

ISSN: 2238-8788

Ano II

Volume II

Junho

2013

Revista Mundo Antigo



Editorial:

Prof. Dr. Julio Galha
UFF - ESR

Entrevista:

Prof. Dr. Claudio Carlan

Resenha:

Profa. Dra. Fabrina Magalhães
Graduanda Karla H. Leandro
Graduanda Larissa G. Valentim
Graduanda Lívia de Souza Braz

Autores desta edição (Ordem alfabética):

Prof. Mndo Afonso Damião Neto (PPG-UFJF).
Prof. Dr. Cláudio Umpierre Carlan (UNIFAL).
Profa. Dra. Fabrina Magalhães (UFF-ESR).

Graduanda Karla H. Leandro (UFF-ESR).
Graduanda Larissa G. Valentim (UFF-ESR).
Graduanda Lívia de Souza Braz (UFF-ESR).
Prof. Mndo Franklin da Silva Alonso (PPGA-UERJ).

Prof. Dr. Luis Augusto Schmidt Totti (IBILCE-UNESP).
Profa. Esp. Marina Rockenback (ARCHAI-UNB NEA-UERJ
NEHMAAT-UFF).
Prof. Ms. Marcos Davi Duarte da Cunha (PPGH-UERJ).
Prof. Mndo Matheus Landau de Carvalho (PPG-UFJF).

Profa. Dnda Priscilla Gontijo Leite (Univ. de Coimbra).
Prof. Ass. Rodrigo Pinto de Brito (UFF) e Dndo (PUC).
Profa. Esp. Thamís Malena Marciano Caria (NEHMAAT-
UFF/IUPERJ).

Número 01



NEHMAAT
Antiga, Medieval e Arqueologia





Revista Mundo Antigo

Revista científica eletrônica

Publicação semestral

História Antiga, Medieval e Arqueologia

Ano II - Volume II – Número 1 - Junho – 2013

Electronic journal

Biannual publication

Ancient History, Medieval and Archaeology

Year II - Volume II – Number 1 – June –2013



EXPEDIENTE

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF

Reitor: Prof. Dr. Roberto de Souza Salles

INSTITUTO DE CIÊNCIA DA SOCIEDADE E DESENVOLVIMENTO REGIONAL – ESR

Diretor: Prof. Dr. Hernán Armando Mamani

DEPARTAMENTO DE FUNDAMENTOS DE CIÊNCIAS DA SOCