixado exausto. Na segunda missiva, Sêneca exortava Lucílio sobre a relevância dos estudos, em especial, em viagens que os forçavam a sacudir suas “indolências” (Sen., *Ep.*, LXXXIV, 01). Nas três cartas, o olhar de viajante se resvala nas condições das pavimentações: não eram vias públicas. Sêneca escreve:

Estas viagens que me forcem a sacudir a minha indolência são ótimas, acho eu, quer para a minha saúde, quer para os meus estudos. Ótimas para a saúde, é fácil

⁹ A Porta Capena se localizava na saída de Roma, seguida da *Via Appia*. Segundo as narrativas míticas, tratava-se do bosque sagrado onde Numa Pompílio e a ninfa Egéria se encontravam. Segundo Grimal (1993, p. 129-130), “Egéria é uma ninfa de Roma que parece ter sido originalmente uma deusa das fontes ligada ao culto de Diana dos Bosques, região de Nemi. Tinha também um culto na própria cidade de Roma, junto da Porta Capena, no sopé da colina do Célio. Egéria passava por ter sido a conselheira do piedoso rei Numa. Ora é identificada como sua mulher ora como sua amiga e diz a lenda que costumavam encontrar-se à noite. Foi ela quem lhe ditou a sua mensagem política religiosa, ao mesmo tempo que lhe teria ensinado as orações e as fórmulas de conjuro eficazes. Quando Numa morreu, a ninfa, desesperada, tantas lágrimas verteu que foi transformada em fonte”. Observa-se, na *Elegia* III, 70, de Propércio, a carta de Aretusa a Licotas, a qual conclama o retorno de seu esposo do campo de batalha, pedindo que coloque suas armas na Porta Capena. Assim, salvaria o seu tálamo e o seu esposo. Tal como na narrativa de Numa e Egéria, Aretusa e Licotas teriam o seu reencontro em um espaço sagrado.

de ver porque: como o meu amor pela escrita me torna sedentário e descuidado com o corpo, me exercito recorrendo à ajuda dos outros (Sen., *Ep.*, LXXXIV, 01).

Para o filósofo, praticar exercícios físicos seria andar de liteiras. Ser sacudido, ser movimentado pelos escravos que carregavam o veículo. E, façamos um esforço de imaginação: ser levado e, ainda, sobre superfícies esburacadas, devia ser um tanto incômodo. Mesmo em uma situação atípica para o estudo, acrescenta: “não interrompi minhas leituras” (Sen., *Ep.*, LXXXIV, 01). Entretanto, cabia ao escravo a execução da leitura. Na realidade, o esforço de Sêneca estava em se concentrar na voz do seu escravo, tal como andar em liteiras significava se submeter a exaustivos exercícios físicos. Todavia, considerava-se uma prática antinatural andar às costas dos outros (Sen., *Ep.*, LV, 01). Para Sêneca, as liteiras representavam costumes dos afeitos ao luxo. Em seu relato, afirma:

No meu caso, porém, sentia necessidade de dar algum movimento ao meu corpo, seja para expulsar a bile que porventura estivesse obstruindo a minha respiração, seja para expandir o movimento de ar em meus pulmões, ou, por qualquer outro motivo, tornou-se muito denso (Sen., *Ep.*, LV, 01-02).

Na passagem citada, o filósofo justifica o passeio em liteira. Há certa desaprovação social, pois, segundo a sua alegação, seus contemporâneos a usavam como ostentação social. Se observarmos a epístola XXXI, 10, Sêneca os critica e os ironiza: “não será a multidão de escravos que transporta a tua liteira pelos itinerários urbanos ou pelos grandes caminhos”? Para ele, devia-se buscar a superioridade da alma em condições que não se deteriorassem com o tempo. Em cenário de viagem, afirma, em tom de desaprovação:

Se tem de viajar por mar, não provoque tumulto no porto, nem faça com que a escolta de um único viajante encha de estrépito o cais; não tenha à sua volta uma multidão de escravos para que o sustento seja preciso recorrer à fertilidade de regiões além-mar (Sen., *Ep.*, XVII, 03-04).

Na epístola citada, o filósofo acena para as comitivas que acompanhavam aristocratas em suas viagens. Fossem deslocamentos marítimos, fossem terrestres, organizava-se todo o roteiro, incluindo, ainda, os locais de parada. Nas viagens do *princeps* e sua corte, por exemplo, tornava-se essencial a disposição antecipada, já que se devia preparar os suprimentos, as carruagens, os serviçais, verificar as contingências do tempo e as condições da estrada, planejar as celebrações e os entretenimentos em cada localidade. O *princeps* se preocupava, ainda, com sua imagem nas viagens, uma vez que as cidades avaliavam a natureza do deslocamento, as condições de suas carruagens

e liteiras, se era acessível e, acima de tudo, se havia sinais de arrogância ou tirania em vez de *auctoritas* (LAURENCE, 1999, p. 141-143).¹⁰

Assim sendo, as viagens se tornavam, claramente, mecanismos de comunicação e exploração dos papéis políticos de governantes e aristocratas locais, os quais, como sabemos, ciceroneavam as comitivas imperiais. Neste sentido, o filósofo explora o apelo simbólico, denunciando, com isso, o comportamento de seus contemporâneos aristocráticos que superpovoavam os portos com seus acompanhantes e escravos (Sen., *Ep.*, XVII) ou estradas e ruas com suas liteiras e comitivas (Sen., *Ep.*, XXXI). Por isso, afirma: “O que são, de fato, estas palavras: cavaleiro romano, liberto e escravo? São nomes derivados da ambição e da injuriosa distinção (Sen., *Ep.*, XXXI, 11). Desse modo, embora as liteiras representassem uma frota frequente nas estradas, deveriam ser usadas, na percepção senequiana, seguindo critérios de saúde (Sen., *Ep.*, LV, 01-02).

Ao se fundamentar em Cícero, Juvenal e Suetônio, Ray Laurence (1999, p. 138-139) indica que o uso de liteira seria inapropriado aos magistrados e aos generais, a menos que estivessem doentes ou viajando sem as obrigações do *officium* ou *negotium*. Contudo, tanto a liteira quanto a carruagem (*raeda* ou *carpentum*) compuseram os cenários das estradas na região itálica. Associadas ao *status* elevado do viajante, transformaram as vias em espaços de negociação e divulgação. As viagens se tornaram, nos termos propostos por Pierre Bourdieu (1989; 1992), uma simbolização com a função de legitimar e justificar o sistema de poder imperial, pois, nesse jogo complexo, imputou uma visão social aos grupos e criou, dessa forma, sentido e consenso aos símbolos de distinção social.

Assim, entendemos que a *Via Appia* e todo o seu complexo arquitetônico permitiram viagens associadas ao prazer, ao descanso, aos estudos filosóficos, aos deslocamentos bélicos, às trocas comerciais, entre outras motivações. Ao observarmos o testemunho de Sêneca, verificamos que entre as *Cartas* XLIX e LVII se apresentam suas impressões de viajante. Por conseguinte, ele sugere aos leitores-ouvintes, em diálogo com seu amigo Lucílio, que a região da Campânia compunha lugares nos quais o viajante poderia descansar, cuidar da saúde e se dedicar aos estudos filosóficos. Explora, ainda, a relação

¹⁰ É relevante ressaltarmos que o transporte dependia dos objetivos do viajante. Isto porque a viagem se atrelava à logística. Como propõe Adams (2001, p. 4-5), é necessário investigar, por exemplo, a logística militar e seus respectivos transportes. Para o estudioso, a Coluna de Trajano devia ser vista como parte da crescente necessidade imperial de anunciar a conquista. Tratava-se de uma propaganda que celebrava a glória de Roma e dos imperadores; entretanto, retratava o controle e a influência romana sobre a terra. A coluna colocava em evidência a primeira representação de transporte militar na arte romana, pois seria imprescindível transmitir aos soldados e aos observadores romanos que a conquista dos povos se atrelava, sobretudo, à parceria deles. Nas análises de Jon Coulston (2001, p. 106-136) acerca dos transportes representados na Coluna de Trajano, aparecem, por exemplo, a mula de carga, carros de boi, vagões de cargas, cavalos, entre outros. Em se tratando de transportes civis, temos a *raeda*, que se trata de uma carruagem que podia carregar pertences ou mercadorias (LAURENCE, 1999, p. 135). Segundo Laurence (1999, p. 136-138), mulheres poderiam, ainda, deslocarem-se em carruagens de luxo denominadas de *carpenta* e associadas às viagens de lazer.

entre viagem e lembranças. Recordar-se de Lucílio ao chegar em Nápoles e Pompeia, despertando, com isso, saudades do amigo (Sen., *Ep.*, XLIX, 01). Vê-se, ainda, a construção de imagens ligada à última viagem, a morte. É o que veremos a seguir.

A vida como uma viagem: imagens de Sêneca na *Ad Lucilium Epistola LXX*

Sêneca, na sua escrita, faz uso de imagens literárias variadas enquanto recurso retórico para transmitir, entre outras coisas, postulados morais. Mireille Armisen-Marchetti (1989, p. 22) esclarece que o uso de metáforas como parte do discurso senequiano não deve ser compreendido à luz do seu sistema gramatical e semântico, mas, sim, filosófico. Ademais, as metáforas nos escritos de Sêneca se situam na esfera das similitudes.¹¹ Embora tal prática retórica fosse algo recorrente entre autores romanos antigos (cf. Cícero, *De Oratore*, III, 155), a originalidade repousa na escolha dos temas abordados pelas metáforas e no uso que cada autor faz delas, sendo esse o caso de Sêneca (ARMISEN-MARCHETTI, 1989, p. 23).

O filósofo emprega metáforas variadas em seus escritos (por exemplo, *De Beneficiis* IV, 30, 3; V, 13, 3; *Consolatio Ad Helviam*, 1, 2; *Naturales Quaestiones*, III, 7).¹² Na *Carta LXX*, a metáfora da vida como uma viagem é central. A partir desse eixo metafórico axial é que outras reflexões filosóficas são entretecidas. Por isso, cabe analisar a elaboração dessa metáfora, cuja importância é destacada já no excerto de abertura da carta:

Após um longo intervalo, visitei a tua [cidade de] Pompeia. Voltei a contemplar a minha juventude; tudo quanto por lá fizera em jovem parecia-me poder ainda fazê-lo, parecia-me tê-lo feito há um instante. Temos vindo a navegar, Lucílio, como se estivéssemos em uma viagem, tal como no mar para citar nosso poeta Virgílio: "Terras e cidades são deixadas para trás". Nesta veloz carreira do tempo que é a vida, vemos sumir-se primeiro a infância, depois a juventude, em seguida o espaço que medeia entre os dois marcos que são a juventude e a idade madura, depois os melhores anos do início da velhice. Finalmente, começa a tornar-se publicamente visível a proximidade do nosso fim como homens (Sen., *Ep.*, LXX, 1-2).

A partir da análise do trecho citado, percebe-se a vinculação da viagem de Sêneca a Pompeia (cidade de Lucílio) com a viagem no tempo em termos da experiência de vida, dividindo-se em infância (*iuvenis*) como o começo, juventude (*adulescentiae*) e maturidade

¹¹ O próprio Sêneca define o seu uso metafórico como pertencendo ao campo da similitude em *De Ben.*, V.13.3: "Certas coisas, mesmo que elas não sejam genuínos exemplos de algo, são cobertas pelos mesmos termos por causa de sua similaridade".

¹² Em *De ben.*, há um uso frequente da metáfora pai-filho. Já na *Cons. Ad Helv.* e em *Nat. Quaest.*, vê-se o emprego de metáforas de âmbito medicinal (o luto sem moderação como uma doença grave e os campos inundados como uma doença que se espalha rapidamente).

(*senem medium*) como o meio e a velhice (*senectutis*) como o fim (*finis*). Partindo dessa noção, o filósofo qualifica essa viagem como veloz carreira (*cursu rapidissimi*). Isso porque, para Sêneca, a vida como uma viagem tem um *cursus* (*De Brevitate Vitae*, II, 2; *Ep.*, XII, 9) que se condiciona ao tempo (BREGALDA, 2004, p. 41).¹³ Por isso, ao navegar no *cursus* da vida, o homem por vezes tem a sensação de que esse curso é lento. Contudo, em outros momentos, se vê impelido a toda velocidade (*Sen.*, *Ep.*, LXX, 4).

É possível inferir também que o filósofo propõe uma reflexão retrospectiva, ou seja, pondera sobre o *cursus* de sua trajetória pessoal nas etapas anteriores a partir da sua senioridade (*Sen.*, *Ep.*, XII, 1, 4; XIX, 2; XXVI, 1).¹⁴ O irromper dessa reflexão é provocado pela proximidade do fim da jornada tal qual um porto em que todos serão forçados a aportar (*Sen.*, *Ep.*, LXX, 1, 3). Sêneca, então, usa retoricamente sua velhice junto a Lucílio, entre outras coisas, para afirmar a sua condição e autoridade (*auctoritas*) para ensinar, pois *non sentio in animo aetatis iniuriam* (não sinto na alma as injúrias da idade, *Ep.*, XXVI, 2).

Para Raymond Starr (1987, p. 223), no artigo *The circulation of literary texts in the Roman World*, quando aspiravam ao prestígio entre a aristocracia, os autores romanos lançavam mão dos vínculos de amizade (*amicitia*) no sentido de obterem a atenção de uma "potencial audiência". Logo, a velhice, como o fim do *cursus*, aparece no discurso de Sêneca para reforçar a importância de sua reflexão filosófica na proposta de um modelo de prática da virtude (*uirtus*), conduzindo ao bom viver (*sed bene vivere*, *Ep.*, LXX, 4).

Outra metáfora ramificada é a da morte como o fim inelutável da viagem (*Sen.*, *Ep.*, LXX, 3, 27). A partir dessa metáfora, outras representações da morte ocorrem, a saber: o ato de abandonar a casa (*domicilium exeundum*, *Ep.*, LXX, 16, 21), a morte como um porto seguro (*Ad Lucilium Epistola*, LXX, 19) e o romper da servidão humana (*servitutis humanae claustra perrumperent*, *Ep.*, LXX, 19). Assim como a opção do navio em que se navega e da casa em que se habita, a forma de morrer é passível de escolha (*Ep.*, LXX, 11). Na carta LXX, o suicídio é apresentado como meio mais comum de se encerrar a viagem. Sêneca emprega *exempla* relacionados ao suicídio: Catão, o Jovem, que abriu com as próprias mãos uma ferida aberta pelo punhal (LXX, 19); um gladiador germânico que enfiou uma vara garganta abaixo (LXX, 20); um homem que se matou usando a roda de uma carroça para quebrar o próprio pescoço (LXX, 23). Maneiras distintas de tirar a própria vida, tendo em comum a decisão de escolha quanto ao instrumento de morte.

¹³ Na *Ep.*, LVIII.22-23, o tempo é metaforizado como se fosse o senhor (*dominus*) desse *cursus* (BREGALDA, 2004, p. 41).

¹⁴ Pierre Grimal (1966, p. 1-35) pensa que a recorrência dessa reflexão está calcada nas adversidades de Sêneca ao longo dos governos de Tibério (14-37), Calígula (37-41), Cláudio (41-54).

O tema do suicídio nas obras e trajetória de Sêneca já foi alvo de extenso tratamento na historiografia (TADIC-GILLOTEAUX, 1963, p. 541-551; GRIFFIN, 1976, p. 367-388; KER, 2009, p. 249-279). Contudo, o interesse aqui é a maneira como o suicídio se insere na metáfora da morte como o fim da viagem. Para tanto, duas observações são pertinentes. Primeiro, a morte por suicídio como meio de alcançar a *libertas* (Sen., *Ep.*, LXX, 14).¹⁵ Dentre as variadas possibilidades de tradução e compreensão da noção de *libertas*, o agir por livre vontade na escolha de ações morais corretas é o uso presente na *Carta* LXX. Isso vale para um cidadão livre, como foi o caso de Catão, o Jovem, bem como para homens de baixa condição (*vilissimae sortis homines*, LXX, 19), que transcendem as limitações de sua servidão e agem de forma digna (Sen., *Ep.*, LXX, 19). Segundo: importa, em grande medida, não prolongar a viagem da vida para torná-la melhor (Sen., *Ep.*, LXX, 12). É preferível escolher, sem hesitação, o punhal, a corda ou o veneno a morrer por tortura (Sen., *Ep.*, LXX, 11), por crueldade dos homens e por doenças (Sen., *Ep.*, LXX, 15). Em resumo, para Sêneca, o fim da viagem, "a nossa morte só de nós depende" (Sen., *Ep.*, LXX, 12).

Em resumo, a viagem da vida, como metáfora para a experiência humana, segue seu *cursus*, lento ou veloz, em direção ao fim inelutável, a morte. Da metáfora inicial e axial, a viagem, Sêneca ramifica seu discurso em duas imagens complementares que se articulam ao longo da *Carta* LXX: a morte, analisada acima, e o tempo.

O sábio e o tempo: a prática virtuosa como percurso da vida

A elaboração da imagem do tempo em Sêneca apresenta uma variabilidade metafórica rica (BREGALDA, 2004, p. 40). Nota-se a recorrência de adjetivações do tempo ao longo das *Ad Lucilium Epistulae*, pois ele é fluido como um rio em seu curso (Sen., *Ep.*, XLIX, 2, 3; XCI, 11), fugaz como um ponto (Sen., *Ep.*, XLIX, 3), inescapável como um abismo (Sen., *Ep.*, XLIX, 3), terrível nas perdas impostas como uma árvore cujas folhas caem (Sen., *Ep.*, CIV, 11), dádiva da natureza para os homens (Sen., *Ep.*, XXII, 15).

Pierre Grimal (1969, p. 93, 94), no artigo *Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque*, propõe que a exortação de Sêneca a Lucílio nas *Ad Lucilium Epistolae* estabelece uma espécie de "economia severa de seu tempo" por meio da meditação. Isso está posto no trecho seguinte:

¹⁵ Essa palavra, por vezes traduzida como "liberdade", tem uma discussão complexa (KER, 2009, p. 249). Sêneca a usa em sentidos variados (VIANSINO, 1979, p. 168-196). Mas prefere-se a noção *libertas* em Sêneca como o governo de si mesmo, do agir moralmente correto (BRUN, 1966, p. 6; CARDOSO, 1999, p. 229-256).

[...] Tenha em mente de que, mais tarde ou mais cedo, estarás livre da sua companhia [do corpo] e assim sentir-te-ás mais forte quando fores obrigado a partir. Como, porém, terão em mente a vinda do fim estes cujos desejos não têm limites? Nenhuma meditação é tão necessária quanto esta. Entretanto, são ocupados com assuntos que, afinal, talvez sejam supérfluos [...] (Sen., *Ep.*, LXX, 17, 18).

Sêneca, no trecho citado, ressalta a necessidade da reflexão filosófica sobre o tempo a partir da inevitabilidade do próprio fim (Sen., *Ep.*, XXVI, 10). A fim de que o homem não se deixe levar pela voracidade e inevitabilidade do *cursus* do tempo, ele deve escolher moralmente suas ações (GAZOLLA, 1999, p. 165). Nesse sentido, o sábio é aquele que pondera sobre o prolongamento ou encurtamento de sua vida de acordo com o *dever*, pois sempre considera seus atos, onde deve viver e as suas companhias (Sen., *Ep.*, LXX, 5). Esse equilíbrio exigido do sábio lhe permite desfrutar o tempo presente, prescindindo do passado e do futuro, negando esse mover-se ininterrupto da temporalidade cronológica (GAZOLLA, 1999, p. 165). Logo, o sábio é aquele que desfruta do tempo da melhor forma possível; por isso, escolhe quando e como se dará o fim de sua viagem. Ele relembra o passado sem arrependimento e, quando o fim chegar, estará tranquilo (BREGALDA, 2004, p. 48).

Por outro lado, o tolo (*stultus*) é o que se deixa prender na vacuidade dos assuntos supérfluos. Nesses termos, a tolice é como um naufrágio do qual ninguém se salva se mantiver suas bagagens nas costas (Sen., *Ep.*, LXX, 12). Por que muitos naufragam? Porque não conferem valor algum ao tempo e o tratam como algo muito barato (Sen., *De Brev. Vit.*, VIII, 1). Como a travessia é breve e cercada de perigos, os vícios asfixiam o deleite eficaz do tempo (SERRANO, 2018, p. 351, 354). A falta de reflexão filosófica pende o homem aos desejos infundáveis, trazendo-lhe intranquilidade e ansiosa expectativa, pois, para Sêneca, morre-se um pouco a cada dia (GRIMAL, 1969, p. 97). A fragilidade do homem face ao tempo é contornada pelo exercitar-se na filosofia; a possibilidade de viver em consonância à natureza nessa “não-temporalidade [...] permanentemente presentificada (GAZOLLA, 1999, p. 131).

Assim, ao elaborar essas percepções sobre o tempo, Sêneca procura criar no interlocutor a necessidade de filosofar (GRIMAL, 1969, p. 100; BREGALDA, 2004, p. 47). Esse interlocutor idealizado nas *Ad Lucilium Epistulae*, em um primeiro plano, é Lucílio.

Lucílio: o discípulo idealizado da viagem

Lucílio é, nas *Ad Lucilium Epistolae*, mais do que um destinatário real se correspondendo com o filósofo. Ele assume o papel de um personagem ativo evocado

para o diálogo com Sêneca, algo comum também nos tratados dos quais é destinatário (GRIFFIN; INWOOD, 2001, p. 11).¹⁶ Lucílio assume, nessas cartas, o papel do discípulo idealizado na trajetória da reflexão filosófica (Sen., *Ep.*, XXIII, 3). Da mesma forma, Sêneca se coloca como mestre, conduzindo seu discípulo na viagem do aprendizado da virtude (Sen., *Ep.*, XXXV, 1, 2). A partir da elaboração dessas duas personagens, o filósofo emprega a metáfora da luta para representar o caminho do exercício moral:

Sei que tens muito ânimo. Mesmo antes de começarem a aprender os nossos preceitos, tão salutares e tão capazes de nos fazer vencer as situações mais duras, já te comprazias em fazer face à fortuna. Muito mais agora depois que iniciaste com ela a luta corpo a corpo e experimente as tuas próprias forças quando aqui e ali deparamos com várias dificuldades, sobretudo, quando uma vez por outra nos atingirem de perto (Sen., *Ep.*, XIII, 1).

No excerto citado, a luta aparece como uma metáfora para a vida de aprendizado dos preceitos morais. Segurado Campos (2004, p. 164) compreende que, para essa metáfora, Sêneca emprega várias imagens do contexto militar. Por isso, essa viagem é comparada a um treino rigoroso (Sen., *Ep.*, XXXVI, 9) para o qual são necessárias várias armas (Sen., *Ep.*, XLVIII, 10) e firmeza diante da tortura, como uma sentinela que mantém seu posto face a um ferimento (Sen., *Ep.*, XXXVI, 9). Logo, essa luta demanda uma disciplinarização do aprendizado gradativo numa conjunção de ações, como, por exemplo, "a aconselhar, a ensinar, a ouvir e a aprender, a investigar e a lembrar" (*suadebis docebis, audies discas, quaeres recordarebis*, Sen., *Ep.*, LXXVIII, 20).

Junto às exortações positivas, contudo, Sêneca tece recomendações de prevenção aos empecilhos durante o percurso do ensino da prática virtuosa. Lucílio, ao navegar no *cursus* da vida, não deveria ter "[...] alegria em coisas vãs [...]" (Sen., *Ep.*, XXIII, 3). Claro, nesse caso, o filósofo atribui aos vícios e desejos vãos uma adjetivação metafórica negativa como sendo impedimentos ao transcurso da viagem (Sen., *Ep.*, XVI, 9). Nesse sentido, o aprendizado deveria se abster de inutilidades, pois o tempo é escasso (Sen., *Ep.*, XLVIII, 12). Em suma, por meio da prática dos prudentes juízos, Lucílio poderia viver e morrer bem (Sen., *Ep.*, XVII, 5). Contudo, esse não era o único objetivo do *cursus* do aprendizado.

Outra possível vinculação entre Sêneca, como mestre exemplar, e Lucílio, como discípulo idealizado, é a relação de amizade (*amicitia*). Richard Saller (2002, p. 122), na obra *Personal patronage under the Early Empire*, sugere que o sucesso de um aristocrata romano, ou mesmo sua sobrevivência, poderiam depender da influência dos seus amigos e patronos. Por isso, era comum ver a participação de amigos (*amici*) e aliados

¹⁶ Lucílio aparece como destinatário de *De Beneficiis* (I, 1, 1), e de *De Providentia* (I, 1).

das províncias na troca de favores, presentes e valores como tentativa de garantir a generosidade num eventual ressarcimento ou apoio político. Vale lembrar que Lucílio era rico, vivendo, segundo Sêneca, com liberalidade (Sen., *De Ben.*, V, 1, 3-5) (GRIFFIN; INWOOD, 2011, p. 3). O excerto seguinte reflete bem esse quadro:

Quando te rogo com insistência ao estudo da filosofia, estou trabalhando em meu interesse: é que eu pretendo ter um amigo, e não poderei consegui-lo se tu não continuares a cultivar-te como tens feito. Neste momento, tens estima por mim, mas ainda não és meu amigo. “Quer dizer? Então uma coisa não implica a outra?” Não são mesmo coisas muito diferentes, porque, se a amizade é sempre proveitosa, o amor pode por vezes ser nocivo. Se outra razão não houver, continua a progredir pelo menos para aprenderes a amar. Apressa-te, pois enquanto podes ser-me proveitoso, não vá a tua aprendizagem redundar em benefício de outro qualquer! (Sen., *Ep.*, XXXV, 1, 2).

É possível inferirmos que amizade e benefício se imbricavam na complexa rede de relações e interesses políticos. Novamente, Raymond Starr (1987, p. 213-215) é pertinente ao mostrar que, em geral, a circularidade de textos literários no mundo romano se dava a partir de círculos concêntricos, começando pelos amigos do escritor até alcançar pessoas desconhecidas. Assim, parece razoável supor que uma relação de *amicitia* entre Sêneca e Lucílio, na qual o primeiro atua como mestre e o segundo como aprendiz, seria conveniente para obter o prestígio da reflexão filosófica estoica de atuação política junto à audiência das cartas. Além disso, considerando que, ao longo das cartas, Sêneca e Lucílio são representados em constante movimento, tal deslocamento por várias cidades e províncias tinha em vista chamar a atenção de aristocratas dessas regiões para o ensino filosófico pautado no estoicismo.

Pierre Hadot (2014, p. 222) alerta que, no período imperial, ensinar filosofia também significava ensinar um modo de vida. Logo, a representação de Lucílio que alcançaria outros aristocratas – a de discípulo em viagem –, seria, para Sêneca, no mínimo interessante. Portanto, a metáfora da viagem se ajustava muito bem ao desejo do filósofo de se dirigir e se fazer reconhecido entre a sua audiência.

À vista disso, Sêneca, a partir da metáfora axial da vida como uma viagem, emprega um conjunto de metáforas auxiliares como recurso de imagem literária capaz de adensar e transmitir acepções, preceitos e valores com vistas à consecução de seus múltiplos propósitos por meio das *Ad Lucilium Epistulae*. Não sem razão, várias das temáticas tratadas neste estudo estão entretecidas em trechos curtos e emblemáticos, como, por exemplo: “Estás enganado se pensas que apenas numa viagem por mar é mínima a distância entre a vida e a morte; em qualquer lugar o espaço que as separa é igualmente diminuto” (Sen., *Ep.*, XLIX, 11).

Conclusão

Logo, à luz das reflexões aqui empreendidas, as viagens se apresentam como um objeto polifônico e profícuo de estudo por sua inserção como elemento da economia, política, religião da sociedade romana. As *viae* romanas, que possibilitavam o tráfego de viajantes, eram espaços de comunicação, exercício de poder, memória local. Além disso, por meio delas, houve a sistematização do trânsito de tropas, intensificação do comércio entre Roma e as províncias, bem como possibilitaram que as conexões imperiais permeassem um vasto e variado território com suas especificidades topográficas e geográficas. A *Via Appia* era uma das *viae* mais importantes por sua extensão, estrutura e recorrência nas fontes textuais e materiais disponíveis. Embora o tratamento de outras *viae* fuja ao escopo do presente artigo, pesquisas futuras podem expandir essa rica temática das viagens em outros territórios do vasto Império Romano.

Ademais, tal era a importância das viagens no mundo romano que vários autores elaboraram tópicos de reflexão filosófica se valendo de metáforas extraídas do trânsito nas *viae*. O presente texto trabalhou algumas formulações filosóficas de Sêneca matizadas na construção de uma imagem literária da viagem. Tais ponderações senequianas sobre a morte, o tempo e o ensino mostram a envergadura do espectro frutífero das viagens como objetos de análise. Essas impressões de Sêneca, como um viajante estoico, indicam a perenidade dos deslocamentos para a concretude do cotidiano e a reflexão filosófica da aristocracia romana.

Vale salientar que tanto nos postulados filosóficos quanto nos vestígios materiais, cidadãos não pertencentes às elites estão presentes nos deslocamentos pelas *viae*. Isso está, por exemplo, posto no tratamento metafórico das viagens na *Ad Lucilium Epistula LXX*. Logo, estudar as viagens significa compreender a dinâmica e a complexidade da sociedade romana no constante movimento de sua comunicação, organização e mobilização.

Agradecimentos

Agradecemos aos professores Gilvan Ventura da Silva e Thiago E. A. Mota pelo convite, pela elaboração do dossiê e pelos constantes diálogos e trocas de ideias. Mencionamos o apoio institucional da UFG e Capes. A responsabilidade pelas ideias se restringe aos autores.

Referências

Documentação textual

- ARISTIDES. *Discursos*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Cortés Copete. Madrid: Gredos, 1997. 4 v.
- ARISTIDES. *Quae supersunt omnia: Orationes XVII-LIII*. Edited by Bruno Keil. Berlin: Berolini, 1898. v. II.
- CICERO. *On the ideal orator*. Translated by James May e Jakob Wisse. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- PROPERTIUS. *Elegies*. Translated by H. E. BUTLER. Harvard: Harvard University Press, 1929.
- SÉNÈQUE. *Lettres a Lucilius*. Traduit par M. M. A. Grandsagne; Baillard, Charpentier, Cabaret-Dupaty; Charles du Razoir; Héron de Villefosse; Naudet, C. L. F. Panckoucke, E. Panckoucke ; De Vatimesnil, A. De Wailly etc. Paris: Les Belles Lettres, 1833. t. I.
- SÉNÈQUE. *Lettres a Lucilius*. Traduit par MM. A. Grandsagne; Baillard, Charpentier, Cabaret-Dupaty ; Charles du Razoir; Héron de Villefosse ; Naudet, C. L. F. Panckoucke, E. Panckoucke ; De Vatimesnil, A. De Wailly etc. Paris: Les Belles Lettres, 1834. t. VI-VII.
- SÉNÈQUE. *Cartas a Lucílio*. Tradução de J. A. Segurado Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.
- SÉNÈQUE. *The complete works of Lucius Annaeus Seneca: on benefits*. Translated by Miriam T. Griffin and Brad D. Inwood. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.
- SÉNÈQUE. *Moral essays: De Consolatione ad Marciam, De Vita Beata, De Otio, De Tranquillitate Animi, De Brevitate Vitae, De Consolatione ad Polybium, De Consolatione ad Helviam*. Translated by John W. Basore. Harvard: Harvard University Press, 1932. v. II.

Obras de referência

- ERNOUT-MEILLET. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Paris: Kincksieck, 2001.
- FERREIRA, A. B. de H. *Novo Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- GRIMAL, P. *Dicionário da Mitologia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- OXFORD LATIN DICTIONARY. Oxford: Oxford University Press, 1968.
- SARAIVA, F. R. S. *Novissimo diccionario Latino-Portuguez: etymologico, prosodico, historico, geographico, mythologico, biographico, etc*. Rio de Janeiro: B. L. Garner, 1967.

Obras de apoio

- ARMISEN-MARCHETTI, M. *Sapientiae facies: Étude sur les images de Sénèque*. Paris: Les Belles Lettres, 1989.
- ASSMANN, A. *Espaços da recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.
- ADAMS, C. Introduction. In: ADAMS, C.; LAURENCE, R. (ed.). *Travel and geography in the Roman Empire*. London/New York: Routledge, 2001, p. 1-7.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- BREGALDA, M. M. Tempus em Sêneca: abordagem de um conceito-chave. *Phaos*, n. 4, p. 39-57, 2004.
- BRUN, J. *Les stoïciens*. Paris: PUF, 1966.
- CAMPBELL, V. L. *The tombs of Pompeii: organization, space, and society*. New York: Routledge, 2015.
- CARROLL, M. 'Memoria' and 'damnatio memoriae'. Preserving and erasing identities in Roman funerary commemoration. In: CARROLL, M.; REMPEL, J. (ed.). *Living through the dead burial and commemoration in the Classical world*. Oakville: The David Brown Book Company, 2011, p. 65-90.
- CARROLL, M. *Spirits of the dead: Roman funerary commemoration in Western*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- CARROLL, M. 'The mourning was very good'. Liberation and liberality in Roman funerary commemoration. In: HOPE, V. M.; HUSKINSON, J. (ed.). *Memory and mourning: studies on Roman death*. Oxford: Oxbow books, 2011, p. 126-149.
- COULSTON, J. Transport and travel on the Column of Trajan. In: ADAMS, C.; LAURENCE, R. (ed.). *Travel and geography in the Roman Empire*. London: Routledge, 2001, p. 106-137.
- DIOMIDIS, A. P. The body in the landscape: Aristides' corpus in light of the sacred tales. In: HARRIS, W. V.; HOLMES, B. (ed.). *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*. Boston: Brill, 2008.
- CARDOSO, I. T. Aspectos da liberdade em *As Troianas* de Sêneca. *Letras Clássicas*, n. 3, p. 229-256, 1999.
- GAZOLLA, R. *O ofício do filósofo estoico: o duplo registro do discurso da Stoa*. São Paulo: Loyola, 1999.
- GRIFFIN, M. T. *Seneca: a philosopher in politics*. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- GRIMAL, P. *Sêneca, as vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. Paris: PUF, 1966.

- GRIMAL, P. Place et rôle du temps dans la philosophie de Sénèque. *Revue de Études Anciennes*, Tome XX, p. 100, 1969.
- HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014.
- HOPE, V. M. Remembering Rome. Memory, funerary monuments and the Roman soldier. In: WILLIAMS, H. (ed.). *Archaeologies of remembrance*. New York: Springer Science, 2003, p. 113-140.
- JONG, L. *The Archaeology of death in Roman Syria: burial, commemoration and Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 102-146.
- KER, J. *The deaths of Seneca*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- KOLB, A. *Via ducta – Roman road building: an introduction to its significance, the sources and the state of research*. In: _____. (ed.). *Roman roads*. Berlin: New Evidence, 2019, p. 3-21.
- LAURENCE, R. *The roads of Roman Italy: mobility and cultural change*. London: Routledge, 1999.
- LAURENCE, R. The creation of Geography. An interpretation of Roman Britain. In: ADAMS, C.; LAURENCE, R. (ed.). *Travel and geography in the Roman Empire*. London: Routledge, 2001, p. 67-95.
- MOTTAS, F. Du premier milliaire au dernier palimpseste: cinq siècles et demi de présence romaine em Grèce. In: KOLB, A. *Roman roads*. (ed.). Berlin: New Evidence, 2019, p. 272-302.
- OMENA, L. M. Entre brincadeiras e homenagens: a experiência social infantil em *Isola Sacra* (séculos I e II d.C.). *Romanitas*, n. 16, p. 1-19, 2020.
- OMENA, L. M. As tessituras da morte: reflexões sobre a necrópole de *Isola Sacra*. In: SILVA, G. V.; SILVA, É. C. M.; NETO, B. M. L. (Org.). *Usos do espaço no mundo Antigo*. Vitória: GM, 2018, p. 190-218.
- OMENA, L. M.; FUNARI, P. P. A. A recordação funerária na *Isola Sacra*. In: CARVALHO, M. M.; OMENA, L. M. (org.). *Narrativas e materialidades sobre a morte nas Antiguidades Oriental, Clássica e Tardia*. Curitiba: CRV, 2020, p. 235-256.
- SALLER, R. P. *Patronage under Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- SALWAY, B. Travel, *itineraria* and *tabellaria*. In: ADAMS, C.; LAURENCE, R. (ed.). *Travel and geography in the Roman Empire*. London: Routledge, 2001, p. 22-66.
- SERRANO, L. C. A. H. Séneca medita sobre el tiempo. *Ecclesia*, v. XXXII, n. 3, p. 351-369, 2018.
- STARR, R. J. The circulation of literary texts in the Roman World. *The Classical Quarterly*, v. 37, n. 1, p. 213-223, 1987.

- TADIC-GILLOTEAUX, N. Sénèque face au suicide. *L'Antiquité Classique*, n. 32, p. 541-551, 1963.
- TALBERT, R. T. Roads in the Roman World: strategy for the way forward. In: KOLB, A. (ed.). *Roman roads*. Berlin: New Evidence, 2019, p. 22-34.
- WALLACE-HADRILL, A. Housing the dead: the tomb as house in Roman Italy. In: BRINK, L.; GREEN, D. (ed.). *Commemorating the dead: texts and artifacts in context*. New York: Walter de Gruyter, 2008, p. 39-77.
- VIANSINO, G. Studia Annaeana II. *Vichiana*, n. 8, p. 168-196, 1979.

Itinerário extramuros de Lúcio-Asno nas *Metamorphoses*, de Apuleio: topofobias na África romana (séc. II d.C.)

*Itinerary outside the walls of Lucius-ass in the 'Metamorphoses'
by Apuleius: topophobia in the Roman Africa (2nd century)*

Belchior Monteiro Lima Neto*

Resumo: As topofobias associadas à África romana identificam-se diretamente aos espaços extramuros das cidades existentes na região. Tal percepção evidencia-se quando se toma como documentação de análise as *Metamorphoses*, de Apuleio. Escrita em meados do século II, na obra há uma clara designação das localidades fora da ingerência das elites cidadinas como espaços abertos às ações belicosas, bárbaras e assustadoras praticadas por bandidos, feras selvagens e entidades sobrenaturais. Nesta região erma e insalubre, Lúcio, metamorfoseado em asno, vaga por um itinerário sombrio, perigoso e hostil, presenciando uma série de assaltos, raptos, assassinatos e atos mágico-fantasmagóricos, configurando uma evidente paisagem do medo.

Abstract: The topophobia associated with Roman Africa are directly identified with the outside the walls spaces of the cities existing in the region. This perception becomes evident when the work *Metamorphoses*, by Apuleio, is used as analytical documentation. Written in the middle of the 2nd century, the work has a clear designation of locations outside the interference of city elites as spaces open to bellicose, barbaric, and frightening actions carried out by bandits, wild beasts, and supernatural entities. In this desolate and unhealthy region, Lucius, metamorphosed into an ass, wanders through a dark, dangerous, and hostile itinerary, witnessing a series of assaults, abductions, murders and magical-ghostly acts, configuring a clear landscape of fear.

Palavras-chave:

África romana.
Topofobia.
Apuleio.
Metamorphoses.

Keywords:

Roman Africa.
Topophobia.
Apuleius.
Metamorphoses.

Recebido em: 24/07/2021

Aprovado em: 18/10/2021

* Professor adjunto do Departamento e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), do qual é o atual coordenador. Doutor e mestre em História Social das Relações Políticas e graduado em História pela Ufes. Pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano, seção Espírito Santo, com financiamento da Fapes (Edital Universal 2019-2021).

Introdução

Há mais de 70 anos, Marc Bloch (2001, p. 55) sentenciou em sua *Apologia da história* ou *O ofício do historiador*: “a história é o estudo dos homens no tempo”.¹ Décadas depois desta afirmativa, a disciplina vivenciou inúmeras transformações epistemológicas e várias “viragens” – linguística, cultural, política e espacial – que aprofundaram a própria “Revolução Francesa da historiografia” anunciada pelos precursores da *Escola dos Annales* (BURKE, 1997).² No atual contexto historiográfico, à premissa de Bloch podem-se acrescentar novos parâmetros, ajustando-a à relevância que a dimensão espacial ganhou nas pesquisas históricas, oferecendo originais perspectivas de trabalho e de problematização. Destarte, a sentença pronunciada por Bloch pode ser revisada com a denominação da história como o estudo dos homens no tempo e no espaço.

Na esteira do *spatial turning*,³ a História Antiga, em especial, ampliou suas perspectivas metodológicas e documentais, afastando-se de uma tradicional lógica logocêntrica, o que a posicionou na seara dos estudos atinentes à cultura material e a associou intimamente a disciplinas com agendas afins de investigação, como a Arqueologia e a Geografia. A materialidade dos homens no tempo emerge, a partir deste momento, como elemento ativo na história. Os lugares ocupados pelos indivíduos são agora percebidos como espaços onde suas ações se desenvolvem, condicionando, não raras vezes, seus movimentos e evocando simbolicamente uma gama de representações. Dentro desta perspectiva, não é mais possível entrever os eventos pretéritos sem considerar o ambiente físico onde eles aconteceram. As paisagens e os lugares construídos, imaginados e apropriados pelos homens não são mais ignorados, sendo compreendidos como uma dimensão fundamental da história (BARROS, 2017; MARTINS; SILVA, 2019, p. 97-101).

A par de tais percepções, Yi-Fu Tuan (2005; 2015_a; 2015_b) propõe pensar a relação umbilical entre determinados lugares e suas variadas representações, discutindo os diferentes laços afetivos e os diversos medos experimentados pelos seres humanos diante

¹ *Apologia da história ou O ofício do historiador*, obra clássica de Marc Bloch, foi originalmente publicada em 1949. Utilizamos, para consulta neste artigo, a edição portuguesa publicada em 2001 pela editora Jorge Zahar.

² Utilizamos a denominação consagrada por Peter Burke (1997), a de que a *Escola dos Annales* representou uma “Revolução Francesa da historiografia” nas primeiras décadas do século XX, especialmente a partir dos pressupostos epistemológicos sistematizados por Marc Bloch e Lucien Febvre.

³ “Por virada espacial compreende-se o princípio segundo o qual a estrutura arquitetônica e urbanística, ou seja, os arranjos físicos dos edifícios, monumentos, percursos, nós, margens, não devem ser interpretados como uma arena inerte na qual a vida social se desenrola, mas sim como um meio através do qual as relações sociais são produzidas e reproduzidas” (MARTINS; SILVA, 2019, p. 97).

do meio ambiente que os engloba, constituindo verdadeiras topofobias e topofilias. No tocante às topofobias, elemento conceitual que norteia nossa análise neste artigo, o autor as compreende em consonância com o que ele denomina de paisagens do medo, quer dizer, lugares que suscitam temor por se apresentarem hostis, perigosos e na eminência do caos. Para Tuan (2005, p. 14-15), além disso, as inúmeras experiências topofóbicas não são “situações permanentes da mente, ligadas a segmentos imutáveis da realidade tangível; nenhum esquema atemporal pode simplesmente englobá-las. [...] Por isso é necessário [abordá-las] [...] em um marco histórico”.

Observando as representações topofóbicas historicamente, debruçamo-nos sobre as paisagens do medo associadas à África romana, verificando sua relação direta com os espaços extramuros das cidades existentes na região. Tal percepção evidencia-se quando tomamos como documentação de análise as *Metamorphoses*, de Apuleio, obra escrita em meados do século II.⁴ Na novela latina do autor,⁵ há uma clara designação das localidades fora da ingerência das elites cidadinas como espaços abertos às ações belicosas, bárbaras e assustadoras praticadas por bandidos, feras selvagens e entidades sobrenaturais. É nesta região erma e insalubre que o protagonista da obra, Lúcio, metamorfoseado em asno, vaga por um itinerário sombrio, perigoso e hostil, presenciando uma série de assaltos, raptos, assassinatos e atos mágicos-fantasmagóricos, configurando uma evidente paisagem do medo, nas palavras de Tuan (2005; 2015_a; 2015_b).

A representação literária elaborada por Apuleio, em *Metamorphoses*, está em consonância com um modelo clássico presente em diversos autores greco-latinos, que tenderam, em suas obras, a caracterizar o interior do Norte da África como uma localidade bárbara e hostil. Heródoto, no século V a.C., em suas *Histórias* (IV, 145-205), foi pioneiro em delimitar uma clivagem espacial na região, separando o que ele denominava como Líbia em dois espaços diametralmente opostos: a costa, ocupada pelas cidades púnicas e gregas; e o interior além do *habitat* das bestas selvagens, perfazendo um território limítrofe às terras tórridas do deserto, habitado por indivíduos nômades, incivilizados e com traços inumanos. Essa percepção construída por Heródoto tornou-se um *locus* literário no período imperial romano, sendo reproduzida de forma uníssona pelos autores que descreveram o interior africano à época, como, por exemplo, Estrabão (*Geografia*), Pompônio Mela (*Corografia*), Plínio, o Velho (*História Natural*), Tácito (*Anais; Histórias*) e

⁴ Utilizamos, para fins deste artigo, a nomenclatura *Metamorphoses* para a obra de Apuleio, também conhecida como *O asno de ouro*. Em termos gerais, o livro, na Antiguidade, foi conhecido pelos dois títulos, sendo nomeado como *Metamorphoses* em seu mais antigo manuscrito, datado do final do século IV; e como *Asinus aureus* por Agostinho de Hipona, em *Cidade de Deus* (XVIII, 18) (DUARTE, 2019, p. 9-10).

⁵ Concebemos a novela latina como um gênero literário que agrupa em torno de um tema central diversas tramas paralelas entrecruzadas e no qual predomina o recurso ao fantástico e ao maravilhoso (SILVA, 2001).

Cláudio Ptolomeu (*Geografia*). Acreditamos que a chave para a compreensão do itinerário extramuros de Lúcio-asno esteja diretamente relacionada a esta convenção literária greco-latina, apropriada por Apuleio como um paradigma retórico que percebia a ocorrência de um gradativo aumento da barbárie e da belicosidade à medida que se afastava de um território sob controle direto das *civitates*.

Cidade e *hinterland* na África romana

Na percepção clássica greco-romana, a cidade se configurava como o centro da vida civilizada, sendo, em grande medida, o local sagrado que isolava os cidadãos dos perigos do ambiente rústico exterior. A *civitas*, entendida como o espaço cívico que congregava a prática política nas magistraturas, assembleias e cúrias, era o lugar por excelência do exercício da *humanitas*.⁶ Os inúmeros marcos monumentais urbanos – fóruns, teatros, anfiteatros, termas, templos, estátuas – se apresentavam, aos concidadãos, como elementos mnemônicos e de identificação, representando uma historicidade comum aos que compartilhavam o mesmo espaço citadino (FUNARI, 2003; MENDES, 2001). Em contraste, os lugares fora da ingerência das cidades abrigavam uma população frouxamente identificada com os valores da *urbanitas*,⁷ constituindo locais em que a presença da autoridade estatal era bastante rara ou inexistente, tornando-se verdadeiros entraves independentes no interior das fronteiras imperiais e espaços privilegiados à prática do *latrocinium*, ou seja, a ação criminosa executada por homens armados (*vires armata*), reunindo bandos (*factiones*) que possuíam a intenção premeditada de pilhar (*spoliare*) com a utilização da violência (*dolus malus*) (LIMA NETO, 2014, p. 21; SHAW, 1984; 1991).⁸

No que tange à África romana, inúmeros autores, entre eles Bustamante (2009), Cherry (2005), Raven (1993), Mahjoubi (1985) e Chausa (1994), enfatizam a existência de uma divisão tácita do território provincial, cindido em duas regiões diferenciadas: de um lado, os diversos núcleos urbanos e suas respectivas zonas rurais satélites – os *salti* e as *villae* pertencentes ao imperador e às aristocracias citadinas;⁹ de outro lado, uma vasta

⁶ “*Humanitas* [...] designa os seres humanos que são dignos do nome de homem por não serem bárbaros, nem inumanos, nem incultos. *Humanitas* significa cultura literária, virtude de humanidade e estado de civilização” (VEYNE, 1991, p. 283).

⁷ O termo *urbanitas* pode ser entendido como o ato de viver numa cidade ou como urbanidade, polidez, civilidade, vinculando-se, desse modo, à ideia de *civitas*, o conjunto dos cidadãos, o centro da vida romana, local privilegiado onde o homem poderia exercer a *urbanitas* (GLARE, 1968, p. 2015).

⁸ Tomamos de empréstimo de Brent Shaw (1991) a hipótese de que onde as forças do Estado romano eram ineficazes e débeis o poder de tipo particular se proliferava, entre eles o do banditismo. Tal fato, para o autor, explicaria a presença endêmica dos bandos de salteadores no *hinterland* imperial.

⁹ “A *villa* significava, antes de tudo, uma organização específica do espaço rural, baseada na propriedade privada da

região periférica habitada por diversas tribos líbias, *grosso modo* caracterizadas como seminômades.¹⁰ Esta população, muitas vezes à margem do poder romano, constituía uma miríade de povos, identificados por Pompônio Mela (*Corografia*, I, 4, 22-24), em meados do século I, da seguinte forma:

O [interior] é ocupado pelos númidas e mauros, mas os mauros estão também voltados para o Atlântico. Além, estão os nigrítas e os farusianos até os etíopes. [...] Por outro lado, abaixo das terras banhadas pelo mar Líbico se encontram os líbios egípcios, os leucoetíopes e o povo numeroso e diverso dos gétulos. Em seguida, se estende, numa única extensão uma vasta região desértica inabitável. Depois, os primeiros povos, que se encontram, são, dizem-nos, no Oriente, os garamantes, após os augiles e os trogloditas, e por último, os atlantes.

Essa grande variedade étnica presente no *hinterland* norte-africano fora associada pelos autores greco-latinos do período imperial romano à barbárie, constituindo grupos errantes identificados como bandidos e incivilizados, falantes do púnico e/ou das diversas línguas líbias existentes, características que os relacionavam diretamente a um arquétipo de alteridade frente à aristocracia cidadina local (BUSTAMANTE, 2000, p. 312; LIMA NETO, 2014). Recorrendo mais uma vez a Pompônio Mela (*Cor.*, I, 7), observamos como tais povos eram definidos à época:

[...] no interior não têm cidades, [...] sua maneira de viver é violenta e imunda. Os chefes da nação se cobrem de sarjas de lã, e o resto do povo de peles de bestas fulvas ou daqueles seus trapos; eles não têm outra cama nem outra mesa que a terra; [...] eles comem somente carne, e o mais frequentemente de animais ferozes: pois, tanto quanto podem, eles não tocam em seus rebanhos, que são sua única riqueza. Além disso, são homens ainda mais grosseiros, que seguem ao acaso seus rebanhos nas pastagens.

Plínio, o Velho (*Naturalis historia*, V, 45-46), corroborando a percepção de seu contemporâneo, Pompônio Mela, identificava os grupos étnicos que ocupavam o interior norte-africano como bestas selvagens desprovidas de humanidade:

A tribo dos atlantes é primitiva e sub-humana. [...] Eles não chamam uns aos outros por nomes. Quando observam o Sol [...], proferem maldições terríveis, acusando-

terra [...] com o objetivo de desenvolver o fornecimento de produtos específicos – vinho e azeite –, voltados para o mercado” (JOLY, 2006, p. 69). No tocante aos *salti*, caracterizavam-se como propriedades agrícolas imperiais exploradas por *conductores* e sublocadas a *coloni* diretamente relacionados à atividade produtiva (OLIVEIRA, 2020, p. 79-116).

¹⁰ Como observa Oliveira (2020, p. 33-54), tradicionalmente a historiografia simplificou o modo de vida praticado pelos grupos líbios no interior da África romana como seminômade, potencializando uma oposição entre sedentários e nômades, agricultura e pastoreio. Essa simplificação é atualmente colocada em xeque pelas mais recentes escavações arqueológicas realizadas nos sítios saarianos, que demonstram uma complementaridade entre a agricultura intensiva, o pastoreio errante e o comércio transaariano, correspondendo a um sistema misto e complexo de diferentes estratégias econômicas coexistentes e levadas a cabo pelas tribos líbias que ocupavam a região.

lhe de ser a causa de seu desastre e de suas terras improdutivas. Nenhum deles sonha, como o restante da humanidade. Os trogloditas escavam cavernas que são suas casas, sua comida é carne de cobra. Eles não têm voz, e fazem um barulho estridente, inviabilizando qualquer tipo de comunicação [...]. Os garamantes não se casam, vivendo em promiscuidade com suas mulheres. Os ganfasantes não usam roupas, não lutam e não se associam a nenhum estrangeiro. Os blêmios são relatados como sendo sem cabeça; sua boca e os olhos estão ligados ao seu peito. Os sátiros não têm características humanas, exceto a sua forma; são comumente descritos na forma do deus Pan [homens-cabra]”.

No início do século II, Tácito, ao descrever a revolta de Tacfarinas (14-27), reproduzia estereótipos similares em relação aos habitantes do *hinterland* africano.¹¹ Na obra *Anais* (II, 52; III, 74; IV, 23; IV, 25), o autor estigmatizava os grupos líbios insurgentes à ordem romana – musulânios, mauros, ciníticos e garamantes – como “vagabundos”, “salteadores”, “ladrões”, “bárbaros”, “gente pobre e de maus costumes”, “sem costume de viver em cidades” e que espalhavam o “terror com assaltos e incêndios” (BUSTAMANTE, 2011, p. 16). A representação pejorativa construída por Tácito acerca daqueles que viviam no interior do continente viria novamente à tona em suas *Histórias* (IV, 50), quando o autor narrou a intervenção dos garamantes no episódio de conflito fronteiriço que opôs as cidades de Lepcis e Oea, no ano de 69:

[...] o povo de Oea, inferior em número, havia chamado em seu auxílio os garamantes, gente indômita e dada ao saque de seus vizinhos. Daí, o povo de Lepcis se encontrara em grandes apuros e, com suas terras arrasadas em grande extensão, estivera amedrontada em suas muralhas, até que intervieram as coortes [do exército romano], que derrotaram os garamantes e recuperaram todo o botim, exceto o que os nômades haviam vendido aos povos do interior.

A invasão dos garamantes em Lepcis também foi lembrada, segundo Aurigemma (1960, p. 54, *plate* 137; 151; 154; 156), em uma fonte musiva de finais do século II, descoberta numa *villa* localizada em Zliten e pertencente a membros da elite da cidade.¹² O *Mosaico dos Gladiadores*, como ficou conhecido o conjunto musivo, ornamentava o pavimento de um dos aposentos da sede principal da propriedade rural, apresentando, em suas bordas, a representação iconográfica de cenas de lutas de gladiadores (*ludi gladiatorii*), caçadas de animais selvagens (*venationes*) e exposição às

¹¹ Um dos mais conhecidos episódios de contestação à ordem romana no norte da África foi a revolta liderada por Tacfarinas entre os anos de 14 e 27. No início do século II, Tácito, em seus *Anais* (II, 52; III, 74; IV, 23-26), descreve o conflito numa perspectiva que reforçava a alteridade da coalizão de povos líbios sob a liderança de Tacfarinas (BUSTAMANTE, 2011, p. 16).

¹² Próximo às cidades na Tripolitânia, havia vários oásis, propícios à instalação de ricas e luxuosas *villae*. Esses locais correspondiam às residências rurais das mais abastadas famílias locais, como evidencia o relato de Apuleio, em *Apologia* (53, 8-11; 56, 3-6; 67, 4-6; 78, 5; 87, 9-10 ss), acerca das *villae* da aristocracia municipal da cidade de Oea. Para uma leitura mais pormenorizada, ver Mattingly (1994, p. 141).

feras de indivíduos condenados pela justiça imperial (*damnatio ad bestias*) (DUNBABIN, 2012, p. 120-121).¹³ Nas representações de execução pública, os condenados à *damnatio ad bestias* são identificados como pertencentes à tribo dos garamantes e supliciados em três cenas sucessivas (apresentadas nas Figuras 1, 2 e 3): na primeira, um indivíduo acorrentado numa espécie de carro é conduzido por dois homens e exposto ao ataque de um leopardo; na segunda imagem, um homem recebe chicotadas e é levado ao encontro de um leão; na terceira cena, observa-se uma pessoa obrigada a dividir a arena do anfiteatro com um urso e um cervo, que lutam entre si.¹⁴ O *Mosaico dos Gladiadores* sugere-nos a reprodução, em termos iconográficos, de um *locus* que conferia aos grupos líbios adjacentes o caráter de potenciais ameaças à ordem pública, habitantes de uma região extramuros belicosa, bárbara e hostil, de um local topofóbico na percepção da aristocracia cidadina.

Figura 1 - Mosaico dos Gladiadores - *Damnatio ad bestias*



Fonte: Imagem em Domínio público. Disponível em: <https://commons.m.wikimedia.org>.

¹³ O suplício com a *damnatio ad bestias* encontrava-se ligado à pena capital (*summa supplicia*), geralmente reservada aos *humiliores*. No decorrer do período imperial, a ligação entre a execução das penas de *damnatio ad bestias* e a realização dos espetáculos no anfiteatro se consolidou, passando a ser praticada na arena entre as caçadas de animais selvagens (*venationes*), pela manhã, e os combates de gladiadores (*ludi gladiatorii*), à tarde (Tertuliano, *De spectaculis*, XVII). Os condenados eram geralmente desertores do exército, prisioneiros de guerra e criminosos, sendo que, na África, estendia-se também àqueles que poderiam colocar a ordem romana em xeque, tais como os membros de tribos autóctones locais, responsáveis, em diversas ocasiões, por razias às cidades e sublevações (BUSTAMANTE, 2009, p. 112-113).

¹⁴ A representação musiva da condenação às feras selvagens no anfiteatro de membros das tribos seminômades norte-africanas não era incomum, podendo-se também ser observado em outro mosaico, só que localizado na antiga cidade de *Thysdrus*, atual Tunísia. Tal mosaico foi analisado por Bustamante (2009).

Figura 2 - Mosaico dos Gladiadores - *Damnatio ad bestias*



Fonte: Imagem em Domínio público. Disponível em: <https://commons.m.wikimedia.org>.

Figura 3 - Mosaico dos Gladiadores - *Damnatio ad bestias*



Fonte: Imagem em Domínio público. Disponível em: <https://commons.m.wikimedia.org>.

Vê-se, portanto, que a representação dos povos líbios nas fontes literárias e musivas antigas se coaduna com a de grupos selvagens e errantes, com um modo de vida pastoril e especializado na prática de saques e banditismo às cidades e fazendas. Essa visão estigmatizada foi, nas últimas décadas, contestada pela emergência de uma série de dados arqueológicos que, hoje, nos auxiliam na compreensão mais precisa acerca dos grupos étnicos que habitavam o interior norte-africano.¹⁵ Nesse sentido, o exemplo da sociedade urbana e agropastoril organizada pelos garamantes no Fezã é bastante eloquente,¹⁶ uma vez que os dados da cultura material indicam a constituição de um Estado politicamente centralizado e enriquecido com as trocas comerciais realizadas na carreira do tráfico transaariano.¹⁷ Em alguma medida, os garamantes fortaleceram o seu poder no Saara central explorando a localização estratégica do Fezã no cruzamento de rotas que conduziam a regiões diversas, como o Lago Chade, a Bacia do Níger, o Vale do Nilo e o Mar Mediterrâneo (MATTINGLY, 2003, p. 5). O movimento comercial através do território garamante intensificou-se de forma vertiginosa com a integração completa do mediterrâneo sob a autoridade romana, reforçando o tráfico transaariano com a inclusão de novas áreas de conectividade para além do deserto do Saara. Como demonstram os dados arqueológicos trazidos à luz pelo *Fazzan Project* e pela Missão Ítalo-Líbia no Fezã, há uma grande sincronicidade entre o desenvolvimento econômico das comunidades costeiras no Mediterrâneo norte-africano e a dos oásis ocupados pelos garamantes no Saara. Entre os séculos I e III as elites cidadinas de Cartago, Oea, Sabrata, Lepcis, entre outras cidades, aproveitaram-se de uma prosperidade nunca antes experimentada, enriquecendo-se com a venda de produtos agrícolas explorados em suas propriedades fundiárias, especialmente azeite, vinho e cereais (HOBSON, 2012). Nessa mesma época, a conectividade do Mediterrâneo com o território sob a autoridade garamante se intensificou significativamente, fato demonstrado pela descoberta de cerâmica *sigillata*,

¹⁵ As investigações anglo-líbias do *Fazzan Project*, levadas a cabo entre os anos de 1997 e 2001 e publicadas nos quatro volumes de *The Archaeology of Fazzan* (2003; 2007; 2010; 2013), lançaram nova luz sobre o antigo Estado Garamante nos confins do deserto do Saara. Outra importante contribuição histórico-arqueológica foi a Missão Ítalo-Líbia no Wadi Tanzuft e na cidadela fronteiriça de Aghram Nadharif, organizada por pesquisadores associados à Università La Sapienza de Roma, com destaque para Liverani (2003; 2006) e Mori (2010; 2013).

¹⁶ O Fezã localiza-se nas franjas setentrionais do Deserto do Saara, ao sul da Tripolitânia, na atual Líbia, numa região de clima desértico, com precipitação diminuta e não superior a 12 mm anuais, alcançando, no verão, temperaturas próximas a 50° C. O território controlado pelos garamantes era constituído por três cadeias de oásis encrustados em declives montanhosos e abastecidos por aquíferos subterrâneos: o Wadi ash-Shati, o Wadi al-Ajal e o Wadi al-Nashwa (LIMA NETO, 2020, p. 9).

¹⁷ Indo de encontro às concepções de Brett (2016, p. 271), Desange (1999) e Ennabli (2004, p. 23-24), que consideram as rotas que conectavam a África Subsaariana, o Egito e o Mar Mediterrâneo um apanágio da época islâmica, Liverani (2000; 2006, p. 458-459) e Mattingly (2017, p. 1-4) afirmam que desde o século VI a.C. a travessia do Saara era realizada por grupos líbios especializados no comércio – a exemplo dos próprios garamantes –, o que pode ser demonstrado pelos comentários de Heródoto (*Historiae*, IV, 183-185) acerca das jornadas regulares que ligavam o oásis de Siwa – no Egito – à Bacia do rio Níger.

lamparinas, vasos de vidro, joias e ânforas para o transporte de volumosas remessas de vinho, azeite e *garum*. Esse período foi de grande expansão dos sítios urbanos no Fezã, alcançando cifras populacionais estimadas entre 50 e 100 mil habitantes (LIVERANI, 2003, p. 27-28; MATTINGLY, 2003, p. 348-349). O desenvolvimento urbano de Garama, capital dos garamantes, com a construção de edifícios monumentais, talvez seja a marca material ainda visível desse processo, que, inegavelmente, serviu também para o próprio fortalecimento do poder político de uma chefia denominada pelas fontes greco-latinas como “rei” (Plín., *Nat. Hist.*, V, 35; Ptolomeu, *Geographia*, I, VIII; IV, VI, 12).

Torna-se evidente, a partir da documentação arqueológica, a relevância dos oásis localizados no Fezã como locais de conectividade transaariana, interrelacionando o Saara e a África Subsaariana ao Mediterrâneo e às cidades costeiras norte-africanas. Daí sua posição estratégica como ponto nodal de integração entre regiões distantes, mas de alguma forma conectadas pela ação política e econômica dos garamantes. O expansionismo romano em sua periferia saariana,¹⁸ ao invés de produzir um Estado satélite e dependente, representou a emergência de um poder político autônomo e com agência histórica independente. Os garamantes, entre os séculos I e III, estenderam sua autoridade a um amplo território, controlaram, segundo seus próprios termos, a intermediação comercial e responderam às pressões romanas na região, fortalecendo-se política e economicamente com as trocas transaarianas. Em suma, as recentes escavações arqueológicas realizadas no deserto do Saara, ao jogarem luz sobre a atuação de grupos vistos antes como marginais à ordem romana, demonstram-nos modos originais de compreender as periferias do Império, sublinhando a importância das investigações que levem em consideração as diversas etnias líbias na Antiguidade.

¹⁸ Os primeiros contatos dos garamantes com Roma se iniciaram, ao que tudo indica, no século I a.C. e foram marcados por uma série de conflitos militares. De acordo com os relatos de Plínio, o Velho (*Nat. Hist.*, V, 35-38), a expedição liderada por *Cornelius Balbus*, em 20 a.C., saiu da cidade de Sabrata, na costa, e alcançou os garamantes no Fezã, subjogando Garama (*clarissimum oppidum Garama*). As campanhas do general romano foram comemoradas na *Urbs* com a celebração do *triumphus*, fato que denota a importância da vitória militar sobre os garamantes. O historiador latino Aneu Floro, em seu *Compêndio da História romana* (2, 31), nos informa acerca das campanhas de *Sulpicius Quirinius*, ocorridas no ano de 15 a.C., contra os marmáridas e os garamantes nos confins do deserto. Outro episódio bélico é mencionado por Tácito (*Ann.*, II, 52; III, 74; IV, 23-26), quando o autor inclui os garamantes entre as etnias líbias que compunham a revolta de Tacfarinas (14-27), descrevendo-os como bandidos errantes que pilhavam e traficavam bens roubados pelo interior da África. Os conflitos recorrentes dos habitantes do Fezã com a costa mediterrânica são indicados novamente nas *Histórias* (IV, 50), de Tácito, no episódio do auxílio militar oferecido pelos garamantes à cidade de Oea em suas querelas fronteiriças com Lepcis, em 69. Tal acontecimento desencadeou uma expedição punitiva ao Fezã liderada por *Valerius Festus*, em 70. As relações dos garamantes com o Império Romano começam a arrefecer em fins do século I, como testemunham as expedições levadas a cabo por *Septimius Flacus* (89) e por *Julius Maternus* (98). Segundo Cláudio Ptolomeu (*Geog.*, I, VIII), a segunda das campanhas militares foi, inclusive, acompanhada pelo rei dos garamantes, que foi auxiliado pelo exército romano em conflitos ao sul do Fezã, em Agisymba. Ao que tudo indica, a atuação de *Flacus* e *Maternus* serviu como um marco diplomático para a celebração da paz entre Roma e Garama.

Topofobias nas *Metamorphoses* de Apuleio

Apesar das recentes escavações levadas a cabo no Fezã e alhures indicarem que a dualidade espacial cidade/*hinterland* na África romana deva ser relativizada, sendo uma percepção, não raras vezes, influenciada por um *locus* literário antigo que tendia a reproduzir uma clivagem entre uma costa mediterrânica políade e um interior bárbaro e hostil, é inegável a representação topofóbica relacionada ao espaço extramuros às cidades presente nas *Metamorphoses*. Assim como evidenciado nos documentos literários e musivos acima analisados, percebemos a apropriação de uma perspectiva estigmatizante no tocante aos indivíduos que habitavam o interior norte-africano na novela latina de Apuleio. Membro da elite cidadina de Madaura, colônia romana localizada na Numídia,¹⁹ e educado nos moldes da *paideia* greco-romana,²⁰ Apuleio, com grande probabilidade, reproduzia uma percepção comum aos autores greco-latinos de sua época, compreendendo os povos líbios que margeavam o território das *civitates* como a representação arquetípica da alteridade.²¹

Escrita na fase final da vida de Apuleio, provavelmente no ano de 180, quando o autor gozava as benesses de uma bem-sucedida carreira de filósofo e orador público em Cartago, *Metamorphoses* é uma obra *sui generis*, pois, apesar de sua narrativa aparentemente apresentar um cenário grego, mais especificamente relacionado à Tessália, alguns elementos presentes no livro nos indicam a representação de uma realidade tipicamente norte-africana, vivenciada por seu autor no momento de sua redação.²² Em alguma medida, o uso da Grécia como local de encenação da narrativa de Apuleio se mostra uma necessidade posta pela própria característica da obra, uma adaptação latina de um livro anteriormente redigido em grego. Segundo Wash (1995), Guimarães (2019) e Hanson (1989), as *Metamorphoses* são inspiradas em um original grego, *Lúcio ou o*

¹⁹ "As colônias romanas eram normalmente de dois tipos: havia as fundações novas, cidades formadas tendo como modelo Roma, muitas vezes constituídas por uma população de imigrantes e/ou soldados veteranos oriundos da Península Itálica; havia também as cidades já existentes antes do domínio romano, às quais era concedido o *status* de colônia após galgarem as etapas necessárias na hierarquia imperial. Os habitantes de tais colônias recebiam a cidadania romana plena e sua administração reproduzia as bases da organização institucional de Roma, com um conselho local (*curia*), dois magistrados superiores colegiados (*duumviri*) e os correspondentes colégios sacerdotais (pontífices e flâmines)" (LIMA NETO, 2020, p. 182).

²⁰ Utilizamos o termo *paideia* no sentido de uma "formação educacional fundada nos princípios da cultura clássica que tinha por finalidade inculcar no homem o autocontrole, o *decorum* e o gosto pelo belo" (SILVA, 2010, p. 8).

²¹ Independentemente da retórica observada em *Metamorphoses*, a alteridade da elite cidadina norte-africana frente aos grupos étnicos habitantes das regiões extramuros deve ser relativizada, levando-se em conta a existência de uma realidade complexa de contatos culturais diversos. Tal necessidade fica patente na própria afirmação de Apuleio, em *Apologia* (24, 1-10), quando o autor, proveniente de uma próspera colônia romana na Numídia, se autodenomina seminúmida e semigétulo, designação que corrobora a ideia acima discutida acerca das conexões dos grupos líbios locais com as *civitates* romanas.

²² Para uma análise pormenorizada sobre a biografia de Apuleio, ver Lima Neto (2018).

asno, cuja autoria remonta a Luciano de Samósota, que, por sua vez, acredita-se ser uma condensação de outra obra helênica, pertencente a Lúcio de Patras. A filiação africana das *Metamorphoses* (XI, 27) pode ser observada mais claramente quando Apuleio delimita a origem do protagonista da novela, denominando-o como madaurense, fato que evidencia um viés autobiográfico. Outro indicativo que não pode passar despercebido é a representação dos ambientes externos às cidades nos moldes de um *locus* literário afim às narrativas de vários autores greco-latinos sobre a África romana, que comumente reproduziam uma dualidade espacial que colocava em contradição um ambiente urbano e um interior, fora da ingerência das elites citadinas, bárbaro e belicoso.

Esta ampla região exterior ao território das *civitates* caracterizava-se, na percepção de Apuleio, como uma típica paisagem do medo, uma topofobia que se expressava em diversas passagens das *Metamorphoses*. Na obra, o protagonista Lúcio é metamorfoseado em asno e levado por salteadores, perambulando, a partir de então, por um itinerário sombrio e hostil, infestado por bandidos sanguinários, escravos fugitivos, bestas selvagens e terríveis seres fantasmagóricos. As viagens atravessando as estradas que cruzavam o interior são descritas por Apuleio como invariavelmente perigosas, estando os indivíduos que se aventuravam a enfrentá-las à mercê dos desígnios da Fortuna. Logo no primeiro livro da obra, Apuleio narra as desventuras de um viajante que é surpreendido “num desfiladeiro afastado e profundo, [por] terríveis bandoleiros” (Apuleio, *Metamorphoses*, I, 7). Em excerto posterior, o autor volta a indicar os perigos que rondavam os itinerários dos que se arriscavam fora das cidades: “Que pensas? Não sabes que os caminhos estão infestados de bandoleiros, para te meteres na estrada a esta hora da noite?” (Apul., *Met.*, I, 15). Até mesmo os soldados do exército romano, trafegando pelas estradas imperiais, se precavam contra possíveis sobressaltos do destino, como fica patente na seguinte passagem: “Equipado e armado militarmente, eu levava um capacete de brilho fulgurante, um escudo que faiscava de longe, sem falar de uma lança, notável pelo comprimento, [...] para amedrontar os desgraçados viandantes” (Apul., *Met.*, X, 1).

Errando por uma região rústica, Lúcio-asno presenciou a ação criminosa de uma turba de bandidos, que pilhava cidades e viajantes, assassinava os que cruzavam o seu caminho e sequestrava jovens donzelas para as revender como escravas e prostitutas. Em inúmeras passagens de *Metamorphoses*, os *latrones* são identificados como bestas sanguinárias, como “lápidas, metade animais, e centauros, metade homens”, confabulando entre si inúmeros modos de assassinar os que lhes afrontavam: “um queria que a jovem fosse queimada viva, um segundo aconselhava que a entregassem às feras, um terceiro propunha crucificá-la, mas todos [...] eram pela pena de morte” (Apul., *Met.*, VI, 31). O

próprio *habitat* dos bandidos que ocupavam o *hinterland* estava diretamente associado a um covil de animais selvagens, como transparece na descrição feita por Lúcio-asno:

O assunto e as circunstâncias exigem que eu coloque aqui uma descrição dos lugares e da caverna habitada pelos bandoleiros. Darei assim uma prova do meu talento, e vos darei medida para julgardes exatamente se eu era asno também pelo espírito e pela inteligência. Imaginai uma montanha selvagem, de uma altitude extraordinária, coberta de sombra por uma espessa floresta. Ao longo dos seus flancos inclinados, centenas de penhas agudas, portanto inacessíveis, largos buracos nas ravinas, eriçadas de moitas de espinho e isoladas por todos os lados cercavam-na como uma defesa natural (Apul., *Met.*, IV, 6).

A morada rudimentar dos *latrones* pode ser contrastada com a de ricas personagens citadinas descritas por Apuleio, como, por exemplo, a *domus* da matrona Birrena, com um “átrio belíssimo. Em cada um dos quatro ângulos se elevava uma coluna, que sustentava uma estátua da Vitória. [...] Um bloco de mármore de Paros, figurando uma Diana, ocupava o meio da sala” (Apul., *Met.*, II, 4). Nesta residência, ofereciam-se banquetes opulentos com “opíparas mesas onde esplendiam o cedro e o marfim, leitos recobertos de estofos tecidos em ouro, cálices de grandes dimensões, variados em sua beleza, mas igualmente preciosos” (Apul., *Met.*, II, 19). O ambiente das cidades, além de ser consagrado ao luxo, era também o espaço por excelência do ócio nos banhos, festas cívicas e *ludi*, sendo um território destinado à liberdade, à paz e aos prazeres dos concidadãos (*Met.*, II, 20). Não à toa, em *Metamorphoses* (VIII, 23), as *civitates* se apresentavam como um porto seguro para viajantes que percorriam os caminhos do interior e que chegavam “fatigados a uma cidade populosa e ilustre, [...] seduzidos pela abundância dos víveres e a facilidade de aprovisionar”. Destarte, potencializava-se a alteridade de um espaço urbano civilizado e mantido pela ordem pública frente a um *hinterland* bárbaro e habitado por salteadores e bestas selvagens.

No ambiente externo às cidades, o cenário representado por Apuleio era desolador, uma vez que “ao longo do caminho [...] jaziam corpos humanos, meio comidos, e viam-se por toda parte, despojados de suas carnes, ossos esbranquiçados” (Apul., *Met.*, VIII, 15). Os viajantes deveriam evitar emboscadas de todo tipo, sejam as praticadas por bandidos, sejam por feras terríveis, agrupando-se em fileiras cerradas similares aos soldados numa guerra, como evidenciado no episódio da peregrinação de escravos fugitivos narrado em *Metamorphoses* (VIII, 16):

Os pastores que nos levavam tinham-se armado como que para um combate. Um levava dardo, outro lança, outro arco com flechas, outro bastão. Alguns tinham pedras, que a trilha fornecia em abundância, ou brandiam pedaços de pau de agudas pontas. A maior parte, no entanto, munira-se de tochas acesas, para

manter as feras à distância. Não faltava verdadeiramente senão uma trombeta, para figurarmos uma tropa em formação de batalha.

Esse território hostil era infestado por bestas selvagens, que subitamente poderiam atacar os que cruzavam o seu caminho. Ursos monstruosos, lobos ferinos e animais peçonhentos ocupavam o interior, acrescentando pavor aos transeuntes. A prudência dos que conheciam as estradas aconselhava evitá-las “à noite ou mesmo pela manhã, porque [...] bandos de lobos enormes, corpulentos, ferozes, cruéis e acostumados à rapina, infestavam toda a região, [...] e as pessoas se viam agora ameaçadas de morte, como um rebanho indefeso” (Apul., *Met.*, VIII, 15). Em geral, os que se arriscavam pelo *hinterland* colocavam-se à mercê de uma iminente fatalidade, como a que acometeu o jovem escravo vítima de um sanguinário urso selvagem, que lhe deixou o corpo em “frangalhos, e os membros em pedaços, esparsos pelo chão” (Apul., *Met.*, VII, 26).

Acrescenta-se, aos bandidos e animais ferozes, a constante ocorrência, nas regiões ermas do interior, de episódios sobrenaturais protagonizados por almas penadas: “onde ides com o passo tão rápido, noturnos viajantes? Então não tendes medo, nesta hora tardia, dos Manes e das Larvas?” (Apul., *Met.*, VI, 30). Nesta passagem, em especial, Apuleio refere-se aos *daimones* compreendidos como espíritos desencarnados e malignos, correspondentes àqueles que, devido às condições adversas de sua morte, foram condenados a uma existência errante e infeliz.²³ Em outro excerto, o autor novamente identifica o espaço exterior às cidades como um lugar por excelência de atos mágico-fantasmagóricos, como no caso do ancião que se transforma em um terrível monstro para atacar um grupo de escravos fugitivos:

[...] inquietos por sua demorada ausência, enviaram um dos seus à sua procura, para advertir o companheiro de que já era tempo de partir, e para levá-lo. Mas o emissário dali a pouco voltou: pálido como o buxo, e trêmulo, trazia acerca do outro extraordinárias notícias. Tinha-o vislumbrado deitado de costas, meio devorado e, agachado sobre ele, um dragão que o mordida. Quanto ao desgraçado ancião, não o vira em parte alguma: desaparecera. Aproximando-se, então, aqueles que tinham acabado de ouvir as palavras do pastor, cujas sinistras advertências não designariam outra coisa senão o cruel habitante dessas regiões, deixaram o amaldiçoado lugar, apertando o passo para fugir e fazendo-nos avançar com o estímulo de grandes pauladas (Apul., *Met.*, VIII, 21).

²³ Os *daimones* ocupavam um lugar fundamental na cosmologia apuleiana. Sem eles qualquer contato com as divindades etéreas seria impossível, haja vista que toda classe de prodígios e ações miraculosas era produzida por sua intermediação. Apuleio, na obra *De deo Socratis*, estabeleceu as bases de sua percepção daimonológica (LIMA NETO, 2016, p. 194-195).

Evidencia-se, na narrativa das *Metamorphoses*, a representação de um *hinterland* ermo e compreendido como uma região obscura, perigosa e habitada por *latrones* sanguinários, espíritos malfazejos e feras selvagens. A descrição apuleiana do território extramuros ressaltava, além disso, sua associação direta com a prática do nomadismo. Os *latrones*, habitantes por excelência deste território belicoso e bárbaro, eram preferencialmente descritos em constante movimento e vagando por um interior inóspito no intuito de assaltarem e pilharem cidades, fazendas e viajantes nas estradas. Nesse ponto, não deve passar despercebido um excerto das *Metamorphoses* (IV, 6), em que o autor de nossa documentação relaciona o *habitat* dos bandidos a um modo de vida pastoril: “eleva-se uma alta torre sobre a caverna, com um forte aprisco de sólidas grades, aposento cômodo das ovelhas”. Podemos, em grande medida, associar os grupos errantes, armados e belicosos representados como *latrones* nas *Metamorphoses* às tribos líbias que ocupavam o interior norte-africano. Tal conjectura nos é permitida pela própria insistente identificação de tais grupos, entre os autores de época imperial romana, a bandos de salteadores, como verificado, por exemplo, em Tácito (*Ann.*, II, 52; III, 74; IV, 23; IV, 25; *Hist.*, IV, 50), quando o autor descreve a revolta de Tacfarinas (14-27) e o episódio da invasão garamante à cidade de Lepcis (69).

Em consonância com Hartog (1999), compreendemos que a própria representação do *hinterland* norte-africano como um local ocupado por nômades é em si mesma um signo fortemente estigmatizador. De acordo com o autor, Heródoto iniciou, na Antiguidade, uma bem-sucedida associação entre o nomadismo e a barbárie, sendo o nômade a antítese do grego, pois não vivia em cidades, não cultivava a terra e muito menos as letras e as artes. Na esteira deste *locus* herodotiano, o nomadismo se tornou um tema bastante recorrente na literatura antiga, tendo, quase sempre, uma representação contrária aos valores da civilização greco-romana. Podemos postular, mediante isto, que Apuleio, ao associar o *hinterland* norte-africano ao nomadismo, foi, com grande probabilidade, influenciado por uma tradição literária observável em autores como Estrabão (*Geografia*), Pompônio Mela (*Corografia*), Plínio, o Velho (*História Natural*), Tácito (*Anais*; *Histórias*) e Cláudio Ptolomeu (*Geografia*), que unissonamente representaram a África romana por intermédio de uma dicotomia espacial específica: de um lado, o mundo citadino sedentário e civilizado; de outro, um interior belicoso, bárbaro e, de preferência, ocupado por tribos líbias seminômades. Diferentemente das *civitates*, que são caracterizadas como locais de segurança, abundância e riqueza, o *hinterland* norte-africano é descrito em *Metamorphoses* como uma região erma, selvagem e hostil, quer dizer, um lugar caracterizado como topofóbico, denotando uma típica paisagem do medo na África romana.

Referências

Documentação textual

- APULÉE. *Opuscules philosophiques et fragments*. Traduit par Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973.
- APULÉE. *Apologie et Florides*. Traduit par Paul Vallette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- APULEIO. *O asno de ouro*. Tradução de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2019.
- APULEIUS. *Metamorphoses: books I-VI*. Translated and introduction by J. Arthur Hanson. London: Harvard University Press, 1989.
- APULEIUS. *Metamorphoses: books VII-XI*. Translated by J. Arthur Hanson. London: Harvard University Press, 1989.
- CLAUDIUS PTOLEMY. *Geography*. Translated by Joseph Fischer. New York: Cosimo Classics, 2011.
- ESTRABÓN. *Geografía: libros XV-XVII*. Traducción de Juan Luis García Alonso, Maria Paz de Hoz García-Bellido y Sofía Torallas Tovar. Madrid: Gredos, 2015.
- FLORO. *Epítome de la historia de Tito Livio*. Traducción de Gregorio Hinojo Andres e Isabel Moreno Ferrero. Madrid: Gredos, 2000.
- HERÓDOTO. *Histórias*. Tradução de Maria de Fátima Silva e Cristina Abranches Guerreiro. Lisboa: Edições 70, 2001.
- PLINY THE ELDER. *Natural history*. Translated by John F. Healy. New York: Penguin, 2004.
- POMPONIUS MELA. *Description of the world*. Translated by E. F. Romer. Michigan: The University of Michigan Press, 2001.
- SANTO AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2019. p. II.
- TÁCITO. *Anales: libros I-VI*. Traducción de José L. Moralejo. Madrid: Gredos, 2015.
- TÁCITO. *Historias: libros III-V*. Traducción de Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Gredos, 2013.
- TERTULIANO. *Os espetáculos*. Tradução e notas de Fernando Melro e João Maia. Lisboa: Verbo, 1974.

Documentação arqueológica

- AURIGEMMA, S. *Italy in Africa: archaeological discoveries (1911-1943)*. Roma: Istituto poligrafico dello Stato, 1960. v. I

- MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan: Synthesis*. London: Society for Libyan Studies, 2003. v. 1.
- MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan: Site Gazetteer, pottery and other survey finds*. London: Society for Libyan Studies, 2007. v. 2.
- MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan: Excavations of C. M. Daniels*. London: Society for Libyan Studies, 2010. v. 3.
- MATTINGLY, D. *The Archaeology of Fazzan: Survey and excavations at Old Jarma*. London: Society for Libyan Studies, 2013. v. 4.

Obras de apoio

- BARROS, J. A. *História, espaço, geografia: diálogos interdisciplinares*. Petrópolis: Vezes, 2017.
- BLOCH, M. *Apologia da História ou O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- BRETT, M. Libya and the Sahara in the History of Africa. In: MATTINGLY, D. et al. *The Libyan desert*. London: Society for Libyan Studies, 2016, p. 271-285.
- BURKE, P. *A Escola dos Annales (1929-1989): a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: UNESP, 1997.
- BUSTAMANTE, R. M. C. 'Bellum Iustum' em diferentes perspectivas. In: PEDROSA, F. V. G.; SILVA, M. F. A. CODEÇO, V. F. de S. (org.). *Anais do I Encontro de História Militar Antiga e Medieval*. Rio de Janeiro: CEPHIMEX, 2011, p. 11-29.
- BUSTAMANTE, R. M. C. Exclusão na arena: 'damnatio ad bestias'. *Dimensões*, n. 22, p. 104-122, 2009.
- BUSTAMANTE, R. M. C. Latim, púnico e berbere na África do Norte: identidade e alteridade. *Phoênix*, n. 6, p. 312-327, 2000.
- CHAUSA, A. Modelos de reservas de indígenas en el África romana. *Gerión*, n. 2, p. 95-101, 1994.
- CHERRY, D. *Frontier and society in Roman North Africa*. New York: Oxford University Press, 2005.
- DESANGE, J. *Toujours Afrique apporte fait nouveau scripta minora*. Paris: Boccard, 1999.
- DUARTE, A. S. Apresentação. In: APULEIO. *O asno de ouro*. São Paulo: Editora 34, 2019, p. 7-22.
- DUNBABIN, K. M. D. *Mosaics of the Greek and Roman world*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

- ENNABLI, A. Entre Afrique du Nord antique et Afrique Sub-Saharienne: un obstacle infranchissable. In: BAZZANA, A.; BOCOUM, H. (ed.). *Du nord au sud du Sahara*. Paris: Sepia, 2004, p. 23-24.
- FUNARI, P. P. *A vida quotidiana na Roma antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.
- GLARE, P. G. W. Urbanitas. In: _____. *Oxford Latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 2105.
- GUIMARÃES, R. O homem de Madaura. In: APULEIO. *O asno de ouro*. São Paulo: Editora 34, 2019, p. 23-33.
- HANSON, J. A. Introduction. In: APULEIUS. *Metamorphoses: books I-VI*. London: Loeb Classical Library, 1989, p. ix-xiv.
- HOBSON, M. S. *The Africa boom: evaluating economic growth in Roman province of Africa Proconsularis*. Leicester: University of Leicester, 2012.
- JOLY, F. D. Terra e trabalho na Itália no Alto Império. In: SILVA, G. V. da; MENDES, N. M. (Org.). *Repensando o Império Romano*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006, p. 65-84.
- LIMA NETO, B. M. A construção do espaço como estratégia política: a romanização da paisagem urbana de Lepcis Magna (sécs. I a.C.-II d.C.). In: LIMA NETO, B. M.; SILVA, E. C. M.; SILVA, G. V. (org.). *Forma e imagens da cidade antiga*. Vitória: Milfontes, 2020, p. 173-200.
- LIMA NETO, B. M. *Bandidos e elites cidadinas na África romana*. Vitória: Edufes, 2014.
- LIMA NETO, B. M. *Entre a filosofia e a magia*. Curitiba: Prisma, 2016.
- LIMA NETO, B. M. Os líbios na África romana: novas perspectivas historiográficas a partir das escavações arqueológicas em Ghirza e no Fazzan. *Revista Diálogos Mediterrânicos*, n. 19, p. 3-21, 2020.
- LIMA NETO, B. M. Paideia e ascensão social na África romana: a biografia de Apuleio de Madaura (séc. II d.C.). *Herodoto*, v. 3, n. 2, p. 72-87, 2018.
- LIVERANI, M. *Aghram Nadarif: a Garamantian citadel in the Wadi Tannezuft*. Florence: Society for Libyan Studies, 2006.
- LIVERANI, M. Aghram Nadharif and the southern border of the Garamantian kingdom. In: _____. *Arid lands in Roman times*. Firenze: Edizioni all'Insegna del Giglio, 2003, p. 23-36.
- LIVERANI, M. The Libyan caravan road in Herodotus IV. *Journal of the Economic and Social History of Orient*, n. 43, p. 496-520, 2000.
- MAHJOUBI, A. O período romano e pós-romano na África do Norte. In: MOKHTAR, G. (coord.). *História Geral da África*. São Paulo: Ática, 1985, p. 473-509.
- MARTINS, M.; SILVA, G. V. Cidade antiga e sociedade: narrativas e diálogos interdisciplinares. In: FERRERO, A.; MARQUES, A. (coord.). *Atas do II Congresso Histórico Internacional*:

- as cidades na história – sociedade. Guimarães: Câmara Municipal de Guimarães, p. 75-108, 2019.
- MATTINGLY, D. J. The Garamantes and the origins of Saharan trade. In: MATTINGLY, D. *et al. Trade in the Ancient Sahara and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, p. 1-50.
- MATTINGLY, D. J. *Tripolitania*. Michigan: University of Michigan Press, 1994.
- MENDES, N. M. Romanização e as questões de identidade e alteridade. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 11, p. 25-42, 2001.
- MORI, L. Between the Saara and the Mediterranean coast: the archaeological research in oasis of Fewet and the rediscovery of the Garamantes. *Bolletino di Archeologia Online*, n. 330, p. 17-30, 2010.
- MORI, L. Fortified citadels and castels in Garamantian times. In: FRIEDERIKE, J.; VOGEL, C. (ed.). *The power of the walls: fortifications in Ancient Northeastern Africa*. Cologne: University of Cologne, 2013, p. 195-216.
- OLIVEIRA, J. C. M. *Sociedade e cultura na África romana*. São Paulo: Intermeios, 2020.
- RAVEN, S. *Rome in Africa*. London: Routledge, 1993.
- SHAW, B. Bandits in the Roman Empire. *Past and Present*, n. 105, p. 3-52, 1984.
- SHAW, B. O bandido. In: GIARDINA, A. (org.). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1991, p. 247-280.
- SILVA, G. V. A formação dos cidadãos do céu: João Crisóstomo e a *Christon paideia*. *Acta Scientiarum Education*, v. 32, n. 1, p. 7-17, 2010.
- SILVA, G. V. Um exemplo de polêmica religiosa no século II d.C.: a oposição Ísis X Atargatis nas *Metamorfoses* de Apuleio. *Revista de História da UFES*, n. 9, p. 27-39, 2001.
- TUAN, Y. F. *Paisagens do medo*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.
- TUAN, Y. F. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Londrina: EDUEL, 2015.
- TUAN, Y. F. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina: Eduel, 2015.
- VEYNE, P. Humanitas: romanos e não romanos. In: GIARDINA, A. (org.). *O homem romano*. Lisboa: Presença, 1991, p. 283-302.
- WALSH, P. G. *The Roman novel*. London: Bristol Classical, 1995.

Mulheres viajantes no mundo romano (séc. IV-V d.C.)

Women traveling in the Roman world (4th-5th century AD)

Silvia M. A. Siqueira*

Resumo: Este artigo versa sobre viagens de mulheres que viveram entre os séculos IV e V. O estudo analisa a questão do deslocamento para a Terra Santa por meio do *Itinerarium Burdigalensis* e procura compreender o discurso sobre quatro mulheres que viajaram para a Palestina. Helena, mãe do imperador Constantino; Egéria, a peregrina que redigiu o seu diário de viagem; e duas matronas romanas, Paula e Melânia, que não apenas decidiram viajar como também atuaram de modo ímpar, vivendo em novos lugares, construindo e interferindo na paisagem com a edificação de mosteiros, auxílio aos peregrinos, etc. Seu objetivo é compreender como a memória dessas viajantes contribui para alimentar um imaginário coletivo, porque a viagem proporciona uma identidade ao território e também para a própria viajante que faz do seu percurso um elemento fundamental da sua vida. Nesse sentido, a viagem ultrapassa a mera metáfora para a ampliação de novos horizontes; ela é uma prática da alteridade.

Abstract: This article is about the women's travels who lived between the 4th and 5th century AD. The study analyzes the issue of displacement to the Holy Land through the *Itinerarium Burdigalensis* and then seeks to understand the discourse about four women who traveled to Palestine. Helena, mother of Emperor Constantine, Egeria the pilgrim who wrote his travel diary and two Roman matrons Paula and Melanie who not only decided to travel, but also acted in a unique way, living in new places, building and interfering in the landscape with the building of monasteries, assistance to pilgrims, etc. Finally, understanding how the memory of these travelers contributes to feed a collective imagination, because the trip provides an identity to the territory and, also for the traveler herself, who makes her journey a fundamental element of her life, in this sense, the trip is much more than a metaphor for expanding new horizons, it is a practice of alterity.

Palavras-chave:

Mulheres romanas.
Viagens.
Espacialidades.
Memória.

Keywords:

Roman Women.
Travels.
Spatialities.
Memory.

Recebido em: 30/07/2021

Aprovado em: 22/11/2021

* Professora de História Antiga da Universidade Estadual do Ceará (Uece). Doutora em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho. Realizou pós-doutorado na Università degli Studi Roma Tre (2013). Seus estudos versam sobre História das Mulheres no cristianismo antigo.

Introdução

[...] quando rejeitamos a história única, quando percebemos que nunca existe uma história única sobre lugar nenhum, reavemos uma espécie de paraíso (ADICIHIE, 2019, p. 33).

Hoje é possível encontrar vários veículos de informação sobre viagens dedicadas exclusivamente a mulheres, sítios na internet, aplicativos, guias de viagens, livros e simples roteiros com o objetivo comum de informar e facilitar o deslocamento feminino, indicando a segurança dos locais e todas as possibilidades de usufruto da excursão. E nos tempos pretéritos? O senso comum diz que, no passado, não era possível uma mulher fazer sua mala e partir, visto que o suposto lugar dela seria o recanto do seu lar, junto aos seus. Ora, sabemos que não foi bem assim, como se houvesse apenas uma história, pois “[...] as mulheres sempre viajaram, fosse a sós, acompanhando os pais, maridos, em peregrinação, missão, pesquisa ou simplesmente pelo simples prazer de viajar” (SERRANO, 2014, p. 10). Assim, tomando esta premissa, aqui faremos uma reflexão sobre a viagem de mulheres no século IV e no início do século V,¹ justamente para abandonar estereótipos femininos construídos parcialmente e que trouxeram apenas um olhar para a história, o qual, em última instância, determinou um imaginário coletivo em torno das mulheres viajantes.

Selecionamos, para este artigo, as seguintes mulheres: Helena, mãe do imperador Constantino (±248-329); as matronas romanas Paula (347-404) e Melânia Maior (350-410); e Egéria, a autora de um livro de viagens provavelmente composto no final do século IV ou início do século V. Com exceção da última viajante, que possivelmente escreveu o relato da sua viagem, o deslocamento das outras foi registrado por seus biógrafos, sendo, portanto, relatos de segunda mão, o que não invalida a narrativa, mas é necessário analisar o seu contexto discursivo, considerando os interesses dos responsáveis pela memória dessas mulheres.

Ao modo de Hartog (2004), o presente texto se ocupa de narrativas que informam viagens e movimentos, entendidos para além da ação de deslocamento, isto é, também como um ato que permite sair de si, do seu mundo em direção ao outro, seja outro lugar, seja outro mundo. Muito mais do que ver o lugar é a experiência de sair da imaginação e experimentar concretamente aquele ambiente que ilustra a alteridade.

¹ Sobre mulheres que viajaram nesse recorte temporal, cf. Albina citada por Gerônimo na *Vita Sanctae Melaniae* (35; 41); Eustáquia citada por vários autores, especialmente Jerônimo em *Epistolário* (108, 4) e Paládio em *História Lausiaca* (41); Fabíola é mencionada por Jerônimo em *Epistolário* (64, 8; 77, 7-9); Melânia *Minor* biografada por Gerônimo em *Vita Sanctae Melaniae*; Marana e Cyra mencionadas por Teodoreto de Cirro na *Historia religiosa* (29, 7).

Este autor emprega o termo “homens-fronteira” para analisar a experiência da viagem como um ver que é também um saber em diferentes tempos e espaços. Aqui, não temos “mulheres-fronteiras”, e o tema está muito mais para a mobilidade própria de “mulheres de passagem” que transitam não apenas de um lugar para o outro, mas de uma vida para um outro modo de vivenciar e ver o mundo. Elas navegam, cavalgam ou caminham para conhecer não apenas os lugares santos como também para encontrar e ver homens e mulheres que superaram os seus limites, alimentados pela força de sua fé. Elas fazem intervenções e realizam benemerência, reagem ao contexto e mobilizam o seu lugar de partida, nem sempre voltam para o lugar de partida. Elas se movimentam no espaço da alteridade. Cada lugar visitado está pautado por uma narrativa. Então, é também um espaço cultural e da experiência. Provando o prazer da mobilidade e da descoberta de outro mundo, para as “mulheres de passagem” o caminho percorrido, em especial o ponto de partida e a trajetória, é mais relevante do que o destino final da viagem. Por fim, o itinerário é o elemento discursivo responsável pelo registro da memória. Ele é também a linha condutora da narração das passageiras. O itinerário não apenas atravessa, mas também organiza os lugares por onde elas passam criando imaginários. Como afirma Certeau (2009, p. 182), qualquer que seja o relato, ele é sempre “um relato de viagem”.

Uma especificidade das viagens aqui consideradas é que comumente elas são definidas como peregrinações, no sentido de prática devocional. É a devoção que impulsiona a visita aos lugares considerados sagrados, seja com objetivo votivo ou penitencial. Entretanto, na Antiguidade essa prática tem características específicas e diferentes da peregrinação cristã (SANTI, 2005). Nem Roma nem a Grécia tinham um termo específico para nomear a prática de peregrinar com objetivo religioso. *Peregrinus*, em latim, indica uma realidade jurídica e não uma ação religiosa, ou seja, a pessoa que está fora dos limites da sua comunidade. Quando o termo recebe o advérbio *peregre* (distante), passa a indicar quem está longe de sua comunidade, sem a conotação religiosa. O sentido de atitude, com objetivo de cumprir uma tarefa religiosa, é parte do ambiente monoteísta (SANTI, 2005, p. 34) e não raro liga-se ao aspecto devocional da religiosidade não oficial. É no quarto século que esta prática se intensifica entre os cristãos e passa a figurar no cenário religioso. A palavra recebe um valor semântico para indicar a viagem cuja intenção é visitar um lugar onde viveu algum santo. As viagens aqui narradas registram visitas à Terra Santa, o local onde Jesus cumpriu a sua missão redentora da humanidade, mas antes dele ali também estão os profetas e os inúmeros personagens bíblicos.

Um primeiro elemento de promoção da mobilidade das viagens é a rede de serviços capazes de favorecer os deslocamentos. Os antigos romanos construíram estradas para conectar as inúmeras províncias com Roma para não apenas minimizar as distâncias, mas

também possibilitar a mobilidade do exército e o uso para fins políticos, administrativos e comerciais. Como vemos, os motivos para viajar eram variados, sendo o mais comum o trabalho para os correios. Conhecido como *cursus publicus* (ou *dromos*, em grego), este serviço era um sistema de deslocamento por terra que, desde Augusto, assegurava o transporte de encomendas e documentos oficiais. O método capaz de viabilizar a rapidez e eficiência baseava-se na mudança de estações (*mutationes*) e alojamentos (*mansiones*) que pontilhavam estradas romanas a cada dezesseis quilômetros, aproximadamente um dia de viagem. As estações e os alojamentos recebiam exclusivamente viajantes oficiais que necessariamente deveriam apresentar a documentação adequada.

As vias eram abertas a todas as pessoas, não apenas aos funcionários dos correios. Soldados e mercadores se movimentavam de um lado para outro. Os veículos utilizados eram variados, muitas vezes simples viajantes se lançavam nos caminhos e partiam em longas viagens a pé. O trânsito de pedestres nas estradas romanas era intenso. Aqueles que possuíam algum meio de transporte animal tinham mais conforto e atingiam com maior rapidez o seu destino. A infraestrutura dos serviços era garantida para os viajantes oficiais que tinham a autorização no uso das estações, que forneciam aos animais comida fresca, água, cuidados veterinários, e também estalagens que ofereciam comida, bebida, além de alojamento aos viajantes. Para os viajantes não oficiais, eram oferecidos serviços pagos porque, ao redor das *mutationes* e das *mansiones*, orbitavam inúmeras categorias de prestadores de serviços (SESSA, 2018, p. 154).

Além das estradas com infraestrutura, é possível encontrar no *itinerarium* – ou, no plural, *itineraria* – uma lista de aldeias, vilas, cidades e estações de correios do Império Romano, com as distâncias entre eles. Eles foram concebidos conforme os conceitos básicos formulados por cartógrafos gregos, como Agripa e Ptolomeu, e eram frequentemente usados por viajantes particulares e oficiais. Em resumo, uma espécie de guia das estradas do mundo romano. Encontramos dois tipos de itinerários: o itinerário escrito (*itineraria scripta*) e o itinerário ilustrado com figuras (*itineraria picta*).²

O *Itinerarium a Burdigala Jerusalem usque et ab Heraclea per Aulonam et per urbem Romam Mediolanum usque* é o registro mais antigo de um itinerário cristão.³ Foi escrito aproximadamente entre os anos de 333-334 por uma pessoa não identificada que registrou a sua viagem de Burdigala, a moderna Bordéus, até Jerusalém com o objetivo de visitar o Santo Sepulcro. O *Itinerarium Burdigalense* segue o modelo *Antonini*. Ambos

² Os *itineraria* mais conhecidos são: Tábua Peutingeriana (*Tabula Peutingeriana*), Itinerário Antonino (*Antonini Itinerarium*), Peregrinação de Etéria (*Peregrinatio Aetheriae/Itinerarium Egeriae*) e o Itinerário Burdigalense, *Itinerarium Burdigalense* ou *Itinerarium Hierosolymitanus*, ambos objeto do presente estudo.

³ O documento recebe várias denominações: *Itinerarium Burdigalense* e *Itinerarium Hierosolymitanum*.

foram redigidos segundo o gênero dos escritos de viagem greco-romano e indicam a mesma via, contemplam a paisagem entre Bordéus até Milão e, daí, até Jerusalém. Contudo, o *Burdigalense* apresenta algumas variações,⁴ pois não apenas indica a lista das cidades, as principais vias e suas respectivas distâncias, mas também apresenta os detalhes de numerosas variantes no trajeto. Está subdividido em duas seções, sendo uma para viagens por terra e outra para deslocamentos por mar, com as principais rotas marítimas do Mediterrâneo. Uma diferença significativa é que este proporciona informações sobre a viagem de uma pessoa cristã. O trajeto está delineado com fins de visita aos lugares santos. Nele, encontramos não apenas informações dos caminhos, mas também dos locais sagrados de parada. Essa característica do itinerário, com descrições entrelaçadas, faz dele singular nos círculos literários. A parte intermediária do relato também tem afinidades com as técnicas de mapeamento da época, mapas contemporâneos de levantamento de terras enfatizam as rotas e confins, bem como alguns distritos e marcos notáveis (LEYERLE, 1996, p. 124).

O viajante de Bordéus descreveu todas as etapas do percurso, distinguiu o tipo das estações nas categorias principais (*mutationes* e *mansiones*) e usou o termo *civitas* para designar cidades. Ele registrou castelos ou fortes (*castellum* ou *omis comme Ad Pirum*) e aldeias (*vicus*), produzindo assim uma descrição cuidadosa que triplica a indicação de lugares quando comparado a outros itinerários da Antiguidade. Além disso, parece que ele viajou oficialmente e tinha a documentação para isso, que poderia ser o *evictio* ou *tractoriae*, ou seja, autorização para usar todos os serviços do *cursus publicus*.

Enfim, muito mais do que uma simples descrição, o traçado do *Itinerarium Burdigalense* oferece informações de como viajar no Império Romano, registra não apenas a rota e a topografia do caminho, mas igualmente situa a organização das estradas e descreve a espacialidade – em especial, a disposição de Jerusalém no tempo de Constantino. No âmbito do conhecimento, ele possui uma linguagem específica que informa o significado dos lugares e ilustra as primeiras formas de peregrinação cristã. Ao fim, é um guia do peregrino que informa sobre as liturgias cristãs celebradas em determinados locais no decorrer do trajeto em Jerusalém (ELSNER, 2000, p. 182). A escrita parece ser bastante pessoal. Há equívoco, por exemplo, quando o peregrino confunde a

⁴ O itinerário contém o seguinte trajeto: de Bordéus até Toulouse, dessa localidade vai para Arles e segue até Milão. Dirige-se para Aquileia, daí para Sírmio, Sérdica; na sequência, Constantinopla. A viagem segue até Nicomédia e dessa cidade para Ancara. Seguindo para Tarso, dirige-se para Antioquia, depois vai para Tiro. Daí, finalmente segue para Cesareia, já na Palestina. Depois, Jerusalém. Em seguida, continua a viagem e visita Jericó, Belém, Beitsahour, Terebinto, Hebron. O narrador retorna para Jerusalém, daí para Cesareia, muda o percurso para Heracleia, depois Aulona, daí para Cápua Vetere. Segue para Roma, dirige-se a Rimini até chegar a Milão, quando termina o itinerário percorrido. Assim, ele conclui: "Fit omnis summa ab urbe Roma Mediolanum usque milia CCCCXVI, mutationes XLII, mansiones XXVIII - Total entre la ville de Rome et Mediolanum (Milan), 416 milles, 44 changements, 24 haltes" (*IT. B.*, 617, 6-8).

Ascensão com a Transfiguração (*Itinerarium Burdigalense*, 595, 6; 596, 1) e, curiosamente, Nazaré não comparece no texto, tampouco o Mar da Galileia, possivelmente porque ele não visitou esses lugares. O documento traça ainda um mapa mental da representação espacial da viagem efetuada por ele. Basta considerar que a indicação dos lugares sagrados pode ser o ponto teológico codificado neste “mapa” para reforçar a facticidade dos eventos da história da salvação (LEYERLE, 1996, p. 126).

Outro aspecto a ser considerado a respeito do *Itinerarium Burdigalense*, segundo Elsner (2000), é expressão das múltiplas transformações em diferentes aspectos da cultura romana no período tardio. Segundo ele, a composição está de acordo com as formas tradicionais do gênero relativo a registro de viagens greco-romano. Contudo, o autor acrescenta elementos para inseri-lo no universo cristão, não apenas no aspecto do deslocamento, mas também como uma forma de viagem que passará a se denominar peregrinação, e o império como um conceito territorial definido por lugares privilegiados particulares e suas mitologias únicas.

Nesse sentido, o espaço imperial está representado no *Itinerarium* por meio da escrita que registra a experiência de viagem e do terreno por onde o peregrino passou. O seu texto proporciona ao leitor a oportunidade de experimentar a paisagem de um território que impulsiona o crescente imaginário religioso cristão. Trata-se, por fim, de um texto que elabora uma nova imagem do Império Romano: Jerusalém é o ponto de parada mais significativo da narrativa em uma estrutura recém-cristianizada, e a Palestina é apresentada com meios fundamentalmente diferentes dos outros do resto do mundo romano.

Helena: o enigma da viagem

Helena (*Flavia Iulia Helena*),⁵ mãe do imperador Constantino, protagoniza a prática de viagem com escopo religioso, em especial para conhecer e experimentar o mundo do Cristo. A ela também se atribui o feito de ter encontrado a verdadeira cruz de Jesus Cristo. O encontro dessa relíquia ocorreu em meio a um projeto ambicioso de reconstrução da cidade de Jerusalém, destruída nos séculos I e II após revoltas e rebeliões. A partir da viagem e da visita cumprida em inúmeros locais considerados santos, monumentos cristãos são edificadas para lembrar aos peregrinos – e peregrinas – dos vários locais da paixão e ressurreição de Cristo.

Sobre Helena, sabe-se pouco. Há várias lacunas a seu respeito. Sabe-se um pouco mais no tocante à parte final de sua vida, tendo falecida como Augusta, imperatriz e

⁵ Em estudo anterior, foi possível refletir sobre a imperatriz Helena. Cf. Siqueira (2017, p. 314-333).

peregrina. Eusébio de Cesareia não hesitou ao afirmar que ela foi santificada pelas extraordinárias atitudes do filho: “foi ele que a fez devota, de modo que parecia ter sido ela instruída pelo próprio Salvador em pessoa, e foi o próprio Constantino que a honrou com a dignidade imperial Augusta” (Eusébio de Cesareia, *Vita Costantini*, III, XLVII, 2). Rufino a define como uma “mulher de incomparável fé, pela sinceridade religiosa e por singular magnificência, da qual Constantino era filho” (Rufino, *Historia Ecclesiastica*, I, 7). Esse autor modela a imagem de uma mulher imbuída dos mais nobres sentimentos que influenciou a conversão do filho imperador.

Aqui, vamos nos deter sobre a viagem de Helena para a Terra Santa. Infelizmente, o episódio não está registrado em primeira pessoa. Ela não deixou registro próprio sobre a sua experiência, nem mesmo sobre sua vida. Temos, porém, imagens narrativas elaboradas por outros autores. Possivelmente, a mais importante, que traz informações contemporâneas à existência dela, é aquela proporcionada por Eusébio de Cesareia, o “biógrafo oficial de Constantino” (Eus., *Vit. Const.*, III, XLI-XLVII). Por meio dele, sabe-se que Helena iniciou sua viagem já com idade avançada, próxima dos 80 anos (Eus., *Vit. Const.*, III, XLIII, 5). Não obstante, “[...] a mulher anciã com entusiasmo juvenil, na sua extraordinária sabedoria, chega a conhecer aquela terra admirável e a visitar as províncias e as populações orientais com desvelo régio” (Eus., *Vit. Const.*, III, XLII, 1). Na abordagem desse autor, a viagem tem motivos pessoais e também uma natureza oficial: a visita seria uma solicitude imperial (*basilikè promètheia*) com a população de todas as províncias orientais. Então, são dois aspectos, o espacial e o humano, que motivam a viagem. O emprego da palavra *promètheia* indica a providência própria dos imperadores em favor dos povos do Império (CONSOLINO, 1994, p. 197) e pode apontar para a questão de que a ida para aquela localidade não tem uma natureza única e exclusivamente religiosa. Mas o problema continua: por que, apesar da idade avançada, Helena se aventuraria numa viagem em favor do filho e dos netos, herdeiros legítimos de Constantino? Da documentação é possível depreender que a soberana morreu em 329, pouco tempo depois de voltar da Terra Santa. Portanto, muito possivelmente a missão no exterior ocorreu entre os anos de 327 e 328.

Para alguns estudiosos, a motivação da jornada teria alguma relação com o episódio da condenação do primogênito de Constantino, Crispo, cuja morte ocorreu no ano de 326. Não há notícias seguras sobre as razões da morte do rapaz. O que se sabe é que a pena capital foi ordenada pelo próprio pai.⁶ O jovem César teve uma carreira brilhante, sua

⁶ Alguns autores antigos registraram informações sobre esse trágico episódio da família imperial. Cf. Eutropius, *Breviarium* (10, 6, 3); Hieronymus, *De viris illustribus*, 80; Zósimo, *Historia Nova* (2, 29, 2).

efígie aparece em moedas, retratos, esculturas, mosaicos. Curiosamente, no mesmo ano, a própria esposa de Constantino, Fausta, também foi condenada à morte. Seguramente, as duas condenações estão relacionadas, mas há várias versões sobre as causas. Alguns dizem que Fausta e Crispo, que tinham praticamente a mesma idade, se apaixonaram e foram descobertos e condenados. Há outra versão de que Fausta conspirou contra o jovem, acusando-o de seduzi-la para que ele fosse retirado da linha sucessória. Posteriormente, Constantino teria descoberto a mentira e a trama em relação ao trono, condenando a própria esposa à morte. Alguns autores sustentam que Helena tinha profunda afeição pelo neto e, inconformada com a tragédia familiar, teria decidido pela viagem para superar a tristeza. Enfim, o ano de 326 não apenas marca esta tragédia familiar, mas também delimita a intensificação da política religiosa em favor do cristianismo.⁷

A narrativa descreve Helena com energia própria da juventude e o entusiasmo ímpar dos viajantes. Ela, na ânsia de ver pessoalmente a terra onde Jesus viveu, seguiu o conselho: "Entremos no lugar em que ele mora, prostremo-nos diante do seu pedestal" (*Salmo*, 131b). Além de apreciar em pessoa a paisagem, verdadeiro palco da existência de uma divindade na terra, Helena quis encontrar a gente dali e assisti-la com zelo próprio de sua condição régia (Eus., *Vit. Const.*, III, 42, 2). Então, a soberana não apenas visitou a gruta da natividade, mas também o monte da ascensão, consagrou ambos os sítios com decoração e ricos ornamentos. "De fato o Deus que está conosco, por nossa causa aceitou fazer-se homem, e o lugar onde nasceu da carne em hebraico, se chama Belém" (Eus., *Vit. Const.*, III, 43, 1). Depois, pelos sinuosos caminhos partiu de Belém para Jerusalém, sentiu o ar seco e a poeira do percurso daquele espaço, palco das últimas adversidades do Cristo. Também aí não apenas viu a paisagem, mas interferiu e mandou construir vários monumentos:

E ainda, a mãe do imperador exaltou a memória da ascensão ao céu do Salvador do universo no Monte das Oliveiras, fez construir ali soberbos edifícios erigindo, quase acima do monte, na costa mais alta, o edifício sagrado de uma igreja e, sempre no mesmo lugar, edificou um santuário de oração em honra do Salvador que descansou naquele lugar. Conforme atesta um conto verdadeiro, ali, naquela mesma gruta, o Salvador do universo iniciou os seus discípulos nos inefáveis mistérios (Eus., *Vit. Const.*, III, 43, 3)

Em cada celebração de Helena, na sequência, é mencionado algum ato de Constantino. O foco narrativo das ações piedosas da soberana está intimamente

⁷ O silêncio de Eusébio sobre os trágicos episódios relacionados à morte de Crispo e Fausta podem ajudar a reforçar as inúmeras evidências do comprometimento do discurso desse autor com a construção de uma imagem quase imaculada de Constantino. Ao falar dos pais, ele traz muitas informações sobre Constâncio Cloro. Quando se refere à mãe, Helena, discorre sobre atitudes relacionadas à religiosidade de Constantino. Assim, o *excursus* do capítulo informa as providências do soberano para dignificar a gruta da natividade, também o local onde ocorreu a ascensão, como o motivo para homenagear sua mãe. Cf. CONSOLINO (2013).

entrelaçado com a exaltação das atitudes do filho: “A imperatriz Helena, piedosa mãe de um piedoso imperador, fundou assim, em honra do seu Deus Salvador, estes dois magníficos e esplêndidos santuários dignos da eterna memória das duas grutas santas” (Eus., *Vit. Const.*, III, 43,4). As iniciativas de Helena proporcionam elementos para posteriores demonstrações de religiosidade de Constantino, que, além de apoiar a mãe, faz com que se acrescentem às obras iniciadas por ela mais suntuosidade e beleza.

Considerando os diferentes aspectos da narrativa de Eusébio sobre a viagem de Helena, é possível perceber que ele não aponta diretamente uma intervenção política específica nessa viagem. Todo o capítulo indica que a soberana fez uma peregrinação religiosa e aproveitou a oportunidade para cumprir ações próprias da munificência real. Nessa época, como mencionado acima, peregrinar ainda não é uma atitude comum, a ação de peregrinação gradativamente será uma moda. Nesse caso, é perceptível que não foi uma excursão simplesmente para ver com os próprios olhos, mas possivelmente também para benefício político. Na sequência, o zelo imperial comparece na narrativa, evidenciando que a excursão teve um caráter oficial. Nessa época, Helena já recebera o título de *Augusta Imperatrix*: “visitou todo o Oriente na magnificência da sua nobreza imperial e beneficiou com inúmeros donativos” (Eus., *Vit. Const.*, III, 44). Vários segmentos foram beneficiados por essa visita oficial, tanto as populações das diferentes cidades quanto os indivíduos que procuraram a soberana; até mesmo o exército recebeu sua generosidade. Os mais pobres, desvalidos e indefesos não foram esquecidos: para alguns, ofereceu dinheiro, outros ela presenteou com roupas para cobrir o corpo. Também libertou oprimidos pelo sofrimento do cárcere e das minas, franqueou vários que eram vítimas de abusos. Outros foram anistiados do exílio (Eus., *Vit. Const.*, III, 44).

Os estudos de Drijvers (1992; 2011) demonstram que Eusébio errou ao relatar a viagem como uma peregrinação religiosa. Segundo ele, Helena viajou para apaziguar a sua insatisfação em relação à política de cristianização viabilizada pelo seu filho. Drijvers (2011) pauta sua análise na comparação das doações aos desamparados, feitas por Helena, com aquelas efetuadas por Constantino. Ele entende que este último está preocupado com a conversão, enquanto a soberana está preocupada em suavizar a resistência à nova religião. Por sua vez, Lenski (2004) interpreta a razão para a viagem de Helena como um ato intimamente relacionado à morte de Crispo. Segundo ele, a Augusta partiu logo após o trágico episódio como uma forma de protesto contra a atitude do filho. E Constantino, transcorrido algum tempo, passaria a apoiar as iniciativas da mãe no decorrer da viagem, quando percebeu que as ações de benemerência e construção tiveram sucesso, em especial a de sacralizar mais uma vez os lugares santos.

Sobre o objetivo da viagem de Helena, Consolino (2013) entende que a missão dela ultrapassa as fronteiras religiosas e tem vários objetivos. Por um lado, o desejo de agradar a Igreja via benemerência e construção de monumentos, por outro, a própria atitude imperial que abraça diferentes estratos sociais, desde doações para o exército até a anistia para presos e injustiçados. O patrocínio para as cidades pode indicar uma tentativa de consolidação da dinastia constantiniana.

Ao minimizar os inúmeros danos provocados pela guerra civil até a vitória de Constantino, Helena seria a executora de um programa político bem elaborado para melhorar a imagem do filho. Todas as atitudes fazem parte dos encargos oficiais e têm o consentimento do imperador, que coloca parte do seu tesouro pessoal à disposição da mãe. Então, a excursão para a Terra Santa suavizou as lembranças da violência recente que possibilitou a chegada de Constantino ao poder. Também oferece uma imagem positiva da família imperial consolidada por meio da política de propaganda do período. Considerando as questões acima apresentadas, é possível supor que Helena viajou por diferentes motivos, seja como peregrina, seja como Augusta, seja ainda como apenas uma mulher cuja vida foi permeada por sucessivas disputas pelo poder. Sobre ela ainda recairá a responsabilidade por encontrar a verdadeira cruz do Cristo.

Difícil precisar os motivos pessoais para a viagem de Helena. Mesmo com tantas interpretações a partir das evidências, o motivo permanece uma incógnita. O certo é que a visita dela trouxe várias consequências posteriores, em particular, o aumento de viagens feitas por mulheres. Nos rastros de Helena, várias pessoas – especialmente mulheres – reinventaram o propósito e destino das viagens. A ida para a Terra Santa também marcou a abertura de uma contínua (re)encenação durante todo o ano da vida e paixão de Cristo, cumprida pelo bispo e pelo povo em Jerusalém. Usando os locais (re)descobertos e (re)construídos por Helena, peregrinos de todo o mundo romano puderam dar vida à palavra divina das escrituras como a base da vida cotidiana naquele espaço físico (LENSKI, 2004, p. 122).

É ainda sobre Helena que Rufino de Aquileia⁸ (*Hist. Eccl.*, I, 7-8) narra a busca pela verdadeira cruz. Em um estilo bem diferente de Eusébio de Cesareia, este autor registra como a soberana, por meio de uma revelação divina, encontra não uma, mas três cruzes. Para saber qual seria a verdadeira, recebeu a ajuda do monge Macário, bispo de Jerusalém. Assim, por meio da intervenção divina, chegam à verdadeira cruz. A soberana também é descrita por sua humildade ao servir pessoalmente as virgens consagradas. O

⁸ Rufino deu continuidade ao trabalho de Eusébio de Cesareia, intitulado *História Eclesiástica*. A narrativa eusebiana termina no Concílio de Niceia (325). Rufino prolongou a narrativa, tratando particularmente da Igreja até a morte de Teodósio, no ano de 395.

que há de interessante nesse caso é que a narrativa sobre Helena parece mais próxima de lendas quando ela é inserida junto aos elementos simbólicos do monacato, um monge, Macário, e as virgens consagradas, além da relíquia sagrada da cruz e os pregos da crucificação. Quando Rufino escreveu sobre ela, a Terra Santa já era um local consolidado de peregrinação cristã, e Helena é retratada como uma peregrina piedosa que se encontra com os homens santos e as virgens consagradas, figuras típicas do movimento monástico do período. Ela será posteriormente lembrada por esse episódio, o que conduzirá à sua santificação no período medieval.

Em resumo, a obra monumental de Helena foi acrescida por Constantino, o que resultou em igrejas no Monte das Oliveiras e em Belém; Constantino acrescentou uma igreja ao Santo Sepulcro, em Jerusalém e outras, como as de Nicomedia, Antioquia, Membreia, Heliópolis, Constantinopla (especialmente aos Santos Apóstolos), dotadas de decoração riquíssima. Assim, o complexo monumental foi destino de visita para inúmeros devotos, ou mesmo curiosos sobre esses lugares.

Após a viagem de Helena para as províncias orientais, os deslocamentos para essa localidade aumentaram. Possivelmente, ela não foi a primeira mulher a viajar para as províncias orientais do Império no século IV. É certo que foi a primeira imperatriz a fazê-lo, mas não a única (LENSKI, 2004). Digamos que, nesse momento, um caminho se abriu com várias possibilidades e razões para viajar, e o antigo dito popular de que “todas as estradas levam a Roma” tomou, de fato, uma dimensão original.

Egéria: o diário de viagem

Muito instigante é o relato de Egéria.⁹ Redigido em primeira pessoa, seu texto exala a paisagem e o imaginário de uma viagem para a Terra Santa.¹⁰ É perceptível a necessidade de descrever a experiência estimulante de cruzar aquelas terras sagradas. Para ela, mais que uma imersão na sua espiritualidade, é também uma clara “alteridade espacial”, o encontro estimulante com “outros” indivíduos e sociedades santos.

Trata-se de uma narrativa que não apenas reflete o fascínio pelo local, mas também o deslumbramento que incrementou inúmeras viagens. É uma descrição dirigida às suas “irmãs” (*dominae venerabiles sorores*) sobre a excursão que partiu da extrema parte ocidental do Império Romano e se dirigiu à Palestina e ao Egito, bem como aos ofícios religiosos, aos quais ela assistira em Jerusalém. Sem dúvida, se o objetivo foi escrever um

⁹ O texto tem sido também denominado *Peregrinatio Aetheriae* (*Peregrinação de Etéria*), *Itinerarium Egeriae* (*Itinerário de Egéria*).

¹⁰ Este tópico deve muito à análise anterior em Siqueira (2018, p. 316-331).

itinerário, ou mesmo as memórias do caminho de peregrinação, a composição induz o leitor a saborear um diário de viagem, registrando não apenas a experiência, mas também compartilhando com outras pessoas e oferecendo dados interessantes, informações úteis para uma viagem posterior. O roteiro do plano da excursão é apresentado por ela: “[...] eram-nos mostrados seguindo as Escrituras” (Egeria, *Itinerarium*, 1, 1). Ela foge de uma simples descrição que, como vimos, é abundante no *Itinerarium Burdigalensis*. Procura descrever as suas impressões pessoais em relação aos lugares visitados, cria imagens agradáveis e tenta, em alguns momentos, registrar as emoções. A autora não deixa de eventualmente considerar os usos e costumes das pessoas locais, etc.

A narrativa evidencia que a viagem é fruto de um desejo acumulado por meio da leitura bíblica. A organização do roteiro e a própria construção textual registram as experiências. Estas estão cuidadosamente subdivididas em duas partes distintas. A primeira ocupa-se do diversificado espaço geográfico. Por ser uma longa extensão com diferentes territórios, essa parte foi organizada em quatro subitens: o primeiro registra a peregrinação ao monte Sinai e a volta para Jerusalém pelas estradas da terra de Jessen; o segundo narra a visita ao monte Nebo; em seguida, Egéria descreve a viagem para a Indumeia, na terra de Jó; por fim, ela lembra a sua passagem pela Mesopotâmia e o retorno a Constantinopla, que foi feito através de Tarso, Selêucia e Calcedônia.

Dos inúmeros lugares visitados, é interessante a visita a dois monumentos dedicados a duas mulheres santificadas: Tecla e Eufêmia. A primeira venerada tem o seu santuário na Selêucia; é a santa Tecla. “E como dali a Santa Tecla, o lugar que está mais longe da cidade, numa colina, mas plana, havia talvez mil e quinhentos passos da cidade, preferi, pois, prosseguir até ali, para fazer aí a paragem que devia fazer” (Eg., *It.*, 23,2). O santuário de Santa Tecla era um local bastante visitado por peregrinos e peregrinas.¹¹ Não satisfeita em descrever a viagem, a peregrina acrescenta detalhes para seu público leitor: “ali cheguei, em nome de Deus, foi feita uma oração no santuário, e também lidos todos os *Actos de Santa Tecla*” (Eg., *It.*, 23, 5).¹² Na sequência do passeio, há outro santuário famoso acrescentado ao roteiro: o de santa Eufêmia. “Cheguei à Calcedônia onde, devido ao famosíssimo santuário de Santa Eufêmia que conheço já desde há muito e que ali se encontra, descansei nesse lugar” (Eg., *It.*, 23, 7). Constantinopla marca o final da primeira parte, ela se despede e promete que se por acaso ela cumprir outra viagem assim fará o

¹¹ Teodoreto de Ciro (*Historia religiosa*, 29, 7) informa que Marana e Cira visitaram o local, imbuídas pelo desejo de contemplar os lugares santificados.

¹² Este texto é parte dos *Atos de Paulo*. Restam fragmentos em grego, chamados “Atos de Paulo e Tecla”. Cf. Moreschini e Morelli (2014, p. 226).

registro, “[...] se Deus se dignar conceder-mo; ou pelo menos, se um outro projecto me vier ao espírito, informarvos-ei por escrito” (Eg., *It.*, 23, 10).

A segunda parte é importante também porque contém a descrição detalhada das liturgias cumpridas ao visitar todos os lugares, particularmente a descrição da Semana Santa professada nessa época em Jerusalém (Eg., *It.*, 30-39, 5). Ela registra vivamente a movimentação de procissões entre um lugar e outro, repletas de cerimônias. Parece dar vida ao subir e descer dos montes de uma igreja para outra. Egéria chegou em Jerusalém em 383, na cidade considerada o lugar da ressurreição, da morte e da paixão de Cristo, onde está o Calvário. A partir deste surgiu um complexo monumental formado por três edifícios, nos quais ocorriam os rituais de todos os dias e as grandes liturgias do domingo e das festas que ela descreve vivamente. Também o Monte das Oliveiras (*Eleona*, em grego) é outro local mencionado repetidas vezes quando da descrição dos rituais. A liturgia é descrita por estações, em procissões que foram palco da paixão de Cristo.

Tantas questões podem suscitar a reflexão sobre as viagens e os seus motivos. Parece que a viajante quis não apenas descrever a sua viagem no estilo itinerário. A referência aos textos bíblicos evidencia que há uma preocupação em divulgar e incentivar também o fervor religioso e a perfeição cristã. A descrição da liturgia de Jerusalém, tão pormenorizada das cerimônias por ela presenciadas, ilustra a imagem de um ambiente santo, permeado por uma esfera mística de fascinação de certas cerimônias, diante das quais o povo, segundo ela, não pode deixar de reter as lágrimas: “[...] uma vez lido este passo, produzem-se tais gritos e gemidos de todo o povo, que ninguém poderia não se deixar comover até às lágrimas naquela hora” (Eg., *It.*, 34). Também aqui está explícito o objetivo de despertar, no público leitor, tanto o fervor quanto o zelo pelos atos sagrados, a exemplo daquilo que viria pessoalmente acontecer e assistir.

Fica patente que há uma árdua defesa da fé. Ademais, há várias evidências de que muito mais do que uma viagem de cunho religioso para conhecer os lugares, homens e mulheres santos, Egéria viveu a plenitude de um desejo íntimo que queria ver realizado. A gratidão está sempre presente em suas palavras: “[...] pela minha parte, também não sou capaz de agradecer o suficiente a todos aqueles santos, que se dignavam receber a minha humilde pessoa [...]” (Eg., *It.*, 5, 12). A realização da sua vontade profunda fez com que ela pouco se importasse com as inúmeras dificuldades do trajeto íngreme e, às vezes, perigoso: “[...] a verdade é que esforço não se sentia, por aquela parte; de fato, não se sentia esforço, porque o desejo que eu tinha via-o realizar-se, por vontade de Deus [...]” (Eg., *It.*, 3, 1). Parece que ela está sempre pronta para se sacrificar em nome do seu desejo maior de estar naquele local e viver aquela experiência. A viagem, para ela, nada mais é do que simplesmente a testemunha da sua devoção, e da oportunidade ímpar

de conhecer e ter um contato físico e tangível com os vestígios materiais de sua fé. A densidade dessa experiência ultrapassa a ordem narrativa de um diário de viagem; ela permite sentir também uma ação de meditação e internalização religiosa que tem um lado prático de transmitir um conhecimento por meio de uma identificação espacial.

Paula: a recriação da viagem

O repertório sobre viagens é muito antigo e cada época histórica tem o seu próprio acervo de viajantes, os quais trazem inúmeras informações sobre as formas de viajar, bem como os contextos espaciais de referência. Nosso tema aqui relaciona-se com a divulgação de um percurso educativo para os leitores da Bíblia e as pessoas convertidas ao credo cristão. Parece que o público leitor de Jerônimo recebeu informações capazes de contribuir para a formação não apenas teológica e filosófica, mas também espacial que une o aspecto geográfico ao devocional. A doutrinação cristã no vasto território romano teve de utilizar, com muita maestria, argumentos para criar imagens e representações tão ricas e instigantes quanto o tradicional mitológico e fantástico já registrado no imaginário do mundo antigo com Homero.

Assim é o relato de Jerônimo que recria a viagem de Paula. Ela de fato viajou, mas a narrativa sobre o deslocamento é fruto da imaginação de Jerônimo, que utiliza a história de uma viagem para criar uma alegoria religiosa, para fins de doutrinação e como forma de despertar o fervor e a fé por meio de uma história de viagem, para um mundo distante da grande e nobre Roma.

Sabemos como Paula viajou de Roma para vários lugares da Palestina e do Egito até chegar à Terra Santa porque Jerônimo, após a morte dela, resolveu escrever um epitáfio para homenageá-la e consolar a filha ainda triste com a ausência materna. O que seria um breve elogio fúnebre termina por se tornar praticamente uma biografia da nobre romana, na qual há um pequeno espaço, do capítulo 6 ao 14, para contar sobre a viagem de Paula em companhia da filha Eustáquia e sobre o próprio Jerônimo. Este declara que “[...] não me proponho a escrever o seu diário de viagem –, mencionarei somente os lugares recomendados nos livros sagrados” (Hieronymi, *Epitaphium Sanctae Paulae*, 8, 1).

É possível, assim, que a recordação da ida sem retorno para a Terra Santa tenha mais o propósito de alimentar o imaginário da órfã e do público leitor com as imagens da viagem, do que relatar a experiência em si. O início da viagem é o ano de 386. O tom de Jerônimo é retórico e segue os padrões de escrita de sua época. Segundo ele, a inspiração da viagem veio após o encontro com alguns bispos do Oriente que vieram a Roma para participar de um sínodo. Daí, Paula decidiu conhecer o Egito, a terra que abriga os

famosos monges ascetas, além de nutrir o desejo de se afastar da cidade e viver em plena solidão, sem seguidores, no deserto, como os monges Antônio e Paulo: “E, enfim, quando terminou o inverno, quando o mar se abriu para os barcos e os bispos retornavam para as suas igrejas, ela mesma com votos e com o desejo navegava juntamente com eles” (Hie., *Ep. Sct. Paulae*, 6, 2). Segue a descrição da despedida da família no momento de embarque: irmão, cunhado e parentes, o filho que suplicava e a filha que chorava, um retrato pintado com as cores dramáticas dos artifícios da oratória capazes de descrever o movimento das velas do barco dançando em um vento promissor. Mesmo com a imensidão da despedida, a renúncia da sua família, da sua cidade e do seu mundo em contraste com a esperança vindoura de um amor maior. É uma viagem sem volta, em um barco que surfa nas ondas e rasga o mar. Na proa, ela, junto aos outros passageiros que, inertes, olhavam para as margens no relance da última vista antes da separação, “desviava os olhos para não ver aqueles que não podia olhar sem tormento. Nenhuma – confesso – amou a tal ponto os filhos que concedeu todas as suas posses” (Hie., *Ep. Sct. Paulae*, 6, 5).

Assim começa a descrição de uma viagem cujo itinerário esquadrinha uma cartografia das Sagradas Escrituras. O trajeto se inspira, sobretudo, no Antigo Testamento, evocando os seus personagens e figuras sagradas com as suas estórias e os desafios impostos para provar a fé. O Novo Testamento é mencionado principalmente quando se trata da visita a Jerusalém e Belém. Quanto aos sentimentos da viajante, há apenas algumas referências: “[...] como se tivesse asas, Paula desejava avistar Jerusalém e os lugares sagrados. Os ventos pareciam preguiçosos, a velocidade lenta” (Hie., *Ep. Sct. Paulae*, 7, 1). Segundo Jerônimo, Paula fez generosas doações aos mosteiros visitados, utilizou variados meios de transportes, hospedou-se em “[...] cela humilde; e percorreu todos os lugares com tanto ardor e paixão, que se não tivesse que se apressar para os outros, não poderia se separar do primeiro” (Hie., *Ep. Sct. Paulae*, 9, 1). Em cada local mencionado, uma passagem bíblica é evocada e, assim, os lugares são ilustrados; os túmulos, as grutas, os inúmeros lugares da Terra Santa são visitados. Diferentemente do *Itinerarium Burdigalense* e do Diário de Viagem de Egéria, Paula visitou Nazaré. Lemos que ela “[...] rapidamente passou por Nazaré, nutriz do Senhor [...]” (Hie., *Ep. Sct. Paulae*, 13, 5). O itinerário encerra-se com a apresentação da viagem ao Egito, da visita às inúmeras comunidades monásticas daquela época, uma verdadeira propaganda da vida eremítica, e conclui: “Até aqui está descrito o seu itinerário, que Paula percorreu em companhia de muitas virgens e da filha” (Hie., *Ep. Sct. Paulae*, 14, 4).

Infelizmente, não temos o prazer de saber da própria Paula as suas impressões dos lugares por onde passou, a percepção do movimento, a emoção do conhecimento geográfico, a experiência concreta e elusiva de viagem. Seria seguramente diferente a

justificativa da decisão de permanecer em Belém. De qualquer maneira, ela gastou boa parte do seu tempo e dinheiro na excursão até a parada final. O que resta é a memória de uma mulher mortificada pelos jejuns e inundada por lágrimas ao beijar a pedra do Santo Sepulcro, ao ver a manjedoura do Menino Jesus. As emoções estão sempre conduzidas para um ambiente místico, permeadas pelo uso retórico intenso.

Melânia Maior: a excentricidade do retorno

A última viajante de Melânia foi argumento de diferentes autores (SIQUEIRA, 2017, p. 135-154). Uma mulher muito famosa, a sua vida foi narrada por Evágrio Pôntico, Paládio e Paulino de Nola (seu primo). Ela deixou Roma e viajou até chegar a Jerusalém, onde fundou, no Monte das Oliveiras, um mosteiro. Aí, residiu por um longo período, de 374 a 399. Essa estada prolongada, segundo Peter Brown (2014), assinala uma reviravolta, visto que anteriormente os aristocratas iam e vinham da Terra Santa apenas como simples peregrinos e peregrinas.

Mais interessante do que os diferentes discursos sobre as ações de Melânia na Terra Santa são os relatos a respeito de seu retorno. No decorrer da permanência em Jerusalém, ela viveu em isolamento, cumprindo ações de caridade junto aos inúmeros mosteiros e ajudando cristãos presos e perseguidos. Após longos anos, ela volta e eis que uma multidão de amigos e parentes vai para Nápoles recebê-la com muita pompa. Sabe-se do episódio por meio de Paulino de Nola,¹³ que descreve retoricamente seu itinerário desde a partida para a longa viagem. Segundo o relato, ela, com alegria, se libertou dos vínculos do amor humano e zarpou em meio aos prantos de familiares, amigos e clientes, enfrentando corajosamente os perigos do mar. Após certo tempo, voltou, atravessou o mesmo mar, desembarcou em Nápoles, onde “[...] foi acolhida pelos filhos e os netos, que foram encontrá-la, mas ela rapidamente se apressou a vir para Nola, na nossa morada, pobre mas hospitaleira, onde chegou cercada e protegida do cortejo soberbo dos seus parentes e amigos riquíssimos” (Paulino de Nola, *Epistulae*, 29, 12). No trajeto de aproximadamente 32 quilômetros entre o porto e o mosteiro na cidade de Nola, a comitiva em cortejo acompanhou Melânia:

Ela montada em um cavalinho magro e mais desprezível do que qualquer asnozinho; seguiam-na senadores com toda a pompa desse mundo, dos quais podiam cercar-se aqueles honrados e ricos senhores, sobre carruagens oscilantes, com cavalos adornados de fáleras, carros dourados e numerosos cocheiros, onde

¹³ A carta de número 29, escrita provavelmente na primavera do ano 400, é uma biografia de Melânia Maior, elaborada conforme o modelo da *Vita Martini*, de Sulpício Severo.

a Ápia gemeu e brilhou; mas a beleza da humildade cristã que iluminava Melânia superava em esplendor o fausto da vaidade. Os ricos admiravam esta santa assim pobre, enquanto eles zombavam da nossa pobreza (Paul. Nol., *Ep.*, 29, 12)

O discurso da volta triunfal utiliza como recurso retórico a comparação entre a enorme riqueza da comitiva e a humildade de Melânia. A vaidade e a humildade são contrapostas ao luxo e o excesso de exibição da riqueza e da tradição familiar. Então, a longa viagem de Melânia é aqui um florilégio retórico que disfarça inteligentemente uma sociedade ambígua que equilibra o imenso paradoxo da riqueza e da pobreza. Mesmo os mais ardorosos defensores da pobreza e da vida monástica usaram e abusaram da riqueza e dos bens de viúvas, como Melânia e Paula, em prol de suas ideias religiosas.

Tanto Melânia quanto Paulino, muito ricos, pertenciam a uma geração não familiarizada com renúncias. Mesmo com a viagem, ela formalmente nunca desistiu de sua riqueza, tampouco desapareceu de repente de Roma. A viagem à Palestina não foi apressada; ela esperou o filho endossar a toga senatorial e só depois partiu navegando pelo Mediterrâneo. Ademais, não fez a excursão como simplesmente uma peregrina, mas se colocou como benfeitora de uma facção eclesiástica e, na viagem, levou fundos substanciais para apoiar a causa nicena. Em vez de ir diretamente para Jerusalém, desembarcou em Alexandria com um navio carregado de ouro e prata para ajudar as pobres povoações monásticas dos arredores de Alexandria, salvando-as das pressões do governo ariano hostil. Quando os principais monges da Níttria se exilaram na Palestina, Melânia assistiu-os e defendeu-os perante o governador, lançou mão dos seus antecedentes romanos que lhe conferiam prestígio incontestável. Assim, ela proveu o sustento de pelo menos três mil monges egípcios no exílio e contribuiu para que a balança favorecesse o partido antiariano nos mosteiros e eremitérios do Egito setentrional (BROWN, 2014, p. 362).

A viagem de Melânia durou mais de vinte anos. A justificativa para o retorno, segundo ela, foi para proteger Rufino, seu tutor espiritual que estava envolvido na controvérsia origenista. É possível que a volta foi para mobilizar a renda de suas propriedades e arrecadar fundos adicionais, promovendo a vida ascética entre seus familiares, muitos dos quais eram amigos e parentes. Infelizmente, não há como saber o que Melânia pensou a respeito de suas viagens. Sabe-se apenas que ela deu uma guinada em sua vida quando zarpou em viagem e que incorporou, em sua história, também a trajetória do seu mestre espiritual.

Considerações finais

Até aqui foi possível refletir sobre Helena, Egéria, Paula e Melânia e as suas viagens. Cada qual com a sua motivação pessoal enfrentou o trajeto com os seus perigos e tentações.

Essas viagens podem ter sido, para cada uma das viajantes, um modo de buscar salvação do seu próprio destino traçado pela tradição. A viagem é uma aspiração interior, um reflexo da vida e de suas fases. Entretanto, concretamente fazer as malas e seguir o trajeto requer a viabilidade do deslocamento. Pudemos aqui apreciar a viagem de Helena. Ainda que a sua real motivação seja um enigma, a sua presença consolidou uma estabilidade para viajar para as províncias do Oriente. Diante dos vastos domínios romanos no século IV, um pequeno local, a Palestina, passou a representar uma dimensão espiritual muito além da sua importância territorial. Uma viagem que favoreceu uma política de monumentalização cristã com a construção de igrejas, postos de hospedagem para acolher peregrinos, mosteiros nos arredores, etc. Os peregrinos e as peregrinas ansiavam experimentar aqueles locais, a terra que foi atravessada pelo Messias e os seus apóstolos.

O *Itinerarium Burdigalense* forneceu um traçado de uma rota e informações sobre a infraestrutura da viagem a partir de Bordéus. Ora, o mapa usou a Bíblia como um guia de viagem, com as preciosas informações sobre o que visitar nos lugares mais sagrados, que foram gradativamente sendo preenchidos com templos, igrejas e monumentos em celebração ao nascimento, crucificação e morte de Jesus. Então, Egéria segue em parte esse itinerário, mas cria o seu com muita originalidade e expressa com naturalidade o seu desejo de ali estar, ver e sentir aquela atmosfera mística, suporte da sua fé. O diário de viagem de Egéria parte da Espanha e constrói não só um traçado geográfico e topográfico, mas registra as cerimônias que cada local celebrava. Algumas vezes a narrativa cotidiana parece enfadonha, mas ela procura trazer a possibilidade de aproximação daquela paisagem exuberante e não completamente isenta. Egéria proporciona um delicioso sabor narrativo em suas memórias de viagem, incita suas amigas e realiza um ardente desejo de conhecer lugares onde milagres ocorreram, onde os verbos ver e presenciar um lugar se harmonizam em um sentimento religioso comum.

Quanto a Paula, a recriação de um itinerário ilustra muito mais um propósito proselitista e o uso de tão ilustre figura para reforçar debates intensos entre vários mestres cristãos do período, sobretudo a defesa ardorosa do movimento monástico por Jerônimo. O *Epitaphium Sanctae Paulae* usa a viagem para introduzir a nova vida escolhida, então ela partiu em companhia dos monges Paulino de Antioquia e Epifânio da Salamina em direção à Terra Santa para conhecer todos os lugares sagrados contidos na Bíblia. Depois de haver visitado os monges do deserto da Níttria, estabeleceu-se em Belém, onde fundou uma hospedaria para peregrinos, um mosteiro masculino e um feminino, onde viveu até sua morte em 404.

Melânia é apresentada pela sua volta de uma longa viagem, com excentricidade por seu primo e biógrafo que usa o retorno para descrever a riqueza da família em

contraposição à humildade que ela aprendeu no decorrer daqueles anos vividos distante do luxo da aristocracia romana. Então, na perspectiva de Paulino, foi uma missão de vida que provocou uma mudança radical de perspectiva na vida daquela mulher.

Não há como deixar de mencionar, contudo, que, no caso de Helena, Paula e Melânia suas viagens foram utilizadas como argumentos persuasivos para atender aos propósitos dos autores em suas obras, em especial ao movimento monástico. Cada qual à sua maneira, eles não economizaram em argumentos e belas palavras como recursos estilísticos visando a amenizar contradições, disputas de poder e rivalidades teológicas de um mundo complexo e em constante transformação. Isso não significa que elas não tiveram vontade própria e foram apenas manipuladas por eles. É preciso salientar que essas mulheres, ao darem um novo rumo a suas vidas, incorporaram em suas histórias as trajetórias de seus mestres espirituais, o que possibilitou o registro de suas memórias para a posteridade. Se, por um lado, apoiaram as causas dos seus biógrafos, por outro, se preocuparam também em idealizar o feminino a partir da convivência com elas, e não apenas criaram estereótipos, mas concretizaram uma história de mão única, incompleta.

O que sabemos dessas viajantes são representações reduzidas e simplificadas. É fundamental problematizar o ponto de vista de quem registra a memória do outro, no nosso caso, de uma mulher. É necessário seguir os passos de Chimamanda Adichie (2019) e perceber que o poder não é apenas a possibilidade de narrar a história de uma outra pessoa, mas fazê-la uma história definitiva daquela pessoa. As memórias de Helena, Paula e Melânia estão estereotipadas, portanto, incompletas, e dificilmente saberemos o que elas esperaram das suas viagens e das inúmeras mudanças que promoveram.

Referências

Documentação textual

- BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução de Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2002.
- EGÉRIA. *Diario di viaggio*. Introduzione e note di Elena Giannarelli. Milano: Paoline, 2010.
- EGÉRIA. *Viagem do Ocidente à Terra Santa, no séc. IV*. Edição de Alexandra B. Mariano e Aires A. Nascimento. Lisboa: Colibri, 1998.
- EUSEBIO DI CESAREA. *Vita di Costantino*. Traduzione di Laura Franco. Milano: BUR-Rizzoli, 2009.
- GEYER, P. (ed.). *Itinerarium Burdigalense*. In: _____. *Itineraria Hierosolymitana: saeculi IIII-VIII*. Pragae, Vindobonae et Lipsiae: Academia Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1898. v. XXXVIII.

- HIERONYMI. *Epitaphium Sanctae Paulae*. Traduzione di Luca Canali. Trebaseleghe: Fondazione Lorenzo Valla, 2007.
- ITINERARIUM BURDIGALENSE UEL HIEROSOLYMITANUM. Recensire di Gustavo Althoff. *Scientia Traditionis*, n. 15, p. 274-379, 2014.
- PAULINO DI NOLA. *Le lettere*. Traduzione di Giovanni Santaniello. Nápoles: LER, 1992.
- RUFINO. *Storia della Chiesa*. Traduzione di Lorenzo Dattrino. Roma: Città Nuova, 1997.
- TEODORETO DE CIRO. *Storia ecclesiastica*. Roma: Città Nuova, 2000.

Obras de apoio

- ADICHIE, C. N. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- BROWN, P. *Per la cruna di un ago: la ricchezza, la caduta di Roma e lo sviluppo del cristianesimo, 350-550 d.C.* Torino: Einaudi, 2014.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- CONSOLINO, F. E. E., la locandiera. In: FRASCHETTI, A. (org.) *Roma al femminile*. Roma: Laterza, 1994, p. 187-212.
- CONSOLINO, F. E. E. De stercore ad regnum. In: ENCICLOPEDIA COSTANTINIANA SULLA FIGURA E L'IMMAGINE DELL'IMPERATORE DEL COSIDDETTO EDITTO DI MILANO 313-2013. COSTANTINO I. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, 2013, p. 117-131. 1 v.
- DRIJVERS, J. W. Helena Augusta, the cross and the myth: some new reflections. In: BRANDES, W. (ed.), *Millennium 8: yearbook on the culture and history of the first millennium CE*. Berlin: De Gruyter, 2011, p. 125-174.
- DRIJVERS, J. W. *Helena Augusta: the mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the true cross*. Leiden: Brill, 1992.
- ELSENER, J. The 'Itinerarium Burdigalense': politics and salvation in the geography of Constantine's Empire. *The Journal of Roman Studies*, v. 90, p. 181-195, 2000.
- GIROTTI, B. *Paola omnium romae matronarum exemplum*. Bologna: BradDypUS Editore, 2014.
- HARTOG, F. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia antiga*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.
- HUNT, E. D. *Holy land pilgrimage in the Later Roman Empire AD 312-460*. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- LENSKI, N. Empresses in the Holy Land: the creation of a Christian utopia in Late Antique Palestine. In: ELLIS, L.; KIDNER, F. L. (ed.). *Travel, communication and geography in Late Antiquity: sacred and profane*. Alershot: Ashgate, 2004, p. 113-124.

- LEYERLE, B. Landscape as cartography in Early Christian pilgrimage narratives. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 64, n. 1, p. 119-143, 1996.
- MORESCHINI, C., NORELLI, E. *História da literatura cristã antiga: grega e latina. De Paulo à Era Constantiniana*. São Paulo: Loyola, 2014.
- SANTI, C. Aspetti degli itinerari religiosi nel mondo classico. In: AAVV. *I pellegrinaggi nell'età tardoantica e Medievale: Atti del Convegno Ferentino 6-8 Dicembre 1999*. Roma: Tipografia Neri Claudio, 2005, p. 30-56.
- SERRANO, S. *Mulheres viajantes*. Lisboa: Tintas da China, 2014.
- SESSA, K. *Daily life in Late Antiquity*. Nova York: Cambridge University Press, 2018.
- SIQUEIRA, S. M. A. Helena, Constantina e Gala Placídia: mausoléus e redefinição dos espaços sagrados na cidade antiga (séc. IV-V) d.C. In: SILVA, G. V.; SILVA, É. C. M.; LIMA NETO, B. M. (org.) *Espaços do sagrado na cidade antiga*. Vitória: GM, 2017, p. 314-333.
- SIQUEIRA, S. M. A. Melânia: de *dōm̃na* a serva de Cristo. Representações de mulheres aristocráticas no Cristianismo (séc. IV-V d.C.). In: ZIERER, A.; VIEIRA, A. L. B. (ed.). *História antiga e medieval: conflitos sociais, guerras e relações de gênero – representações e violência*. São Luís: Eduema, 2017, p. 135-154.
- SIQUEIRA, S. M. A. Representações espaciais da Terra Santa no “diário de viagem” de Egéria: o olhar de uma peregrina cristã no século IV. In: SILVA, G. V.; SILVA, É. C. M.; LIMA NETO, B. M. (org.) *Usos do espaço no mundo antigo*. Vitória: GM, 2018, p. 316-331.

Viagens, expedições e itinerários desde o Mar da Irlanda: algumas considerações a partir da *Confessio* e da *Epistola*, de Patrício

Journeys, expeditions and itineraries across the Irish Sea: some notes from Patrick's 'Confessio' and 'Epistola'

Dominique Santos*

Resumo: Na Antiguidade Tardia, a comunicação pelo Mar da Irlanda era um fator fundamental, pois, apesar de suas dificuldades de navegação, os caminhos marítimos eram muito mais fáceis do que os terrestres, com suas montanhas, pântanos e a necessidade de autorização para a mobilidade entre cada localidade. As trocas culturais, sociais e econômicas por via marítima eram, então, frequentes. Considerando isso, o objetivo deste artigo é apresentar algumas reflexões sobre viagens, expedições e itinerários desde o Mar da Irlanda a partir da *Confessio* e da *Epistola*, dois textos escritos por [São] Patrício no século V.

Abstract: In Late Antiquity, communication by the Irish Sea was a fundamental factor, because. Despite some difficulties in navigation, the maritime paths were much easier than the terrestrial ones, with their mountains, bogs and the need for authorization for mobility between each location. Cultural, social and economic exchanges by sea were then frequent. Considering this, the aim of this article is to present some notes on the journeys, expeditions and itineraries in the Irish Sea taking as sources the *Confessio* and *Epistola*, two texts written by [Saint] Patrick in the 5th century.

Palavras-chave:

Mar da Irlanda.
Antiguidade Tardia.
São Patrício.
Itinerários.

Keywords:

Irish Sea.
Late Antiquity.
[Saint] Patrick.
Itineraries.

Recebido em: 17/03/2021

Aprovado em: 18/10/2021

* Professor de História Antiga da Fundação Universidade Regional de Blumenau (Furb). Coordenador do Laboratório Blumenauense de Estudos Antigos e Medievais. Professor do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. Possui graduação (2005), mestrado (2008) e doutorado (2012) em História pela Universidade Federal de Goiás.

O Mar da Irlanda, *Muir Éireann*, em irlandês, equivale à "área de mar que se estende desde a linha que une o Cabo Carnsore e o de São David, no Sul, até o Canal do Norte entre Larne e o Cabo de Corsewall" (BANNER; COLLINS; MASSIE, 1980, p. 391). É apropriado compreendê-lo, portanto, como um braço do Oceano Atlântico, com o qual ele se "comunica", como dizem os oceanógrafos, por meio do Mar Céltico. Além disso, o Atlântico é a fonte de água do Mar da Irlanda. O volume total das águas do Mar da Irlanda é de 2430 km² e ele é relativamente raso, geralmente < ≈ 50m de profundidade, exceto nas suas áreas costeiras, que pode chegar a ≈ 20 m (GOWEN; STEWART, 2005). Sua área de extensão se localiza entre 52-55° N e 3-6° W e conecta Irlanda, Escócia, Ilha de Man e País de Gales. Peter Brown (2013, p. 16; 51; 130; 132) certa vez se referiu ao Mar da Irlanda como o "Mediterrâneo Céltico do Norte". Apesar das diferenças entre os dois mares, a comparação pretende enfatizar que, tal qual o Mediterrâneo, o Mar da Irlanda era espaço de intercâmbios e conexões para diversos povos que habitavam a região na qual se localiza. Segundo Barry Cunliffe (2001, p. 93-4), essas locomoções podem ser compreendidas como "uma continuidade das viagens de exploração que sempre estiveram em curso desde o período Neolítico".

Nesse artigo, tratamos de um período específico, a Antiguidade Tardia, sobretudo a segunda metade do século IV e início do V, quando essa comunicação pelo mar era fundamental, já que era muito mais difícil se locomover por terra, enfrentando montanhas e pântanos. As viagens, expedições e itinerários utilizando os caminhos marítimos eram frequentes. Considerando isso, apresentamos, a seguir, algumas questões sobre essas movimentações desde o Mar da Irlanda, tendo como ponto de partida a *Confessio* e a *Epistola*, dois textos escritos por [São] Patrício no século V. Nossas reflexões apontam para o fato de que vários grupos étnicos efetuavam trocas em diversos níveis na região do Mar da Irlanda, que, por sua vez, não estava desconectada do restante do mundo. Por fim, considerando tais interações, o que vemos é que formas como "Britânia Romana", tão utilizadas no discurso historiográfico, tornam o olhar para essa complexidade opaco e devem ser problematizadas. Assim, esperamos que, a partir da argumentação apresentada, estejamos convencidos da necessidade de nos mantermos em alerta para tais tensionamentos, necessários para uma compreensão mais aprofundada dessa região do mundo na Antiguidade Tardia.

[São] Patrício é, junto com [Santa] Brígida e [São] Colum Cille (Columba), considerado o padroeiro da Irlanda e um sinônimo de *Irishness*, irlandicidade. Não por acaso, a partir de um acordo com o Governo da Irlanda, diversos países ao redor do mundo iluminam seus principais pontos turísticos na cor verde em uma homenagem dupla, ao mesmo tempo à personagem e à Ilha. O [São] Patrício que aparece nesse artigo, todavia, não é

o padroeiro, mas o Patrício que viveu na Antiguidade Tardia, mais especificadamente no século V, na região do Mar da Irlanda.

É preciso ter cuidado, porém, para não cairmos na dicotomia que tem sido muito utilizada por grande parte da historiografia irlandesa mais recente para separar Patrício entre o "*real Patrick*", a pessoa que viveu no século V e escreveu em latim alguns textos que nos chegaram, e o "*fictional Patrick*", a imagem posterior feita dele principalmente nos textos hagiográficos de Muirchú e Tírechán, que escreveram no século VII. Para propósitos didáticos e a tentativa de explicar ao grande público o que os historiadores profissionais fazem, até é possível chamá-lo de "Patrício histórico" e até a página do "*The Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack Project*", da *Royal Irish Academy*, maior referência no tema, o faz (HARVEY; CONROY; FISCHER, 2009-*atual*). No entanto, para um aprofundamento, essa divisão deve ser problematizada ou até mesmo evitada, pois o Patrício de Muirchú, em vários sentidos, pode estar mais próximo do Patrício "histórico", do que várias representações da historiografia moderna, bastando para isso apenas que compreendamos o sistema tropológico da narrativa de Muirchú que, de forma alguma, pode ser tomado como um mero autor de ficções (HOWLETT, 2006). O projeto desenvolvido pela *Royal Irish Academy* que acabamos de mencionar, por exemplo, apesar de sua excelente síntese e proposta, talvez pela necessidade de delinear claramente o que é "factual" e o que é "ficção" no que diz respeito a Patrício, acaba flertando mais com a historiografia do século XX do que com a do XXI, ou seja, ainda faz pesar sobre Muirchú e Tírechán certa culpa pela existência de um "*fictional Patrick*". Assim, os leitores desse artigo precisam ter em mente que as reflexões sobre as movimentações desde o Mar da Irlanda sobre as quais falamos adiante são feitas a partir da *Confessio* e da *Epistola*, mas seu autor é muito mais o [São] Patrício de Thomas O'Loughlin (2005), de David Howlett (2006) e Dominique Santos (2013) do que o de Ludiwg Bieler (1949), James Carney (1961) e Daniel Binchy (1962), ainda que esse segundo grupo de obras, mais antigas, seja fundamental.

Patrício é, na verdade, um britânico. Ele era filho de Calpurnius e neto de Potitus, um presbítero de uma vila romana na Britânia, possivelmente no fim do século IV. Ele foi para a Irlanda após ter sido raptado por piratas, algo muito frequente nessa região do Mar da Irlanda. Apesar de a Britânia ser uma *prouincia* romana no período em que ele viveu e estar sob proteção do Império e suas legiões, de forma alguma Roma tinha a primazia sobre o lugar. Em 367, pictos e scotos atacavam a chamada muralha de Adriano, o sul e o leste da Britânia eram atacados por saxões e francos, além do que a região possuía diversos *regna* independentes, governados por várias etnias e que viviam em conflito (HANSON, 1968). Ou seja, a ideia de uma "Britânia Romana" talvez não passe de uma ficção historiográfica. A vida da maioria dos bretões continuou a mesma, apenas agora preocupados com

possíveis intervenções romanas, mas muito mais temerosos com os ataques dos scotos e os conflitos regionais. É por isso que Russel e Laycock (2010) consideram a ideia de uma “Britânia Romana” bastante imprecisa. Dessa forma, se a afirmação de que houve uma “talassocracia céltica” (BOWEN, 1970, p. 13) é perigosa, a de que o contato com a igreja britânica era muito mais importante na Antiguidade Tardia do que as relações sociais de supostos grupos célticos, indicando uma ausência de unidade nos dois lados do Mar da Irlanda, como afirma Ken Dark (2000, p. 32-33), também é. Afinal, estamos falando de um período, o século V, quando é possível que irlandeses já estivessem em movimentos mais direcionados para o lado galês, ou seja, para fazer assentamentos, pequenas colônias ou pirataria, há pelo menos dois séculos (CUNLIFFE, 2001). Por isso, Charles Thomas (1971) acredita que pode ter havido mais irlandeses do que germânicos na Britânia e pode ser que o século V tenha sido o principal período de atividade desses povos. Talvez por isso Thomas Charles-Edwards (1996, p. 27) afirme que, nesse período da Antiguidade Tardia, “o Mar da Irlanda pertencia aos irlandeses”.

Quando Patrício tinha dezesseis anos de idade, ele foi raptado por piratas irlandeses pela primeira vez. Os intercâmbios e conexões entre a Hibérnia, a Britânia e o Mediterrâneo eram algo frequente. As viagens, expedições e itinerários na região possuíam relação com todos os aspectos da vida, já que os caminhos marítimos eram centrais para a vida desses povos. Para Patrício, o mais relevante deles, já que alterou o curso de sua vida, foi a pirataria. Ele nos informa sobre isso logo no início de sua *Confessio* (1):

Eu, Patrício, um pecador, o mais rústico e o menor entre todos os fiéis, profundamente desprezível para muitos, tive por pai o diácono Calpurnius, filho de um certo, Potitus, falecido, um presbítero que foi morador de um vilarejo chamado Bannavem Taberniae; ele tinha uma pequena casa de campo bem próxima, onde eu fui capturado. Eu ignorava o verdadeiro Deus e junto com milhares de pessoas fui capturado e conduzido ao cativo na Irlanda segundo o nosso merecimento, porque nos afastamos bastante de Deus, não guardamos os seus preceitos, nem fomos obedientes aos nossos sacerdotes, que nos exortavam a respeito da nossa salvação. E o Senhor lançou sobre nós a violência de sua cólera e nos dispersou entre vários povos até aos confins da terra, onde agora na minha pequenez, me encontro entre estrangeiros.¹

Claro que as viagens na região do Mar da Irlanda já ocorriam antes, desde a Pré-História. Mas, no que diz respeito ao nosso recorte, no trecho acima, é possível observar a primeira das viagens que Patrício enfrentará. Após viver por um tempo em uma vila vinculada à administração romana na região, o filho de um diácono e de um presbítero foi capturado por piratas irlandeses. Patrício cruzou o Mar da Irlanda, então, pela primeira

¹ Essa e as demais citações são traduções do autor a partir do latim.

vez, da Britânia em direção à Irlanda. É interessante que, ainda na continuação do verso de número um da *Confessio*, como podemos observar acima, ele nos informa que ele foi raptado “com milhares de pessoas”. Ainda que seja um número exagerado, uma hipérbole da retórica do período, Patrício não parece ter sido raptado sozinho, mas um grupo de pessoas o acompanhou. A documentação também nos dá a possibilidade de conhecer o que ocorre subsequentemente a Patrício. Vejamos o que ele diz, em três trechos de sua *Confessio* (17; 19; 21):

E lá [naturalmente] uma noite no meu sono eu ouvi uma voz que me dizia: “Fazes bem em jejuar, pois brevemente partirás para a tua pátria” e novamente muito pouco tempo depois ouvi uma voz que me dizia: “Eis que teu barco está pronto” e não era em um lugar perto não, pelo contrário, estava a duzentas milhas de distância onde eu nunca estivera ou conhecera alguém. Então pouco tempo depois eu fugi e abandonei o homem com quem estivera durante seis anos e avancei na virtude de Deus, que dirigiu meu caminho para o bem e eu nada temi até que alcancei aquele barco.

E depois de três dias alcançamos a terra e caminhamos vinte e oito dias através de uma região desértica até que a comida acabou e a fome nos alcançou. No outro dia o capitão começou a me dizer: “Por que acontece isso Cristão? Tu dizes que teu Deus é grande e onipotente, porque razão tu não podes orar por nós? Pois podemos morrer de fome; é provável que jamais vejamos outro ser humano”. Eu então lhes disse confiantemente: convertam-se pela fé de todo o coração ao Senhor Deus meu, pois nada é impossível para ele e hoje mesmo ele mandará alimento para vós em vosso caminho até que se saciem, pois em toda a parte ele traz abundância. E com a graça de Deus isto realmente aconteceu: eis que uma vara de porcos apareceu no caminho diante dos nossos olhos, e mataram muitos dentre os porcos. E neste lugar permaneceram por duas noites e fartaram-se daquelas carnes dos porcos e foram revigorados da fome, porque muitos deles tinha desfalecido e tinham sido abandonados semimortos à beira do caminho.

E mais uma vez, muitos anos mais tarde fui capturado pela segunda vez. Na primeira noite, eu permaneci com eles. Ouvi, então, uma voz divina que me dizia: “permanecerás durante dois meses com eles” e assim aconteceu: na sexagésima noite, o meu Senhor me libertou das mãos deles.

Podemos notar, a partir da leitura dos trechos que mencionamos, que Patrício precisou trabalhar na Irlanda, pastoreando ovelhas e porcos, onde foi escravizado por seis anos. Foi quando tentou fugir pela primeira vez. Se fez outra viagem nesse interstício não sabemos, mas, conforme podemos ler em sua narrativa, ele tentou fugir em um navio e foi parar em algum lugar que ele não menciona, provavelmente fora da Irlanda, quando foi capturado novamente. Ele escapou em um navio. Não sabemos para onde esse navio estava indo e nem se era uma viagem rotineira ou não. Será que os homens que aceitaram Patrício na embarcação sabiam que se tratava de uma pessoa escravizada em fuga? Será que já era intenção dessas pessoas vendê-lo em outro lugar, costume muito frequente na região? Era um plano, então, recebê-lo para depois repassá-lo para

algum mercado de escravos, talvez na Gália ou na própria Britânia? São perguntas que a historiografia tem feito (SANTOS, 2013), mas que ainda não é possível responder. Para os propósitos da reflexão que aqui apresentamos, o mais interessante é perceber como Patrício se refere a essa viagem. Saíram de algum lugar na Irlanda e navegaram por três dias, conforme lemos no capítulo 19 da *Confessio*. O fato é que, embora não saibamos quando e nem onde, ele foi capturado novamente e levado para a Irlanda.

Parece que, para ele, as viagens por terra eram mais difíceis, de fato, do que por mar. Dentro do que ele escolhe mencionar, sempre que faz referência à terra, alguma dificuldade é apontada, os caminhos são mais árduos, o número de dias é maior. Quando ainda estava na Irlanda ele disse: “e não era em um lugar perto” e que “estava a duzentas milhas”, além de ser um lugar desconhecido por ele, no qual ele “nunca estivera ou conhecera alguém”, conforme vimos no capítulo 17. Depois que já estava na embarcação, Patrício não menciona grandes problemas decorridos de distância, de navegação, por conta do clima, altura das ondas ou algo assim. Ele diz apenas a duração da viagem: “e depois de três dias”, como vimos no início do capítulo 19. Nesse mesmo trecho, no entanto, assim que está em terra, as coisas começam a ocorrer. Ele caminhou por vinte e oito dias, foi em uma terra deserta, a comida acabou, as pessoas o acusaram e pediram a ele uma intervenção, já que se dizia homem de deus, encontraram os porcos, e permaneceram ali por duas noites. Dessa forma, quando há alguma intervenção divina, seja por meio de sonho ou oração, as aventuras que enfrenta, e seus períodos de dificuldade, é geralmente em terra que isso ocorre, sinalizando, mais uma vez, o que a historiografia recente tem apontado, de que era mais fácil viajar pelas vias marítimas do que pelas terrestres, como vimos.

Sua segunda estadia foi menor e conseguiu fugir outra vez. Patrício, então, depois de ter cruzado o mar da Britânia para a Irlanda, após fugir de lá para algum lugar que não sabemos, foi capturado e outra vez levado para a Irlanda, de onde novamente conseguiu fugir, desta vez para a Britânia, algo que também não durará muito. Vejamos:

E depois de uns poucos anos eu estava de novo na Britânia com meus pais, que me acolheram como um filho e me rogaram que eu, após ter passado por tantas tribulações que nunca me afastasse deles; e neste lugar (naturalmente) vi numa visão noturna um homem que vinha como que da Irlanda, cujo nome era Victoricus, com inumeráveis cartas, e me deu uma delas e logo no princípio da carta estava escrito: “A voz dos irlandeses” e enquanto eu recitava o princípio da mesma, pareceu-me naquele momento ouvir as vozes daqueles que estavam perto da floresta de Voclut que fica perto do mar ocidental, e assim exclamavam como se fosse uma só voz: “Nós te rogamos, santo jovem, venhas e caminhos novamente entre nós” e eu estava tão profundamente tocado no meu coração que nem pude ler mais e assim despertei. Graças a Deus, porque depois de muitos anos, o Senhor concedeu-lhes a sua súplica (Patrício, *Confessio*, 23).

Patrício pode ser caracterizado como um bretão-romano-irlandês, além de cristão, essas são suas principais identidades. A partir do relato acima podemos ver que, definitivamente, o caminho marítimo que conduz da Britânia à Irlanda e vice-versa se tornou um itinerário frequente para ele. Raptado com dezesseis anos por piratas, é levado para a Irlanda, a primeira vez sobre a qual podemos saber que cruzou o mar nessa direção. De lá, fugiu uma primeira vez para um lugar que não sabemos, segunda viagem que podemos mapear. Porém, foi capturado e levado para a Irlanda novamente, sua terceira viagem. Dois meses depois, como vimos, fugiu novamente, agora para a Britânia, a quarta viagem. Estando ele na Britânia, diz que ouviu uma voz lhe pedindo para voltar à Irlanda e levar o cristianismo aos irlandeses. Não é o caso aqui de interpretar esse tipo de sonho, mensagem, conversas com o divino, e seus respectivos possíveis significados, questão já bastante analisada na historiografia (SANTOS, 2013). O interesse recai sobre essa que será a quinta viagem de Patrício, agora, por vontade própria e não mais por rapto e pirataria. Ele decide voltar para Irlanda, onde passará a viver e viajar diversas vezes por terra, de *tuath* em *tuath*, a divisão territorial unitária daquele período, falando com reis e tentando cristianizar os irlandeses. Não sabemos se durante esse período ele deixou a Irlanda para uma sexta viagem ou outras mais. Afinal, suas cartas são os únicos documentos escritos que temos do século V irlandês e ele não nos diz mais a respeito. Porém, é possível perceber, pelo testemunho de Patrício, que o mar era mais um caminho do que uma barreira entre a Britânia e a Irlanda. Thomas Charles-Edwards (1996, p. 42) está correto quando o considera como “uma ponte entre a Irlanda e a Britânia, uma ponte percorrida principalmente por colonos e invasores irlandeses em uma direção e escravos e missionários britânicos em outra”.

Em um trecho posterior de sua narrativa, Patrício afirma que “de boa vontade estaria preparado para ir para minha pátria e meus pais, e não somente lá, mas mesmo até a Gália para visitar meus irmãos” (Pat., *Conf.*, 43). Podemos perceber, a partir daí, não somente a confirmação dessa proximidade com a Britânia, que era a terra de seus pais, mas também uma referência à possibilidade de viagem ao continente, à Gália. Faz sentido acreditar, como Thompson (1986, p. 115), que Patrício escreveu seu texto para leitores na Britânia. Acrescentaríamos apenas que, pelo menos, esse era parte do público ao qual ele se dirigia, já que também estava interessado em ser ouvido entre irlandeses. Nesse sentido, preferimos a interpretação sustentada por Thomas Charles-Edwards, que defende que o público da *Confessio* era da Britânia, sem esquecer, contudo, do público irlandês. Para ele, o caráter defensivo do documento, que é uma apologia em favor de Patrício, argumentando que não foi para a Irlanda enriquecer em nome da fé, nos permite

interpretar que estava direcionado para autoridades eclesiásticas da Britânia, mas devia contemplar também algum grupo de irlandeses (CHARLES-EDWARDS, 2000, p. 218-219).

Sobre a Gália, como acompanhamos na referência da *Confessio* 43, que sugere que ele tinha conhecidos continentais e podia viajar para lá caso quisesse, também há menção em seu outro texto, provavelmente anterior à *Confessio*. Trata-se da *Epistola ad Milites Corotici*, que tinha como objetivo manifestar sua indignação a Coroticus, um chefe de soldados que, aparentemente, exercia a pirataria no Mar da Irlanda, ameaçando-o com a excomunhão. Patrício tinha batizado algumas pessoas e elas foram logo a seguir raptadas por Coroticus. O teor de toda a epístola é essa indignação diante do fato de que pessoas que Patrício tinha batizado estavam agora sendo vendidas aos pictos, povo que residia na região da atual Escócia, ao norte da Britânia "romana" e também a outros irlandeses. Por isso, Patrício diz que Coroticus estava "associado aos pictos" (*Epistola*, 1); que entregava "os cristãos nas mãos dos scotos e dos pictos" (*Ep.*, 12); e que "homens inocentes são vendidos, cristãos são reduzidos à escravidão, principalmente aos mais indignos e abomináveis: os apóstatas pictos" (*Ep.*, 15). Percebemos a partir dessas menções que, da mesma forma que Patrício foi raptado por irlandeses na costa da Britânia, Coroticus fazia com os cristãos na costa da Hibérnia. O fato de vender seus raptados aos pictos nos indica que esse comércio se estendia ao norte. Nesse contexto, Patrício faz uma nova referência ao continente. Vejamos o que ele diz:

Este é o costume dos cristãos galo-romanos: Enviaem homens santos e idôneos aos francos e outros povos com milhares de sólidos para resgatar os batizados cativos. Você prefere matar e vendê-los a povos estrangeiros que não conhecem a Deus (*Pat., Ep.*, 14).

O trecho acima nos mostra mais um indício da relação que Patrício pode ter mantido com os cristãos da parte continental ou, pelo menos, que os conhecia, já que menciona seus costumes. Patrício os considera a partir de uma identidade mista: "galo-romanos". Segundo ele, como acabamos de ler, não só os "francos", mas também "outros povos", que ele não diz quem são, aceitavam dinheiro em troca do resgate de cristãos raptados, algo que Coroticus deveria aceitar, mas não era o caso. O trecho indica, então, que Patrício conhecia o contexto continental e Coroticus também pode tê-lo conhecido, ou, pelo menos, era capaz de compreender o teor do argumento de Patrício, já que o exemplo é direcionado a ele e seus soldados. Provavelmente, a situação envolvendo a pirataria também ocorria, então, em outros lugares, que se comunicavam, via marítima, com a região do Mar da Irlanda. Eram mercados de escravos e outros bens que efetivavam trocas entre si.

O Mar da Irlanda era bem conhecido no continente desde a Antiguidade. Ele já foi chamado de Ἰουερνικὸς Ὠκεανὸς por Ptolomeu, em sua *Geografia* (2, 2, secção 7, linha 2), e Marciano de Heracleia, em seu *Periplus maris exteri*, (Livro 2, secção 42, linhas 4-5), e já foi mencionado pelos romanos, que se referiram a ele como *Oceanus Hibernicus*. A Irlanda também era conhecida, apesar das diferentes nomenclaturas que recebeu ao longo do tempo: Ἰέρνη, de acordo com Estrabão (*Geographia*, 1, 4, 3) e outros; Μικρὰ Βρεττανία, para Ptolomeu (*Almagest*, 2, 6, 25-27); Ἰρις, como Diodoro Sículo (*Bibliotheca Historica*, 5, 32, 3) se referiu a ela; Ἰουερνία, para Herodiano (*De Prosodica Catholica* 12, 327); Júlio César (*De Bello Gallico*, 5, 13), Plínio, o Velho (*Naturalis Historia*, 4, 102-3), Tácito (*Agricola*, 24) e outros a chamaram de *Hibernia*; de acordo com Pompônio Mela (*De Chorographia* 3, 53) e Juvenal (*Saturae*, 2, 159-63), ela era a *Iuverna*; o Pseudo- Hegésipo refere-se a ela como *Scotia* (*Historiae*, 5, 15); e para Avienus (*Ora Maritima*, 108-19) ela era a *Insula Sacra*. Várias nomenclaturas são aplicadas, indicando pequenas diferenças de percepção, porém trata-se de uma localidade conhecida para vários autores que escreveram em grego e latim.

Além das referências literárias, diversos elementos da cultura material, como anéis, broches, escudos, ânforas e várias inscrições epigráficas atestam esses contatos entre a região do Mar da Irlanda e o Mediterrâneo. Uma dessas evidências epigráficas é justamente o tipo de inscrição que ficou conhecida como *Ogham*. Conforme publicação neste mesmo periódico, trata-se de um hábito epigráfico irlandês originado a partir do contato com a epigrafia latina romana, sendo uma resposta ao hábito aprendido do mundo romano (SANTOS, 2016). São inscrições feitas em pedras, utilizando-se de script próprio, o *Ogham*, daí o nome de *Ogham Stones*, que pretendiam conferir ao idioma dos irlandeses da Antiguidade Tardia o mesmo status do latim. O hábito possivelmente começou com os colonizadores irlandeses da Britânia. Para Dáibhí Ó Cróinín (1995, p. 33-36), os irlandeses habitantes da Britânia queriam mostrar que haviam assimilado a cultura do lugar onde viviam. Há 33 *Ogham Stones* na Britânia que são bilíngues e biliterais. Ou seja, elas possuem inscrições grafadas em dois scripts, o *Ogham* e o abc latino e, ao mesmo tempo, pelo menos dois idiomas: ou latim e irlandês ou latim e britônico.

Quando Dark (2000) chama a atenção para o relacionamento com a igreja britânica como sendo algo que tinha mais importância que os relacionamentos entre os grupos considerados célticos, então, provavelmente ele tem em mente alguém como Patrício. Dark aponta as divergências entre os clérigos britânicos e o evangelizador dos irlandeses como uma sugestão de que havia estranhamento e falta de compreensão, o que, para o autor, era indício da falta de integração entre os povos que habitavam os dois lados do Mar da Irlanda, sustentando seu argumento de que o que poderia garantir uma unidade

na região era a igreja britânica e não a celticidade (DARK, 2000, p. 32-33). O raciocínio apresentado por Dark pode até fazer sentido, especialmente para o caso de Patrício, filho de um diácono e neto de um presbítero. Porém, somente para pensar as relações a partir da Igreja, colocando-a no centro das ações, que é o que ele parece fazer. Ele está combatendo o argumento arqueológico da “unidade cultural” do Mar da Irlanda com um argumento teológico e cultural.

É o mesmo procedimento adotado por O’Loughlin (2005) no campo das representações, quando afirma que a noção pessoal de Patrício sobre o tempo e o espaço aponta a Britânia e a Gália mais próximas do que a Britânia e a Hibérnia. Segundo o autor, Patrício achava a Hibérnia distante porque era uma terra de bárbaros, longínqua, que não cria no mesmo deus que ele, e cuja língua ele não conhecia. Além do posicionamento de Patrício mudar a partir de seu rapto, pois, após ter vivido na Irlanda, conhecido a cultura e as formas sociais irlandesas e aprendido a língua, ele se incluirá entre os locais antes vistos como bárbaros, dizendo, com possível endereçamento aos clérigos britânicos, mas direcionamento para Coroticus e seus soldados, como uma espécie de exortação, que: “para eles é indigno que sejamos irlandeses” (Pat., *Ep.*, 16), essa é uma ideia psicológica, que considera conflitos étnicos e identitários para mesurar espaços geográficos.

A experiência que Patrício tinha com os irlandeses provavelmente era a da pirataria, pois, mesmo antes de ele ter sido um alvo desse tipo de atividade, certamente deve ter ouvido falar de casos assim. Não se tratava, então, de uma boa experiência. Esse parece ser o mesmo motivo que faz Dark perceber uma proximidade tendo a igreja britânica como centro e uma falta de compreensão quando Patrício e seus críticos não se entendem, estando ele na Hibérnia e os acusadores na Britânia. De igual modo, também é próximo do que afirma O’Loughlin. Afinal, conforme a historiografia já bem analisou, há inúmeras referências que apontam para o fato de que os clérigos britânicos e o próprio Patrício, pelo menos até ter ido para a Irlanda, viam-se como partes da civilização, enquanto que aos irlandeses apenas estava reservada a barbárie e a ignorância (SANTOS, 2013). Se o raciocínio de Dark for utilizado para pensar outros grupos sociais, sua hipótese já não se sustenta. De modo semelhante, contrariando O’Loughlin, os piratas irlandeses certamente não consideravam a Britânia tão distante assim. Também podemos afirmar que os irlandeses que viajaram através do Mar da Irlanda e fizeram seus assentamentos na Britânia e começaram a erigir inscrições em *Ogham* nas pedras de forma bilíngue e biliteral queriam se integrar, mas, diferentemente de Dark, para quem a igreja britânica é o que importa mais, para o caso que estamos mencionando, um fator muito mais relevante era a língua e o desejo de partilhar de um mundo administrativo romano-britânico, que podia ou não incluir a Igreja. É por isso que temos nas pedras palavras como “memória”

e “*protector*” e nomes como “*lustus*”, “*Latinus*” e “*Emeritus*”, todos em latim. Todavia, não podemos nos esquecer que essas pedras mal passam de três dezenas, enquanto que, na Irlanda, há centenas delas e que não são bilíngues, muito menos biliterais. Ou seja, aqueles que não viajaram, que não cruzaram os mares, porém permaneceram na Irlanda, não começaram a escrever usando dois scripts, mas apenas o *Ogham* e para escrever em língua irlandesa, seu próprio idioma. Os que cruzaram o mar, mas foram para uma região em que a presença romana não era tão marcante, como no Norte, também não sentiram tal necessidade. Não queriam negociar ou se integrar com nenhuma elite romano-britânica, muito menos com qualquer igreja britânica, como Dark sugeriu. De qualquer forma, se olharmos para as condições materiais, para além dos conflitos teológicos, das representações e das identidades, sobretudo considerando as viagens, expedições e itinerários, teremos subsídios para perceber uma maior interação entre inúmeros *regna* e povos, o que torna essas simplificações que reduzem essas experiências a um fator, viés ou formas, como “Britânia romana”, no mínimo, problemáticas.

Considerações finais

Como vimos, principalmente a partir do exame da documentação e em diálogo com O’Loughlin, Patrício, acreditava que a Britânia e a Gália eram mais próximas do que a Britânia e a Hibernia. Lendo suas cartas, porém, é possível perceber que, apesar das distâncias físicas ou mentais, reais ou imaginárias, as viagens, as expedições e os itinerários marítimos eram conhecidos na região do Mar da Irlanda. Viajar por terra implicava em enfrentar pântanos, florestas, montanhas, emboscadas e ter que pedir autorização para se locomover entre cada uma das *tuatha*, no caso da Irlanda, e entre cada reino, quando em outros lugares, como as regiões correspondentes aos atuais Escócia e País de Gales. Essas dificuldades, como foi possível perceber, transparecem nos escritos de Patrício, principalmente na *Confessio*, quando ele descreve várias situações que teve que enfrentar por terra, mas, quando faz referência às viagens marítimas, se resume a mencionar a quantidade de dias que gastou para se locomover de um lugar a outro. Cruzar o Mar da Irlanda era uma atividade frequente e somente a quantidade de vezes que Patrício nos diz que fez esse trajeto já nos permite verificar essa condição. Por meio de seus textos, vemos que os contatos e as trocas culturais, sociais e econômicas entre os territórios correspondentes às atuais regiões da Irlanda, Irlanda do Norte, Ilha de Man, Escócia, País de Gales e Inglaterra eram rotineiros.

Intercâmbios assim ocorriam desde a chamada Pré-História e continuaram em prática na Antiguidade Tardia, não somente entre as Ilhas, mas também destas com a

região do Mediterrâneo. Quando os romanos chegaram à Britânia não estavam, então, em uma região sobre a qual não tinham qualquer conhecimento, pois, como pudemos acompanhar, há inúmeras referências à região nas fontes clássicas, além de essas trocas serem atestadas pela cultura material. Se quisermos compreender melhor a história da região, inclusive os emaranhamentos étnicos entre os povos que a habitavam, precisamos começar a prestar atenção também nas viagens marítimas.

Quando olhamos para a Britânia na Antiguidade Tardia a partir dessa ótica, vemos que a expressão “Britânia romana”, tão utilizada pelos historiadores, é muito simplificadora, pois desvia nosso olhar para a perspectiva romana apenas. Não se trata nem da velha disputa dicotômica entre “colonizador” e “colonizado”, pois a prática de estabelecer colônias e assentamentos na Britânia, como vimos, também foi um hábito dos irlandeses, e não somente romano. Trata-se, então, de não conferir uma unidade narrativa, capaz de pensar toda essa região como se fosse um bloco cultural, como se tivesse uma unidade, sendo que, na prática, muito pelo contrário, havia dezenas e dezenas de etnias e para algumas delas a presença romana na região era pouco sentida, capaz de alterar muito pouco as práticas cotidianas, ou até mesmo irrelevante, pois esses agrupamentos estavam muito mais preocupados com as ameaças irlandesas, que também não deixavam de ser consideradas pelos próprios romanos, já que muralhas e fortes foram construídos justamente para proporcionar uma defesa contra esse tipo de ataque, principalmente a pirataria, evitando o que ocorreu com o próprio Patrício. As trocas culturais, sociais e econômicas que podemos observar a partir dessas viagens, expedições e itinerários desde o Mar da Irlanda nos possibilitam ampliar e aprofundar nossa compreensão historiográfica sobre a região, evitando a elaboração de uma história de caráter nacionalista, seja a partir da Irlanda ou da Inglaterra, e, ao mesmo tempo, também deixar de pensar a presença romana na Britânia a partir da ótica moderna, vendo-a como uma comparação antiga do fenômeno do Império Britânico, cometendo anacronismos e simplificações. Se, apesar de todo o domínio irlandês em um período que ficou conhecido como sendo a época clássica da pirataria irlandesa, em que havia diversas colônias irlandesas na região do atual País de Gales, que tem as *Ogham Stones* bilíngues e biliterais como testemunha dessa presença, quando os irlandeses também chegaram ao norte da Britânia, não devemos nos referir a ele como sendo o momento de uma “talassocracia céltica”, também não devemos aplicar o mesmo raciocínio para explicar a presença romana. A forma “Britânia romana” é um “romano centrismo” cometido por quem estuda a história romana do ponto de vista da História ou dos Estudos Clássicos. Trata-se do reducionismo inverso à talassocracia céltica, que por vezes recebeu acusação de ser uma perspectiva “celto-cêntrica”. Apesar do imperialismo britânico, do gosto inglês por monarquias, do colonialismo britânico

moderno e contemporâneo, seja nas ilhas, próximas ou distantes, ou em outras regiões, das aproximações que a historiografia inglesa costuma fazer tendo o Império Romano como referência, e de embates políticos atuais, como o Brexit, é importante considerar que a Britânia, a Hibernia e Ilhas do Atlântico Norte, na Antiguidade Tardia, eram multiétnicas e pluriculturais.

Referências

Documentação textual

- MUIRCHÚ MOCCU MACHTÉNI. *'Vita Sancti Patricii'. Life of Saint Patrick*. Translated by David Howlett. Dublin: Four Courts Press, 2006.
- PATRICK. *Confession et Lettre a Coroticus*. Traduit par R. P. C. Hanson. Paris: Du Cerf, 1968.
- PATRICK. *Confessio*. In: _____. *Libri Epistolarum Santi Patricii Episcopi*. Edited and translated by Ludwig Bieler. Dublin: Royal Irish Academy, 1993.
- PATRICK. *Confessio*. In: _____. *The Book of Letters of Saint Patrick the Bishop*. Edited and translated by David Howlett. Dublin: Four Courts Press, 1994.
- PATRÍCIO. *Confessio e Epistola*. In: SANTOS, D. (trad.). *São Patrício por ele mesmo: Confissão e Carta aos soldados de Coroticus*. The Saint Patrick's *Confessio* Hypertext Stack Project. Dublin: Royal Irish Academy. Disponível em: <www.confessio.ie>. Acesso em: 26 fev. 2021.

Obras de apoio

- BANNER, F. T.; COLLINS, M. B.; MASSIE, K. S. (ed.). *The North-West European shelf seas: the sea bed and the sea in motion II*. Amsterdam: Elsevier, 1980, p. 391-413. 24 v.
- BIELER, L. *The life and legend of Saint Patrick*. Dublin: Clonmore & Reynolds, 1949.
- BIELER, L. *The Patrician texts in the Book of Armagh*. Dublin: Dublin Institute for Advanced Studies, 2004.
- BINCHY, D. Patrick and his biographers: ancient and modern. *Studia Hibernica*, n. 2, p. 7-173, 1962.
- BOWEN, E. G. Britain and the British seas. In: MOORE, D. (ed.). *The Irish Sea Province in Archaeology and History*. Cardiff: Cambrian Archaeological Association, 1970, p. 13-28.
- BROWN, P. *The rise of Western Christendom: triumph and diversity, A.D. 200-1000*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

- CARNEY, J. *The problem of Saint Patrick*. Dublin: DIAS, 1961.
- CHARLES-EDWARDS, T. M. *Early Christian Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CHARLES-EDWARDS, T. M. Irish Warfare before 1100. In: BARLETT, T.; JEFERRY, K. (ed.). *A military history of Ireland*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 26-51.
- CUNLIFFE, B. *Facing the ocean: The Atlantic and its peoples 8000 BC-AD 1500*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- DARK, K. *Britain and the end of Roman Empire*. Charleston: Tempus, 2000.
- GOWEN, R. J.; STEWART, B. M. The Irish Sea: nutrient status and phytoplankton. *Journal of Sea Research*, n. 54, p. 36-50, 2005.
- HANSON, R. P. C. *Saint Patrick: his origins and career*. London: Clarendon Press, 1968.
- HARVEY, A.; CONROY, J.; FISCHER, F. *Saint Patrick's Confessio Hypertext Stack Project*. Dublin: Royal Irish Academy, 2009–present. Disponível em <<https://www.confessio.ie>>. Acesso em: 26 fev. 2021.
- HOWLETT, D. *Vita Sancti Patricii. Life of Saint Patrick*. Dublin: Four Courts Press, 2006.
- Ó CRÓINÍN, D. *Early Medieval Ireland 400-1200*. London: Longman, 1995.
- O'LOUGHLIN, T. *Discovering Saint Patrick*. London: Darton, Longman & Todd, 2005.
- PAOR, L. *Saint Patrick's world*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1993.
- RUSSELL, M.; LAYCOCK, S. *Unroman Britain: exposing the great myth of Britannia*. Stroud: The History Press, 2010.
- SANTOS, D. *How the historical Patrick was transformed into the St. Patrick of religious faith?* New York: The Edwin Mellen Press, 2013.
- SANTOS, D. As Ogham Stones: fontes para o estudo da *Hibernia* e da *Britannia* romana (e pós-romana). *Romanitas*, v. 8, p. 35-50, 2016.
- THOMAS, C. *Britain and Ireland in Early Christian times*. London, 1971.
- THOMPSON, E. A. *Who was Saint Patrick?* New York: St. Martin's Press, 1986.

Tema livre

Open subject

Persuasão como instrumento de ação política na Atenas do século V a.C.: o caso de Péricles

The persuasion as an instrument of political action in 5th century B.C. Athens: the case of Pericles

Ricardo Neves dos Santos*

Resumo: Na obra *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides afirma que Péricles, o eminente político ateniense, “podia conter a multidão sem lhe ameaçar a liberdade, e conduzi-la ao invés de ser conduzido por ela, pois não recorria à adulação com o intuito de obter a força por meios menos dignos” (Thucydides, 2, 65, 8). Se Péricles não utilizava a imposição ou a adulação para governar seus concidadãos, qual era então seu principal instrumento de ação política? No presente artigo, trabalhar-se-á com a tese de que a *persuasão* foi o instrumento supremo utilizado por Péricles na condução de sua política entre os atenienses. Em meio à análise de trechos do terceiro discurso de Péricles, reportado por Tucídides (Thuc., 2, 60-4), serão apresentados quatro aspectos centrais de como isso se configurava.

Abstract: In the book *History of the Peloponnesian War*, Thucydides states that Pericles, the eminent Athenian politician, “could contain the crowd without threatening its freedom, and lead it instead of being led by it, as he did not resort to adulation to obtain strength by less worthy means” (Thuc., 2, 65, 8). If Pericles did not use imposition or adulation to govern his fellow citizens, what then was his main instrument of political action? In this article, we will defend the proposition that persuasion was the supreme instrument used by Pericles in conducting his policy among the Athenians. During the analysis of excerpts from Pericles’ third speech reported by Thucydides (Thuc., 2, 60-4), four central aspects of how this was configured will be presented.

Palavras-chave:

Retórica.
Tucídides,
Péricles.
Historiografia antiga.

Keywords:

Rhetoric.
Thucydides.
Pericles.
Ancient historiography.

Recebido em: 22/06/2021
Aprovado em: 18/10/2021

* Mestre em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo. Professor efetivo da rede municipal de ensino da cidade de São Paulo e associado à SBEC (Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos). Também é membro do Grupo de Estudos sobre o Teatro Antigo (GTA/ USP) e do grupo de Estudos sobre Retórica e Argumentação (GERAR/USP).

Considerações preliminares¹

Na obra *História da Guerra do Peloponeso*, Tucídides faz a seguinte descrição de Péricles, o eminente político ateniense: “Ele podia conter a multidão sem lhe ameaçar a liberdade, e conduzi-la ao invés de ser conduzido por ela, pois não recorria à adulação com o intuito de obter a força por meios menos dignos” (Thuc., 2, 65, 8).²

A passagem citada fomenta uma questão difícil de ser respondida, mas relevante para se entender aspectos da política interna da Atenas na época da Guerra do Peloponeso: se Péricles não utilizava a imposição ou a adulação para governar seus concidadãos, qual era então seu principal instrumento de ação política?³

No presente artigo, trabalhar-se-á com a tese de que a *persuasão* foi o instrumento supremo utilizado por Péricles na condução de sua política entre os atenienses. Por meio da análise de trechos do terceiro discurso de Péricles, reportado por Tucídides (2, 60-4), na obra *História da Guerra do Peloponeso*, serão apresentados quatro aspectos centrais de como isso se configurava.

Segundo Jean Pierre Vernant (2002, p. 53), o aparecimento da *pólis* constituiu um acontecimento decisivo na história do pensamento grego. Desde seu advento, entre os séculos VIII e VII a.C., seu sistema geralmente implicava uma extraordinária preeminência da palavra sobre todos os outros instrumentos de poder, e não seria estapafúrdio dizer que a Atenas do século V a.C. figurou o apogeu desse fenômeno.⁴ Na cidade de Atenas, a oratória tornou-se o instrumento de ação política por excelência, o principal meio de comando. A livre adesão às teses propostas por um orador eloquente foi chamada pelos

¹ Dedico o presente artigo à memória da Professora Doutora Lineide do Lago Salvador Mosca (1941-2021), fundadora do Grupo de Estudos sobre Retórica e Argumentação da Universidade de São Paulo (Gerar/ Usp).

² A tradução da *História da Guerra do Peloponeso* que será utilizada na análise proposta é a de Mário da Gama Kury (1982).

³ Péricles passou a ser o principal líder da democracia ateniense depois do exílio de Címon e da morte de Efiltes por volta dos anos 460 a.C. Os magistrados em Atenas eram escolhidos por meio de sorteio. Porém, o ocupante do posto de estrategista (general) era escolhido por meio de eleições. Péricles foi escolhido quinze vezes consecutivas como estrategista pelos atenienses, ocupando tal posto até a sua morte, em 429 a. C. (RIBEIRO FERREIRA, 1990; MOSSÉ, 1985).

⁴ A *pólis*, muitas vezes traduzida pela expressão “cidade-Estado”, tem o seu surgimento relacionado com o fim do Período Micênico. A vida em sociedade entre os gregos passou a se reestruturar principalmente em centros urbanos autônomos. Neles, notava-se geralmente uma área alta, denominada *acrópole*, na qual eram construídos os templos. Também havia a *ágora*, construída em área baixa e plana, na qual a convivência era mais efervescente, com o seu respectivo mercado e suas construções públicas ao redor. Mais distantes da *acrópole* e da *ágora* ficavam os campos cultiváveis. Apesar das diferenças políticas existentes entre as *pólis*, comumente em cada uma delas existia uma assembleia formada pelo corpo de cidadãos (*Ekklesia*), que se reunia na *ágora*, e também conselhos aristocráticos, os quais recebiam nomes diferentes dependendo da região. As principais diferenças políticas entre as *pólis* se operava no grau de poder que as respectivas assembleias populares detinham em relação às aristocracias locais. No caso de Atenas, as decisões mais importantes referentes à *pólis* eram tomadas na *Ekklesia*, na qual todo cidadão tinha o direito de dar a sua contribuição tomando a palavra (AUSTIN; NAQUET, 1986).

gregos de *persuasão* (*peithó*). Tudo aquilo que antes cabia ao tirano decidir passou a ser submetido à arte oratória dentro da *pólis*, permeando as demonstrações antitéticas em suas instituições, os confrontos orais de razões opostas, as resoluções advindas dos debates acirrados. Tal dinâmica só era possível devido à manutenção do que os gregos chamavam de *parresía*, isto é, a liberdade de expressar em público a própria opinião com franqueza. Viu-se, então, o advento da figura do *rhétor* ("orador"), termo que inicialmente designava qualquer cidadão que se prontificasse a se dirigir à assembleia de cidadãos (*Ekklesia*) e apresentar uma proposta ou apenas contribuir com o debate. Posteriormente, o termo *rhétor* foi evoluindo para designar mais especificamente os cidadãos que se destacavam no uso da palavra, influenciando o rumo das decisões dentro da *pólis*, e tornando-se, por isso, líderes reconhecidos pela maioria. Dessa forma, *rhétor* passou a significar «político» (YUNIS, 1996, p. 10). Com a crescente percepção de que o poder repousava cada vez mais sobre aquele que detinha o uso persuasivo da linguagem, começaram então a surgir professores de eloquência no seio das principais *pólis*, sobretudo nas que gozavam de regime democrático. Muitos desses mestres eram denominados também pelo termo *rhétor* (Platão, *Gorgias*, 457 a-c).⁵

Será que Péricles poderia ser considerado um *rhétor*? Sim, pelo menos no sentido "político" do termo. Mas não na acepção de "professor de eloquência", a não ser figuradamente, pois seus recursos financeiros não eram advindos da atividade de ensino, mas sim de sua liderança entre os atenienses como orador e estrategista. Inclusive Plutarco afirma que Péricles descendia de uma família aristocrática e rica (Plutarco, *Pericles*, 3, 1). No *Górgias*, de Platão, por exemplo, Sócrates pergunta ao personagem Cálicles se porventura conhecia algum *rhétor* que, por meio dos seus belos discursos, teria contribuído para tornar os cidadãos atenienses melhores. Cálicles, por sua vez, responde: "E então? Não ouves que Temístocles fora um bom homem, além de Címon, Milcíades e Péricles, o qual morreu recentemente e cujos discursos também tu ouviste?" (Plat., *Gorg.*, 503 b-c).⁶ No diálogo *Simpósio* (215 e), também de Platão, o personagem Alcibiades menciona o nome de Péricles ao lado dos "bons oradores" (*agathón rhetóron*).

Segundo Christian Plantin (2018, p.251), é comum que a palavra grega *peithó* seja traduzida por "persuasão" ou "convencimento" de maneira indistinta em muitas versões modernas dos textos clássicos. Mas Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996, p. 22; 35) entendem que a distinção entre "persuadir" e "convencer" seria estabelecida na base de uma hierarquização dos auditórios, ou seja, "persuasiva" seria uma argumentação que

⁵ A palavra *rhétor* ("orador") faz parte do mesmo campo semântico das palavras gregas *rhéma* ("dito", "palavra", "discurso"), *rhésis* ("declaração", "citação"), *rhétra* ("conversa", "convenção", "acordo"). (LIDDEL; SCOTT, 1996).

⁶ Todos os trechos citados do *Górgias*, de Platão são da tradução feita por Daniel R. N. Lopes (2016).

pretendesse ter validade para um auditório particular, e “convincente” a argumentação que supostamente fosse válida a todo ser racional, como ocorreria, pelo menos em tese, no discurso científico. Nada obstante, o que também parece distinguir os termos “persuasão” e “convencimento” é que a “persuasão”, como processo argumentativo, não é vista apenas como um simples estado mental, como uma “adesão do espírito”. Ainda segundo Plantin (2018, p. 256), “o último critério da persuasão completa é a ação cumprida no sentido sugerido pelo discurso, e a emoção cumpre um papel essencial nessa passagem ao ato”. Levando-se isso em conta, percebe-se que a abordagem do orador é, por assim dizer, multidisciplinar; pois respeitar a capacidade de julgamento do ouvinte, levando em conta os aspectos lógicos de seu pensamento, bem como aspectos intuitivos e emocionais, são condições imprescindíveis para que a persuasão ocorra. Todavia, tais procedimentos não garantem infalivelmente a efetivação da persuasão, posto que, numa verdadeira interação argumentativa, respeita-se sempre a liberdade de julgamento e de decisão do outro.

É por isso que Aristóteles, na obra *Retórica* (1355 b), afirma que o orador não possui um poder absoluto de persuadir. É de sua competência, porém, discernir os meios de persuasão mais adequados em cada caso, tal como acontece entre os médicos, “pois não é função da medicina dar saúde ao doente”, diz Aristóteles, “mas avançar o mais possível na direção da cura, pois também se pode cuidar bem dos que já não estão em condições de recuperar a saúde”.⁷ Subentende-se, então, que independentemente do esforço do orador, a persuasão é uma dádiva ofertada pelo ouvinte. E, de fato, a argumentação só é possível quando não se trata o outro como um simples objeto (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 525). No *Tratado da Argumentação*, Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996, p. 581) reiteram que a liberdade de decisão e de julgamento é um elemento imprescindível em todo ato argumentativo:

Se a liberdade fosse apenas adesão necessária a uma ordem natural dada, excluiria qualquer possibilidade de escolha; se o exercício da liberdade não fosse fundamentado em razões, toda escolha seria irracional e se reduziria a uma decisão arbitrária atuando num vazio intelectual. Graças à possibilidade de uma argumentação que forneça razões, mas razões não-coercitivas, é que é possível escapar ao dilema: adesão a uma verdade objetiva e universalmente válida, ou recurso à sugestão e à violência para fazer que se admitam suas opiniões e decisões.

É justamente o recurso à argumentação que distingue a persuasão da simples manipulação, e também a distingue da coerção, que se vale da violência (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 61).

⁷ Ao logo da discussão, será utilizada a tradução da *Retórica* de Aristóteles feita por Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena (1998).

Levando-se em conta o testemunho de Tucídides citado no início deste artigo (Thuc., 2, 65, 8), perceberemos que Péricles se dispunha a argumentar ao invés de se valer de uma atitude coercitiva em sua interação com os cidadãos; algo que não ocorria na política externa adotada por Atenas em relação às outras *pólis* (COHEN, 1984, p. 48; MANUWALD, 2009, p. 248).

Isso posto, seria profícuo descrever sucintamente as circunstâncias e os fatores envolvidos na realização do discurso proferido pelo político ateniense, o qual será analisado mais adiante.

Segundo Tucídides (1, 145), Péricles persuadira os atenienses a entrar numa guerra contra Esparta. Confiando em maiores recursos financeiros e na poderosa marinha de sua *pólis* (Thuc., 1, 141), o general ateniense concebeu a estratégia de evitar confrontos terrestres quando as forças inimigas invadissem o território da Ática. Enquanto isso, a marinha de Atenas enfraqueceria o inimigo por meio de incursões devastadoras (Thuc., 1, 143). Péricles aconselhava seus concidadãos a focarem seus esforços nessa estratégia, sem se preocupar em aumentar o império ateniense enquanto não vencesse o inimigo por completo, o que seria inevitável, segundo seus cálculos (Thuc., 1, 144). No entanto, os refugiados da Ática invadida procuraram abrigo na cidade de Atenas (Thuc., 2, 14). Aglomerados humanos formaram-se, casas ficaram lotadas e o excedente foi alojado em cabanas e barracas improvisadas ao longo dos muros que iam até o Pireu, principal porto de Atenas (Thuc., 2, 17). Criou-se, assim, um terreno propício para a disseminação de epidemias, e como consequência a chamada “Peste de Atenas” despontou (Thuc., 2, 47-54), fazendo a balança pender contra os atenienses na guerra (LIDDELL HART, 1982, p. 34). Tucídides afirma que as consequências da peste foram nefastas:

De um modo geral a peste introduziu na cidade pela primeira vez a anarquia total. Ousava-se com a maior naturalidade e abertamente aquilo que antes só se fazia ocultamente, vendo-se quão rapidamente mudava a sorte, tanto a dos homens ricos subitamente mortos quanto a daqueles que antes nada tinham e num momento se tornavam dono dos bens alheios. Todos resolveram gozar o mais depressa possível os prazeres que a existência ainda pudesse proporcionar, e assim satisfaziam os seus caprichos, vendo que suas vidas e riquezas eram efêmeras. [...] Censuravam Péricles por havê-los persuadido a entrar na guerra e o responsabilizavam por todos os seus infortúnios [...]. Sentindo-se no limite de seu desespero, intensificavam suas acusações contra Péricles (Thuc., 2, 53-9).

O estado de anarquia ocasionado pela peste em Atenas também pode ser relacionado com o termo grego *stásis*, empregado muitas vezes por Tucídides para se referir às guerras civis ocasionadas durante o grande conflito entre as cidades-Estados gregas, como a ocorrida em Corcira (Thuc., 3, 69-85). Tal estado (*stásis*), valendo-se de

uma imagem cunhada pelo próprio Tucídides, seria uma espécie de “espiral do mal”, que ia envolvendo e destruindo a todos (Thuc., 3, 83, 1).

Contudo, Péricles não se acanha diante de tão grande calamidade. Convoca uma assembleia e profere um discurso que produz os seguintes efeitos:

Dizendo estas palavras, Péricles procurou afastar os atenienses do ressentimento e distrair-lhes os espíritos de seus males do momento. Quanto aos problemas de ordem pública, conseguiu convencê-los com seus argumentos. [...] Não muito tempo depois, numa reviravolta muito ao gosto das multidões, os atenienses o reelegeram comandante e lhe confiaram a condução de todos os assuntos da cidade (Thuc., 2, 65, 1-5).

Mesmo em circunstâncias tão adversas, quais seriam as condições necessárias para se valer da *persuasão* como principal instrumento de ação política? Como Péricles as percebeu e as utilizou? Nas páginas a seguir, pretende-se entender as possíveis causas de tamanho êxito de Péricles. Antes, porém, é preciso fazer uma ressalva acerca do registro que Tucídides fez do discurso em foco.

O Péricles *tucididiano*

Evidentemente, o relato de Tucídides não é a expressão inequívoca do que realmente aconteceu. Isso de fato é impossível, principalmente levando-se em conta os meios técnicos que ele tinha à mão e a própria limitação humana (YUNIS, 1996, p. 61-2). Ele mesmo menciona tais dificuldades nos seus famosos “parágrafos metodológicos” (Thuc., 1, 20-3):

Quanto aos discursos pronunciados por diversas personalidades quando estavam prestes a desencadear a guerra ou quando já estavam engajados nela, foi difícil recordar com precisão rigorosa os que eu mesmo ouvi ou os que me foram transmitidos por várias fontes. Tais discursos, portanto, são reproduzidos com as palavras que, no meu entendimento, os diferentes oradores deveriam ter usado, considerando os respectivos assuntos e os sentimentos mais pertinentes à ocasião em que foram pronunciados, embora ao mesmo tempo eu tenha aderido tão estritamente quanto possível ao sentido geral do que havia sido dito (Thuc., 1, 22, 1).

Cinco séculos mais tarde, Plutarco também menciona algumas das dificuldades que ele próprio encontrou quando se dispôs a escrever uma biografia de Péricles:

Assim parece ser penoso e difícil a quem investiga encontrar a verdade: os que vêm depois têm o tempo decorrido a obscurecer o conhecimento dos factos; por seu lado a contemporaneidade com os acontecimentos e com as vidas corrompe

e distorce a verdade ora por invejas e hostilidades, ora por favores e adulações (Plut., *Per.*, 13, 14).⁸

Segundo Soares (2011, p. 2), historiadores gregos como Heródoto e Tucídides compensavam as limitações supramencionadas por meio do hábito de conferir assertividade e autoridade às suas narrativas históricas, insuflando-lhes vividez pictórica, de modo a gerar impacto emocional e visual na mente dos leitores. Esse processo era frequentemente designado pelo termo *enargeia* (vividez), fundamental na composição da *ekphrasis* (descrição). Soares ainda afirma que um historiador, no sentido grego do termo (*histor*), era aquele que via e fazia ver. E de fato, “fazer ver era, na verdade, a qualidade mais importante do *histor* na Grécia antiga. Mais do que ter visto, o *histor* devia fazer ver” (SOARES, 2011, p.5). Essa concepção antiga de historiador não foi abandonada de todo, pois sabe-se que mesmo a historiografia moderna possui uma dimensão narrativa inalienável, tendo um potencial descritivo que torna os acontecimentos do passado “visíveis” aos leitores (SOARES, 2011, p. 19).

Nota-se, portanto, que a dimensão narrativa é um importante ponto de intersecção entre história e ficção. No entanto, o filósofo francês Paul Ricœur (1985, p. 154) assevera que só a historiografia pode reivindicar uma referência que se inscreve no empírico, na medida em que a intencionalidade histórica se dirige a fatos que realmente aconteceram. Mesmo que o passado já não exista e se, valendo-se de uma expressão de Santo Agostinho (*Confessiones*, 11, 15), ele só pode ser alcançado no presente do passado, ou seja, através dos vestígios do passado, que se tornaram documentos para o historiador, permanece o fato de que o passado aconteceu. O acontecimento passado, por mais ausente que esteja à percepção presente, governa a intencionalidade histórica, dando-lhe uma nota factual que nenhuma literatura jamais igualará, mesmo que pretenda ser «realista».

A discussão sobre as fronteiras entre história e ficção é de longa data. No capítulo IX da obra *Arte Poética*, Aristóteles faz a distinção entre o texto ficcional (poético) e o historiográfico, afirmando que este “narra as coisas que aconteceram, e aquele narra as coisas que poderiam acontecer” (Arist., *Poet.*, 1451 b). Talvez a afirmação de Aristóteles de que a poesia “narra as coisa que poderiam acontecer” soe estranha aos ouvidos modernos. Mas sua afirmação reflete uma visão de mundo que provavelmente não esteja tão em voga atualmente, isto é, a de que a poesia é capaz de servir de paradigma às pessoas. Aristóteles procura justificar sua afirmação dizendo que a poesia, assim como a filosofia, visa ao “universal”, ou seja, àquilo que é atemporal, não transitório e, por isso mesmo,

⁸ Os trechos utilizados da obra *Vidas Paralelas - Péricles e Fábio Máximo*, de Plutarco, são da tradução realizada por Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues (2013).

paradigmático e referencial. A história, por outro lado, ao particular, ao idiossincrático (SANTOS, 2020, p. 176). Nesse sentido, o papel da história seria apenas descrever e registrar os fatos. Quando, a partir desses registros, procura-se tirar lições e cogitar sobre o futuro, abandona-se a postura de historiador, e assume-se o papel de filósofo ou poeta, pelo menos segundo a concepção de Aristóteles. O sábio estagirita ainda assevera:

Com efeito, não diferem o historiador e o poeta por escreverem verso ou prosa (pois que bem poderiam ser postos em verso as obras de Heródoto, e nem por isso deixariam de ser história, se fossem em verso o que eram em prosa – diferem, sim, em que um diz as coisas que sucederam, e outro as que poderiam suceder (Arist., *Poet.*, 1451a-b).⁹

Sabe-se que a distinção entre história e ficção feita por Aristóteles é posterior à obra de Tucídides. E o historiador ateniense, embora declaradamente se diferencie dos poetas de seu tempo (Thuc., 1, 22), não deixa por isso de alegar certo valor universal à *História da Guerra do Peloponeso*, afirmando que seu relato soaria menos agradável aos ouvidos, mas para quem desejasse ter uma ideia clara “tanto dos eventos ocorridos quanto daqueles que algum dia voltariam a ocorrer em circunstâncias idênticas ou semelhantes em consequência de seu conteúdo humano (*anthrópinon*)”, julgaria a sua obra útil e isso lhe bastaria. Tucídides também afirma: “Na verdade, ela foi feita para ser um patrimônio sempre útil, e não uma composição a ser ouvida apenas no momento da competição por algum prêmio” (Thuc., 1, 22). O historiador ateniense também não se priva de refletir, diante dos fatos consumados, o que poderia ter acontecido se as escolhas de seus contemporâneos fossem diferentes (Thuc., 2, 66).

Para Rusten (2004, p. 21), Tucídides dá a Péricles um caráter dinâmico que transcende seu fundamento histórico factual. Ele o priva, por exemplo, de muito de sua carreira e personalidade, mas lhe concede universalidade, “a única coisa que Aristóteles diz que a história não pode fornecer”. Em tal relato, não se apreende o que Péricles realmente fez ou o que aconteceu com ele, “mas os tipos de *insights* e argumentos sobre política, sociedade humana e poder, que permeiam qualquer época, mesmo a nossa, e pode valer a pena repeti-los continuamente”.

Quanto aos discursos encontrados na *História da Guerra do Peloponeso*, é fácil perceber que eles não se adequam completamente à definição dada por Aristóteles ao texto “historiográfico”, mas ocupariam um lugar entre “o que aconteceu” (história) e “o que poderia acontecer” (poesia). Pois os discursos foram registrados “como deveriam ter acontecido”. Ele mesmo afirma que “tais discursos, portanto, são reproduzidos com as

⁹ Tradução de Eudoro de Souza (1973).

palavras que, no meu entendimento, os diferentes oradores *deveriam ter usado*" (Thuc., 1, 22, 1, grifo nosso). Posto isso, propõe-se o seguinte esquema de entendimento acerca dos discursos:

- História: o que aconteceu (segundo Aristóteles)
- Discursos de Tucídides: o que deveria ter acontecido (a proposta aqui adotada)
- Poesia (ficção): o que poderia acontecer (segundo Aristóteles)

Reiteramos, portanto: embora se tenha aqui o objetivo de analisar um dos discursos atribuídos a Péricles por Tucídides, não se acredita, porém, que tal discurso seja uma representação *ipsis litteris* do que o político ateniense pronunciou, e o mesmo vale para os demais discursos encontrados na obra. Muitas vezes pode-se notar neles a mesma linguagem densa e peculiar de Tucídides, também perceptível nas partes narrativas (YUNIS, 1996, p. 62). Também é interessante notar que Aristóteles (*Rh.*, livro III, 1411 a) atribuiu a seguinte afirmação a Péricles: "Assim como se extraísse a primavera do ano, a juventude morta na guerra fora arrebatada à cidade". Porém, não se encontra tal analogia na oração fúnebre reportada por Tucídides e atribuída a Péricles (Thuc., 2, 35-46). Vale ainda salientar que a visão de Tucídides em relação a Péricles é bastante otimista em comparação com a opinião de alguns de seus contemporâneos, como o poeta cômico Aristófanes e o filósofo Platão (RUSTEN, 2004, p. 10-1). O Sócrates platônico, por exemplo, afirma o seguinte acerca de Péricles (Plat., *Gorg.*, 515 e):

Mas diga-me, o que se fala dos atenienses: eles se tornaram melhores por causa de Péricles, ou, pelo contrário, foram por ele corrompidos? Pois pelo menos eu tenho escutado que Péricles tornou os atenienses preguiçosos, covardes, tagarelas e avarentos, quando instituiu ineditamente as recompensas.¹⁰

Uma das teses em jogo no diálogo citado é a de que o bom político (*rhétor*), por meio dos seus discursos, poderia tornar seus concidadãos melhores. Visto que os atenienses se tornaram piores depois das intervenções de Péricles, segundo Sócrates, então o estrategista não poderia ter sido um bom político. Aristófanes, por sua vez, insinuou que a guerra entre os gregos começou devido à atitude vingativa de Péricles, que teria retaliado os megarenses por raptarem duas cortesãs que trabalhavam para Aspásia, amante do estadista (*Acharnenses*, 524-527). Embora a opinião de Aristófanes seja semelhante à de Tucídides quanto ao político ateniense Cleão, considerado prejudicial à *pólis* ateniense por

¹⁰ Na *Política*, Aristóteles afirma que Péricles instituiu o pagamento diário de dois óbolos para cada cidadão que exercesse a função de juiz nos tribunais de Atenas. Posteriormente o valor foi aumentado para três óbolos.

ambos, diferem em relação a Péricles. E de fato, as piadas de Aristófanes não pouparam a política externa defendida pelo estrategista (*Nubes*, 858-859; *Ach.*, 515-539; *Pax*, 601-611). Tucídides, porém, entendia que a estratégia de guerra desenhada por Péricles era correta e que os atenienses erraram em não a manter depois da morte do político, ocorrida no outono de 429 a.C.

Diferentemente de Aristófanes e Platão, e mais próximo da opinião de Tucídides, o poeta cômico Êupolis, que costumava atacar políticos como Alcibíades e Hipérbolo impietosamente, escreveu uma peça chamada *Demos*, na qual invoca os grandes líderes do passado de Atenas, suplicando-lhes que salvassem a cidade num momento de crise. Êupolis escolheu um líder de cada geração: Sólon, da Atenas arcaica; Miltíades, de Maratona; Aristides, de Salamina; e finalmente Péricles. Ou seja, mesmo poucos anos depois de sua morte, enquanto o problema da guerra perdurava, Péricles fora mencionado entre os grandes líderes de Atenas por esse poeta cômico não tão conhecido atualmente (RUSTEN, 2004, p.11). Ainda segundo Rusten (2004, p. 11), a biografia de Péricles escrita por Plutarco é menos tendenciosa e mais diversa do que qualquer outro relato, apesar de estar afastada cerca de quinhentos anos dos fatos.

A despeito das divergências em relação à descrição de Péricles, nem por isso a *História da Guerra do Peloponeso* perde o seu valor "historiográfico" (RAAFLAUB, 2013, p. 5; 8), pois entre a total ignorância dos fatos ocorridos e a contemplação absoluta da verdade, ou realidade, temos o relato de Tucídides à mão; o qual nos possibilitará ter alguma noção, mesmo que seja apenas sombra, da eloquência real que Péricles possuiu (YUNIS, 1996, p. 64-5), e é a partir desse recorte que se desenvolverá a análise proposta.

Apesar dos transtornos ocasionados pela guerra e a peste, os meios de comunicação entre Péricles e seus concidadãos não foram destruídos, e ele soube aproveitá-los bem

O acesso à assembleia ateniense era um meio pelo qual Péricles poderia falar a um número considerável de cidadãos ao mesmo tempo. Ele entendia claramente isso e não perdeu a oportunidade. Se Péricles não tivesse acesso a esse meio de comunicação, ou se esse meio tivesse sido dissolvido por causa das perturbações sociais ocorridas em Atenas, a persuasão seria um recurso impossível; pouco valeria a habilidade oratória de Péricles para conter a desordem pública. Estando ciente desse fato, ele tomou a seguinte decisão: "[Péricles], ao vê-los assim exasperados diante daquela situação e agindo exatamente como ele esperava, convocou uma reunião da assembleia – pois ainda era comandante [...]" (Thuc., 2, 59, 3).

A melhor forma de inibir um homem eloquente é impedi-lo de ter acesso aos meios de comunicação. Por outro lado, a melhor forma de incentivá-lo é disponibilizá-los. O poder depende do controle dos meios de comunicação, e o *contrapoder* depende justamente em romper esse controle (CASTLELLS, 2010, p. 23).

Recorrendo-se à assembleia ateniense, Péricles utilizou um *meio de comunicação cidadã* e não um *meio de comunicação em massa*. Segundo Hohlfeldt (2001, p. 62), a expressão meios de *comunicação em massa* surgiu em consequência do processo de urbanização exponencial ocorrido, sobretudo, a partir da Revolução Industrial, o que tornou bastante difícil a participação e a comunicação direta e interpessoal entre os cidadãos no meio político, como ocorria de certa forma na assembleia ateniense, onde a participação era direta e não representativa (*meios de comunicação cidadã*). Com o fenômeno observado depois da Revolução Industrial, houve, então, a necessidade mais premente de “intermediários” entre as grandes populações e os fatos políticos, sobretudo por meio de tecnologias que veiculam as notícias dadas pelos representantes de vários setores da sociedade. Não era o caso de Péricles. Sua ação política entre os atenienses era efetivamente direta e sem intermediários.

Péricles inspirava confiança por meio de um *ethos* à altura de sua ética

Convocada a assembleia, Péricles principiou seu discurso nos seguintes termos:

Vossa irritação contra mim não me surpreende, pois conheço suas causas: ao convocar esta assembleia, meu propósito foi fazer-vos lembrar certos fatos e advertir-vos quanto à vossa atitude injustificada, seja demonstrando o vosso rancor contra mim, seja deixando-vos abater por vossas desventuras (Thuc., 2, 60, 1).

A cólera popular dos atenienses não era algo que poderia ser desconsiderado por Péricles. Aristóteles afirmou, na *Retórica*, que um exímio orador deve estar bastante atento aos ouvintes, sobretudo ao estado emocional deles:

Com efeito, o discurso comporta três elementos: o orador, o assunto de que fala, e o ouvinte: e o fim do discurso refere-se a este último, isto é, ao ouvinte [...]. Os fatos não se apresentam sob o mesmo prisma a quem ama e a quem odeia, nem iguais para o homem que está indignado e para o calmo, mas, ou são completamente diferentes ou diferem segundo critérios de grandeza (Arist., *Rh.*, 1378 a).

Perelman e Olbrechts-Tyteca (1996, p. 525) também chamam a atenção para isso, afirmando:

O princípio capital, nessa matéria, continua a ser a adaptação ao auditório, às teses por ele admitidas, levando em conta a intensidade dessa adesão. Não basta escolher premissas nas quais se apoiar; cumpre prestar atenção, que uma vez a força do argumento se deve em grande parte à sua possível resistência às objeções, a tudo quanto o auditório admite, mesmo ao que não se tem nenhuma intenção de usar, mas que poderia vir opor-se à argumentação.

Diante disso, percebe-se que Péricles soube lidar não só com as objeções expressas verbalmente, mas também com as caladas e demonstráveis pelo comportamento dos ouvintes. Isso só é possível a partir da crença de que as pessoas com quem se fala são dotadas de uma racionalidade, em muitos aspectos, semelhante a de si próprio. Quando se tem a consciência da própria racionalidade e de seus mecanismos, e acredita-se que tais mecanismos são semelhantes aos dos ouvintes, o orador tem mais probabilidades de expressar o que está velado em seu auditório e afastar tudo aquilo que impeça a persuasão do mesmo (PERELMAN; OLBRECHTS-TYTECA, 1996, p. 37; 525; 566). Naquelas circunstâncias, não bastaria a Péricles ser honesto e confiável; também seria necessário que ele falasse de tal maneira que a maioria das pessoas o percebesse assim, como aconselha Aristóteles no seguinte excerto:

Três são as causas que tornam persuasivos os oradores e a sua importância é tal que por elas nos persuadimos, sem necessidade de demonstrações. São elas a prudência, a virtude e a benevolência. [...] forçoso é, pois, que aquele que aparenta possuir todas estas qualidades inspire confiança nos que o ouvem (Arist., *Rh.*, 1378 a).

Quanto mais desconhecido for o orador ao seu auditório, mais será sua preocupação em projetar essa imagem digna de confiança aos seus ouvintes; o que não era o caso de Péricles. Pois este já granjeara, segundo Tucídides, a fama de homem honesto e confiável: “a razão do prestígio de Péricles era o fato de sua autoridade resultar da consideração de que gozava e de suas qualidades de espírito, além de uma admirável integridade moral” (Thuc., 2, 65, 8). Plutarco concorda com a opinião de Tucídides nesse aspecto (Plut., *Per.*, 15.2). No entanto, as adversidades pelas quais os atenienses passavam provavelmente anuviaram tal reputação: “sentindo-se no limite de seu desespero, intensificavam suas acusações contra Péricles” (Thuc., 2, 59, 2). Assim, a preocupação com sua reputação não seria algo a ser desprezado pelo político ateniense. E, de fato, sabemos que um de seus propósitos era afastar o ressentimento do povo ateniense sobre sua pessoa (Thuc., 2, 59, 3).

Nesse sentido, paradoxalmente a situação de Péricles se torna ainda mais delicada quando se considera a fama de exímio orador que já possuía em seu tempo (Thuc., 1, 139, 4; 2, 34, 6-8). Cientes de sua habilidade oratória, os ouvintes provavelmente poderiam

assumir uma postura desconfiada em relação a ele, devido ao provável receio de serem seduzidos e enganados acerca dos problemas que enfrentavam naquele momento. Aliás, até mesmo seus próprios inimigos políticos reconheciam seu talento oratório. Plutarco, por exemplo, afirma que certa vez Arquidamo, rei de Esparta, perguntou a Tucídides (não o historiador, filho de Oloros, mas o político, filho de Melésias) se era ele ou Péricles quem combatia melhor. Tucídides respondeu: “Quando eu o derrubo em combate, ele nega ter caído e leva a melhor, pois altera a opinião de quem assiste” (Plut., *Per.*, 8, 5). É provável que Péricles tenha percebido esse tipo de desconfiança em seu auditório. E talvez por isso evitou floreios, figuras extravagantes ou frases de efeito no início de seu discurso. Ele foi direto: “vossa irritação contra mim não me surpreende, pois conheço suas causas”.¹¹

Ao afirmar isso, Péricles já está construindo seu *ethos* discursivamente: a do político providente. Quando toma a iniciativa de convocar a assembleia, ele também projeta a imagem de líder corajoso, que preza pela transparência na condução da política. Isso enfraqueceria a possível desconfiança de que ele fosse um manipulador insensível frente aos problemas de seus concidadãos

Péricles sabia lidar com o sistema de valores de seus ouvintes usando recursos dedutivos e indutivos

Eis o primeiro argumento usado por Péricles para justificar a opinião de que a atitude dos atenienses era inadequada: “Na minha opinião, uma cidade proporciona maiores benefícios aos seus habitantes quando é bem-sucedida como um todo do que quando seus cidadãos prosperam individualmente, mas fracassam como uma comunidade” (Thuc., 2, 60, 2-3).

Péricles irá construir um entimema, ou seja, um silogismo retórico. Segundo Aristóteles, o entimema é um raciocínio que não parte de um axioma (premissa que possui um grau de confiabilidade maior, como por exemplo: “todo homem é mortal”), mas sim de uma opinião provável que nem todos aderem imediatamente. Sobre este ponto, Aristóteles afirma:

O entimema é uma espécie de silogismo, e que é do silogismo em todas as suas variantes que se ocupa a dialética, no seu todo ou nalguma de suas partes. É igualmente evidente que quem melhor puder teorizar sobre as premissas – do que e como se produz um silogismo – também será o mais hábil em entimemas,

¹¹ Acerca do estilo oratório de Péricles, Plutarco (*Péricles*, 5, 1) afirma que o discurso do estadista era “elevado e isento de vulgaridades e de ridicularias de mau tom; um rosto austero que não se abria a um sorriso; tranquilidade no andar e modéstia no vestir, que nunca se alteravam com a emoção dos discursos; a modulação da voz imperturbável; e outras tantas qualidades que causavam a todos admiração”.

porque sabe a que matérias se aplica o entimema e que diferença este tem dos silogismos lógicos. Pois é próprio de uma mesma faculdade discernir o verdadeiro e o verossímil [...]. E por isso, ser capaz de discernir sobre o plausível é ser igualmente capaz de discernir sobre a verdade (Arist., *Rh.*, 1355 a).

A afirmação de Péricles que: “uma cidade proporciona maiores benefícios aos seus habitantes quando é bem-sucedida como um todo do que quando seus cidadãos prosperam individualmente, mas fracassam como comunidade” soaria muito bem ao senso comum, e por causa disso, raro seria quem a reprovasse abertamente, mesmo que houvesse muitas pessoas que não concordassem com ela em suas crenças mais profundas. No entanto, como visto anteriormente, persuadir alguém é muito mais do que despertar uma convicção a uma opinião expressa; mas sim, suscitar uma mudança de crença e ação (PLANTIN, 2018, p. 256). Para isso, a premissa de um entimema deve ser fortalecida durante a argumentação. E é isso que Péricles procura fazer ao utilizar um argumento hipotético de causa e efeito para justificá-la, ao dizer: “De fato, mesmo quando um homem é feliz em seus negócios privados, se a sua cidade se arruína, ele perece com ela; se, todavia, ele se encontra em má situação, mas se a cidade está próspera, é bem provável que ele conseguirá se recuperar” (Thuc., 2, 60, 3).

Tendo, assim, fortalecido sua premissa inicial, Péricles pode concluir o seguinte:

Portanto, se a cidade pode suportar o infortúnio de seus habitantes na vida privada, mas o indivíduo não pode resistir aos dela, todos certamente devem defendê-la, em vez de agir como fazeis agora propondo o sacrifício da segurança da comunidade por estar desesperados com as dificuldades que enfrentais internamente e adotando uma atitude crítica tanto em relação a mim, por vos haver aconselhado a entrar na guerra, quanto a vós mesmos, que votastes comigo a favor dela (Thuc., 2, 60, 4).

Agora veja-se outro interessante argumento utilizado por Péricles:

Na verdade, a altivez se dobra diante do súbito e insólito, e do que acontece contrariamente a todos os cálculos; tivestes exatamente essa experiência, não somente em outros assuntos, mas especialmente em relação à peste. Apesar de tudo, vós, que habitais uma grande cidade e fostes criados sob costumes compatíveis com sua grandeza, deveis suportar até as maiores calamidades em vez de desmerecer a vossa fama (Thuc., 2, 61, 3-4).

Péricles tenta fortalecer a afirmação feita do seguinte modo:

Todos se sentem no direito de detestar o homem que, por presunção, tenta conseguir uma reputação imerecida, da mesma forma que se julgam competentes para censurar aquele que, por lassidão, não se porta à altura da fama conquistada (Thuc., 2, 61, 3-4).

Péricles apresenta nesse trecho dois tipos de pessoas que eram reprovadas pelo senso comum: a) o orgulhoso que tem uma fama imerecida; b) o desleixado que não se comporta de acordo com a fama alcançada. É como se Péricles voltasse um “espelho moral” contra eles e dissesse: “Vocês, atenienses, têm a fama de habitar uma grande cidade e de ter uma educação condizente com sua grandeza. Mas vejam! A maneira que vocês estão lidando com os sofrimentos presentes está condizente com sua fama?” Diante desse “espelho” habilmente elaborado por Péricles, os atenienses eram quase que constrangidos a responder a si mesmos: “Não. Estamos mais parecidos com um orgulhoso que tem uma fama imerecida ou com um desleixado que não se comporta a altura da fama conquistada”. Depois de despertar tal sentimento de honra em seu auditório, Péricles então conclui o seu argumento: “É vosso dever, portanto, sobrepor-vos aos vossos sofrimentos individuais e dedicar-vos à salvação coletiva” (Thuc., 2, 61, 4).

Na *Retórica* (1356 a), Aristóteles afirma que o orador persuade pelo seu caráter (*ethos*), pelo raciocínio (*logos*) e pela emoção (*pathos*). Nos trechos do discurso de Péricles até aqui analisados, foi possível ver o político ateniense agindo nessas três esferas.

Péricles respeitava seus ouvintes como seres livres e dotados de racionalidade

Péricles atesta:

[...] desesperados com as dificuldades que enfrentais internamente e adotando uma atitude crítica tanto em relação a mim, por vos haver aconselhado a entrar na guerra, quanto a vós mesmos que votastes comigo a favor dela (Thuc., 2, 60, 4).

Péricles qualifica a atitude dos atenienses como “injustificada” (Thuc., 2, 60, 1), indicando que eles não se mostravam fiéis a um pacto comum. Pois a decisão de entrar na guerra foi o resultado de um acordo, não de uma decisão arbitrária imposta por Péricles. Desta forma, o rancor não deveria ser direcionado somente a ele, mas sim “democratizado” entre todos os que com ele participaram nessa decisão. Péricles continua dizendo: “[...] eu o alvo de vossa ira, sou tão competente quanto qualquer homem, na minha opinião, para atinar com as medidas adequadas e expô-las” (Thuc., 2, 60, 5).

Ele não se coloca como uma pessoa superior, a ponto de exercer um poder irresistível sobre seus concidadãos, inibindo, assim, qualquer espaço para deliberação e escolha consciente acerca da guerra. Em vez disso, ele afirma que é “tão competente quanto qualquer homem”. Não se pode esquecer, porém, que Péricles, além de ser um ilustre político

(*rhétor*), também era um general (*strathegós*), e sua alta posição poderia causar um desnível acentuado entre ele e os outros, o que daria a seus discursos certo caráter coercitivo, mais que persuasivo. E, de fato, não seria algo impossível de acontecer (VOGT, 2009, p. 223-4), sobretudo antes da peste e da *stásis* reinante em Atenas. Todavia, nas circunstâncias em que o discurso em questão foi proferido, Péricles está mais sujeito a ser exilado ou condenado à morte do que propriamente retaliar alguém que não concorde com ele. Nada obstante, é justamente em situações tão adversas como essa que o brilhantismo de um orador e político democrático como Péricles teria mais chances de se manifestar.

Acerca de sua habilidade discursiva, Péricles declara: “aquele que elabora uma política e é incapaz de expô-la claramente aos outros está em pé de igualdade com quem jamais pôde concebê-la” (Thuc., 2, 60, 6).

Não saber expressar, segundo Péricles, é quase o mesmo que não poder conceber, pois a própria racionalidade está assentada na linguagem. Péricles expressa uma concepção bastante sofisticada sobre a relação que há entre linguagem e racionalidade. Será que Tucídides compartilhava a mesma opinião? Será que Péricles neste ponto está sendo uma espécie de porta-voz do autor da *História da Guerra do Peloponeso*? Talvez sim (YUNIS, 1996, p. 61).

Desta forma, o Péricles tucididiano está dando a entender que a habilidade oratória é indispensável à vida política, e, por isso mesmo, ele não poderia ser censurado por ser detentor de algo imprescindível a qualquer cidadão que pretendesse se ocupar dos assuntos da *pólis*. Como visto, a verdadeira persuasão só existe quando não há ameaça de retaliação ou qualquer outro meio violento ou coercitivo para mudar as atitudes ou decisões de uma pessoa:

O uso da argumentação implica que se tenha renunciado a recorrer unicamente à força, que se dê apreço à adesão do interlocutor, obtida graças a uma persuasão racional, que este não seja tratado como objeto, mas que se apele à sua liberdade de juízo. O recurso à argumentação supõe o estabelecimento de uma comunidade dos espíritos que, enquanto dura, exclui o uso da violência (PERELMAN; TYTECA, 1996, p. 61).

Argumentar “significa considerar o outro como capaz de reagir e de interagir diante das propostas e teses que lhe são apresentadas” (MOSCA, 2001, p. 17). Tal consideração foi demonstrada por Péricles aos seus concidadãos: “Se, quando me permitistes persuadir-vos a entrar na guerra, admitistes que, mesmo em grau moderado, eu possuía essas boas qualidades mais que outros, não é razoável que agora me acuseis de ser o culpado” (Thuc., 2, 60, 7).

Conclusão

Segundo Tucídides, Péricles governou Atenas respeitando as normas democráticas de seu tempo, utilizando a persuasão ao invés da imposição. Entende-se que isso foi possível porque ele conseguia perceber e utilizar certas condições adequadas à persuasão, entendendo-a como um instrumento de ação política. Por outro lado, os atenienses utilizavam métodos impositivos e violentos em sua política externa, ou seja, quando se tratava das outras cidades gregas subjugadas ou neutras (COHEN, 1984). É o que afirma Cleão, político ateniense que alcançou projeção depois da morte de Péricles:

Sois incapazes de ver que vosso império é uma tirania imposta a súditos que, por seu turno, conspiram contra vós e se submetem ao vosso comando contra a sua vontade, e vos obedecem não por causa de alguma generosidade vossa para com eles em detrimento de vossos interesses, mas por causa de vossa ascendência sobre eles, resultante de vossa força e não de sua boa vontade (Thuc., 3, 37, 3).

Não é de se estranhar. Pois onde não há o sentimento de igualdade e respeito mútuo instituído por um pacto, resta apenas o terreno fecundo para o mando, não para a força política que emana da persuasão.

Referências

Documentação textual

- ARISTÓFANES. *A Paz*. Tradução de Maria de Fátima de Sousa e Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984.
- ARISTÓFANES. *As Nuvens*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.
- ARISTÓFANES. *Os Acarnenses*. Tradução de Maria de Fátima de Sousa e Silva. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2019.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução e notas de Manuele Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1998.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2011.

- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Péricles e Fábio Máximo*. Tradução do grego, introdução e notas de Ana Maria Guedes Ferreira e Ália Rosa Conceição Rodrigues. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.
- SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin, 2017.

Obras de apoio

- AUSTIN, M.; NAQUET, P. V. *Economia e sociedade na Grécia antiga*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- CASTELLS, M. *Comunicación y poder*. Madrid: Alianza, 2010.
- COHEN, D. Justice, interest, and political deliberation in Thucydides. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, v. 16, n. 1, p. 35-60, 1984.
- HOHLFELDT, A. Hipóteses contemporâneas de pesquisa em comunicação. In: FRANÇA, V.; HOHLFELDT, A.; MARTINHO, L. C. (org.). *Teorias da comunicação: conceitos, escolas e tendências*. Rio de Janeiro: Vozes, 2001.
- LIDDEL, H. G.; SCOTT, R. *Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- LIDDELL HART, B. H. *As grandes guerras da História*. São Paulo: IBRASA, 1982.
- MANUWALD, B. Diodotus' Deceit (On Thucydides 3.42-48). In: RUSTEN, J. S. (ed.). *Oxford Readings in Classical Studies: Thucydides*. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 241-260.
- MOSCA, L. S. Velhas e novas retóricas: convergências e desdobramentos. In: MOSCA, L. S. (org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- MOSSÉ, C. *As instituições gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- PERELMAN, C; OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado da argumentação*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- PLANTIN, C. Não se trata de convencer, mas de conviver: a era pós-persuasão. *Revista Eletrônica de Estudos Integrados do Discurso e Argumentação*, n. 15, p. 244-269, 2018.
- RAAFLAUB, K. A. Ktema es aiei. Thucydides' concept of "learning through history" and its realization in his work. In: TSAKMAKIS, A.; TAMIOLAKI, M. (ed.). *Thucydides between History and Literature*. Berlin: De Gruyter, 2013, p. 3-21.
- RIBEIRO FERREIRA, J. *Participação e poder na democracia grega*. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1990.
- RICOEUR, P. *Temps et récit*. Paris: Seuil, 1985.
- RUSTEN, J. Pericles in Thucydides. In: JIMENEZ, A. P.; FERREIRA, J. R.; FIALHO, M. do C. (org.). *O retrato literário e a biografia como estratégia de teorização política*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2004.

- SANTOS, R. N. dos S. Retratos de um derrotado: Xerxes, o "Grande Rei". *Codex*, v. 8, n. 2, p. 171-182, 2020.
- SOARES, M. T. M. 'Ekphrasis' e 'enargeia' na historiografia de Tucídides e no pensamento filosófico de Paul Ricoeur. *Talia dixit*, v. 6, p. 1-23, 2011.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Tradução e notas de Mario da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- VERNANT, J. P. *As origens do pensamento grego*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- VOGT, J. The portrait of Pericles in Thucydides. In: RUSTEN, J. S. (ed.). *Oxford Readings in Classical Studies: Thucydides*. Oxford University Press, 2009, pp. 220-237.
- YUNIS, H. *Taming democracy: models of political rhetoric in Classical Athens*. Cornell: Cornell University Press, 1996.

A metáfora das abelhas em Columela: guerra e diplomacia sob Nero*

*The metaphor of the bees in Columella: war and diplomacy
under Nero*

Helton Lourenço Carvalho**

Resumo: A apicultura nas sociedades antigas, além de compor o quadro econômico e produtivo, integrava também o repertório literário, que, por meio de uma linguagem alegórico-metafórica, refletia sobre as relações de poder e os modelos de governo que uma parcela da aristocracia letrada postulava como ideal. Nesse sentido, o objetivo deste artigo será o de compreender parte das prescrições do livro nono do *De Re Rustica* como sendo uma metáfora que reflete sobre as tensões envolvendo o imperador, Senado e o exército, sobretudo, com relação aos desdobramentos dos conflitos na fronteira oriental durante o principado de Nero.

Abstract: Beekeeping in ancient societies, in addition to composing the economic and productive framework, also integrated the literary repertoire that through an allegorical-metaphorical language reflected on power relations and government models that a portion of the literate aristocracy postulated as being the ideal one. In this sense, the objective of this article will be to understand part of the prescriptions of the ninth book of *De Re Rustica* as being a metaphor that reflects on the tensions involving the Emperor, Senate and the Army, especially with regard to the conflicts on the eastern border during the Nero's Principate.

Palavras-chave:

Poder.
Abelhas.
Metáfora.
Columella.

Keywords:

Power.
Bees.
Metaphor.
Columella.

Recebido em: 04/05/2021
Aprovado em: 11/10/2021

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes), código de financiamento 001.

** Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal de Ouro Preto (Ufop), sob orientação do Prof. Dr. Fábio Duarte Joly. É membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/Ufop).

Introdução

O *De Re Rustica*, de Columela, foi escrito no século I, durante o principado de Nero. Em conjunto com os tratados agrícolas de Catão e Varrão, compõe o que se convencionou denominar de “tratados agrônômicos latinos”. Embora separados cronologicamente, entre os dois últimos séculos da República e o primeiro do Principado, na moderna historiografia estes tratados foram analisados em conjunto e com um interesse predominantemente voltado para os estudos da economia antiga. No entanto, em alguns estudos mais recentes percebe-se um deslocamento da abordagem economicista para outra, voltada em compreender os aspectos retóricos, políticos e ideológicos presentes nestas obras.¹ Para esta abordagem, além de evidenciar um sistema produtivo, tais prescrições atuavam como uma autorrepresentação política e ideológica de uma parcela da aristocracia, que, por meio desta literatura, idealizava o que seria mais ou menos compatível com a ideologia moral aristocrática romana.²

No caso específico de Columela, por exemplo, Fábio Joly defendeu a hipótese de que, ao se debruçar sobre a organização da *uilla*, o autor é influenciado por um panorama mais amplo e centrado no sistema organizacional da *res publica*. Para Joly, além dos interesses econômicos, os aspectos políticos são referenciais importantes em sua projeção da organização e distribuição dos espaços internos da *uilla*. Com isso, ele aponta que, no processo de transição entre a República e o Principado, devido à crescente concentração de poder nas mãos dos imperadores nos espaços públicos, a aristocracia procurava restabelecer o seu poder no espaço privado, e “daí as comparações *domus* e *res publica* que, no caso de Columela, leva-o a desenhar a *uilla* ideal como um pequeno Estado, em cujo topo está o proprietário na figura de um ‘imperador’” (JOLY, 2003, p. 282). Tal projeção, ainda segundo Joly (2003, p. 296), emergia em decorrência da preocupação da literatura da época em formular uma nova ética de participação política para apresentar ao imperador modelos de conduta que tinham como parâmetros figuras de autoridade como *pater* e *dominus*.

Como observa Fábio Faversoni (2015, p. 43-4), “as disputas entre os aristocratas, no interior das quais se coloca a produção literária, teriam suas condições de realização dramaticamente modificadas com o Principado”. Nesse sentido, o uso de figuras de linguagem era uma estratégia retórica importante, que permitia à aristocracia letrada empreender um discurso ou uma obra que circulasse no ambiente político, mas que não

¹ Ver, por exemplo: Kronenberg (2009), Reay (2011, p. 61-68) e Nelsestuen (2015).

² Para um balanço destas diferentes abordagens, ver: Knust (2017).

ferisse nem o imperador, nem os demais aristocratas. Isto porque, para a sustentação de uma postura de confronto aberto, tal indivíduo dependia de uma rede de relações interpessoais, que, em última instância, dependia ou da figura do imperador ou dos demais aristocratas. Esta é, por exemplo, a opinião de Dylan Sailor (2008, p. 49), que alega que, durante o Principado, os aristocratas atuavam em “um estado constante e permanente de dívida para com o *princeps*, uma situação repleta de perigos para a estimativa de uma audiência e a independência de um texto”. Ainda nas palavras de Faversoni (2015, p. 45):

Isto coloca um paradoxo importante ao principado. Se o é por definição o mais valoroso dos aristocratas, caso um aristocrata mostre valor invulgar e passe a ser reconhecido pelos demais, este aristocrata poderá facilmente ser tomado como alguém que aspira à posição imperial. Deste modo, tem-se um movimento duplo. Por um lado, os imperadores serão acusados de não reconhecer aristocratas valorosos, por temê-los. Por outro lado, os próprios aristocratas evitarão a exposição excessiva de seus talentos e evitarão um reconhecimento por demais ruidoso de seu valor.

Considerando este contexto de produção literária, o presente artigo terá como pressuposto esta ampliação de horizonte interpretativo do texto de Columela, para além dos aspectos meramente econômicos. Para tanto, abordaremos a temática da gestão das abelhas, presente no livro IX do *De Re Rustica*, como uma metáfora que reflete as tensões entre o imperador,³ o Senado e o exército a respeito das ações desenvolvidas durante os conflitos com o Império Parto à época de Nero.

Desta forma, embora tal propósito privilegie os aspectos ideológicos e políticos por meio da análise da retórica de Columela, ressaltamos que de modo algum defendemos que a sua abordagem da temática das abelhas esteja totalmente apartada de um referencial material concreto. Pelo contrário, ao nosso ver, é por meio desta realidade que Columela elabora seus argumentos para níveis mais amplos do que aqueles circunscritos à *uilla*. Além disso, a experiência militar de Columela no Oriente como tribuno militar é comumente negligenciada.⁴ Mas, a nosso ver, isso reflete na forma como ele percebia o universo das abelhas, sobretudo, devido à utilização de um vocabulário notadamente de caráter militar.⁵ Por fim, o fato de Columela tornar o saber agrícola em objeto literário

³ Como não é nossa intenção discutir o uso deste tropo linguístico, limitamos a indicar o nosso referencial para a utilização deste recurso hermenêutico: Lakoff (1980), Joly (2004).

⁴ De acordo com Harrison Ash (1960, p. xv), uma inscrição encontrada na cidade de Tarento que indica sua presença na Síria como tribuno militar: “L. IVNIO L. GAL. MODERATO COLVMELLAE TRIB. MIL. LEG VI FERRATAE” (CIL IX 235 (= Dessau 2932); “Lúcio Júnio L. Gal. Moderato Columella Tribuno Militar da Legião VI Ferrata”, tradução minha).

⁵ O vocabulário militar também é empregado em suas prescrições sobre a gestão da escravidão. O *dominus* é comparado a um *imperator* enquanto *uilicus* a um *dux*. Para Fábio Joly (2003, p. 291-292), no caso da escravidão, “embora, em um plano estritamente administrativo, a metáfora seja válida — mesmo porque Columela serviu como legado em legiões na Síria —, a questão do poder na *uilla* descrita por Columela não se resume à transposição de uma hierarquia militar

demonstra o seu interesse em se inserir em debates mais amplos que não estavam restritos apenas à utilização meramente instrumental, ou seja, de conferir preceitos sobre a prática de criação de animais na *uilla*.

Dessa forma, acreditamos que a explicitação da metáfora das abelhas no texto de Columela corrobora esta perspectiva, que valoriza também os aspectos políticos e ideológicos, embora ainda pouco convencional, mas que nos permite dilatar as possibilidades de significados do *De Re Rustica*.

O artigo será dividido em três partes. Na primeira parte, trataremos da temática das abelhas como uma metáfora política presente em diversos momentos e autores da Antiguidade Clássica. Na segunda, o objetivo será abordar especificamente a metáfora das abelhas no texto de Columela. Por fim, na última sessão do artigo, pretendemos relacionar a metáfora das abelhas com os conflitos no Oriente, isto é, as disputas entre romanos e partos pela dominação da Armênia à época do principado de Nero.

As abelhas como uma metáfora política na Antiguidade Clássica

A apicultura é uma atividade produtiva que esteve presente em diversas sociedades da Antiguidade. Contudo, as sistematizações das prescrições sobre esta modalidade de criação encontram-se dispersas na tradição que precede as sociedades greco-romanas. Nas sociedades pré-capitalistas, a criação de abelhas era parte integrante do universo produtivo. Varrão (*De Re Rustica*, 3, 16, 10-12), por exemplo, nos informa através de um dos personagens de seu tratado, Mérula, que dois irmãos, ambos militares, em uma pequena fazenda herdada do pai, costumavam obter com a produção de mel uma estimativa de dez mil sestércios por safra.

Para além do interesse econômico, a apicultura também integrava a esfera cultural dessas sociedades. A observação das abelhas e da organização interna das colmeias atuava de forma alegórica-metafórica como um parâmetro de comparação com a sociedade humana.

Esta relação alegórico-metafórica se projetava, sobretudo, como forma de elucidar os princípios que as aristocracias letradas das sociedades mediterrânicas qualificavam como sendo o ideal de administração e organização da sociedade e as qualidades necessárias para um governante virtuoso. Obviamente, estas ideias mudavam de acordo

para a diferenciação dos trabalhadores agrícolas. A nosso ver, e será este o ponto abordado doravante, o tratado de Columela incorpora debates políticos mais amplos que tinham lugar no principado neroniano e cujo tema principal era a autoridade imperial e seu modo de se postar diante da aristocracia. Não por acaso o problema da legitimação do poder é central para a reflexão de Columela sobre os papéis do *uilicus* e do proprietário”.

com os contextos e interesses das aristocracias, que não partilhavam de apenas um modelo ideal de gestão da sociedade ou de príncipe ideal. Como sintetiza Sam Van Overmeire (2011, p. 32-33):

Gregos e romanos tinham suas visões próprias, e de alguma forma, únicas sobre o governo, sobre os governantes “legítimos” e suas virtudes primárias. Várias dessas ideias foram difundidas no mundo mediterrâneo, e aqui é essencial notar que alguma visão de um rei perfeito, um autocrata apto a governar por suas virtudes, pode ser encontrada entre autores gregos e romanos de todos os períodos. Muitas outras ideias e conceitos dependiam da situação histórica específica. Os autores gregos do século V a.C. escreveram muito sobre a pólis (cidade-estado) e a democracia, enquanto os tratados sobre a realeza ideal tornaram-se onipresentes na era helenística. Os pensadores republicanos romanos enfatizavam a excelência de seu governo e, durante o Principado, a maioria dos filósofos se voltava para as virtudes do soberano. É bem possível que as ideias políticas, especialmente as que dizem respeito aos autocratas, influenciaram a aparência do rei das abelhas na literatura. Como a colmeia, eles ofereceram uma metáfora interessante para a sociedade humana.

Para Aristóteles (*Historia Animalium*, 1, 488a), por exemplo, a organização das abelhas se assemelha a dos humanos, sobretudo pelo fato de elas obedecerem a um chefe, diferentemente, por exemplo, das formigas, em que a figura de um líder é ausente. Esta comparação entre o príncipe ideal e o chefe das abelhas se torna ainda mais perceptível em Platão e Sêneca. Platão, no livro sétimo da *República*, descreve que, ao abordar a educação ideal dos governantes através da alegoria da caverna, Sócrates responde a Glauco que os governantes, depois de educados tal como os filósofos, serão capazes de governar tal como os chefes e o rei das abelhas. Em seu tratado *Sobre a Clemência* dirigido ao imperador Nero, Sêneca articula esta comparação assim:

Decerto foi a natureza que inventou o rei, fato que se pode observar a partir dos outros animais, e entre eles, as abelhas, cujo rei tem o alvéolo mais espaçoso e colocado no centro e no lugar mais seguro. Além disso, desobrigado de trabalhar, é o supervisor dos trabalhadores e dos demais, e, tendo se perdido o rei, todo o enxame se dispersa, não toleram mais do que um só rei e procuram o melhor em combate (Sêneca, *De Clementia*, 1, 19, 2, tradução de Ingeborg Braren).

Enquanto, para Sócrates, o rei se destaca por sua superioridade devido ao conhecimento obtido junto aos filósofos, para Sêneca, o monarca se destaca por sua capacidade de ser clemente com seus subordinados. Ademais, a sua presença é requisitada como mediador dos conflitos societários. E, assim como entre as abelhas os chefes se distinguem por seu tamanho ou cor, para Platão e Sêneca o príncipe ideal também se distingue dos demais ao agir como um sábio (filósofo).

Na literatura agrária latina, a metáfora também é bastante recorrente. Mérula, um dos interlocutores do diálogo de Varrão, *Sobre as Coisas do Campo*, relata que as colmeias “são como as cidades dos homens, pois aqui há um rei, império e sociedade” e que todas as abelhas “vivem como no exército, dormem e trabalham igualmente em turnos; também enviam como que colônias, e seus chefes dão certas ordens com a voz como se imitassem uma trombeta” (Varrão, *De re rustica.*, 3, 16, 8-9).⁶ Da mesma forma, Virgílio (*Georgicon*, 4, 153-155) alega que “apenas as abelhas têm filhos em comum e em sua cidade, casas indivisas e passam suas vidas sujeitas a grandes leis, e, somente elas reconhecem uma pátria e Penates imutáveis”.⁷ Também Plínio, o Velho, compara a organização da colmeia de forma semelhante àquela da sociedade civil. Ele argumenta que, quando coexistem vários reis, a decisão de matar os piores deve ser votada entre os pares: “Começam criando vários reis, para que não falte. Então, dentre eles, quando estão adultos, com a unanimidade dos votos (*concordis suffragium*), eles matam o pior para que o enxame não seja dividido” (Plínio, *Naturalis Historia*, 11, 16, 50-51).⁸ Plínio coloca as abelhas como um exemplo a ser seguido da seguinte forma:

Recolhem mel e um suco doce, leve e salubre, fazem favos e cera para mil usos da vida, suportam o trabalho, cumprem sua tarefa, têm sua República, também tomam decisões em particular, mas têm seus generais em comum, e o que é acima de tudo incrível, costumes diferentes uns dos outros, não sendo animais domésticos ou selvagens. A natureza é tão grande que, mesmo com a menor sombra de um animal, realiza feitos incomparáveis. Que estímulos, que forças podemos comparar a uma eficiência tão grande? Que homens, eu pergunto, podemos classificar em racionalidade com esses insetos, que inquestionavelmente superam a humanidade nisso, quem como elas reconhecem apenas o interesse comum? (Plin., *HN.*, 11, 4, 11-12).⁹

⁶ No original: *Haec ut hominum ciuitates, quod hic est et rex et imperium et societas; Omnes ut in exercitu uiuunt atque alteris dormiunt et opus faciunt pariter et ut colônias mittunt, iique duces conficiunt quaedam ad uocem ut imitatione tubae.*

⁷ No original: *Solae communes natos, consortia tecta / urbis habent magnisque agitant sub legibus aevum, / et patriam solae et certos noverere penates.* Doravante, com exceção dos tradutores indicados, todas as traduções são de minha autoria.

⁸ No original: *reges plures inchoantur, ne desint; postea ex his suboles cum adulta esse coepit, concorde suffragio deterrimos necant, ne distrahant agmina. duo autem genera eorum, melior rufus, deterior niger variusque.* Sobre esta passagem de Plínio, Sam Van Overmeire (2011, p. 42) diz o seguinte: “As ideias contemporâneas do papel dos príncipes romanos são óbvias: enquanto governam de forma suprema, ainda servem ao povo e são – ou deveriam ser – escolhidos pelo reconhecimento da cúria (Senado). Plínio era um senador e, assim, imaginou um grupo de pares (iguais, isto é, senadores) e lictores acompanhando os reis. Era importante para Plínio mostrar que mesmo esses reis naturais, literalmente nascidos para a tarefa em mãos e de posse de todos os símbolos da realeza, ainda precisassem da ajuda de seus iguais e do apoio do povo.”

⁹ No original: *mella contrahunt sucumque dulcissimum atque subtilissimum ac saluberrimum, favos confingunt et ceras mille ad usus vitae, laborem tolerant, opera conficiunt, rem publicam habent, consilia privatim quoque, at duces gregatim et, quod maxime mirum sit, mores habent praeter cetera, cum sint neque mansueti generis neque feri. tanta est natura rerum, ut prope ex umbra minima animalis incomparabile effecerit quiddam. quos efficaciae industriaeque tantae comparemus nervos, quas vires quos ratione medius fidius iis viros, hoc certe praestantioribus quod nihil noverere nisi comune?*

Como podemos perceber, a partir dos trechos acima selecionados, a projeção da organização da colmeia como uma representação da sociedade humana é explícita para estes autores. Para Varrão, sua organização se assemelha a um acampamento militar, elas formam colônias e obedecem a um rei. Virgílio acrescenta que elas obedecem a leis (*leges*), formam uma comunidade e veneram os deuses domésticos (*penates*) como os humanos. Enquanto que, para Plínio, o Velho, sua organização é semelhante a uma República (*res publica*), com seus conselhos privados (*concilia privati*), gerais (*duces*), sendo consideradas igualmente ou até mesmo superiores em racionalidade com relação aos humanos. Como observa Sam Van Overmeire (2011, p. 33):

Ao olhar para o antigo retrato das abelhas, devemos considerar a maneira como este processo poderia funcionar em duas direções: enquanto a organização desses insetos poderia ser compreendida usando conceitos humanos, eles também ajudaram a tornar a ordem social compreensível, e a sua cooperação foi também um exemplo natural que a humanidade poderia seguir.

Em direção semelhante, Neville Morley (2007, p. 462) aponta que “não apenas as discussões filosóficas, mas também a literatura mais técnica sobre a apicultura é influenciada tanto pelo contexto político e preocupações dos membros da elite romana como pela experiência prática e pela tradição científica.” Este mesmo autor ainda ressalta que:

O que chama a atenção nos relatos romanos sobre as abelhas é a maneira como foram influenciados não só pela mitologia, tradição literária e autoridade de Aristóteles, mas também por preocupações políticas contemporâneas. As fontes tendem a interpretar todo o comportamento das abelhas não apenas em termos humanos, mas em termos especificamente romanos, e assumir a existência de toda uma gama de instituições romanas dentro da colmeia (MORLEY, 2007, p. 462).

Dessa forma, a atenção conferida a estes animais, para a explicação da ordenação societária, não deve ser compreendida apenas como uma abstração dos aspectos técnicos ou dos recursos econômicos que poderiam ser obtidos através de sua criação. Pelo contrário, era a observação concreta da organização comunitária destes animais que possibilitava uma comparação destes animais com a sociedade humana. Ademais, Neville Morley nos chama a atenção para um elemento importante. Embora o uso alegórico-metafórico seja compartilhado por diferentes culturas literárias, este recurso é acompanhado de contornos próprios, relativos à conjuntura sociopolítica e econômica em que estão inseridos. Na literatura latina, “a colmeia era vista como um microcosmo de Roma e seu comportamento interpretado em termos de preocupações políticas contemporâneas, e que, por sua vez, influenciava as práticas da apicultura romana” (MORLEY, 2007, p. 462).

Considerando os breves exemplos acima aventados, a seguir centraremos nossa atenção nas prescrições de Columela acerca do universo das abelhas. O objetivo será evidenciar como tais prescrições também refletem relações e tensões de poder em níveis mais amplos, envolvendo o imperador, o exército e o Senado.

As abelhas e suas metáforas em Columela

O cuidado com as abelhas está situado no livro nono do *De Re Rustica*, e abordado em conjunto com os preceitos sobre o tratamento dos animais selvagens, criados de forma adjacente à casa de campo. Servindo tanto ao deleite da caça, quanto ao cardápio dos banquetes, esta modalidade de criação denominada de *uillatica pastio* compunha a paisagem de uma parcela das *uillae*. Para Columella, a administração destes enxames requeria a presença constante do apicultor: “Pois este negócio requer a máxima honestidade, porque como ela é raríssima, a intervenção constante do senhor traz mais proteção. Neste quesito o seu responsável não deve ser fraudulento, mas pior ainda é quando ele é contaminado pela indolência e a preguiça” (Col., *Rust.*, 9, 5, 2).¹⁰

A origem das abelhas, os tipos de abelhas, o local adequado de criação, a habitação ideal, alimentação e escolha dos enxames são alguns dos pontos destacados por Columela sobre esta modalidade de criação. Mesmo com quase um livro inteiro reservado à criação das abelhas, Columela diz que somente tratou do assunto para que sua obra não parecesse imperfeita ou mutilada, pois preceito algum poderia ser superado pela diligência de Higino, pelo ornamento de Virgílio ou pela elegância de Celso. Segundo ele, enquanto Higino compilou os ensinamentos dos antigos, Virgílio iluminou o assunto com as flores da poesia e, por fim, Celso escreveu nos dois estilos, isto é, em verso e prosa (Col., *Rust.*, 9, 2, 1).

Embora Columela descreva alguns dos mitos de origem das abelhas, a sua opinião é de que tais assuntos interessam muito mais àqueles preocupados com os segredos da natureza, sendo, portanto, de pouca relevância para um proprietário, pois “são assuntos mais agradáveis para os estudantes de literatura que podem ler pelo prazer do que para os agricultores que são ocupados, visto que não lhes ajudam nem no trabalho ou no aumento de seus negócios” (Col., *Rust.*, 9, 2, 5).¹¹

¹⁰ No original: *Nam res ista maximam fidem desiderat, quae quoniam rarissima est, interventu domini tutius custoditur. Neque ea curatorem fraudulentum tantum sed etiam segnitiae immundae perosa est.*

¹¹ No original: *Studiosis quoque litterarum gratiora sunt ista in otio legentibus, quam negotiosis agricolis, quoniam neque in opere neque in re familiari quicquam iuvant. Quare revertamur ad ea quae alveorum cultoribus magis apta sunt.*

A despeito do conteúdo predominantemente técnico do *De Re Rustica*, o seu texto não é destituído de contornos literários. Como bem destaca Matheus Trevizam, não obstante o termo “prosa técnica”, o “fazer letrado antigo desconhecia qualquer tipo de corte abrupto entre, sob um aspecto, obras atinentes à ‘mera’ beleza expressiva e, sob outro aspecto, aquelas concentradas apenas em comunicar saberes de alguma natureza (agrários, arquitetônicos, médicos, filosóficos etc.)” (TREVIZAM, 2014, p. 188). Isso fica evidente no livro nono na utilização de uma terminologia que dialoga com uma perspectiva metafórica, comparando a colmeia a uma sociedade humana. Esta linguagem metafórica começa a ganhar relevo, sobretudo, quando ele versa sobre os cuidados desejáveis para um apicultor ideal na administração das colmeias:

O apicultor deve ser sempre diligente, pois não há tempo em que não precise de seus cuidados, mas exige atenção ainda mais cuidadosa quando as abelhas sentem a aproximação da primavera e as colmeias transbordam com novos enxames, e se não forem capturadas pelo cuidador elas voam em diferentes direções. Pois tal é a natureza das abelhas que cada enxame de abelhas, tal como a plebe, é gerado com seu rei; quando adquirem força suficiente para voar, desprezam a sociedade de seus anciãos e ainda mais, as suas ordens. Pois, como o gênero dos mortais, que possui razão, não permite a partilha do poder real, isso ocorre igualmente entre os animais. Portanto, os novos generais emergem com o seu séquito de jovens abelhas, permanecendo por um ou dois dias na entrada da colmeia, mostrando-lhe o seu desejo de ter um domicílio próprio. Se o procurador imediatamente atribui-los, ficam tão contentes quanto em sua pátria original. Se, no entanto, o procurador estiver ausente, elas voam para uma região estranha como se tivessem sido expulsas injustamente (Col., *Rust.*, 9, 9, 1-2).¹²

Como podemos perceber, o enxame das abelhas é representado por Columela como sendo a plebe (*plebs*) que se divide em grupos liderados por reis (*reges*) e generais (*duces*), formando legiões prontas para disputar o poder. Além disso, elas são dotadas de uma pátria (*patria*), de ordens (*imperia*), além de terem um espaço de poder reservado aos anciãos.

O apicultor é o responsável pela manutenção da ordem (*imperium*), mediando as tensões entre o poder representado pelos anciãos da sociedade e do poder real (*regnum societas*), evitando assim, a dispersão da sociedade em séquitos formados por novos generais que reivindicam seus próprios domicílios.

¹² No original: *Sed eam postulant diligentiores cum vernant et exundant novis fetibus, qui nisi curatoris obsidio protinus excepti sunt diffugiunt. quippe talis est apium natura ut pariter quaeque plebs generetur cum regibus; qui ubi evolandum vires adepti sunt, consortia dedignantur vetustiorum, multoque magis imperia, quippe cum rationabili generi mortalium, tum magis egentibus consilii mutis animalibus nulla sit regni societas. Itaque novi duces procedunt cum sua iuventute, quae uno aut altero die in ipso domicilii vestibulo glomerata consistens, egressu suo propriae desiderium sedis ostendit, eaque tamquam patria contenta est, si procurator protinus adsignetur. Sin autem defuit custos, velut iniuria repulsa peregrinam regionem petit.*

Columela chama a atenção para o fato de que a divisão do poder entre os generais, além de encadear uma série de conflitos no interior da sociedade, poderia levar até mesmo à desintegração do Império. Isto porque quando o apicultor está ausente elas (as abelhas/plebe) peregrinam como se tivessem sido expulsas injustamente para outras regiões, possivelmente fora do controle do apicultor. Para tanto, ele aconselha que o apicultor deve agir da seguinte forma para evitar tais infortúnios:

Para evitar isso, é dever de um bom cuidador, na primavera, observar as colmeias até a oitava hora do dia, após o qual os novos batalhões não evadem, e cuidar diligentemente de suas saídas, pois alguns deles, como de súbito, evadem sem hesitar. Ele será capaz de descobrir antecipadamente sua decisão de escapar, colocando seu ouvido em cada uma das colmeias à tarde; pois, cerca de três dias antes que elas saem, fazem um tumultuoso murmúrio assim como um exército que se movimenta, o que, de forma verdadeira diz Virgílio: Podemos saber pelo som da multidão e de fato detê-las. Pois aquele som rouco marcial evocado em sintonia, e o som irregular da multidão imita uma trombeta (Col., *Rust.*, 9, 9, 3-4).¹³

A agitação das abelhas, neste caso, é comparada a um exército que se movimenta antes da batalha, e o barulho produzido pela multidão da plebe, semelhante a um som ecoado pelos militares, era um indicador do início de novas turbulências que colocam em risco a ordem. Nesse sentido, a intervenção do apicultor, para Columela, é indispensável, pois, caso contrário, a ausência de uma supervisão das demandas tanto dos generais quanto do conselho dos anciãos acarretaria no surgimento de uma guerra civil:

Por isso o que tem que se fazer é ter o máximo de observação, quer elas saiam para a batalha, pois lutam como uma espécie de guerra civil entre si e como se fossem guerras estrangeiras com outros enxames, ou quando fogem, o apicultor deve estar pronto para qualquer evento. A batalha entre as abelhas de um mesmo enxame, que divergem entre si, ou entre dois enxames em desacordo, é facilmente contida; pois, como o mesmo poeta diz: Pacificá-las pressionando nelas uma pequena quantidade de pó (Col., *Rust.*, 9, 9, 5-6).¹⁴

Assim, mesmo que a máxima observação e diligência do apicultor não consigam evitar as lutas no interior dos enxames, ou entre enxames, portanto inter e intra colmeias,

¹³ No original: *Quod ne fiat, boni curatoris est vernis temporibus observare alvos in octavam fere diei, post quam horam non temere se nova proripiunt agmina, eorumque egressus diligenter custodiat. Nam quaedam solent, cum subito evaserunt, sine cunctatione se proripere. Poterit exploratam fugam praesciscere vespertinis temporibus aurem singulis alveis admovendo. Siquidem fere ante triduum quam eruptionem facturae sunt, velut militaria signa moventium tumultus ac murmur exoritur, ex quo, ut verissime dicit Vergilius: corda licet vulgi praesciscere, namque morantis/Martius ille aeris rauci canor invocat, et vox/auditur fractos sonitus imitata tubarum.*

¹⁴ No original: *Itaque maxime observari debent quae istud faciunt, ut sive ad pugnam eruperint (nam inter se tamquam civilibus bellis et cum alteris quasi cum exteris gentibus proeliantur), sive fugae causa se proripuerint, praesto sit ad utrumque casum paratus custos. Pugna quidem vel unius inter se dissidentis vel duorum examinum discordantium facile conpescitur; nam, ut idem ait, pulveris exigui iactu compressa quiescit.*

configurando uma guerra civil (*civilis bellum*), ele (o apicultor) deve atentar para a utilização de recursos necessários para pacificá-las. Assim, retornariam à ordem e à manutenção da sociedade das abelhas.

Columela prescreve literalmente os métodos recomendados por Virgílio, o que revela uma proximidade entre dois autores sobre a necessidade de intervenção do apicultor para gerenciar os conflitos. Para Virgílio, é necessária a intervenção do apicultor como forma de evitar a descentralização do poder em vários reinos e a própria dissolução da colmeia: “Incólume é o rei, em todos há um só espírito, quando ele se perde, a fidelidade é quebrada, as próprias abelhas pegam o mel e a estrutura dos favos é dissolvida” (Verg., *G.*, 4, 212-218).¹⁵

Dessa maneira, para Virgílio, a ênfase na intervenção do apicultor é, sobretudo, na concentração de poder em apenas um rei, eliminando os piores, para que, como citado literalmente por Columela, “o melhor na corte vácuo reine” (Verg., *G.*, 4, vv. 88-90).¹⁶ O destaque da prescrição de Virgílio, sobre a necessidade de concentração do poder no interior da colmeia é significativo, uma vez que esta diverge de uma tradição anterior, sobretudo, em Aristóteles. Para Aristóteles, o número de rainhas não deve nem ser excessivo, nem centrado em apenas uma. Isso porque se, por um lado, um contingente elevado poderia elevar as discórdias internas, por outro lado, a existência de apenas uma rainha colocaria em risco a própria reprodução da colmeia (Arist., *Hist. an.*, 4, 553b).

Nesse ponto, Columela se distancia das recomendações de Virgílio e se aproxima das de Aristóteles. Columela concorda com Virgílio que a guerra civil é prejudicial para a sociedade, mas ressalta que nem sempre o estabelecimento da paz é resultado da concentração de poder em apenas um rei. Pelo contrário, quando há o reconhecimento entre os príncipes, a paz também se restabelece:

Ou, então, aspergindo água com mel ou vinho de uvas-passas ou algum líquido semelhante, pois, o sabor doce, familiar entre elas, diminui a crueldade e a ira. Pois os mesmos expedientes reconciliam os reis discordantes. Muitas vezes há vários líderes de um povo, e a população é dividida em facções pelas sedições de seu chefe. Isso deve ser frequentemente proibido, uma vez que nações inteiras são destruídas pela guerra civil intestina. E assim, se há reconhecimento entre os príncipes, estabelece-se a paz incruenta. Se, entretanto, notá-las lutando batalhas, terá o cuidado de matar os líderes das facções; mas quando

¹⁵ No original: *Rege incolumi mens omnibus una est; / amisso rupere fidem constructaque mella / diripuerit ipsae et crates solver favorum.*

¹⁶ No original: *melior uacua sine regnet in aula.* Leah Kronenberg (2009, p. 153-154) ressalta que, por um lado, embora a batalha das abelhas represente as motivações egoístas dos indivíduos que competem por seus próprios interesses, por outro lado esta batalha, no caso específico de Virgílio, pode ser compreendida também como uma utopia política em que o sacrifício de alguns indivíduos é realizado em prol de um bem coletivo. Assim, esta utopia política pode ser compreendida como uma forma de minimizar os danos da competição aristocrática do final da República, ou seja, como uma forma de enaltecer os resultados destes conflitos simbolizados pelo governo do imperador Augusto.

eles continuam lutando, elas podem ser acalmadas pelos remédios acima mencionados. Em seguida, quando um enxame se estabeleceu em um ramo de um arbusto frondoso, deve-se observar se todo o enxame está dependurado como um cacho de uvas. Este será um sinal de que ou há apenas um rei, ou se são vários fielmente reconciliados, e assim deixe-os que voltem para sua morada. Se, no entanto, o enxame é dividido em dois ou até mais aglomerado, você não precisa ter dúvida de que existem vários chefes e que eles ainda estão irados, e você terá que procurar os chefes nas partes mais aglomeradas onde você vê as abelhas mais intimamente amontoadas. (Col., *Rust.*, 9, 9, 6-8).¹⁷

Nesse sentido, a intervenção do apicultor é necessária como uma forma de assegurar de que, na ausência de apenas um rei (*rex*), haja ao menos vários fielmente reconciliados. Se admitirmos que a função do apicultor, de forma metafórica, é semelhante àquela do Imperador em Roma, a imagem ideal que se depreende em Columela é de que, diante da ausência de um projeto coletivo coeso entre diferentes gerais em ascensão, o Senado e a *domus Caesaris*, a figura do imperador se torna indispensável como forma de mediar os conflitos e tensões envolvendo as demandas individuais ou coletivas de cada um destes grupos.

Como ressalta Neville Morley (2007, p. 468), podemos “especular até que ponto as ideias de Columela sobre as relações entre príncipes – incluindo seu retorno à crença aristotélica de que era possível para eles coexistirem harmoniosamente – foram influenciados pelos desenvolvimentos reais pós-augustanos”.

A participação de Columela nos conflitos entre o Império Romano e o Império Parta à época do principado de Nero pelo controle da Armênia pode ser uma chave interessante para compreender, por meio da metáfora, a forma como ele concebia o papel do apicultor-imperador no gerenciamento das tensões entre os gerais romanos. De acordo com Tácito, a sexta legião, da qual Columela foi tribuno militar, ficou sob o comando de Corbulão, na Síria (Tácito, *Annales*, 15, 6, 3). Portanto, os conflitos na fronteira da província da Ásia merecem nosso destaque, pois nos permitem ampliar os significados da metáfora das abelhas no contexto do principado de Nero.

¹⁷ No original: *aut aqua mulsea passove et aliò quo liquore simplici respersa, videlicet familiari dulcedine saevientium iras mitigante. Nam eadem mire etiam dissidentis reges conciliant. Sunt enim saepe plures unius populi duces, et quasi procerum seditione plebs in partis diducitur, quod frequenter fieri prohibendum est, quoniam intestino bello totae gentes consumuntur. Itaque si constat principibus gratia, maneat pax incruenta. Sin autem saepius acie dimicantis notaveris, duces seditionum interficere curabis; dimicantium vero proelia praedictis remediis sedantur. Ac deinde cum agmen glomeratum in proximo frondentis arbusculae ramo consederit, animadvertito an totum examen in speciem unius uvae dependeat. Idque signum erit aut unum regem inesse aut certe plures bona fide reconciliatos, paterisque dum in suum revolet domicilium. Sin autem duobus aut etiam conpluribus velut uberibus ductum fuerit examen, ne dubitaveris et pluris proceres et adhuc iratos esse, atque in his partibus quibus maxime videris apes glomerari requirere duces debebis. Itaque suco praedictarum herbarum, id est melisphylli vel apiastri, manu inlita, ne ad tactum diffugiant, leviter inseres digitos, et diductas apes scrutaberis, donec auctorem pugnae reperias.*

A metáfora das abelhas: guerra e diplomacia sob o principado de Nero

A disputa pela hegemonia na Armênia não era, à época de Nero, uma novidade. Os conflitos entre romanos e partas pelo controle desta região remontam ao último século da República romana, marcando derrotas e vitórias para ambos os lados. No entanto, as hostilidades ficaram suspensas até o ano de 55, quando Vardanes se rebelou contra seu pai, Vologeses, reanimando os conflitos pelo controle da Armênia. Após a traição de seu filho, Vologeses voltou a reivindicar a região para seu irmão Tirídates. Contudo, os romanos viam naquela região uma clara oportunidade de ampliação e controle dos negócios no Oriente.

Considerando a metáfora das abelhas a partir do contexto no qual o *De Re Rustica* está inserido, Columela parece atento para o fato de que não era apenas a hegemonia romana que estava em risco na fronteira oriental de seu Império, mas também a estabilidade entre as diferentes instâncias do poder: o exército, o Senado e o próprio imperador. Daí a importância a ele concedida ao papel do apicultor-*imperator* como um ponto de equilíbrio entre as três esferas do poder. Esta preocupação é de suma importância para Columela, sobretudo, como relação ao processo de sucessão do poder:

Há algumas pessoas que preferem remover o rei mais velho, mas isso é prejudicial; pois a multidão dos mais velhos, que formam uma espécie de Senado, parece não obedecer aos mais jovens, obstinadamente desprezando as ordens daqueles que são mais fortes, e são oprimidas por punições e mortes. Acontece que um enxame mais jovem, quando o rei das abelhas velhas, que temos deixado no poder, morre de velhice, como quando em uma família o senhor morre e, devido à excessiva liberalidade, os demais entram em discórdia, o que, no entanto, facilmente pode se corrigir. Pois, quando se tem vários generais um é eleito e é trasladado para aqueles que estão sem governo, e é feito rei (Col., *Rust.*, 9, 11, 2-3).¹⁸

Como aponta Aloys Winterling (2012, p. 10), “os obstáculos para matar o monarca se mostraram notavelmente baixos na Roma Antiga: dos doze imperadores do primeiro século d.C., apenas cinco morreram de morte natural”. Como podemos notar, para Columela, os conflitos sociais no interior da colmeia, além de colocar em risco a sobrevivência das abelhas (cidadãos), coloca em risco a própria estabilidade do Estado. Contudo, diante de uma crise e necessidade de sucessão, o rei (*rex*) deve ser escolhido

¹⁸ No original: *Sunt qui seniores potius regem summovent, quod est contrarium, quippe turba vetustior velut quidam senatus minoribus parere non cense[n]t, atque imperia validiorum contumaciter spernendo poenis ac mortibus afficitur. Illi quidem incommodo, quod iuveni examini solet accidere, cum antiquarum apium relictus a nobis rex senectute defecit, et tamquam domino mortuo familia nimia licentia discordat, facile occurritur. Nam ex iis alvis quae plures habent principes dux unus eligitur, isque translatus ad eas quae sine imperio sunt rector constituitur.*

dentre os vários generais (*duces*). Sobre esta passagem do texto de Columela, Sam Van Overmeire (2012, p. 42) defende o seguinte argumento:

O apicultor deve deixar o mais velho viver, senão parte das abelhas terá que tolerar um governante mais jovem. A morte de um velho soberano pode trazer o caos, mas um novo líder pode ser escolhido de um agrupamento onde existem vários. Isso também nos lembra de Roma no primeiro século: como velhos senadores, as abelhas mais velhas não gostavam de obedecer a um jovem soberano. A desordem após a morte do rei, e a escolha entre múltiplos candidatos, pode se referir a Roma também: é uma referência às guerras civis que surgiram após a morte de César, ou uma alusão à turbulência que se seguiu ao assassinato de Calígula?

Como destaca Sam Van Overmeire (2011), estas turbulências podem estar relacionadas tanto ao período das guerras civis após a morte César, quanto às agitações sociais decorrentes da morte de Calígula. Contudo, a nosso ver, o referencial de Columela parece mais próximo de sua realidade imperial. De acordo com Suetônio, a transição do governo de Calígula para Cláudio foi marcada por tumultos. Os cônsules, em conjunto com o Senado e as coortes pretorianas, ocuparam o fórum e o Capitólio dispostos a restaurar a liberdade republicana. Contudo, Suetônio relata que, devido à ausência de um comum acordo entre os aristocratas e as reivindicações da plebe para o anúncio de um novo imperador, permitiu-se que o exército jurasse fidelidade a Cláudio que, em troca, prometeu quinze mil sestércios a cada um, sendo a primeira vez que um imperador conquistava lealdade do exército mediante um pagamento (Suetônio, *Diuus Claudius*, 5, 10, 3-4). Estes eventos, de fato, corroboram a hipótese defendida por Sam Van Overmeire.

No entanto, a nosso ver, para além das hipóteses levantada por Sam Van Overmeire (2011), as prescrições de Columela também podem estar associadas à sucessão do governo de Cláudio por Nero, que ascendeu ao poder aos dezesseis anos, em 54. Tácito narra que, no decorrer do início das hostilidades entre romanos e partas, rumores começaram a circular na cidade questionando a (in)capacidade de Nero, um príncipe tão jovem, em decidir sobre os assuntos da guerra. As opiniões se dividiram. De um lado estavam aqueles que acreditavam na incapacidade de Nero devido a sua juventude e por ser governado por uma mulher, sua mãe Agripina, e por professores, Sêneca e Burro. Do outro lado, estavam os defensores da sabedoria de seus preceptores, alegando que a *Res Publica* estava melhor assegurada com a juventude de Nero do que com a velhice de Cláudio e que tanto Pompeu quanto Augusto demonstraram, ainda que jovens, capacidade em conduzir as guerras civis. Além disso, Nero saberia ao menos escolher um general capaz de conduzir a guerra. Nero providenciou o recrutamento nas províncias e escolheu Corbulão como general (*dux*) responsável pela Armênia, o que foi recebido de forma positiva e festiva no Senado (Tac., *Ann.*, 13, 6-8). Columela parece mais inclinado

para o primeiro grupo, embora a escolha de Corbulão possa contar como um ponto positivo para Nero.

Essa discussão, no final do ano de 54, foi marcada pelo restabelecimento da ofensiva parta que depôs Radamisto, que estava sob o protetorado romano na província da Armênia. Para conter tais avanços, Tácito nos informa que as tropas romanas no Oriente foram dispostas sob o comando de dois generais: Umídio Quadrato e Cneu Domício Corbulão. Ambos os generais enviaram emissários para Vologeses, que reivindicava o trono da Armênia para seu irmão, Tirídates, para negociar um tratado de paz. Contudo, Vologeses, isentando-se da escolha de um dos generais para negociar o armistício, delegou tal função aos seus reféns, os enviados e os comissários que decidiram pelo nome de Corbulão. A discórdia entre os generais se acirrou, mas o imperador Nero, como forma de dirimir a intriga, declarou publicamente que a celebração dos sucessos das negociações se devia ao empenho tanto de Umídio quanto de Corbulão (Tac., *Ann.*, 13, 8-9). Nero, neste contexto, adequa-se à imagem ideal de Columela, isto é, um mediador de tais tensões, que, em meio à ausência de um projeto coletivo coeso entre diferentes generais em ascensão, tornou a necessidade de um imperador indispensável como forma de mediar tais conflitos. Contudo, estes foram apenas os desdobramentos iniciais dos conflitos na fronteira oriental do Império.

Seguindo ainda a descrição de Tácito, Vologeses não concordava com a privação de um reino para o seu irmão, enquanto Corbulão não concordava em ceder as conquistas outrora de Lúculo e Pompeu. Diante das investidas partas, os romanos responderam e, sob o comando de Corbulão, sitiaram a capital da Armênia, Artaxata, e em seguida a cidade de Tigranocerta. Esta conquista foi comemorada pelo Senado que, por meio de um *senatus consultum*, coroou Nero como *imperator*. Em contrapartida, Nero nomeou para o governo da província da Armênia o jovem capadócio Tigranes, subserviente aos interesses romanos (Tac., *Ann.*, 13, 34-41).

A partir de 62 os conflitos na fronteira oriental tomaram outra dimensão. Segundo Tácito, com o aumento das ofensivas partas, Corbulão, que estava responsável pela defesa na fronteira da Síria, solicitou um general auxiliar para o comando da Armênia. Nero enviou Cesônio Peto, que promoveu uma investida em direção ao monte Tauro, mas que foi duramente derrotada. Devido à fuga de seus legionários, Cesônio Peto se viu obrigado a solicitar o reforço das legiões de Corbulão. Embora, a rivalidade entre os generais fosse dissimulada, ela ficava cada vez mais evidente (Tac., *Ann.*, 15, 8-13).

De acordo com Tácito, as ações de Cesônio Peto resultaram em vergonha, tanto para o próprio general, que fugiu deixando os mortos e feridos, quanto para os legionários fugitivos que, de forma desordenada, abandonavam a batalha. Por outro lado,

o comportamento de Corbulão, ligado à sua capacidade diplomática em conduzir os conflitos, era enaltecido (Tac., *Ann.*, 15, 15). Por fim, Cesônio Peto foi conduzido de volta a Roma enquanto Corbulão negociava o envio da embaixada para a Roma que culminaria na coroação de Tirídates, que finalmente foi reconhecido como soberano na Armênia (Tac., *Ann.*, 15, 24-31).

Seguindo os versos virgilianos, Columela deixa entrever que, na coexistência de vários generais, apenas o melhor deveria reinar, admitindo que, em casos de um mau governo, até mesmo o rei deveria ser destituído de seu trono:

Estes reis são um pouco maiores e mais alongados em forma do que as outras abelhas, com as pernas retas, mas de asas menos amplas, de uma cor brilhante, bela e suave, sem pelos e sem ferrão, a menos que alguém considera como ferrão um pelo grosso que cresce no ventre, no entanto, eles não infligem uma ferida. Alguns, também, são encontrados de uma cor escura e peluda, de cuja natureza desaprová por sua aparência física.

Assim com as duas faces do rei, também é a plebe

Uma é brilhante e como ouro e áspera

Insigne e expressiva por suas escamas rutilantes

É por isso que este é especialmente aprovado, sendo maior; para o tipo inferior, como uma escarrada, é sujo como:

Um viajante que vem da estrada empoeirada e

Que cospe areia de sua boca ressecada.

E assim, o mesmo poeta diz,

Inglorioso arrasta sua pança repugnante

Portanto, todos os generais são baseados neste tipo,

Assolado pela morte, deixa-o, para que reine o melhor na corte vácuca.

No entanto, ele também deve ser despojado de suas asas, quanto tentar fugir com seu enxame; pois, se nós tirarmos suas asas, mantemos o general errante como que com grilhões, que, privados dos recursos de voo, não viria a sair dos limites do seu reino, por essa razão, detido por sua própria população de vagar por aí (Col., *Rust.*, 9, 10, 1-3).¹⁹

A despeito da coexistência de vários generais, Columela admite a superioridade de alguns. Tácito, ao expor as diferentes ações dos generais no Oriente, “acaba demonstrando também uma preferência ao admitir que Corbulão poderia e deveria ter resolvido a

¹⁹ No original: *Sunt autem hi reges maiores paulo et oblongi magis quam ceterae apes, rectoribus cruribus, sed minus amplis pinnis, pulchri coloris et nitidi, levesque ac sine pilo, sine spiculo, nisi quis forte plenior quasi capillum quem in ventre gerunt aculeum putat, quo et ipso tamen ad nocendum non utuntur. Quidam etiam infusci atque hirsuti reperiuntur, quorum pro habitu damnabis ingenium: Nam duo sunt regum facies, duo corpora plebis. / Alter erit maculis auro squalentibus ardens / et rutilis clarus squamis insignis et ore. Atque hinc maxime probatur qui est melior, nam deterior, sordido sputo similis, tam foedus est: quam pulvere ab alto / cum venit et sicco terram spuit ore viator, / et, ut idem ait, / desidia latamque trahens inglorius alvum. / Omnes igitur duces notae deterioris / dede neci, melior vacua sine regnet in aula. / Qui tamen et ipse spoliandus est alis, ubi saepius cum examine suo conatur eruptione facta profugere. Nam velut quadam compede retinebimus erronem ducem detractis alis, qui fugae destitutus praesidio finem regni non audet excedere, propter quod ne ditionis quidem suae populo permittit longius evagari.*

ameaça causada pela reação parta à agressão de Tigranes em 61, antes da chegada de Peto” (DRINKWATER, 2017, p. 142).

No entanto, o posicionamento de Nero permanece isento. Além de ter nomeado Peto como auxiliar no Oriente, mesmo após este ser derrotado, preferiu abster-se de um julgamento, mantendo-se acima das intrigas entre os generais, isentando tanto Peto de uma punição, quanto conferindo excessiva glória a Corbulão. Sobre o comportamento de Nero com relação à ala militar, John Drinkwater (2017, p. 157) acrescenta que:

Não havia uma “grande estratégia” imperial para o Oriente ou para o Império como um todo. A administração concedeu a seus generais uma licença notável para conceber suas próprias estratégias e táticas regionais: como no caso de Suetônio Paulino na Grã-Bretanha, Emiliano ao redor do Mar Negro e, acima de tudo, Corbulão na Síria, que seguiu sua própria política apesar das decisões produzidas em Roma. O novo “lago romano” surgiu por acidente, não por projeto. Na verdade, embora o regime de Nero tenha pensado um pouco na administração das províncias, agindo contra funcionários imperiais corruptos, sua compreensão da situação política e militar mais ampla parece ter sido fraca.

É importante destacar que a completa transformação de Nero em inimigo somente se deu após longos quatorze anos no poder, o que mais uma vez reforça a ideia de que tal adjetivação se transforma, é cíclica e depende de diferentes avaliações de diferentes setores da sociedade. Por um lado, o comportamento de Nero diante das intrigas entre os generais romanos parece positiva, atuando apenas como um mediador de tais conflitos. Entretanto, a sua isenção em tomar decisões e partidos pode ter sido vista também de forma negativa.

Como mencionamos, ainda no início das hostilidades entre romanos e partas, havia certa tensão sobre como Nero iria conduzir a guerra. Embora a nomeação de certos generais possa ter sido vista de forma positiva, a ausência de Nero nos conflitos pesava sobre sua popularidade entre uma parcela dos setores militares. Ademais, a capacidade militar e diplomática de Corbulão o colocava em situação superior à do próprio imperador, que fez da *gloria* de seu general as suas próprias. Assim, ao mesmo tempo que é positiva a posição do *imperator* como um mediador dos conflitos entre os generais, a ausência do seu atributo militar gerava certo desconforto neste setor, “cujos comandantes viram o poder imperial aberto à disputa uma vez que a dinastia se esvaziara” (JOLY, 2020, p. 302).

Conclusão

Como observa Fábio Favarsani (2014, p. 160), “as razões pelas quais alguém é considerado um bom ou um mau governante obedecem a certos aspectos gerais, mas

também sofrem uma forte carga de conjunturas específicas, de quadros de interesses específicos.” Portanto, a construção de certos modelos de comportamento ideal para o *princeps* mudava de acordo com atendimento ou não aos interesses de cada um dos grupos que competiam pelo acesso ao poder. Aloys Winterling (2012, p. 6) nos fornece uma síntese desta questão de forma bastante clara:

Praticamente todos os relatos sobre os imperadores conhecidos por nós provêm de autores que eram membros da ordem senatorial ou equestre. O mesmo vale, sem dúvida, para aqueles autores, que hoje desconhecemos, das invectivas escritas com “ódio recente”. Eles eram, portanto, os membros da sociedade aristocrática que – por exemplo, nas recepções na corte – estavam em contato direto e regular com os imperadores e que foram imediatamente afetados pelo comportamento imperial em suas oportunidades de vida – por patronato ou acusações. Assim, os retratos denunciatórios de Calígula, Nero e Domiciano não podem, de modo algum, ser tomados literalmente. Contudo, como tal, oferecem uma evidência valiosa e de primeira linha dos conflitos fundamentais entre esses imperadores e a elite aristocrática.

Decorrente de sua carreira militar, Columela provavelmente ingressou na ordem equestre, grupo que, cada vez mais, vinha ocupando espaços de prestígio na administração da *res publica*. Decerto, sua avaliação sobre a atuação do imperador estava sujeita ao atendimento dos interesses particulares de sua *ordo*, ou dos indivíduos aos quais ele estava ligado por relações de poder que escapavam da esfera institucional. Portanto, além da realidade material concreta das *uillae*, a sua experiência militar no Oriente pode ter influenciado a forma como ele projetava as relações entre os generais, os interesses do Senado e a atuação do imperador na administração destas diferentes demandas por meio da metáfora das abelhas.

Por um lado, as prescrições de Columela propõem que o apicultor deve atuar colocando-se acima dos conflitos das abelhas. Dessa forma, a coexistência de vários príncipes e/ou generais é vista de forma positiva. Por outro lado, isto não quer dizer que o apicultor devesse se ausentar de suas tarefas. Aliás, sua presença é um sinal de estabilidade e mediação entre as diferentes instâncias de poder. Desse modo, traduzido para o universo político e social, a ausência do imperador pode levar à autodestruição dos generais que, movidos por seus interesses individuais ou de grupo, colocavam em risco a estabilidade da *res publica*. Isto é, apesar de a concentração excessiva de poder nas mãos do imperador ser negativa, por outro lado, a presença deste é necessária para a própria sobrevivência do Estado, na medida em que ele atuava como um mediador de seus conflitos.

Buscamos, portanto, relacionar a metáfora das abelhas presente no texto de Columela com as tensões envolvendo os generais romanos e sua relação com o imperador e o Senado durante os conflitos entre o Império Romano e o Império Parta à época de Nero.

Devido à presença de Columela no Oriente e considerando que a sexta legião, da qual ele foi tribuno, esteve sob o comando de Corbulão, a metáfora no *De Re Rustica* demonstra certa tensão entre a capacidade tática, militar e diplomática de um *imperator* ideal, em contraposição a uma imagem, que, ao nosso ver, estava relacionada ao imperador Nero, cuja ausência da habilidade militar fora avaliada de forma negativa.

Referências

Documentação textual

- PLATÃO. *A república*. Tradução de Leonel Vallandro. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2018.
- ARISTÓTELES. *História dos animais*: Livros I-VI. Tradução do grego de Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- CATO/VARRO. *On Agriculture*. Cambridge: Harvard University Press, 1979.
- COLUMELLA. *On Agriculture*. Cambridge, Harvard University Press, 1977. 3 v.
- PLINY. *Natural History*. Cambridge: Harvard University Press, 1968. 8 v.
- SÊNECA. Tratado Sobre a Clemência. In: BRAREN, I.; MENDONÇA, A. S. (org.). *Salústio; Sêneca*. Clássicos do Pensamento Político. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.
- SUETÔNIO. *As vidas dos doze Césares*. Tradução Sady Garibaldi. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.
- TÁCITO. *Anais*. Tradução Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional. 1964.
- VARRÃO. *Das coisas do campo*. Tradução de Matheus Trevizam. Campinas: Editora Unicamp, 2012.
- VIRGIL. *Eclogues, Georgics, Aeneid*. Cambridge: Harvard University Press, 1916.

Obras de referência

- GLARE, P. G. W. (ed.). *Oxford Latin dictionary*. Oxford: University Press, 1968.
- HORNBLLOWER, S.; SPAWFORTH, A.; EIDINOW, E. (ed.). *The Oxford classical dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Obras de apoio

- ASH, H. Introduction. In: COLUMELLA. *On Agriculture*. Cambridge: Harvard University Press, 1960. 1 v.

- DRINKWATER, J. F. *Nero: emperor and court*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- FAVERSANI, F. 'Ékphrasis' e as fronteiras da descrição em Tácito. *Letras Clássica*, v. 19, n. 1, p. 43-53, 2015.
- FAVERSANI, F. 'Quinquennium Neronis' e a ideia de um bom governo. *Phoênix*, n. 20, v. 1, p. 158-177, 2014.
- JOLY, F. D. Espaço, poder e escravidão no 'De Re Rustica' de Columela. *Revista Brasileira de História*, v. 23, n. 45, p. 281-299, 2003.
- JOLY, F. D. *Tácito e a metáfora da escravidão: um estudo de cultura política romana*. São Paulo: Edusp, 2004.
- JOLY, F. D. Nero: um artista no poder. In: REDE, M. (ed.). *Vidas Antigas: ensaios biográficos da Antiguidade*. São Paulo: Intermeios, 2020.
- KNUST, J. E. M. Entre a literatura agrária latina e a economia rural romana: elementos discursivos e aspectos econômicos em Catão e Varrão. *Aletheia*, n. 1, p. 91-108, 2017.
- KRONENBERG, L. *Allegories of farming from Greece and Rome: philosophical satire in Xenophon, Varro, and Virgil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- LAKOFF, G. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- MORLEY, N. Civil war and succession crisis in Roman beekeeping. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, n. 4, p. 462-470, 2007.
- NELSESTUEN, G. A. *Varro the Agronomist: political philosophy, satire, and agriculture in the Late Republic*. Columbus: Ohio State University Press, 2015.
- REAY, B. Cato's *De agri cultura* and the spectacle of expertise. In: BECKER, J. A.; TERRENATO, N. (ed.). *Roman Republican villas: architecture, context, and ideology*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2011.
- SAILOR, D. *Writing and empire in Tacitus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- TREVIZAM, M. *Prosa técnica: Catão, Varrão, Vitruvius e Columela*. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.
- VAN OVERMEIRE, S. The perfect King Bee: visions of kingship in ancient antiquity. *Akroterion*, n. 56, p. 31-46, 2011.
- WINTERLING, A. Loucura imperial na Roma antiga. *História*, v. 31, n. 1, p. 4-26, 2012.

O Círculo do Aventino na Roma do século IV*

The Aventine Circle in 4th-century Rome

Maria Cristina da Silva Martins**

Resumo: Este artigo pretende divulgar o Círculo do Aventino, espécie de escola de ascetismo cristão, de estudos bíblicos e de línguas, fundado por Marcela (posteriormente Santa Marcela), na Roma do século IV e frequentado por outras damas da aristocracia romana, também santificadas. Nas reuniões desse círculo, São Jerônimo atuava como professor e conselheiro espiritual. Uma breve contextualização histórica do cristianismo do século IV, bem como a ideologia veiculada pelos Padres da Igreja sobre as mulheres, também faz parte deste artigo.

Abstract: This paper aims to spread The Aventine Circle, a kind of school of Christian asceticism, biblical and language studies, founded by Marcela (later Saint Marcella), in fourth century Rome, attended by other ladies of the Roman aristocracy, also later sanctified. In the meetings of this circle, St. Jerome acted as a teacher and spiritual advisor. A brief historical contextualization of Christianity from the IV century, as well as the ideology conveyed by the Church Fathers about women, is also part of this article.

Palavras-chave:

Círculo do Aventino.
Ascetismo Feminino.
Antiguidade Tardia.
São Jerônimo.
Cristianismo.

Keywords:

The Aventine Circle.
Female asceticism.
Late Antiquity.
Saint Jerome.
Christianity.

Recebido em: 11/06/2021
Aprovado em: 22/11/2021

* Agradeço à Michelle Raupp Selister e ao Lucas Neves Costa pela leitura atenta e revisão deste artigo. Sem dúvida, uma grande alteração no Império Romano ocorreu entre os imperadores Marco Aurélio (121-180) e Diocleciano (c. 244-311), conduzindo-o ao empobrecimento, à violência e à decadência, situação que culminou com a queda do Império Romano do Ocidente, no século V. A partir daí tradicionalmente diz-se iniciar a Antiguidade Tardia, termo cunhado por RIEGL (1901), no contexto das artes (MACHADO, 2015, p. 84).

** Professora e pesquisadora de latim do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Possui graduação em Letras Licenciatura Português-Latim pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, mestrado em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas e doutorado em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (2002).

Introdução

O século IV foi um período de grandes transformações no Império Romano, tendo sido considerado por muitos historiadores como o período de seu declínio e de transição entre a Antiguidade Clássica e a Idade Média. As modificações sofridas no Império Romano durante esse período resultaram em grande parte da “crise do século III”, provocada por dificuldades financeiras e contínuas guerras, principalmente contra germanos e hunos, que ameaçavam suas fronteiras. Embora Constantino tenha unificado o Império de 307 a 337, em 395, após a morte de Teodósio, ocorreu a sua divisão definitiva, tornando-se Roma a capital do Ocidente, e Constantinopla a do Oriente. Nesse mesmo século, o cristianismo passou de uma religião altamente perseguida, com Diocleciano,¹ para a religião oficial do Império, com Teodósio I, em 380, a partir do Édito de Tessalônica. Entretanto, entre esses dois extremos, houve a conversão de Constantino e a promulgação do Édito de Milão, em 313, que instituiu a liberdade religiosa no Império, pondo fim à perseguição aos cristãos.²

Resumidamente, a trajetória intelectual e religiosa de Jerônimo³ teve início quando ele partiu de Estridão,⁴ na região dos Balcãs, para estudar em Roma, aos doze anos de idade, no ano de 360. Nessa altura, Jerônimo teve uma educação clássica e foi pupilo do famoso gramático Élio Donato. Conforme a prática corrente na época, foi batizado já com certa idade, aos 21 anos, em Roma, pelo papa Libério. Pouco depois de seu batismo,

¹ A chamada Grande Perseguição ocorreu entre 303 e 311, período no qual estiveram à frente do Império Romano Diocleciano (284-305), Maximiano (285-305; 306-308), Galério (293-311), Severo (305-306) e Maximino Daia (305-313). Uma das principais fontes para compreender esse período histórico é a obra *De mortibus persecutorum* (c. 318), literalmente, “Sobre as mortes dos perseguidores” (traduzida para o português como “Sobre a morte dos perseguidores”), de Lactâncio (250-325), escritor cristão. Essa obra é considerada um panfleto para mostrar como todos os perseguidores, particularmente aqueles de seu próprio tempo, tiveram um fim maléfico (HAMMOND; SCULLARD, 1970, s. v. “Lactantius”, p. 576). Vale lembrar que os imperadores Nero (54-68), Domiciano (81-96), Décio (249-251), Valeriano (253-260) e Aureliano (270-275) também perseguiram os cristãos.

² A partir da concessão da liberdade de culto do cristianismo, com o Édito de Milão, tiveram início as peregrinações aos Lugares Santos (MARAVAL, 2002; MARAVAL, 2004), no IV século. Nesse contexto, a narrativa de viagem conhecida como “Itinerário de Egéria” ou “Peregrinação de Egéria” destaca-se por ter sido realizada por uma mulher desacompanhada, entre 381 e 384. Cronologicamente, a *Peregrinatio Egeriae* é a terceira peregrinação documentada aos Lugares Santos (MARTINS, 2017).

³ Juntamente com Agostinho, Ambrósio e Gregório Magno, São Jerônimo figura entre os quatro grandes doutores da Igreja do Ocidente. O duplo título de Pai da Igreja e de Doutor da Igreja foi concedido pelo papa Bonifácio VIII, por um decreto de 20 de setembro de 1295. São Jerônimo começou a ser venerado como santo quando se tornou objeto de culto público, por volta do ano 800, e incluído também no catálogo dos mártires e confessores, por volta dessa data (RICE, 1985, p. 33).

⁴ Ele próprio descreveu o seu local de nascimento desta forma na *Ep. 7, 5: In mea enim patria rusticitatis uernacula deus uenter est, et sanctior est ille, qui ditior est. “De fato, na minha pátria natal, de costumes rústicos, deus é o ventre, e é mais santo aquele que é mais rico”*. Há ainda outra referência à sua terra natal na biografia que escreveu sobre si mesmo em *De Viris Illustribus*, 135: *Hieronymus patre Eusebio natus oppido Stridonis, quod a Gothis euersum. “Jerônimo, nascido de Eusébio, na cidade de Estridão, que foi varrida pelos godos”*.

quando já havia terminado seus estudos de retórica, partiu para Trier, com seu amigo Bonósio, pois Valentiniano tinha acabado de se instalar nessa cidade com sua corte. Uma vez que era um jovem bem formado, talvez buscasse um posto na administração do Império, como desejava seu pai (MARAVAL, 1998). Isso não se concretizou, mas foi em Trier que Jerônimo decidiu-se pela vida ascética. Foi, então, para Aquileia, juntar-se ao padre Cromácio, que havia criado aí uma comunidade de clérigos e leigos em torno do ascetismo.⁵ Nesse local, entrou em contato com o ascetismo oriental, aprofundou-se em grego e passou a estudar hebraico. Depois desse período no deserto, dirigiu-se para Antioquia, onde se ordenou sacerdote.

A experiência ascética, o conhecimento de línguas e a notoriedade em exegese bíblica fizeram com que Jerônimo se destacasse quando voltou a Roma em 382.⁶ Nessa ocasião, atuou como intérprete numa delegação da Igreja, liderada pelos bispos Paulino de Antioquia e Epifânio de Salamina (CAIN, 2009, p. 44).⁷

O conjunto de competências de Jerônimo fez com que o papa Dâmaso o contratasse como secretário. De fato, de 382 a 385, trabalhou nos escritórios do papa, onde respondia às consultas sinodais do Oriente e do Ocidente (*Ep.* 123, 9).⁸ Logo que o papa Dâmaso percebeu a perfeição de seu estilo em latim e o seu profundo domínio de grego, de hebraico e das Escrituras, encarregou-o de uma reformulação da tradução da Bíblia, o que culminou numa nova tradução a partir do hebraico para o latim.⁹ Além disso, indicou-o a participar de reuniões com um grupo de mulheres de família senatorial, que se encontravam para estudar as Escrituras, entre outras práticas cristãs. Jerônimo assumiu

⁵ A cronologia da vida de São Jerônimo, do seu nascimento à sua chegada em Roma em 382, permanece bastante imprecisa, por falta de dados datáveis nos textos. A cronologia de Callavera (*Saint Jérôme: sa vie et son œuvre*, 1922, *apud* MARAVAL, 1998, p. 15, n. 2) é a mais correntemente adotada e data a partida para o Oriente em 374. Maraval (1998) pensa que essa data é tardia demais, e propõe 371 ou 372.

⁶ Entre 374 e 380, Jerônimo viajou por vários lugares do Oriente, como Antioquia, Aquileia e Constantinopla. Na verdade, além de ter sido teólogo, filólogo, tradutor, exegeta, e de ter desenvolvido uma enorme obra literária, Jerônimo foi um grande viajante. Desde que saiu de sua cidade natal para estudar em Roma, viveu em diversos lugares – Roma, Trier, Aquileia, Antioquia, Constantinopla e Belém –, e também passou por muitos outros em viagem, sendo os mais importantes os territórios da Cilícia, Capadócia, Egito, Grécia e a ilha de Chipre. Para um estudo aprofundado sobre as viagens de São Jerônimo, sua vida e carreira, vide Bernard (1864).

⁷ Poucos autores abordam a questão de onde teriam se hospedado os bispos Epifânio e Paulino, e Jerônimo, quando chegaram a Roma, em 382. Maraval (1998), Henne (2009) e Moreno (1992) afirmam que o bispo Epifânio foi acolhido na casa de Paula, mas restam muitas dúvidas sobre o benfeitor ou a benfeitora que teria recebido Jerônimo. Apenas Maraval (1998) sustenta que Jerônimo foi hospedado na casa de Marcela. Seja como for, é unânime a afirmação, na bibliografia consultada, que o papa introduziu Jerônimo ao círculo de mulheres que se reunia na casa de Marcela, com o objetivo de estudar a Bíblia.

⁸ *Ep.* 123,9: *Ante annos plurimos, cum in chartis Ecclesiasticis iuuarem Damasum Romanae urbis Episcopum, et Orientis atque Occidentis synodicis consultationibus responderem [...].* “Durante muitos anos, como respondesse às cartas eclesíásticas em consultas de sínodos do Oriente e do Ocidente para ajudar Dâmaso, pontífice da cidade romana [...]”.

⁹ A tradução da Bíblia a partir do hebraico, realizada entre 390 e 405, denominada *Vulgata*, é a obra mais importante de sua vida. Entretanto, concordamos com Arns (2007, p. 89), quando declara que são as cartas de São Jerônimo a parte mais pessoal e mais reveladora de sua obra literária.

a posição de instrutor, mestre, conselheiro espiritual e propagandista da vida ascética para essas nobres damas, também no período de 382 a 385. Esse local de encontro de mulheres aristocráticas ficou conhecido como “Círculo do Aventino”, pois tinha lugar na casa de Marcela, situada no Monte Aventino. De um modo essencialmente descritivo, o relacionamento entre Jerônimo e essas nobres damas romanas no Círculo do Aventino será o objeto deste artigo. As possíveis inserções e contribuições do Círculo do Aventino à historiografia, bem como a análise mais profunda do ponto de vista ideológico da obra epistolográfica de São Jerônimo não serão abordadas. No entanto, algumas implicações ideológicas do cristianismo em relação às mulheres, destacadas por Clark (1983; 1994; 1999), e igualmente das epístolas de São Jerônimo, ressaltadas por Cain (2006; 2009), norteiam nosso trabalho. Finalmente, convém notificar que todas as traduções do latim foram realizadas por nós, sendo, portanto, de nossa inteira responsabilidade.

O ascetismo no cristianismo

No final do século IV, o movimento ascético dentro do cristianismo havia conquistado muitos adeptos. Rufino de Aquileia e Paládio informaram que, por volta do ano de 370, três mil monges viviam no mosteiro de Níttria, no Egito, e que, em 390, esse número teria sido em torno de cinco mil (CLARK, 1999, p. 34).

No Ocidente, São Jerônimo foi um encorajador do ascetismo, tendo ele próprio vivido como monge asceta no deserto da Síria, entre 375 e 377. As primeiras de suas dezesseis epístolas (*Ep.* 2-17) têm sido consideradas como fontes documentais dos primeiros estágios de sua carreira monástica e literária (CAIN, 2006; MARAVAL, 1998; KELLY, 1975).¹⁰ Porém, a descrição do período em que viveu no deserto está fora desse conjunto de cartas, encontrando-se relatada, na carta 22, dedicada à Eustóquia. A intenção da carta é de aconselhar Eustóquia, filha de Paula, a preservar a virgindade, considerada a primeira etapa do ascetismo cristão. Para muitos Padres da Igreja, a abstinência sexual era o começo de uma vida de asceta, que também incluía períodos de jejum, redução do sono, desapego de bens materiais, além do fortalecimento de virtudes morais, como a superação da raiva e do orgulho.

A *Epístola 22* é, de fato, um enorme livreto (*libellus*), podendo ser considerado um panfleto de propaganda dos benefícios da vida ascética para as mulheres. Destacamos

¹⁰ Sobre a vida no deserto destaca-se a *Epístola 14* de estilo retórico, na qual Jerônimo, com muito entusiasmo, convida Heliodoro a juntar-se a ele para adotar o ascetismo. Esse contentamento não dura muito, porque na carta 17, escrita no fim desse período em que viveu no deserto da Síria, Jerônimo confessa haver muitos problemas entre ele e os monges locais, devido ao cisma entre a Igreja Ocidental e a Oriental, vigente na época: “uma coisa agradaria (a eles): que eu vá embora daqui. Logo, logo, cedo” (*Ep.* 17, 3: *Unum tantum placet hinc recedam. Iam iam cedo*).

abaixo um pequeno trecho dessa carta, em que Jerônimo, embrenhado no deserto de Cálcis, relata:

O quotiens in heremo constitutus et in uasta solitudine, quae exusta solis ardoribus horridum monachis praestat habitaculum, putavi me Romanis interesse deliciis! Sedebam solus, quia amaritudine repletus eram. Horrebam sacco membra deformis, squalida citus situm Aethiopicae carnis adduxerat. Cotidie lacrimae, cotidie gemitus et, si quando repugnantem somnus imminens oppressisset, nuda humo uix ossa haerentia conlidebam. De cibo uero et potu taceo, cum etiam languentes aqua frigida utantur et coctum aliquid accepisse luxuriae sit. Ille igitur ego, qui ob gehennae metum tali me carcere ipse damnaueram, scorpionum tantum socius et ferarum, saepe choris intereram puellarum. Pallebant ora ieiuniis et mens desiderii aestuabat in frigido corpore, et ante hominem suum iam carne praemortua sola libidinum incendia bulliebant.

Ó, quantas vezes eu, instalado no deserto e naquela vasta solidão, abrasada pelo sol ardente, horrível morada oferecida aos monges, imaginei-me estando presente aos prazeres romanos! Sentava sozinho, pois havia sido consumido pelo amargor. Eu, deformado, erguia meus membros como um saco; minha pele esquálida havia sido aproximada à de um etíope. Passava os dias em lágrimas e em gemidos, e, quando o sono iminente tivesse me vencido, mesmo eu sendo resistente, deixava cair dolorosamente meus ossos imóveis no chão nu. Sobre a comida e a bebida, calo-me, como também sobre os enfermos que faziam uso de água fria e sobre qualquer comida quente que seria um luxo. Portanto, aquele eu, por medo da Geena, tinha ele próprio me condenado a tal cárcere, e companheiro de tantos escorpiões e feras, muitas vezes sentia-me presente às danças das jovens moças. As bocas empalideciam pelo jejum e, no corpo frio, a mente aquecia pelos desejos. Diante desse homem, com o corpo já prematuramente morto, só ferviam os incêndios dos desejos (*Ep.*, 22, 7, tradução nossa).

Inicialmente, o modo de vida ascético era essencialmente masculino, mas temos testemunho de comunidades ascéticas femininas instaladas no Egito, no início do século IV (CLARK, 1983, p. 133). Essas comunidades femininas cresceram seguindo o modelo do monge egípcio Pacômio,¹¹ que criou a prática do monaquismo comunitário, afastando-se do ascetismo solitário do deserto. O ascetismo, teoricamente, é um meio pelo qual se atinge a humildade e, com isso, o reino de Deus. Vários autores entre a bibliografia consultada afirmam que a prática do ascetismo no século IV substituiu a morte pelo martírio, como forma de manifestar o compromisso cristão.

Sob forte influência dessa vida monástica do Oriente, houve a formação de dois grupos comunitários femininos em torno do ascetismo, na Roma do século IV, liderados por Paula e Marcela. Inicialmente, tanto Paula quanto Marcela desejavam compreender a fundo as Escrituras, o que significava aprender grego, hebraico e exegese bíblica. Buscavam renunciar ao luxo e viver uma vida de oração e caridade, depois de terem se tornado viúvas. Um segundo casamento era totalmente desaconselhado pelos Padres

¹¹ Sabemos sobre Pacômio por intermédio de Paládio, escritor do século V, em seu livro *História Lausiaca* (BUTLER, 2014).

da Igreja,¹² como Tertuliano, João Crisóstomo e, inclusive, Jerônimo. Este, na *Ep.*, 123, 8 (*ad Geruchiam*), dirigindo-se a uma nobre viúva gaulesa, emite-lhe a opinião de que um segundo casamento não lhe faria deixar de ser cristã, mas que a deixaria impura. Para sustentar essa argumentação, faz um paralelo com a Arca de Noé, que abrigava animais puros e impuros.

O juízo de valor em relação ao gênero feminino, tanto das Escrituras quanto da sociedade antiga, era de menosprezo, desconsideração e desprestígio. As mulheres eram vistas como inferiores, tanto física quanto intelectualmente. Por um lado, representavam Eva e todo o pecado perpetuado por essa herança; por outro, eram virtuosas quando obedientes aos pais e aos maridos. De acordo com Marcos Sanchez (1986, p. 243), a caracterização da mulher, seja por suas qualidades valorosas – dedicação ao lar, respeito ao marido e às leis de Deus –, seja por sua desqualificação como a expressão do mal, repousa igualmente numa atitude misógina, eliminando-a de qualquer possibilidade de equiparação ao homem. Dessa forma, o modo de vida ascético possibilitava às mulheres uma real mudança de estatuto social,¹³ pois as conduzia ao caminho da perfeição (Virgem Maria) e, novamente, à conquista da pureza do paraíso perdido, além de lhes permitir sair do jugo do marido e do casamento.

Entretanto, adotar o ascetismo não estava ao alcance de muitas mulheres. Sabemos que, no mundo antigo, o acesso à educação se dava a uma parcela muito pequena da população, normalmente da classe alta e do gênero masculino. Por essa razão, tanto no Círculo do Aventino, como em outras participações femininas da Antiguidade, podemos considerar como afortunadas e, em certa medida, “transgressoras” as mulheres que conseguiram deixar algum legado para a posteridade.¹⁴ Mesmo que o estereótipo da mulher fosse o de um ser com fraqueza física e intelectual, inconstância emocional e capaz de maldades intencionais para com o homem, encontram-se, na literatura patrística, referências à doçura de sua alma, à sua bondade, inteligência e sensibilidade. Para Constantino, o Grande, e Santo Agostinho, Santa Helena e Santa Mônica, respectivamente

¹² Clark (1994) mostra que os Padres da Igreja sustentavam a naturalização da fraqueza e da incapacidade da mulher para legitimar a sua submissão ao pai e ao marido. Narrativas bíblicas, citações da literatura clássica e dos mitos de Roma eram trazidas com esse propósito. Segundo a autora, os Padres da Igreja ajudaram a promover essa relação de poder assimétrica entre homens e mulheres, que acabou prevalecendo através dos séculos. No Novo Testamento, especialmente nas *Epístolas* de Paulo de Tarso, lê-se sobre a superioridade do macho, e sobre a natural submissão da mulher ao homem, o que não acontece no Gênesis.

¹³ Novamente Clark (1994) trata em profundidade da questão da ideologia de gênero na Antiguidade, analisando as marcas ideológicas dos Padres da Igreja, sob a luz dos conceitos políticos de Althusser, Marx, Gramsci, entre outros. A ideologia de gênero pode ser vista, sem dúvida, como uma estratégia de contenção do feminino e de negação de sua participação na sociedade. A fraqueza física e mental das mulheres era tomada como um padrão universal e natural das mulheres, que servia de base para a sua segregação e contenção.

¹⁴ Veja-se Melânia, a Velha (340-410), Melânia, a Jovem (383-439), Pelágia (430-457), Tecla (séc. I d.C.), Olímpia (361-408) e Egéria (séc. IV), restringindo-nos à Antiguidade Tardia.

suas mães, eram exemplos de mulheres cristãs virtuosas e santas, submissas aos maridos (CLARK, 1983, p. 93; 184; 246). João Crisóstomo, igualmente, deixou um importante relato sobre sua mãe, enaltecendo sua devoção a Deus e subordinação ao marido (CLARK, 1983, p. 202). Nessa perspectiva, São Jerônimo foi indubitavelmente o mais importante dos Padres da Igreja. Além das inúmeras cartas que dedicou às amigas, alunas e benfeitoras, ofereceu-lhes os Prefácios dos Evangelhos e alguns comentários bíblicos.¹⁵

Conforme Cain (2009, p. 111), os principais instigadores da expulsão de Jerônimo de Roma foram os membros da família de Paula, por terem sido os mais prejudicados pela liberalidade com que ela dispunha de seu patrimônio. Seja como for, Paula foi “a ovelha modelo” de Jerônimo, segundo Duchesne (*apud* MARAVAL, 1998, p.47),¹⁶ acompanhando-o a Belém, onde compartilhou sua vida e herança por mais de trinta anos, construindo com seu dinheiro dois mosteiros, um para mulheres e outro para homens. Das acusações que lhe foram imputadas diante de um tribunal eclesiástico romano, cujo caráter oficial ainda é incerto (HENNE, 2009, p. 98), Jerônimo soube se defender. Na *Carta 45*, dedicada à Asela – uma de suas alunas do Círculo do Aventino, escrita pouco antes de sua partida de Roma, provavelmente em julho de 385, Jerônimo relata:

Paene certe triennio cum eis uixi; multa me uirginum crebro turba circumdedit; diuinos libros, ut potui, nonnullis saepe disserui; lectio adsiduitatem, adsiduitas familiaritatem, familiaritas fiduciam fecerat. Dicant quid umquam in me aliter senserint quam Christianum decebat? Pecuniam cuius accepi? Munera uel parua uel magna non spreui? In manu mea aes alicuius insonuit? Obliquus sermo oculus petulans fuit? Nihil mihi aliud obicitur nisi sexus meus, et hoc numquam obicitur, nisi cum Hierosolyma Paula proficiscitur. Esto:crediderunt metienti; cur non credunt neganti? Idem est homo ipse qui fuerat: fatetur insontem qui dudum noxium loquebatur; et certe ueritatem magis exprimunt tormenta quam risus, nisi quod facilius creditur quod aut fictum libenter auditur, aut non fictum ut fingatur inpellitur (Ep., 45, 2).

Certamente quase três anos vivi com aquelas <mulheres do Aventino>.¹⁷ Uma multidão de virgens repetidas vezes me circundou; falei frequentemente para algumas <delas>sobre os livros divinos como pude<da melhor maneira>. O ensino havia criado a assiduidade, a assiduidade a familiaridade, a familiaridade a confiança. Elas que digam se perceberam em mim alguma coisa de modo muito diferente do que convinha a um cristão. De quem recebi dinheiro? Não desdenhei os presentes pequenos e grandes? A moeda de outrem tiniu em minha mão? Minha linguagem foi oblíqua, meu olhar imprudente? Nada me é censurado a não ser o meu sexo, e isto nunca se censura, a não ser <agora>, quando Paula está de partida para Jerusalém. Ora vamos, acreditaram no que mente, por que não acreditam no que nega? O homem é aquele mesmo que fora: proclama-se inocente aquele que no passado se dizia culpado. Certamente, as torturas exprimem melhor a verdade do que os risos. A não ser que se criaou

¹⁵ À Paula, Jerônimo dedicou “Efésios”, “Filêmon”, “Tito”, “Gálatas”, “Miqueias”, “Naum”, “Sofonias” e “Ageu”, além da tradução do “Comentário sobre Lucas”, de Orígenes. À Marcela (e Pamáquio), dedicou o “Comentário sobre Daniel”.

¹⁶ Louis Duchesne (1843-1922), prelado e historiador francês.

¹⁷ Colocamos entre os sinais <...> palavras que foram acrescentadas na tradução, a fim de torná-la mais clara.

mais facilmente na mentira que se ouve com prazer ou na não mentira que é provocada para que seja maquiada (*Ep.*, 45, 2, tradução nossa).

As mulheres cristãs da aristocracia, sem dúvida, foram o principal aporte financeiro para bispos e monges como Jerônimo (SALISBURY, 2001, p. 223). Além do auxílio para a subsistência desses pensadores do catolicismo, as viúvas ricas auxiliavam na construção de igrejas e de mosteiros, faziam doações e davam esmolas para a caridade. Nesse particular, podemos citar Olímpia, que, ao adotar o ascetismo depois de viúva, doou todos os seus bens a João Crisóstomo e à Igreja de Constantinopla, inclusive fundando um mosteiro na cidade (FURLANI, 2012). Melânia patrocinou Rufino em Jerusalém e lá construiu um mosteiro. Paula agiu de modo semelhante ao financiar Jerônimo e ao fundar com ele dois mosteiros em Belém. Não obstante, Jerônimo pede a seu irmão, Pauliniano, numa carta escrita em 397, que ele venda alguns terrenos em sua cidade natal para cobrir despesas em Belém (*Ep.*, 66, 14).¹⁸ Sabe-se que a construção dos mosteiros durou três anos e que consumiu os recursos de Paula (HENNE, 2009, p. 113).

Ao empregarem suas riquezas em prol da Igreja e de alguns Padres, ao adotarem o ascetismo, essas nobres damas não estavam acumulando somente prejuízos. Na condição de ascetas, tornavam-se noivas de Deus e trilhavam um caminho espiritual que as levaria à perfeição. Sobretudo, o ascetismo proporcionar-lhes-ia liberdade em relação à habitual submissão à figura masculina, seja do pai ou do marido, como nos referimos anteriormente. Na *Epístola* 130, 8, de 414, escrita à virgem Demétria – da ilustre *gens* senatorial *Anicia*, que fugiu para Cartago com sua mãe, depois da invasão dos visigodos a Roma (CAIN, 2009, p.16) –, Jerônimo reforça os benefícios do ascetismo. Segundo ele, a virgindade voluntária ofereceria às mulheres uma liberdade sem precedentes e as libertaria da maldição do Gênesis,¹⁹ já que não sofreriam as dores do parto e nem seriam dominadas por um homem. Jerônimo vai ainda além, pois, segundo ele, pela via ascética, as mulheres se igualariam aos homens (*Ep.*, 71, 3). Exemplo disso é a comparação de Paula com Abraão na *Epístola* 108, 31.

Quando se lê qualquer um dos escritos de São Jerônimo, exceto a tradução da Bíblia, percebe-se uma enorme intertextualidade, da qual ele faz uso para dar mais peso às ideias que deseja difundir. Esse é um recurso de seu estilo retórico. Para além das obras da literatura clássica greco-latina, bastante empregadas para esse fim, a Bíblia é, sem dúvida, o seu maior interlocutor. Pode-se facilmente extrair de seus escritos as

¹⁸ Para um aprofundamento sobre a importância dessas mulheres e de outras aristocratas para a Igreja, vide Clark (1983).

¹⁹ Gn 3, 16: À mulher ele disse: "Multiplicarei as dores de tuas gravidezes, na dor darás à luz filhos. Teu desejo te impelirá ao teu marido e ele te dominará".

bases do ascetismo propagado em Roma, muito bem recebido pelo Círculo do Aventino, frequentado por virgens e viúvas aristocratas. Para Clark (1994, p. 177), a exegese que faz Jerônimo de 1 Coríntios 7, em *Aduersus Iovinianum*, bem como de 1 Timóteo 5, na *Epístola 123 (ad Geruchiam)*, lançam aspectos essenciais do ascetismo romano. Na passagem da referida carta aos Coríntios, São Paulo diz que “é melhor para um homem não tocar uma mulher”. Essa passagem liga-se aos Provérbios 6, 7 e 9, que advertem os jovens dos perigos a que estão sujeitos os homens quando são tocados pelas mulheres, pois perdem a razão. Partindo dessa afirmação, Jerônimo diz que, se o ato de tocar nas mulheres não é bom para os homens, então necessariamente é mau. Quanto à passagem de Timóteo, Jerônimo a utiliza para se referir à inconveniência para as viúvas de um segundo casamento que seria representado como “as ervas daninhas entre os espinhos”. Seja como for, as mulheres que adotaram o ascetismo, fizeram-no de corpo e alma e contribuíram para que São Jerônimo pudesse nos deixar a sua maior herança: a tradução da Bíblia, a *Vulgata*. Além disso, se não fossem pelas inúmeras cartas dedicadas a essas damas aristocráticas, não saberíamos nada sobre elas e, mais ainda, muitas não teriam sido santificadas, como de fato aconteceu, graças aos escritos de São Jerônimo. Jerônimo, no parágrafo 5 da *Epístola 127 (ad Principiam)*, para sustentar a atitude elogiosa em relação às várias virtudes que teve Marcela em vida, lembra das qualidades das santas mulheres ao pé da cruz do Senhor. Declara que ele, assim como Cristo, julgava a virtude das mulheres não pelo sexo, mas pela alma. Já na *Epístola 65, 1*,²⁰ também dedicada à Príncipia, defendendo-se dos que o criticavam de escrever para mulheres, disse que, se os homens quisessem saber sobre as Sagradas Escrituras, ele não falaria com as mulheres. Em seguida, justifica a importância das mulheres no Antigo e no Novo Testamento, citando o papel que tiveram Débora, Olda, Maria Madalena, Rebeca, Ruth, entre outras. De fato, muitas de suas cartas endereçadas às damas do Aventino são para ensiná-las ou esclarecê-las sobre as Escrituras.

Turcan (1968) vê em São Jerônimo alguém que escolheu como apóstolos as mulheres, com o intuito de que seguissem o caminho do ascetismo.

²⁰ Ep. 65,1: *Scio me, Principia, in Christo filia, a plerisque reprehendi quod interdum scribam ad mulieres, et fragiliorem sexum maribus praeferam. Et idcirco debeo primum obtrectatoribus meis respondere, et sic uenire ad disputatiunculam quam rogasti. Si uiri de scripturis quaererent, mulieribus non loquerer.* “Eu sei, Príncipia, filha em Cristo, que sou repreendido por muitos porque, algumas vezes, escreveria às mulheres, e que preferiria o sexo frágil aos homens. Por isso, devo primeiro responder aos meus detratores, e na sequência vir a esta questãozinha que perguntaste. Se os homens quisessem saber sobre as Escrituras, não falaria com as mulheres (tradução nossa)”.

O Círculo do Aventino

Antes da chegada de Jerônimo a Roma, Marcela já se reunia em sua mansão, espécie de mosteiro, com sua mãe, Albina, e outras nobres damas da sociedade romana para estudar a Bíblia e praticar a caridade (MORENO, 1992, p. 57). Considerando-se o que diz Jerônimo (*Ep.*, 127, 5), Marcela foi uma das primeiras mulheres ascetas em Roma. No parágrafo quinto dessa epístola, que é o seu elogio fúnebre, ele afirma que a decisão de Marcela de seguir o ideal asceta foi por ocasião da presença de sacerdotes de Alexandria em Roma, fato ocorrido em 340. Porém, a adoção da vida ascética e casta de Marcela e a criação do Círculo do Aventino teriam ocorrido por volta do ano de 370 (CAIN, 2009, p. 37).

Marcela (325-410), segundo nos revela Jerônimo (*Ep.*, 127, 1), era de família senatorial, descendente de cônsules e prefeitos do pretório. Logo após ter se tornado viúva, aos sete meses de casamento (*Ep.*, 127, 2), fundou uma espécie de convento em sua casa, junto com sua mãe Albina. Dedicava-se a obras de caridade e ao estudo da Bíblia, com grande interesse em lê-la no original hebraico e no grego da *Septuaginta*. Nessa mesma epístola (*Ep.*, 127, 5), Jerônimo elogia Marcela por ter sido professora de tão distintas alunas, como Paula e Eustóquia, e, no capítulo 10, credita a ela uma gloriosa vitória contra alguns hereges (*Ep.*, 127, 10). A competência de Marcela era tal que, depois da expulsão de Jerônimo de Roma, ela se tornou professora do Círculo (*Ep.*, 65), fato a que já aludimos anteriormente. Temos testemunho de conselhos dados por Jerônimo sobre o que ela deveria ensinar às noviças (*Ep.*, 37, 4), assim como de que dominava muito bem as Escrituras (*Ep.*, 41, 4).

No último capítulo (135) da obra *De uiris illustribus*, Jerônimo declara que escreveu dezenove cartas à Marcela, sendo que dezesseis estão reunidas num livro cujo nome é *Ad Marcellam Epistularum Liber*. Dentre as dezenove, três não estão em seu nome ou não foram exclusivamente destinadas a ela (*Ep.*, 46; *Ep.*, 59; *Ep.*, 97). Infelizmente, as cartas enviadas por Marcela (assim como também as que foram enviadas pelas outras participantes do Círculo) não chegaram até nós. Conhecemos o tema dessas dezesseis cartas pelas respostas de Jerônimo a perguntas pontuais de Marcela sobre a interpretação da Bíblia. Por exemplo, na *Ep.*, 25, Jerônimo explica o significado dos dez nomes pelos quais os hebreus designam Deus; na *Ep.*, 26, expõe o significado dos nomes hebraicos *Amen* e *Maran Atha*; na *Ep.*, 28, *diapsalma*, e, na *Ep.*, 29, *ephod* e *teraphim*.

Por fim, tal era a amizade entre os dois que, na *Ep.*, 44, Jerônimo agradece os presentes que ela lhe tinha oferecido e aproveita para fazer uma leitura simbólica dos objetos, dizendo que o saco era um símbolo de oração e de jejum, que os assentos

significavam que as virgens não deviam se dirigir ao exterior, que as velas significavam à espera da chegada do esposo e os cálices a mortificação da carne.

Quanto ao fato de Marcela nunca ter ido a Belém, mesmo tendo sido convidada pelo sacerdote (*Ep.*, 46), Maraval (1998) supõe que uma briga entre os dois teria sido a causa. Para sustentar essa afirmação, o autor aponta a falta de cartas endereçadas a Marcela entre 385 e 394. Entretanto, Cain (2009, p. 69) refuta essa ideia, pois o próprio Jerônimo cita, na *Epístola* 127, 8, que ele teria estabelecido uma volumosa correspondência com Marcela, após ter deixado Roma. Ademais, o autor lança a hipótese de que Marcela não fora, porque não achava interessante estabelecer residência na Terra Santa. Segundo o autor, mulheres como Paula e Melânia foram exceções (CAIN, 2009, p. 95-96). Outra possibilidade seria de que Marcela não teria aceitado o convite em função da má fama de Jerônimo, depois de ter sido expulso de Roma (CAIN, 2009, p. 97).

Paula (347-404), de família aristocrática, descendente dos Gracos e dos Cipiões, por parte de sua mãe, e de Agamenon, por parte de pai (*Ep.*, 108, 3), ficou viúva aos trinta e dois anos, com quatro filhas e um filho.²¹ A partir daí, como asceta, renunciou ao luxo e transformou sua casa num verdadeiro mosteiro, onde todos levavam uma vida de oração e de estudo da Bíblia e praticavam caridade (HENNE, 2009, p. 93). Tal como Marcela, solicitava a Jerônimo muitos esclarecimentos a respeito da Bíblia, principalmente sobre o sentido místico dos textos sagrados. Perguntou-lhe, por exemplo, sobre o sentido simbólico das letras hebraicas presentes no Salmo 118 e, nesse particular, a interpretação de Henne (2009, p.93) é a de que se diferenciava de Marcela, porque esta perguntava mais sobre os aspectos históricos dos textos bíblicos. A resposta de Jerônimo à pergunta de Paula foi dada na *Ep.*, 30,13, com muitos detalhes, na qual Jerônimo também elogia o seu interesse pelos estudos filológicos. Segundo Turcan (1968, p. 269), Marcela e Paula, pela capacidade intelectual de ambas e pela interação com Jerônimo, certamente devem ter participado no trabalho de tradução da Bíblia.

Quase tudo o que sabemos sobre Paula provém das cartas de Jerônimo, que foram endereçadas a ela ou que falaram sobre ela, principalmente o seu elogio fúnebre (*Ep.*, 108). Esse longuíssimo epitáfio, composto de 34 capítulos, tem sido estudado sob diferentes aspectos, assim como a peregrinação que nele está contida. Lamprecht (2017, p. 1) resume que a obra tem sido examinada sob os seguintes aspectos: como hagiografia, homenagem biográfica elogiosa, elogio fúnebre, diário de viagem, livro de memórias, relato metafórico da vida de Paula, peregrinação, e como peça de propaganda ascética, que serviria como uma base textual para o culto de Paula como santa, mártir e asceta em Belém.

²¹ Toxócio foi o último filho, porque finalmente ela deu à luz a um menino, desejado pelo seu marido (*Ep.*, 108, 4).

O capítulo 15 do *Epitáfio à Santa Paula* é particularmente importante, pois resume as qualidades morais e cristãs de Paula, que a caracterizam como um perfeito modelo de asceta. Nesse capítulo, Jerônimo aproveita para mencionar a retidão de conduta de Paula, depois de ter se tornado viúva. Vale-se igualmente da oportunidade de mostrar que ele se preocupava com o fato de que o patrimônio familiar de Paula estava se desfazendo: “eu desejava ser mais cauteloso sobre a situação do patrimônio familiar, mas ela, com sua fé mais ardente, se apegava com toda sua alma ao Salvador”. Assim como Cain (2009, p. 132), interpretamos que Jerônimo estivesse tentando desfazer possíveis suspeitas sobre sua relação com Paula, tanto no plano amoroso quanto material.

Paula parecia ser a contraparte feminina de Jerônimo, não somente pelo ascetismo, mas também pelo amor ao estudo do Evangelho e de línguas. Os trechos abaixo evidenciam essas afirmações:

Seguem abaixo alguns desses aspectos retirados da *Epístola* 108, 15; 26:

Quae prima Christianorum uirtus est, tanta se humilitate deiecit, ut qui eam uidisset, et pro celebritate nominis uidere gestisset, ipsam esse non crederet, sed ancillarum ultimam. Et cum frequentibus choris uirginum cingeretur, et ueste et uoce et habitu et incessu minima omnium erat. Nunquam post uiri mortem usque ad diem dormitionis suae cum ullo comedit uiro, quamuis eum sanctum et in pontificali sciret culmine positum. Balneas, nisi periclitans, non adiit. Mollia, etiam in grauissima febre, lectuli strata non habuit, sed super durissimam humum stratis ciliciolis quiescebat, si tamen illa quies dicenda est, quae iugibus paene orationibus dies noctesque iungebat, illud implens de Psalterio: “Lauabo per singulas noctes lectum meum, in lacrimis meis stratum meum rigabo”.

Se entre tais e tantas virtudes, ela própria entregou-se à humildade, primeira virtude dos cristãos, é para alguém que a tivesse visto, ou que desejasse ardentemente vê-la pela celebridade do nome, não acreditasse ser ela mesma, mas a última das escravas. E quando se cercava frequentemente de grupos de virgens, dentre todas era a menor delas, não só pela veste, mas pela voz, pelo hábito e pela maneira de andar. Nunca depois da morte do marido até o dia de seu sono eterno, não comeu com nenhum outro homem, ainda que soubesse que fosse santo e provido de um grau elevado no episcopado. Não ia aos banhos a não ser quando estava doente. Igualmente, mesmo quando tinha febres fortíssimas não possuía cama macia, mas deitava-se sobre o chão duríssimo com camadas de pelinhos de cabra,²² se, porém, pode-se chamar de repouso os dias e noites que ela unia quase continuamente em orações, cumprindo o Saltério: “lavarei todas as noites o meu leito, e regarei minha cama com as minhas lágrimas”.

Loquar et aliud, quod forsitan aemulis uideatur incredulum: Hebraeam linguam, quam ego ab adulescentia multo labore ac sudore ex parte didici, et infatigabili meditatione non desero ne ipse ab ea deserar, discere uoluit, et consecuta est ita ut Psalmos hebraeice caneret, et sermonem absque ulla latinae linguae proprietate resonaret.

²² Jerônimo chama a atenção para as vestes das mulheres monásticas, que eram feitas de cilício. O pano de cilício era um tecido grosseiro e resistente, feito a partir de pelos de cabra ou de camelo. No início, era utilizado para armazenar cereais, objetos e alimentos.

Direi o que para alguém que é invejoso talvez pareça inacreditável: a língua hebraica, a qual eu estudei, em parte, desde a adolescência com muito trabalho e suor, e com infatigável contemplação, não a deixo nem sou deixado por ela, <Paula> desejou aprender, e seguiu de tal forma que cantava os Salmos em Hebraico, e ressoava os sermões sem qualquer sotaque de língua latina”.

Essa carta, segundo Cain (2010, p. 105), apesar de ter como motivo explícito um consolo à Eustóquia pela morte de sua mãe, na verdade teria sido redigida com o intuito de estabelecer o culto de Paula, já que nela o sacerdote descreve o local de seu enterro e a data de falecimento. No início da Igreja, alguém se tornava santo quando passava a ter um dia estabelecido no calendário litúrgico para que pudesse ser comemorado (CAIN, 2009, p. 134).

Quanto às outras participantes do Círculo, limitar-nos-emos a informações mais sucintas, principalmente pela falta de referências, à exceção das próprias cartas de Jerônimo a elas endereçadas. Neste artigo, de fato, pretendemos ressaltar a importância fundamental de Paula, enquanto mecenas de Jerônimo, e de Marcela, enquanto fundadora do Círculo do Aventino.

Asela (334-385) era irmã de Marcela. Assim como Marcela, jamais foi a Belém para juntar-se a Jerônimo, Paula e Eustóquia. Viveu o ascetismo em uma cela na mansão do Aventino. Graças a um sonho que seu pai tivera durante a sua gestação, foi consagrada desde o nascimento para permanecer virgem e servir a Deus (SALISBURY, 2001, p. 22). Adepta dos jejuns, só comia pão, sal e água (GONZALEZ SALINERO, 2011, p. 549).

Blesila (364-384) era filha de Paula e Toxócio. Casou-se com 18 anos e, assim como Marcella, ficou viúva com sete meses de casamento. Gostava das festas, teatros e dos luxos da vida aristocrática. Em 384 ficou doente, com febres. Após se recuperar, passou a seguir os costumes ascéticos de sua mãe, usando roupas simples e fazendo jejuns. Começou a estudar línguas e as Escrituras, tendo aprendido em tempo recorde grego e hebraico (TURCAN, 1968, p.268). Atribui-se sua morte aos jejuns excessivos incentivados por Jerônimo, já que morreu antes de completar quatro meses de adesão ao novo estilo de vida. A *Epístola* 39, dedicada à Paula, é o elogio fúnebre de Blesila. Nela, Jerônimo também comenta o fato de o odiarem na cidade e de lhe atribuírem a culpa pela morte de Blesila: “Essa detestável laia de monges, o que estão esperando para expulsá-los da cidade, enterrá-los debaixo de pedras, jogá-los ao mar?” (*apud* MARAVAL, 1998, p. 53).

Fabiola era uma viúva da *gens* Fábia. Casou-se duas vezes, tendo se divorciado do primeiro marido e se casado novamente antes de este falecer. Construiu o primeiro hospital civil público em Roma (CAIN, 2009, p. 172; 173; 178). Chegou a ir a Jerusalém na escola de Jerônimo (*Ep.*, 77), mas não permaneceu lá por muito tempo (TURCAN, 1968, p. 266).

As poucas informações que se tem sobre Léa estão contidas na pequena *Epístola* 23, composta de três capítulos. Em 23, 1, Jerônimo diz que um pouco depois da hora do terço, foi informado do falecimento de Léa, notícia que o empalideceu. No capítulo 2, descreve suas virtudes de mulher asceta, que depois de viúva renunciou ao luxo e aos bens materiais. Relata que dirigia um mosteiro,²³ vivia isolada num quarto pequeno, jejuava e passava horas em oração. Tornou-se exemplo de humildade, oração, serviço e testemunho de amor a Cristo. Morreu em Roma, no ano 384.

Eustóquia (c. 368-419), assim como Asela, havia sido dedicada à virgindade perpétua desde seu nascimento (SALISBURY, 2001, p. 118). Participava das reuniões do Círculo e acompanhou sua mãe a Belém, para se unirem a Jerônimo. Após a morte de Paula, em 404, continuou em Belém, comandando os mosteiros fundados por eles. A ela é endereçada a famosa *Epístola* 22, escrita em 384, na verdade um pequeno tratado composto de 41 capítulos, para incentivá-la a guardar a virgindade, primeira etapa do ascetismo. Jerônimo dá conselhos práticos à Eustóquia, longamente desenvolvidos, apoiando-os em muitas citações bíblicas, dentro do seu estilo belo e habitual. A fim de preservar a virgindade, encoraja a jovem a ter vigilância com os instintos, além de sobriedade, mortificação, recolhimento, leitura, prece, alimentação moderada e contemplação (*Ep.*, 22, 17-18). Não poupa críticas às falsas devotas (*Ep.*, 22, 27) e aos clérigos (*Ep.*, 22, 28), e volta ao tema das chateações do casamento (*Ep.* 22,2). Como essa epístola não se tratava de uma carta privada, a opinião pública começou a voltar-se contra o sacerdote. Essas críticas iriam se acentuar depois da morte de Blesila, que viera a óbito em novembro de 384, poucos meses após adotar a vida ascética promovida por Jerônimo.

Conclusão

Este artigo procurou apresentar o Círculo do Aventino, espécie de monaquismo feminino formado por mulheres cristãs – moças virgens ou viúvas – da nobreza romana do século IV. Essas damas da aristocracia empenharam-se em seguir os princípios do cristianismo asceta que, além da abstinência sexual, condição primeira para o início de uma vida de asceta, incluía períodos de jejum, redução do sono, desapego de bens materiais, além do fortalecimento de virtudes morais, como a humildade.

O apoio financeiro de algumas das mulheres nobres do Círculo – notadamente o de Paula – possibilitou não só a construção dos mosteiros feminino e masculino em Belém,

²³ Pelo testemunho do próprio Jerônimo nesta ocorrência e também nas *Ep.*, 22,6 e *Ep.*, 28, percebe-se que houve outros grupos similares aos do Aventino, em Roma. Aliás, de acordo com Cain (2009, p. 94), nas primeiras décadas do século IV, existiu em Roma um grupo de virgens dedicadas à mártir Santa Agnes.

como também o patrocínio de Jerônimo para que ele pudesse realizar a tradução da Bíblia, além de produzir uma obra literária que contribuiu para os fundamentos do catolicismo. Obviamente, Jerônimo não foi o único a alicerçar o cristianismo. Teólogos como Tertuliano, João Crisóstomo, Ambrósio, Joviniano, Agostinho e Pelágio – para citar apenas alguns – são também importantes expoentes da literatura cristã da Antiguidade Tardia.

As ideias de Jerônimo sobre a virgindade, o casamento, a educação das mulheres e a vida perfeita através do ascetismo não foram facilmente aceitas em seu tempo. Temos consciência de que Jerônimo foi um tanto radical e aguerrido em sua postura moral cristã. No entanto, reconhecemos uma particularidade positiva de Jerônimo por valorizar a alma das mulheres e o seu intelecto. Prova disso está na correspondência trocada com as damas do Círculo do Aventino, que o instigaram a refletir sobre as Escrituras e sobre a história e a cultura de sua época. O Círculo do Aventino não foi somente um lugar de estudo sobre as Escrituras e de exegese bíblica, mas, antes, foi um enorme polo de fomento à tradução, ao estudo filológico e à aprendizagem de línguas. Tivemos oportunidade de ver certos exemplos dessas questões em trechos de cartas.

Vale lembrar que algumas mulheres do Círculo foram canonizadas pela Igreja Católica, graças às epístolas de Jerônimo: Marcela (*Ep.*, 127), Paula (*Ep.*, 108), Eustóquia (*Ep.*, 151), Léa (*Ep.*, 23), Asela (*Ep.*, 24), Blesila (*Ep.*, 39) e Fabíola (*Ep.*, 77). Conforme observou Cain (2010, p. 125-126), essas epístolas teriam como objetivo documentar a vida virtuosa dessas mulheres para que, posteriormente, pudessem ser santificadas.

Acreditamos que, se tivessem sobrevivido os escritos das mulheres do Círculo do Aventino, o destino das mulheres no mundo ocidental poderia ter sido diferente, com mais valorização e independência em relação ao mundo masculino.

Referências

Documentação textual

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BUTLER, C. *The Lausiaca History of Palladius*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

HIERONYMUS. *De Viris Illustribus*. Disponível em: https://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/03470420,_Hieronymus,_De_Viris_Illustribus_Liber_Ad_Dextrum,_MLT.pdf. Acesso em: 5 nov. 2020.

JEROME, *Epistulae* 121-154. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 56. Disponível em: <https://archive.org/details/CSEL56/page/n4/mode/1up?view=theater>. Acesso em: 01 jul. 2021.

JEROME, *Epistulae* 71-120. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 55. Disponível em: <https://archive.org/details/corpuscriptorum55stuoft/page/n3/mode/1up?view=theater>. Acesso em 01/07/2021.

JEROME, *Epistulae* 1-70. *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 54. Disponível em: <https://archive.org/details/corpuscriptorum54stuoft/page/n7/mode/1up?view=theater>. Acesso em: 01 jul. 2021.

Obras de referência

BLAISE, A. *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*. Turnhout: Brepols, 1954.

HAMMOND, N. G. L.; SCULLARD, H. H. *The Oxford classical dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

SALISBURY, J. *Encyclopedia of women in the Ancient World*. Santa Barbara: ABC CLIO, 2001.

Obras de apoio

ARNS, P. *A técnica do livro segundo São Jerônimo*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

BERNARD, E. *Les voyages de Saint Jérôme*. Thèse présentée à La Faculté de Paris, 1864. Disponível em: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k73209s?rk=21459;2>. Acesso em: 20 jun. 2021.

CAIN, A. Jerome's 'Epitaphium Paulae': hagiography, pilgrimage, and the cult of Saint Paula. *Journal of Early Christian Studies*, n. 18(1), p. 105–139, 2010.

CAIN, A. *The letters of Jerome: asceticism, biblical exegesis, and the construction of Christian authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

CAIN, A. 'Vox clamantis' in deserto. *Journal of Theological Studies*, n. 57 (2), p. 500-525, 2006.

CLARK, E. *Reading renunciation: asceticism and Scripture in Early Christianity*. Princeton: Princeton University Press, 1999.

CLARK, E. *Women in the Early Church*. Wilmington: Michel Glazier, 1983.

CLARK, E. Ideology, history, and the construction of "woman" in the Late Ancient Christianity. *Journal of Early Christian Studies*, v. 2, n. 2, p. 155-184, 1994.

FURLANI, J. C. Igreja, ascetismo e poder na Antiguidade tardia: o diaconato de Olímpia em Constantinopla. *Plêthos*, n. 2, v. 1, 2012, p. 151-164.

GONZALEZ SALINERO, R. Ocio y ascesis aristocrática: Jerónimo y sulectio divina en Roma (382-385). *Espacio, Tiempo y Forma*, t. 24, p. 543-562, 2011.

HENNE, Ph. *Saint Jérôme*. Paris: Cerf, 2009.

- KELLY, J. N. D. *Jerome: his life, writings, and controversies*, London: Duckworth, 1975.
- LAMPRECHT, J. Jerome's letter 108 to Eustochium: contemporary biography in service of ascetic ideology? *Teologiese Studies*, n. 73, p. 1-10, 2017.
- MACHADO, C. A Antiguidade Tardia, a queda do Império Romano e o debate sobre o "fim do mundo antigo". *Revista de História*, n. 173, p. 81-114, 2015.
- MARAVAL, P. *Jerônimo: tradutor da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 1998.
- MARAVAL, P. *Lieux saints et pèlerinages d'Orient: histoire et géographie des origines à la conquête arabe*. Paris: Du Cerf, 2004.
- MARAVAL, P. *Récits des premiers pèlerins chrétiens au Proche-Orient (IV^{ème} - VII^{ème} siècle)*. Paris: Du Cerf, 2002.
- MARCOS SANCHEZ, M. La visión de la mujer en San Jeronimo a traves de su correspondencia. In: GARRIDO GONZÁLEZ, E. (ed.). *La mujer nel Mundo Antiguo: Actas de Las V Jornadas de Investigacion Interdisciplinaria*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1986.
- MARTINS, M. C. A peregrinação de Jerônimo e Paula. *Translatio*, n. 20, p. 198-230, 2020.
- MARTINS, M. C. *Peregrinação de Egéria: uma narrativa de viagem aos Lugares Santos*. Uberlândia: EDUFU, 2017.
- MORENO, F. *São Jerônimo: a espiritualidade do deserto*. São Paulo: Loyola, 1992.
- RICE, E. *Saint Jerome in the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985
- TURCAN, M. Saint Jérôme et les femmes. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 2-3, p. 259-272, 1968.

O clássico em Clarice Lispector: o mito como elemento estruturante em *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*

The Classic in Clarice Lispector: the myth as a structuring component in the novel 'Uma Aprendizagem ou o livro dos prazeres'

Alcione Lucena de Albertim*

Resumo: A proposta do presente artigo é analisar a presença de narrativas pertencentes à tradição mítica greco-latina dentro do enredo do romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, de Clarice Lispector, identificando-as como componente da fabulação, da construção narrativa, elemento estruturante dentro da história. Para isso, fez-se o levantamento dos mitos presentes na trama, recorrendo-se às obras clássicas tais como *Metamorfoses*, de Ovídio, *Ilíada* e *Odisseia*, de Homero, e *Teogonia*, de Hesíodo, a fim de correlacionar os mitos à narrativa do romance e de analisar a sua implicação na tessitura da história.

Abstract: The present article aims to analyse the presence of narratives which belong to greek-latin mythic tradition in the romance *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, de Clarice Lispector, identifying it as component of the plot, of narrative construction, structural element inside the story. In this sense, a search for the existent myths in the fiction was fulfilled, making use of classical works such as *Metamorphoses*, by Ovid, *Iliad* and *Odyssey*, by Homer, and *Theogony*, by Hesiod, in order to verify the correspondence of the myths with the narrative and to analyse its implication in the story's weaving.

Palavras-chave:

Mitos.
Literatura.
Poiesis.
Narrativa.

Keywords:

Myths.
Literature.
Poiesis. Narrative.

Recebido em: 18/05/2021

Aprovado em: 02/09/2021

* Professora do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas e do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Coordenadora do Mythos (Núcleo de Estudos da Mitologia Greco-Latina). Doutora em Letras pela UFPB.

Porque no impossível é que está a realidade.

Costumamos dizer que para adentrar o domínio dos clássicos greco-latinos, é preciso ser iniciado, o que significa adentrar esse mundo em que o mito é elemento fulcral, a fim de compreender, paulatinamente, em um processo de maturação, a ética, os valores, as práticas religiosas, os papéis e os sentidos desse universo múltiplo denominado Antiguidade Clássica. Assim, compreender o mito, sobretudo o seu caráter funcional, como peça fundamental desse mundo dinâmico e arquetípico é imprescindível, para que, partindo-se do rito de iniciação, possa-se passar a fazer parte desse contexto, com o olhar voltado para o ontem e para o hoje, algo que Clarice Lispector, no âmbito da ficção, faz primorosamente através da voz ficcional do narrador, cujo foco narrativo é de terceira pessoa, em sua obra *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*.

O mito, em seu caráter funcional, transcende o limite do tempo histórico e cronológico, uma vez que serve como instrumento de elaboração para o homem, no processo de compreensão do mundo que o circunda e no qual está inserido. Trata-se de narrativas criadas, em princípio, para explicar a origem daquilo que existe, a saber, o céu, a terra, os homens, os deuses, os animais, o amor, o ódio, a morte, a vida, os acontecimentos, as emoções que assolam o homem etc., logo, o seu subsídio é o material humano. Assim sendo, é possível abordar o mito através de vieses diversos, seja da cultura, da religião, da Antropologia, da Arqueologia, da História, da Psicanálise ou da Literatura, uma vez que o ser humano está no cerne do campo de estudo desses vários âmbitos do conhecimento.

Ainda sobre o mito, recorra-se ao teórico Cassirer, que vincula a sua origem à mesma da linguagem. Assim, o estudioso afirma:

[...] a linguagem e o mito se acham originalmente em correlação indissolúvel, da qual só aos poucos cada um se vai desprendendo como membro independente. Ambos são ramos diversos do mesmo impulso de informação simbólica, que brota de um mesmo ato fundamental e da elaboração espiritual, da concentração e elevação da simples percepção sensorial. Nos fonemas da linguagem, assim como nas primitivas configurações míticas, consuma-se o mesmo processo interior; ambos constituem a resolução de uma tensão interna, a representação de moções e comoções anímicas em determinadas formações e conformações objetivas (CASSIRER, 2013, p. 106).

Seguindo essa linha de raciocínio, percebe-se que mito e linguagem estão indissociavelmente ligados pela sua origem comum, surgiram como formas de exprimir o material psíquico através de um processo de elaboração. O meio de expressar esse material elaborado são a nomeação das coisas, a linguagem, e o processo de narração, o

mito. Assim, mito e linguagem continuam tendo como função expressar, pela elaboração simbólica, a psique humana.

Wellek e Warren (1970, p. 191), por sua vez, esclarecem:

Historically, myth follows and is correlative to ritual; it is 'the spoken part of ritual; the story which the ritual enacts'. The ritual is performed for a society by its priestly representative in order to avert or procure; it is an 'agendum' which is recurrently, permanently necessary, like harvests and human fertility, like the initiation of the young into their society's culture and a proper provision for the future of the dead. But, in a wider sense, myth comes to mean any anonymously composed story telling of origins and destinies: the explanations a society offers its young of why the world is and why we do as we do, its pedagogic images of the nature and destiny of man.

Os autores trazem a acepção de mito que se vincula ao rito, mostrando a feição sagrada dessas narrativas, herança cultural de um povo. Por outro lado, os mitos, em um sentido mais amplo, dizem respeito, também, a histórias compostas a fim de explicar origens e destinos, porquês e éticas, transportando um sentido pedagógico. No que tange à teoria literária, os mitos aparecem como imagem ou pintura, expressão do social, do irracional, como histórias, arquétipos e elementos do universal, também como representações simbólicas, eventos no tempo dos ideais atemporais, assim como o místico. Respeitante ao seu uso na arte literária, eles comentam: "In terms of our scheme, it is a part of the syntactical, or stylistic, stratum. It must be studied, finally, not in isolation from the other strata but as an element in the totality, the integrity, of the literary work" (WELLEK; WARREN, 1970, p. 211).

Quanto à presença dos mitos na construção narrativa, percebe-se que eles lhe servem de subsídio, em harmonia com o restante dos elementos da fabulação. É preciso pensá-los articulados à estrutura do fazer poético, da *poiesis* de cada obra, que tem como instrumento a linguagem escrita e imagética e, como escopo principal, os conflitos humanos, respeitante à angústia, à alegria, ao desejo, às expectativas, à plenitude e ao vazio existencial, ao sofrimento, ao amor, àquilo que retrata a subjetividade humana. Nesse âmbito, encontra-se o mito. Desse modo, o foco do presente trabalho é buscar olhá-lo como componente da fabulação, da construção narrativa, servindo, portanto, como elemento para a *mimesis* e a *poiesis*.

Os mitos são estruturantes dentro do enredo de *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*, de Clarice Lispector, cuja história diz respeito ao processo de aprendizagem de Loreley, personagem principal da trama, quanto à vida, configurando-se como um verdadeiro rito de passagem. Nesse processo, a princípio, a presença de Ulisses, com quem faz par, é fundamental, no entanto, à medida que ela avança em sua aprendizagem,

vai adquirindo certa autonomia até que, na etapa final desse ciclo, ela consegue ir sozinha. Lóri, como é chamada antes de começar essa trajetória, sente-se “na condição de manca, em descompasso com o mundo” (LISPECTOR, 1998, p. 20) para, ao final, saber que possui a própria vida, e também a de Ulisses, uma vez que, apesar de haverem aprendido acerca da vida de maneira singular, o final da trajetória leva à união dos dois. Assim diz Lóri: “- Você tinha me dito que, quando me perguntassem meu nome eu não dissesse Lóri, mas “Eu”. Pois só agora eu me chamo “Eu”. E digo: eu está apaixonada pelo teu eu. Então nós é. Ulisses, nós é original (LISPECTOR, 1998, p. 151). E mais adiante afirma: “Aprendo contigo, mas você pensa que eu aprendi com tuas lições, pois não foi, aprendi o que você nem sonhava em me ensinar” (LISPECTOR, 1998, p. 157).

O ápice dessa aprendizagem se dá no encontro dos dois na cama, quando se amam, de corpo e de alma. E é na simplicidade que Lóri encontra o prazer, o prazer de existir. Para ela, “ser uma mulher no escuro ao lado de um homem que dormia” (LISPECTOR, 1998, p. 152), era o que almejava, pois “ela não queria nada senão aquilo mesmo que lhe acontecia” (LISPECTOR, 1998, p. 153).

O prazer, como dor de ser, permeia a aprendizagem de Lóri, entretanto, metamorfoseia-se na medida em que ela prossegue. Sua aprendizagem consiste em humanizar-se, processo que ocorre em etapas sucessivas de um rito, em que permeiam elementos míticos, a começar pela própria estrutura da narrativa.

É interessante observar que o tempo na narrativa se apresenta como um ciclo. Seguindo as estações da natureza, ela abre com o verão, passando pelo outono e pelo inverno, findando-se na primavera, o que é muito representativo, considerando-se, sobretudo, dois aspectos. Primeiramente, o estado de ser da personagem, cuja constituição se dá a partir de três perspectivas, a animal, em que o desejo é a força propulsora, a humana, que tem na compreensão racional a sua base, e a divina, pautada pela transcendência, as três podendo ser apreendidas separadamente em suas caracterizações, mas ao mesmo tempo entrelaçadas, pois uma atua sobre a outra. Tal estado se aproxima da própria configuração da natureza, que abarca os três âmbitos, a força bruta, instintual (perspectiva animal), o racional (perspectiva humana) e a transcendência (perspectiva divina, a partir do olhar do homem). Em segundo lugar, temos o aspecto mítico, ligado ao anterior, pois tal disposição do tempo da narrativa remete-nos ao mito do rapto de Prosérpina por Plutão, correspondentes a Perséfone e Hades na tradição grega, narrado na obra *Metamorfoses*, do poeta Ovídio (Ovídio, *Metamorphoses*, V, 341- 408).

Narra o mito que Prosérpina era filha de Ceres, deusa dos cereais, correspondente à deusa grega Deméter. Um dia, Vênus, deusa do amor e da sedução, conclama seu filho, Cupido, a usar suas armas contra Plutão, deus dos infernos, haja vista que o submundo

era o único âmbito em que ainda não imperava o seu poder. O deus momentaneamente deixara o seu palácio a fim de se certificar de que lugar algum ameaçava ruir, uma vez que Tifeu, preso em grilhões por Júpiter, de vez em quando tentava escapar do peso dos montes que sobre ele jaziam, abalando desse modo as terras. Encontrava-se nessa condição, pois fora castigado ao tentar destronar Júpiter, ocupando os céus. Foi, nesse instante, que Cupido atingiu-o com sua flecha mais afiada, fazendo-o apaixonar-se perdidamente por Prosérpina, a quem avistara tomando banho no rio. Rapta-a, então, levando-a para o seu palácio. Ceres, ao perceber a ausência da filha, começa a procurá-la e termina por descobrir o que aconteceu. Tomada de furor, recusa-se a fazer a terra brotar, o que compromete a vida de todos. Júpiter, então, interfere, dizendo-lhe que a filha será devolvida, mas apenas se não houver provado do fruto, a romã, que a prenderia definitivamente ao mundo subterrâneo. Assim aconteceu, pois, com fome, provara do fruto, condenando-se a ficar junto de seu agora marido, Plutão. Como forma de trazer novamente o equilíbrio à natureza, Júpiter determina que Prosérpina passe metade do ano com o marido, no submundo, e metade com sua mãe, sobre a terra. Nesse mesmo movimento a natureza começa a funcionar. Quando está próxima a chegada da filha, Ceres se alegra, e a natureza começa a florescer, surgindo a primavera. Em seguida, vem o verão, quando Prosérpina está do lado da mãe, e a terra encontra-se madura, pronta para a colheita sob o calor do sol. Logo que vai se aproximando o momento de a deusa voltar para junto de Plutão, como reflexo da consternação de Ceres, a terra começa a se entristecer, as flores a murchar, e as folhas a secar nas árvores. É o outono chegando, a quem sucederá o inverno, quando a natureza, aparentemente morta, reflete a tristeza de Ceres, por haver perdido a filha novamente.

O mito explica o surgimento das estações do ano, que regulam a produção da terra, a sua fertilidade, a fim de que o homem possa sobreviver. Em um movimento cíclico, denota o tempo mítico, não cronológico, cujo início sempre retorna, a fim de configurar um novo ciclo, um novo começo. Na Natureza, há a força criadora, pulsional de Eros, que impele o florescimento e a procriação, força bruta, que age sobre todos os seres vivos. Nela, está inserido o homem, cuja racionalidade tenta entendê-la, domá-la e moldá-la, mas que, na realidade, não consegue abarcá-la, nem a aprender em sua totalidade, como elemento uno, e por isso mesmo ele, o homem, recorre à transcendência, à sacralidade, ao aspecto divino da natureza a fim de tentar compreender a sua abrangência.

Dessa maneira, podemos perceber Lóri, cujo processo de aprendizagem evolui nas três esferas. No animal, ela compara o seu mundo íntimo a um cavalo selvagem, que, se deixado solto, pode levá-la Deus sabe onde. Esse cavalo não será domado, mas contido, na medida em que ela atravessa o processo de humanização. E, na esfera divina, há a sua

ligação com o Deus, a quem busca pedir, através de sua prece, e que, a princípio, não compreende, pois era olhado pelo prisma humano. O Deus está além:

Lóri passara da religião de sua infância para uma não religião e agora passara algo mais amplo: chegara ao ponto de acreditar num Deus tão vasto que ele era o mundo com suas galáxias: isso ela vira no dia anterior ao entrar no mar deserto sozinha. E por causa da vastidão impessoal era um Deus para o qual não se podia implorar: podia-se era agregar-se a ele e ser grande também (LISPECTOR, 1998, p. 82).

É possível observar, portanto, que, assim como no mito narrado, em que a natureza vai se moldando a cada estação, mostrando um ciclo que do verão à primavera denota uma trajetória desde um estado de maturidade, com a conseguinte morte paulatina e a renovação com o ressurgimento da natureza como etapas inexoráveis, Lóri, em seu rito de passagem, também sofre esse processo, mas em sentido contrário. A narrativa começa no verão e, Lóri, neste momento, em sua condição infantil, busca elaborar pelo imaginário a torrente aluvião de lágrimas suscitada pela dor de ser:

[...] veio afinal o grande choro seco, choro mudo sem som algum até que para ela mesma, aquele que ela não havia adivinhado, aquele que não quisera jamais e não previra – sacudida como a árvore forte que é mais profundamente abalada que a árvore frágil – afinal rebenta dos canos e veias, então...sentou-se para descansar e em breve fazia de conta que ela era uma mulher azul porque o crepúsculo mais tarde talvez fosse azul, faz de conta que fiava com fios de ouro as sensações, faz de conta que a infância era hoje e prateada de brinquedos, faz de conta que uma veia não se abria e faz de conta que dela não estava em silêncio alvíssimo escorrendo sangue escarlate [...]” (LISPECTOR, 1998, p. 14).

Tendo sido iniciada, Lóri experiencia mais dois momentos significativos para a sua aprendizagem de existir, ocorridos ainda no verão, a saber, o encontro na piscina com Ulisses, e o banho de mar.

Uma semana depois da última vez que vira Ulisses, ele lhe telefonou, dizendo que estava na piscina do clube, chamando-a para que ela viesse ao seu encontro. Assim, Lóri o fez, apesar de não ser na piscina que ela queria vê-lo, mas o medo de perdê-lo, fez com que ela aceitasse, embora o receio de se verem quase nus. Pela primeira vez, Lóri sentirá a felicidade, a partir da experiência da homogeneidade.

Lóri estava suavemente espantada. Então isso era a felicidade. De início se sentiu vazia. Depois seus olhos ficaram úmidos: era felicidade, mas como sou mortal, como o amor pelo mundo me transcende. O amor pela vida mortal a assassinava docemente, aos poucos (LISPECTOR, 1998, p. 73).

Estava ela sentada à beira da piscina, ao lado de Ulisses, com os pés dentro d'água, quando, a um movimento seu de jogar os cabelos para trás, percebe que ele a olhava

e a desejava. Sentiu, então, um pudor de quem também deseja. Ao perceber o próprio desejo claramente, ficou arisca e dura, ficando ambos em silêncio o resto da tarde. Lóri olha para Ulisses e, em uma percepção da unicidade de tudo que existe, distingue tanto a homogeneidade quanto os liames que separam as coisas, os objetos.

Depois Lóri percebeu que esse fulgor eram os reflexos do sol antes de definitivamente morrer. Olhou para as mesinhas com para-sol dispostas em torno da piscina: pareciam sobrepairar na homogeneidade do cosmo. Tudo era infinito, nada tinha começo nem fim: assim era a eternidade cósmica. Daí a um instante a visão da realidade se desfazia, fora apenas um átimo de segundo, a homogeneidade desaparecia e os olhos se perdiam numa multiplicidade de tonalidades ainda surpreendentes: à visão aguda e instantânea seguira-se algo mais reconhecível na Terra (LISPECTOR, 1998, p. 69).

Passado esse momento, a despeito ainda da dor de continuar existindo, Lóri havia dado o primeiro passo assustador para alguma coisa. Descobrira o sublime no trivial, o invisível sob o tangível. Iniciara um caminho sem volta, irreversível. Era noite e Lóri estava triste. Ela estava só. Mas, o humano era só e era esse o caminho que percorria: o da humanização. Nesse sentido, após a tristeza sem dor que sentia, provavelmente viria alguma alegria. Adormeceu sem sentir e sonhou com Ulisses nos braços de outra mulher. Sentiu ciúme. "Também isto ela iria sofrer?" Pergunta-se. "Sim, também o ciúme, também a cólera, também tudo" (LISPECTOR, 1998, p. 76). Lóri já não é mais aquela que quer cortar a dor de sentir e assim ficar sem nada, perdida no seu próprio mundo e no alheio, sem forma de contato. Assim, impelida por esse sentimento, ela busca uma nova experiência. Ela vai à praia e, no encontro dessas duas forças, desses dois mundos incognoscíveis, o mar – a mais inteligível das inteligências não humanas – e a mulher – o mais inteligível dos seres vivos – ocorre a grande transformação. Lóri é fertilizada pela água do mar ao banhar-se nela e também bebê-la. A partir disso, ela passa a conhecer as etapas desse rito, tão antigo como a humanidade, o rito de fertilização.

É perceptível a relação desse episódio com o mito do nascimento de Afrodite, narrado na *Teogonia*, de Hesíodo, o que suscita um olhar mais significativo sobre ele dentro da trama (Hesíodo, *Theogonia*, 188-206).

Na tradição hesiódica, Afrodite é filha do pênis. Nascida das espumas surgidas do sêmen que cai no mar após a mutilação dos órgãos genitais de Urano (o Céu), ela provém do mar. Unida a Urano pelo coito, Gaia (a Terra) gera muitos filhos: seis Titãs, seis Titânides, três Ciclopes e três Hecatonquiros. Entretanto, Urano, que se mantinha, permanentemente, sobre Gaia, não permitia que os filhos viessem à luz, ficando eles atulhados em seu ventre. Um dia, já cansada de gerar e não poder trazer os filhos à vida, Gaia trama contra Urano. Propõe aos filhos que, forjando ela uma foice em seu ventre,

possa um deles livrá-la do peso do pai. Cronos, o mais novo dos Titãs, aceita fazê-lo. Fica atento à espera do momento em que Urano viria ao coito com Gaia. Chega então a noite e, assim, acontece. No instante em que o pai penetra a mãe, Cronos agarra-lhe o órgão genital e o decepa, jogando-o em seguida ao mar. A dor é tão grande, que Urano (o Céu) se desprende de Gaia (a Terra), permanecendo assim até hoje. Quanto ao pênis jogado no mar, este, ejaculando ainda, lança o sêmen na água e, essa mistura, provoca as espumas de onde surgirá Afrodite. Assim narra o poeta:

O Pênis, tão logo cortando-o com o aço
 atirou do continente no undoso mar,
 aí muito boiou na planície, ao redor branca
 espuma da imortal carne ejaculava-se, dela
 uma jovem criou-se. Primeiro Citera divina
 atingiu, depois foi à circunfluída Chipre
 e saiu veneranda bela deusa, ao redor relva
 crescia sob esbeltos pés. A ela. Afrodite
 deusa nascida de espuma e bem-coroadada Citeréia
 apelidam homens e deuses, porque da espuma
 criou-se e Citeréia porque tocou Citera,
 Cípria porque nasceu na undosa Chipre,
 e Amor-do-pênis porque saiu do pênis à luz.
 Eros acompanhou-a, Desejo seguiu-a belo,
 tão logo nasceu e foi para a grei dos deuses
 (Hes., *Theog.*, 188-202).¹

Afrodite representa a fecundidade. Uma vez saída do mar, fertilizado pelo sêmen de Urano, ela traz em si todos os elementos da vida. Com o seu nascimento, Eros passa a agir através dela, tanto como força criadora, quanto como força sexual. A natureza se abre, brota sob a influência da deusa e, em ciclos de criação e de destruição, se renova sob a sua força.

Essa mesma força de criação e destruição passa a impelir Lóri em sua trajetória, quando primeiramente tocada pela humanização. Ela, para quem a humanidade era como morte eterna que, no entanto, não tivesse o alívio de enfim morrer (LISPECTOR, 1998, p. 23), é iniciada na vida, adentrando esse ciclo de vida e de morte, uma vez que compõe a dinâmica de ser humano:

Então o que chamava de morte a atraía tanto que só poderia chamar de valoroso o modo como, por solidariedade e pena dos outros, ainda estava presa ao que chamava de vida. Seria profundamente amoral não esperar pela morte como os outros esperam por essa hora final. Teria sido esperteza dela avançar no tempo, e imperdoável ser mais sabida que os outros. Por isso, apesar da curiosidade intensa que tinha pela morte, Lóri esperava (LISPECTOR, 1998, p. 35).

¹ Tradução de J. A. A. Torrano.

É, a partir do seu encontro com o mar, que ela passa a viver essa dinâmica, de morte e de vida, reiterada ao longo da narrativa.

Lóri vai à praia, bem cedo, não havia ninguém, apenas um cão negro. Era ela e o mar. Em etapas sucessivas de um rito, ela o adentra. Primeiramente olha para ele, ela hesita porque vai entrar. É seu exíguo e delimitado corpo que penetra na vastidão do mar. “Esse corpo entrará no limitado frio que sem raiva ruge no silêncio da madrugada” (LISPECTOR, 1998, p. 79). E, assim, acontece. Em um momento arquetípico, como sendo o primeiro a acontecer, e por isso mesmo vir a ser modelo, ela é fecundada pela vida: “Com a praia vazia nessa hora, ela não tem o exemplo de outros humanos que transformam a entrada no mar em simples jogo leviano de viver” (LISPECTOR, 1998, p. 79).

Ela vai entrando na água gélida, que lhe arrepiava em ritual as pernas. Ela é tomada de alegria, uma alegria que não sorri e que é séria. E, nesse instante, inicia-se uma relação com o cheiro da maresia, que será reiterada ao longo da narrativa, remetendo-a a sua possível ancestralidade, uma vez que o seu nome, Loreley, é de uma personagem lendária do folclore alemão, cantada em um poema do autor alemão Heine, fato referido por Ulisses a Lóri. Ele lhe conta que, segundo a história, Loreley seduzia os pescadores com o seu canto e eles, embevecidos, terminavam morrendo. Tal referência alude ao episódio do canto das sereias,² na *Odisseia*, de Homero, canto XII, em que Odisseu e seus companheiros, após saírem da ilha de Circe, se deparam com a ilha das Sereias, seres monstruosos, cujo canto melodioso enfeitiçava aqueles que o ouviam (Homero, *Odyssea*, XII, 165-200).

Assim, adverte-os Circe:

Às Sereias chegarás em primeiro lugar, que todos
os homens enfeitiçam, que delas se aproximaram.
Quem delas se acercar, insciente, e a voz ouvir das Sereias,
ao lado desse homem nunca a mulher e os filhos
estarão para se regozijarem com o seu regresso;
mas as Sereias o enfeitiçam com o seu límpido canto,
sentadas num prado, e à sua volta estão amontoadas
ossadas de homens decompostos e suas peles marcescentes
(Hom., *Od.*, XII, 39-46).³

O ponto de convergência entre o nome da personagem e o episódio da *Odisseia* diz respeito a dois quesitos. Primeiro, o canto sedutor, seja das sereias, seja de Lóri, que pode ser fatal; segundo, a referência ao mar que, no texto homérico, é aludido tanto

² No texto homérico, não fica claro se as Sereias são seres metade mulher, metade pássaro ou metade mulher, metade peixe. Depois de Homero, as referências mais antigas que existem a essas personagens são duas, o vaso coríntio, de aproximadamente 560 a.C., que, segundo Timothy Gantz (2004), encontra-se em Boston, e o texto de Apolônio de Rhodes, *Argonáuticas*, Canto IV, versos 891-921. Nas duas referências, as Sereias são mostradas como seres metade mulher, metade pássaro.

³ Tradução de Frederico Lourenço.

por Odisseu estar em sua nau com os companheiros, quanto pelo fato de as sereias viverem em uma ilha rodeada pelo mar. Em relação à personagem do romance, o mar, mais especificamente o seu cheiro, simboliza uma das etapas de aprendizagem de Lóri, concernente, sobretudo, ao despertar para a vida através das sensações sinestésicas. Por outro lado, o canto sedutor de Lóri, assim como o das Sereias, seria fatal para Ulisses caso ele sucumbisse, pois seria apenas mais um dentre os amantes que ela tivera e que serviram, unicamente, para lhe saciar o desejo erótico. Ulisses, no entanto, queria-a por inteiro, para além da satisfação sexual.

Assim, Lóri é tomada pelo cheiro. “O cheiro é de uma maresia tonteante que a desperta de seu mais adormecido sono secular” (LISPECTOR, 1998, p. 70). Mais à frente, completa: “O caminho lento aumenta sua coragem secreta – e de repente ela se deixa cobrir pela primeira onda! O sal, o iodo, tudo líquido deixam-na por uns instantes cega, toda escorrendo – espantada de pé, fertilizada” (LISPECTOR, 1998, p. 79).

Iniciada, ritualisticamente, ela mergulha, repetindo o movimento de imersão, é fertilizada novamente. Com as mãos em forma de concha, ela a enche com água salgada e bebe-a em goles grandes. “E era isso o que estava lhe faltando: o mar por dentro como o líquido espesso de um homem” (LISPECTOR, 1998, p. 80). Mergulha novamente, novamente bebe da água, sem sofreguidão, pois já conhece o rito. “Ela é a amante que não teme, pois sabe que terá tudo de novo” (LISPECTOR, 1998, p. 80). Nesse sentido, o cheiro do mar remete ao desejo sexual de Lóri que, a partir da fertilização ocorrida ao engolir a água, representação do sêmen masculino, agora está impregnado de sentido. Permanece parada dentro d’água por um tempo e depois sai, caminhando dentro da água de volta à praia. E ela caminha dentro das águas.

A fertilização de Lóri se dá pela presença do elemento masculino na água, o que remete ao mito do nascimento de Afrodite, saída das espumas provocadas pelo esperma de Urano. Ao beber da água, Lóri é fecundada de vida e, desse modo, ela sai das águas, assim como Afrodite saiu. Ela afirma, então, perguntando: “Como explicar que o mar era o seu berço materno mas que o cheiro era todo masculino? Talvez se tratasse da fusão perfeita. Além do que, de madrugada, as espumas pareciam mais brancas” (LISPECTOR, 1998, p. 112).

À força criadora de Afrodite, opõe-se a força destruidora de Ares, deus da guerra. Afrodite e Ares são amantes, e a despeito de se contraporem, suas forças se complementam, regendo o ritmo dos ciclos de renovação da natureza, na qual o homem está inserido, sendo exatamente esse ritmo o que possibilita o equilíbrio da natureza. Lóri, uma vez iniciada, passa a funcionar nesse ritmo:

A força de destruição ainda se continha e ela não entendia por que vibrava de alegria de ser capaz de tal ira. É que estava vivendo. E não havia perigo de realmente destruir ninguém ou nada porque a piedade era nela tão forte quanto a ira: então ela queria destruir a si mesma que era a fonte daquela paixão (LISPECTOR, 1998, p. 114).

Ao se compreender nessa dinâmica pulsional, Lóri aceita, simplesmente aceita, com ternura, estar no mistério de ser viva.

la esperar comendo com delicadeza e recato e avidez controlada cada mínima migalha de tudo, queria tudo pois nada era bom demais para a sua morte que era a sua vida tão eterna que hoje mesmo ela já existia e já era (LISPECTOR, 1998, p. 119).

E chega o outono. Nele, Lóri, saída da infância, adolece. Esperando o telefonema de Ulisses que não ocorria, ela decide ir ao coquetel da Diretoria dos Cursos Primários, no Museu de Arte Moderna, uma vez que ela era professora do primário. Retraída, não tinha o hábito de sair de casa. Saía pouco. Apesar de hesitante, decide ir à festa.

[...] pintou demais os olhos e demais a boca até que seu rosto branco de pó parecia uma máscara: ela estava pondo sobre si mesma alguém outro: esse alguém era fantasticamente desinibido, era vaidoso, tinha orgulho de si mesmo. Esse alguém era exatamente o que ela não era. (LISPECTOR, 1998, p.84)

Lóri chega ao local, um salão descomunal que, pelo tamanho, dava a impressão de haver poucas pessoas dentro do seu espaço. Ela se sente incomodada, principalmente pela máscara que usava, mas ao mesmo tempo, sabia que, sem pintura, seria a nudez da alma, e ela não estava preparada. Ao adentrar o recinto, conversa com algumas pessoas, inclusive com dois homens que haviam sido seus amantes, mas que agora não passavam de estranhos. Apesar do incômodo, não estava indiferente; estava muito emocionada, pois, há muito tempo, não via gente. Mas, não suportou mais e foi embora. Pegou um táxi, percebeu que o chofer a olhava. Possivelmente achou que ela era prostituta, pensou Lóri, pela maquiagem exagerada. Lembrou-se, então, dos teatros gregos, em que os atores usavam máscaras para representar os personagens. Para ela, dentre as qualidades de um ator, estavam as mutações sensíveis do rosto, logo, o uso da máscara as esconderia. E pensa: "Por que então lhe agradava tanto a ideia de atores entrarem no palco sem rosto próprio?" (LISPECTOR, 1998, p. 86).

No teatro antigo, a máscara figurava como acessório, de modo a trazer à cena, juntamente com as vestimentas, elementos da expressividade trágica, em se tratando da tragédia, a fim de suscitar no público o efeito trágico próprio desse gênero, como

também elementos próprios da comédia, em se tratando do gênero cômico, provocando o riso no público. Nesse sentido, Vernant e Frontisi-Ducroux (1999, p. 176) comentam:

A invenção do teatro, do gênero literário que encena o fictício como se fosse real, só podia intervir no quadro do culto de Dionísio, deus das ilusões, do tumulto e da confusão incessante entre a realidade e as aparências, a verdade e a ficção.

A assertiva do estudioso corrobora o sentido teatral da cena acima. A maquiagem usada por Lóri para ir à festa, palco nessa representação, retrata a máscara em cena. Naquela altura do seu processo de maturação, da busca da sua verdade, já não suporta mais o seu uso, pois remete às ilusões em que vivia mergulhada. Para Lóri, o uso da máscara talvez fosse um dar-se tão relevante quanto o dar-se pela dor do rosto, funcionando, portanto, como representação do sentir humano, haja vista a máscara usada na encenação da tragédia exprimir dor, e a da comédia, uma alegria exagerada.

Pensa ela:

Inclusive os adolescentes, que eram de rosto puro, à medida que iam vivendo, fabricavam a própria máscara. E com muita dor. Porque saber que de então em diante se vai passar a representar um papel que era de uma surpresa amedrontadora. Era a liberdade terrível de não ser. Também Lóri usava a máscara de palhaço da pintura excessiva. Aquela mesma que nos partos da adolescência se escolhia para não se ficar desnudo para o resto da luta (LISPECTOR, 1998, p. 86).

Lóri não achava mal mostrar o rosto nu, mas tal exposição poderia levá-la a se ferir, o que poderia provocar a assunção de uma máscara involuntária e terrível, sendo mais seguro antes que isso acontecesse, escolher ser uma máscara, ser uma *persona*.

Mas dentro do táxi, a caminho de casa, talvez pelo olhar do chofer, ou mesmo por uma palavra dele, de repente, “a máscara de guerra da vida crestava-se toda como lama seca, e os pedaços irregulares caíam no chão com um ruído oco” (LISPECTOR, 1998, p. 87). Agora estava de rosto nu, e “o rosto de máscara crestada chorava em silêncio para não morrer” (LISPECTOR, 1998, p. 87).

Chegam o inverno e Lóri, desnudada da antiga máscara, começa a amadurecer. Ulisses lhe telefona, convidando-a para almoçar na Floresta da Tijuca. Ela, então, veste seu suéter vermelho e sua saia xadrez e, ao esperar por Ulisses no portão de casa, segura a sua sombrinha vermelha, contrastando com a cor do tempo chuvoso. Tal vestimenta já lhe prenuncia a primavera. Ao chegarem no restaurante, Ulisses e Lóri esperam em uma antessala antes de serem chamados à mesa quando o almoço estivesse pronto. Como chovia muito, não havia outros clientes. E, nessa espera, Lóri observava a chuva:

Quando ela pensou que, além do frio, chovia como que no mundo inteiro, não pôde acreditar que tanto de bom lhe fosse dado. Era o acordo da Terra com aquilo que ela nunca soubera que precisava com tanta fome de alma (LISPECTOR, 1998, p. 106).

A chuva como acordo entre Céu e Terra é símbolo da fertilização, aquilo que Lóri nunca soube que precisava antes da sua própria fertilização no banho de mar. Tal referência alude, mais uma vez, ao episódio de Urano e Gaia, na narrativa hesiódica, em que ele é decepado pelo filho Cronos (Hes., *Theog.*, v. 154-210). Como a vida é Eros agindo ininterruptamente, a pulsão da vida não pode cessar, uma vez que a própria vida, em todas as instâncias da natureza, pereceria. Assim sendo, após a mutilação, Urano continua fecundando Gaia, sempre que lança sua semente representada pela chuva.

Chega a primavera, com os seus primeiros calores, "tão antigos como um primeiro sopro" (LISPECTOR, 1998, p. 117). Primavera é a estação de Afrodite, pois é a deusa quem abre a natureza, fazendo-a florescer e procriar. Com ela, toda a vida tem começo. No âmago dessa estação está Eros, força pulsional, criadora e sexual.

Para Lóri, é o prenúncio de uma nova condição: "Muito antes de vir a nova estação já havia o prenúncio: inesperadamente uma tepidez de vento, as primeiras doçuras do ar. Impossível que essa doçura de ar não traga outras! diz o coração se quebrando" (LISPECTOR, 1998, p. 117).

De fato, outras doçuras virão promovendo uma nova condição de existir. Na primavera, Lóri atinge a maturidade, quando a natureza se faz criança. Iniciada, ela experimenta e continua a sua busca no mundo. Ela vai à feira.

Foi à feira de frutas e legumes e peixes e flores: havia de tudo naquele amontoado de barracas, cheias de gritos, de pessoas se empurrando, apalpando o material a comprar para ver se estava bom – Lóri foi ver a abundância da terra que era semanalmente trazida numa rua perto de sua casa em oferenda ao Deus e aos homens. Sua pesquisa do mundo não humano, para entrar em contato com o neutro vivo das coisas que, estas não pensando, eram no entanto vivas, ela passeava por entre as barracas e era difícil aproximar-se de alguma, tantas mulheres trafegavam com sacos e carrinhos (LISPECTOR, 1998, p. 125).

Em contato direto, através da sinestesia, com os elementos vivos da natureza, Lóri vivencia. Vivencia, através da visão, as cores vivas das frutas e legumes. "O sangue puro e roxo escorria de uma beterraba esmagada no chão" (LISPECTOR, 1998, p. 125), o que remete ao próprio fluxo menstrual. Vê as batatas em uma cesta, cujas cores nuançadas e formatos diversos prendiam seu olhar. Com as duas mãos pega uma delas. A pele era lisa, era parda e fina como a de uma criança recém-nascida. Ao manuseá-la, no entanto, sentia brotos perceptíveis apenas ao tato. Anda pelas barracas, esgueirando-se, pois havia

muitas pessoas na feira, o que era um aprendizado para ela. Vai à barraca dos ovos, eram brancos. Na barraca dos peixes, sente novamente o cheiro da maresia, semicerra os olhos, aspirando-o. Vai à barraca das peras. Pareciam tão suculentas, que Lóri comprou uma. E de fato estava, o que comprovou depois de dar uma dentada na pera. “Apenas quem tinha comido uma pera suculenta a entenderia” (LISPECTOR, 1998, p. 126), pensou Lóri.

Como se ela fosse um pintor que acabasse de ter saído de uma fase abstracionista, agora, sem ser figurativista, entrara num realismo novo. Nesse realismo cada coisa da feira tinha uma importância em si mesma, interligada a um conjunto – mas qual era o conjunto? (LISPECTOR, 1998, p. 126).

A resposta ela irá encontrar nos braços de Ulisses. Uma noite, acordada pelo prazer de dormir, ela vai à cozinha para pegar um copo de água. Foi, então, para o terraço. Chovia fortemente, e ali permanecia, olhando a chuva e se molhando toda. Pensou: “Nunca imaginara que uma vez o mundo e ela chegassem a esse ponto de trigo maduro!” (LISPECTOR, 1998, p. 145). Lóri simplesmente era, assim como a chuva. “Era uma mulher, era uma pessoa, era uma atenção, era um corpo habitado olhando a chuva grossa cair” (LISPECTOR, 1998, p. 145). Subitamente, mas sem perturbação, sentiu vontade de dar essa noite a alguém. Esse alguém só podia ser Ulisses. E do jeito que estava, de camisola e sem maquiagem, pega um casaco, algum dinheiro na bolsa, e sai para pegar um táxi para a casa de Ulisses. Chega, enfim. “Nunca um ser humano tinha estado mais perto de outro” (LISPECTOR, 1998, p. 147).

Beijaram-se demoradamente. Olham-se sem pudor, um nos olhos do outro e, ali mesmo, deitados no chão, amam-se. Mesmo já tendo tido cinco amantes, aquela era a primeira vez de Lóri.

Mulher e homem se encontram, se reconhecem, e identificados com a unicidade da natureza, assim como todas as pessoas, são deuses em potencial. Afirma Ulisses: “Não falo de deuses no sentido divino. Em primeiro lugar devemos seguir a Natureza, não esquecendo os momentos baixos, pois que a Natureza é cíclica, é ritmo, é como um coração pulsando” (LISPECTOR, 1998, p. 154).

Finda-se a aprendizagem, começará outro ciclo, assim como ocorre na natureza. Ambos, Lóri e Ulisses, aprenderam, em ritmos diferentes, em movimentos distintos. Cada um percorreu seu caminho individualmente, para, ao final da trajetória, se encontrarem. A busca de Lóri é a da humanização. Loreley, a princípio, tenta seduzir Ulisses com o seu canto de sereia impelida pelo desejo puramente carnal de possuí-lo, assim como as Sereias tentaram aprisionar Odisseu, herói da *Odisseia*, de Homero, Canto XII, em seu périplo de volta para casa após a destruição de Troia, único humano a ouvir o canto das

Sereias sem sucumbir. Ele ordena à tripulação do seu navio que tapem os ouvidos com cera, de modo a não serem seduzidos, e conseqüentemente morram, ficando presos em seu canto, sem comer e sem beber. Quanto a ele, manda que o amarrem fortemente ao mastro do navio, e que sob nenhuma circunstância o soltem, mesmo que ele, Odisseu, ordene. Ulisses ouve o canto sedutor de Lóri, mas não sucumbe, espera por ela, por seu aprendizado. O que retém Odisseu são as cordas e a força dos companheiros que a seguram. Ulisses é impedido pelo desejo de querer vê-la aprender a viver, e desse modo, unir-se verdadeiramente a ele. E como Odisseu e Penélope, eles finalmente se encontram.

O Odisseu da *Odisseia*, diferentemente do Odisseu da *Ilíada*, busca a humanização. Na *Ilíada*, ele é o herói que luta para imortalizar o seu nome, a glória imperecível, através da excelência guerreira em campo de batalha. Na *Odisseia*, ele é o herói humanizado, que quer não a imortalidade, mas o retorno para o lar, ὁ νόστος. A ele a ninfa Calipso oferece a imortalidade e a virilidade, vivendo a seu lado como uma divindade. Mas o que ele deseja é voltar para Penélope, sua esposa, e para o seu filho, Telêmaco. Ele quer voltar para Ítaca, seu lar, e envelhecer ao lado de Penélope. Passam-se dez anos até que Odisseu consiga chegar em casa. Ele passa por inúmeras provações, que vão lhe fortalecendo o desejo da mortalidade, da humanidade.

Lóri, assim como Odisseu, busca humanizar-se. Ela quer tudo que a torna humana. Conciliando-se consigo mesma, no movimento natural e cíclico da natureza, ela chega à porta de um começo.

Assim, há uma inversão na história de Lóri e Ulisses em relação à da *Odisseia*. Ulisses é, na realidade, a Penélope de Lóri, o qual aguarda, lealmente, o seu retorno.

Referências

Documentação textual

APOLLONIO RODIO. *Le Argonautiche*. Traduzione di Guido Paduano. Milano: Bur Rizzoli, 2013.

HESÍODO. *Teogonia, a origem dos deuses*. Tradução de J. A. A. Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2007.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

LISPECTOR, C. *Uma aprendizagem ou o livro dos prazeres*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

Obras de apoio

CASSIRER, E. *Linguagem e mito*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GANTZ, T. *Mythes de la Grèce archaïque*. Paris: Belin, 2004.

OVÍDIO. *Metamorfoses*. Tradução de Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Cotovia, 2007.

VERNANT, J.-P.; FRONTISI-DUCROUX, F. Figuras da máscara na Grécia Antiga. In: VERNANT J.-P.; VIDAL-NAQUET, P. (org.). *Mito e tragédia na Grécia Antiga*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 163-178.

WELLEK, R.; WARREN, A. *Theory of Literature*. London: Harcourt Brace & Company, 1970.

Resenhas

Reviews

A proposta de um novo itinerário de leitura para as obras prudentianas

A proposal for a new reading itinerary concerning the works of Aurelius Prudentius

GONÇALVES, A. T. M. *A arte poética a serviço do proselitismo cristão: relendo os poemas de Aurélio Prudêncio Clemente* (séculos IV/V). Jundiaí: Paco, 2020. 276 p.

Rodrigo Santos Monteiro Oliveira*

Recebido em: 25/07/2021
Aprovado em: 28/10/2021

Pensar o proselitismo cristão é ponderar a existência de dois personagens essenciais: o que deseja convencer e o alvo da persuasão almejada. Tal ação abrange vastíssimas possibilidades de condutas com o intuito de persuadir alguém a respeito de alguma(s) crença(s) religiosa(s), “decorrentes do direito mais vasto de manifestar as suas convicções religiosas, tentando convencer os outros da verdade e benefícios das respectivas convicções” (GUERREIRO, 2013, p. 3-4). E é isto que Prudêncio almeja realizar ao pensar a escrita e a propagação de seus poemas em um ambiente ainda dividido entre costumes e crenças religiosas diversas; é a disputa pelos espaços físicos e mentais que estão em jogo quando o autor se propõe a convencer seus contemporâneos à conversão e/ou aos “verdadeiros” cânones da fé cristã.

A partir das obras prudentianas, a Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves propôs o desenvolvimento de uma nova possibilidade ordenadora para uma sequência de leitura apropriada à análise do conteúdo e dos objetivos do autor. O trabalho de pesquisa que originou o livro *A arte poética a serviço do proselitismo cristão* foi desenvolvido para a defesa em banca de promoção ao cargo de professora titular de História Antiga da Faculdade de História (UFG), no lugar de um memorial acadêmico e dos destaques biográficos da produção pela professora realizada. Tal preferência já nos demonstra o esforço contínuo

* Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (UFG). Mestre e graduado em História pela UFG.

ao qual a autora se submeteu ao longo de toda a sua carreira acadêmica; da graduação na UFRJ para a docência na UFG (iniciada em 1995), com passagens pela USP e pela UFOP, Ana Teresa Marques Gonçalves desenvolveu vasta produção bibliográfica a respeito de temas distintos daquilo que convencionamos denominar como Antiguidade Clássica. Hoje, a pesquisadora é professora associada de História Antiga e Medieval na UFG, sendo bolsista produtividade do CNPq.

Além da aferição dos conteúdos dispostos por Prudêncio ao longo de suas várias obras produzidas entre os séculos IV e V, a docente e pesquisadora propõe uma organização para a leitura destas, estabelecendo qual deve ser lida primeiro e qual por último. Tal sequência não se produz por preferências pessoais ou pela aleatoriedade, mas por uma possível melhor apreensão do que era proposto pelo autor. É uma organização que permite o leitor “viajar” do geral para o particular (GONÇALVES, 2020, p. 248), daquilo que foi promovido por Prudêncio como uma resposta direta ao seu contexto e aos eventos concretos à discussão do que a alma humana necessita para se aproximar da verdade em Deus.

Na vastidão das obras, algumas ideias são recorrentes, sendo elas: a construção da unicidade do pensamento e da expressão do cristianismo e combate aos discursos heréticos; defesa do livre arbítrio humano e de sua aproximação às virtudes bíblicas; construção de ambientes que facilitassem o proselitismo para gerar conversão, adesão e confirmação à fé; defesa do monoteísmo.

Em uma divisão de cinco capítulos (fora a introdução e as considerações finais), temos o seguinte itinerário: é apresentado, no Capítulo 1, críticas contra Símaco e à reposição de estátuas pagãs em locais públicos, o que possibilita a compreensão do contexto de produção do autor e sua defesa contra os antigos costumes e crenças de Roma; no Capítulo 2, são apresentados dois poemas, *Apotheosis* e *Hamartigenia*, pela defesa da unidade cristã e condenação dos pensamentos desviantes; a partir das obras *Cathemerinon* e *Dittochaeon* é realizada, no Capítulo 3, a apresentação de ferramentas que auxiliariam os convertidos a se manterem firmes, e aos gentios de optarem pela conversão; nos últimos dois Capítulos, 4 e 5, são apresentadas as obras *Peristephanon* e *Psychomachia* que ajeitam, respectivamente, a formação de novos heróis para os cristãos, substituindo os pagãos, e o embate entre as virtudes e os vícios dos quais os convertidos deveriam se aproximar e se afastar.

Toda a apresentação realizada e a nova proposta de leitura são embasadas em conceitos-base que introduzem o livro resenhado na gama de outras obras que almejam discutir temáticas acerca dos cristianismos (CHEVITARESE, 2016); apontamos, como exemplo, a periodização em Antiguidade Tardia (FRIGHETTO, 2012) estabelecida para a

demarcação contextual da obra, os conceitos de memória, imaginário (e suas intrínsecas relações), já ligados à linha de pesquisa da própria pesquisadora como componente do Programa de Pós-Graduação em História da UFG, e retórica.

São inúmeros os autores que, ao longo da Antiguidade Tardia e do Medievo, citaram Prudêncio (Sidônio Apolinário, *Epistola*, II, 9; Verecundo, *De Satisfactione Poenitentiae*;¹ Julião de Toledo, *Glossamata*; entre outros), informação que confirma de forma ainda mais evidente a importância de estudar esse autor para os que desejam entender a formação do imaginário romano-cristão na passagem dos séculos IV e V. O intenso diálogo com a tradição pagã demonstra o esforço discursivo de Prudêncio em se aproximar de um público ainda não convertido; como Paulo, que defendeu a abordagem cristã junto aos gentios (Paulo, *Epistula ad Galatas*, II, 11-14), Prudêncio se lançou ao desafio de conquistar “novas almas para Cristo”.

Assim como a *karthásis* é o fim de uma peça de tragédia, para Georges Balandier (1983) o fim do drama do discurso é a comoção ou o convencimento, estratégias retóricas muito bem aproveitadas nos embates entre diferentes atores. O discurso não é um espaço de alucinação individual em que o autor se desprende completamente daquilo que o formou, mas um sistema bem estruturado que determina certo imaginário social, pois estabelece, em maior ou menor medida, poder e controle. O imaginário se associa de forma plena ao real, ou à possibilidade do que isto seria, pois se baseia na realidade para transformá-la em algo que é necessário interpretar.

Dessa maneira, buscamos compreender o discurso para além da organização enunciativa. A comunicação, proposta de qualquer discurso analisado, não está “inteiramente no [próprio] discurso, nem mesmo nas relações” (BOURDIEU, 2003, p. 162). Pois, “[...] uma verdadeira ciência do discurso deve buscar neste, mas também fora dele, nas condições sociais de produção e de reprodução dos produtores e receptores e da relação entre eles” (BOURDIEU, 2003, p. 162).

É pela comunicação discursiva constante com vasto público de convertidos e gentios que Prudêncio demonstra estar bem familiarizado com a formação clássica, e o que faz do esforço de análise das obras destacadas, assim como a realizada na obra sobre a qual resenhamos, uma difícil tarefa; é preciso ter contato com o referencial clássico a fim de compreender os métodos comparativos utilizados pelo autor, aproximando-nos das possíveis chaves interpretativas de seus contemporâneos. Um trabalho de grande esforço em ler uma obra cristã do século IV que possui como referência autores, como Horácio,

¹ Verecundo, bispo de Junca (África), utilizou Prudêncio em seus versos *De Satisfactione Poenitentiae*, com 242 hexâmetros (RODRIGUEZ, 1990, p. 56).

Ovídio e Virgílio. Para se opor é preciso conhecer, e tanto Prudêncio quanto Gonçalves demonstram tal tirocínio.

O proselitismo prudentiano não destoa do esforço de muitos outros ao longo do mesmo período, ao mesmo tempo em que suas obras proporcionam uma nova perspectiva a fim de entender as mudanças religiosas e ordenações sociais correlacionadas. O livro *A arte poética a serviço do proselitismo cristão*, de Ana Teresa Marques Gonçalves, nos aproxima de fontes documentais ainda pouco analisadas pela historiografia brasileira e, a partir da contraposição com outras tantas abordagens internacionais, demonstra sua excepcionalidade.

Se Prudêncio não foi um homem cheio de posses materiais, capaz de ofertar aos mais pobres sua grande riqueza, ofereceu com seus versos o conhecimento preciso para aproximar os desvirtuados do bom caminho (Prudêncio, *Epilogus*, 1-34). Aprender é preciso aos gentios e cristãos nos tempos de Prudêncio; e aos que estão interessados nestas lições realizadas, o itinerário de leitura indicado no livro que resenhamos é, sem dúvida, uma ótima proposta de aprendizado.

Referências

- BALANDIER, G. *O poder em cena*. Brasília: Editora da UnB, 1983.
- BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: Vida, 2003.
- BOURDIEU, P. Economia das trocas linguísticas. In: ORTIZ, R. (org.). *Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 2003, p. 156-183.
- CHEVITARESE, A. L. *Cristianismos: questões e debates metodológicos*. Rio de Janeiro: Kliné, 2016.
- FRIGHETTO, R. *Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (séculos II-VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012.
- GUERREIRO, S. *As fronteiras da tolerância: liberdade religiosa e proselitismo na Convenção Europeia dos Direitos do Homem*. Lisboa: Almedina, 2013.
- MELLADO RODRIGUEZ, J. *Léxico de los Concílios Visigóticos de Toledo*. Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1990.
- PRUDÊNCIO. *Obras completas*. Tradução de Alfonso Ortega e Isidoro Rodrigues. Madrid: BAC, 1981.
- SIDOINE APOLLINAIRE. *Epistle: livres I-V*. Edition, traduction e commentaires par A. Loyer. Paris: Les Belles Lettres, 2003b. v. 2.

A criatividade docente e a reelaboração do legado clássico

Creative teaching reworking the classical legacy

JIMÉNEZ JUSTICIA, L.; QUIROGA PUERTAS, A. J. (ed.).

Ianus: innovación docente y reelaboraciones del legado clásico.

Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. p. 157.

José Maria Gomes de Souza Neto*

Recebido em: 03/04/2021

Aprovado em: 13/10/2021

Como apontamos em recente livro, o ensino de Histórias Antiga e Medieval no Brasil “escorava sua existência na grade curricular nacional quase como um imperativo autoexplicativo, a serviço de um projeto nacionalizante que estruturou os estudos em conteúdos da tradicional história positivista” (SOUZA NETO, 2020, p. 482). Essa proposta, nascida no século XIX, chegou ao XXI fortemente questionada: desde sua primeira década, interrogamo-nos sobre qual o lugar (se é que existe algum) do ensino da Antiguidade e do Medieval na educação escolar brasileira, quais as temáticas, perspectivas e/ou assuntos devem ser trabalhados. Num universo de novas abordagens a se impor – as histórias africana e afro-brasileira, indígenas, de gênero, dentre tantas outras – além da sempre presente demanda dos estudos da contemporaneidade, o conhecimento clássico parece crescentemente distante dos interesses dos educandos brasileiros.

Trata-se, de fato, de uma verdadeira crise, como nunca experimentada nos quase 200 anos de educação pública brasileira. Não poucos falam da “inutilidade” desses estudos, de seu caráter intrinsecamente racista, colonial, sexista, patriarcal – já nas últimas décadas do século passado François Hartog (2003) apontava para o descompasso entre os estudos da Antiguidade e os grandes debates que a historiografia travava desde a primeira geração dos Annales. A todas essas questões soma-se mais uma: não seria uma história nossa, brasileira, mas sim uma importação de um padrão metropolitano

* Professor de História Antiga da Universidade de Pernambuco (UFPE) – campus Mata Norte, líder do *Leitorado Antigo* – Grupo de Ensino, Pesquisa e Extensão em História Antiga e Medieval. Doutor, mestre e graduado em História pela UFPE.

e neocolonial – numa palavra, europeu. Não obstante, o que *Ianus: innovación docente y reelaboraciones del legado clásico*, organizado por Lorena Jiménez Justicia e Alberto J. Quiroga Puertas, vem mostrar é que a crise em torno das temáticas clássicas não se resume ao Brasil:

Em uma época em que conceitos como “pós-verdade” e “fatos alternativos” se convertem em mantras da pós-modernidade, a sobrevivência do legado cultural clássico não reside tanto na reivindicação de adágios banais (como, por exemplo, classificar Grécia e Roma como “berço da civilização ocidental”), mas sim na reativação do seu valor latente em quase todas as esferas sociais, políticas e culturais (JIMÉNEZ JUSTICIA; QUIROGA PUERTAS, 2018, p. 9).

A “sobrevivência” de uma cultura clássica entre nós, como visto, residiria não no reforço de argumentos à tradição, a uma erudição embotada, mas na rerepresentação desse legado ao mundo que nos envolve, nas linguagens que utilizamos. Nesse sentido, o livro *Ianus: innovación docente y reelaboraciones del legado clásico* reúne nove trabalhos, frutos de um projeto de inovação pedagógica desenvolvido pela Universidad de Granada que visam a “dinamizar e atualizar os instrumentos educativos dos assuntos de latim, grego e História Antiga, tanto no âmbito escolar quanto no universitário” e analisar “o uso de padrões culturais greco-latinos presentes em âmbitos quotidianos” (JIMÉNEZ JUSTICIA; QUIROGA PUERTAS, 2018, p. 9).

No primeiro capítulo, Helena González-Vaquerizo apresenta a experiência de três anos de um curso *online* de introdução ao grego clássico chamado *Kybernetes* alojado na plataforma edX-UAMx em formato SPOC (*Small Private Online Course*), resultado de um projeto de inovação pedagógica (bem como de extensão universitária) composto por membros do Departamento de Filologia Clássica da Universidad Autónoma de Madrid, com o objetivo principal de complementar a docência presencial da disciplina de “Fundamentos da Língua Grega” da graduação em Ciencias y Lenguas de la Antigüedad. Após a exposição do projeto, dos progressos e intercorrências por que passaram, González-Vaquerizo se pergunta se é possível contribuir para a melhoria do ensino e da aprendizagem de grego na universidade, e ela mesma responde: “não temos uma fórmula mágica, mas acreditamos que uma boa maneira de tentar alcançá-la é inovando” (p. 32). Problema semelhante apresentou-se a Álvaro Sánchez-Ostiz, só que no ensino de latim, e para contorná-lo ele descreveu, no segundo capítulo, a utilização de metodologias ativas de ensino.

No terceiro capítulo, Elena Duce Pastor se atém à utilização do cinema e dos quadrinhos (HQs) no ensino de História da Grécia, experiência inserida no espectro das inovações pedagógicas: na disciplina regular de História da Grécia na Universidad

Autónoma de Madrid, nos anos 2014-15 e 2016-17, foi proposto aos alunos que o trabalho do curso fosse o comentário de um filme ou HQ, apresentado como um estudo de caso que cada um deveria desenvolver. O ambiente descrito pela autora não seria estranho a nós, professores universitários de História aqui no Brasil: alunos no início de suas graduações, muitos dos quais sem particular interesse pela Grécia; o descrédito conferido pela mídia às Humanidades; a baixa pervasão da prática da pesquisa no ensino acadêmico. Tudo isso levou ao caminho do estudo das recepções da Antiguidade e da História pública (*public history*) como forma de “dar-lhes [aos alunos] uma opção viável para seu futuro laboral” (DUCE PASTOR, 2018, p. 49). Para que os trabalhos estivessem orientados ao mundo do trabalho, foram escolhidos “temas da atualidade, que relacionam o passado com a sociedade com que se depara o aluno em seu dia a dia” (DUCE PASTOR, 2018, p. 52), optando-se, portanto, pelos estudos da recepção da Antiguidade. Após avaliação dos conhecimentos dos estudantes que ingressavam no curso através de um questionário com sete perguntas (tais como “tem algum conhecimento sobre o legado da Antiguidade e sua metodologia?”), foram-lhes dadas duas oportunidades para que delas escolhessem seu trabalho: a análise de uma HQ (*La Odisea* [Francisco Perez Navarro e Martín Saurí, 2009] ou *Mil naves – la edad de bronce* [Eric Shanover, 2003]) ou de um filme [*Alexandre* [Dir. Oliver Stone, 2004] ou *300* [Dir. Zack Snyder, 2006]]. O procedimento metodológico utilizado pela autora não diverge daquilo que é feito no Brasil com aqueles que trabalham com as mesmas fontes: a análise das obras, seu questionamento, erros e acertos com relação ao estabelecido pelo conhecimento histórico, com resultados igualmente semelhantes pois a “aproximação da História ao mundo dos meios de comunicação e de massa” contribui para afastar a “velha ideia do historiador erudito preso em seu trabalho” (DUCE PASTOR, 2018, p. 59).

Entre as linguagens possíveis para um ensino de História o teatro é uma das mais promissoras, que permite “ao ser humano experimentar e vivenciar novas situações [...] desenvolver nos jovens e crianças, e não só neles, a imaginação e a criatividade que existem dentro de cada um de nós” (ALMEIDA, 2016, p. 96). Este universo é abordado por Lorena Jiménez Justicia, que busca uma definição atual para o gênero trágico; para tanto, ela estabelece um diálogo entre o mito de Agamenon, elaborado na tragédia de Ésquilo, e a peça *Agamenón. Volví del supermercado y le di una paliza a mi hijo* (2003), do dramaturgo hispano-argentino Rodrigo García. Nesse sentido, Jiménez Justicia (2018, p. 80) afirma:

[...] há um elemento que conecta poderosamente esta obra com a tragédia grega: seu compromisso político. De fato, a tragédia grega submetia os problemas que preocupavam a cidadania a uma profunda reflexão. Como afirma Vidal-Naquet,

[...] a ordem – ou desordem – trágica traz ao plano da consciência o que acredita a cidade. Discute, deforma, renova, interroga, como faz o sonho, segundo Freud, com a realidade'. [...] *Agamenón* põe diante de nós a imagem de um pai de família violento e excessivo para nos mostrar os vícios da sociedade contemporânea [...]. Sua obra, enfim, nos obriga a interrogar-nos e a pôr no plano da consciência os valores da nossa sociedade.

Embora não descreva uma experiência pedagógica propriamente dita, a autora põe em tela as potencialidades da análise estética e política advinda do diálogo entre as duas obras, a grega ateniense e a argentina contemporânea, e salienta que a referência ao papel político do drama grego pode ser um dos caminhos pelos quais a aproximação com os estudantes e o mundo no qual vivem pode se dar.

Lucía P. Romero Mariscal e F. Javier Campos Daroca (2018, p. 85) dão início ao seu capítulo com uma afirmação peremptória: “Consideramos nosso tempo como um momento caracteristicamente ‘pós-classicista’, ou seja, uma época em que a validade e a força (e, conseqüentemente, o ensino) dos clássicos já não mais podem ser dados como asseguradas”.¹

A narrativa dos autores ecoa de maneira muito clara as questões que são colocadas no Brasil àqueles que estudam a Antiguidade Clássica (bem como de resto a Antiguidade Oriental ou mesmo a Idade Média): o *locus* privilegiado que Grécia e Roma ocuparam historicamente, de “origem da civilização europeia”, hoje lhe serve de ônus, na medida em que “esse privilégio lhes permitiu usurpar a atenção devida a outras culturas ou momentos da História” – nesse aspecto, um quadro não diverso do que vivemos nos últimos anos. Numa era pós-clássica (e pós-colonial, descolonial ou decolonial) por que os clássicos gregos e romanos são intocáveis? Numa sociedade majoritariamente negra e mestiça como a brasileira, com uma tradição indígena tão rica quanto subestimada, por qual razão deveriam ser mantidos os estudos clássicos? A resposta dada pelos autores aponta a direção a ser seguida:

A estratégia compensatória de tantos quantos aceitem o desafio de descer Grécia e Roma do pedestal onde estão é, em geral, transformar a necessidade em virtude e fazer da antiguidade um poderoso operador da alteridade. Por intermédio de seu estudo e do desenrolar dos processos históricos que levaram à sua canonização como referentes inapeláveis da alta cultura tornam-se aparentes tanto sua condição histórica, ou seja, sua relatividade em relação a outras épocas ou culturas, como a transformação contínua a que o processo de recepção submeteu as obras clássicas. Da mesma forma, o legado da Antiguidade é criticamente avaliado, denunciando a instrumentalização dos clássicos ao serviço de determinadas ideologias, submetendo-os a um tipo de “descolonização” de

¹ Um pouco mais adiante, o conceito de uma idade “pós-classicista” é mais bem descrito pelos autores: “aquela em que já não se pode outorgar esse título, nem muito menos contar com a aceitação incontestada de certos clássicos *qua* clássicos, condição essa que, desde já, resulta suspeita” (ROMERO MARISCAL; CAMPOS DAROCA, 2018, p. 86).

que se beneficiam não apenas quem a sofreu bem como os próprios clássicos, libertados dos preconceitos classicistas que não somente lhes prestam um mau serviço como impedem o acesso a um saber que lhes faça justiça (ROMERO MARISCAL; CAMPOS DAROCA, 2018, p. 87).

Armados de tal concepção, os autores desenvolvem uma narrativa sobre seu próprio trabalho, com a literatura e a educação das emoções, um esforço que frequentemente se questiona, põe-se em dúvida e, ao fazê-lo, cria novas possibilidades.

Conquanto seja uma coletânea (ou seja, naturalmente diverso e irregular em sua forma e objetivos), o livro carece de uma introdução que reúna todas as experiências narradas: há alguma sorte de filosofia, de esboço bibliográfico comum a todos os autores? Graças a essa carência, o começo (bem como o final) da leitura é relativamente abrupto. Da mesma forma, nenhuma das contribuições lida efetivamente com a questão da escola: temos os filmes, as HQs, a leitura e comparação das peças de teatro ou mesmo o aprendizado de outro idioma, e tudo isso é muito importante para a formação dos educandos, mas como levá-los à sala de aula? Como apresentá-los, discuti-los, torná-los, ao fim e ao cabo, constituintes de uma educação histórica? O ensino de história é, cada vez mais, um ponto fulcral da práxis histórica, de que é prova a existência mesma do projeto *Ianus* e a presente publicação. É necessário, portanto, estabelecer diálogos que sigam para além dos próprios campos de interesse científico, com os colegas profissionais da história que militam na área e pensam sobre ela.

Ainda assim, não deixa de ser um cativante retrato das preocupações, das ocupações e vivências dos professores de estudos clássicos do outro lado do Atlântico. Mais do que açoitados por uma crise exclusiva, descobrimo-nos parte de um horizonte bem mais amplo de professores lutando por suas disciplinas. E pelo ensino da História.

Referências

- ALMEIDA, M. H. G. de. O teatro como linguagem no ensino de História: relato de uma experiência. *Fato e Versões*, v. 09, n. 16, p. 84-112, 2016.
- DUCE PASTOR, E. Cine y cómic en la enseñanza universitaria de Historia de Grecia. In: JIMÉNEZ JUSTICIA, L.; QUIROGA PUERTAS, A. J. P. (ed.). *Ianus: innovación docente y reelaboraciones del legado clásico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.
- HARTOG, F. *Os antigos, o passado e o presente*. Brasília: UNB, 2003.
- JIMÉNEZ JUSTICIA, L. Un viejo mito para una nueva definición de la tragedia: Agamenón. Volví del supermercado y le di una paliza a mi hijo, de Rodrigo García. In:

JIMÉNEZ JUSTICIA, L.; QUIROGA PUERTAS, A. J. P. (ed.). *Ianus: innovación docente y reelaboraciones del legado clásico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

ROMERO MARISCAL, L.; CAMPOS DAROCA, F. J. Tragedia antigua y educación literaria de las emociones. In: JIMÉNEZ JUSTICIA, L.; QUIROGA PUERTAS, A. J. P. (ed.). *Ianus: innovación docente y reelaboraciones del legado clásico*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

SOUZA NETO, J. M. G. de. Antiquidades e medievos entre os muros da escola: um epílogo. In: SOUZA NETO, J. M. G. de; MOERBECK, G.; BIRRO, R. (org.). *Antigas Leituras: ensino de História*. Recife: Edupe, 2020.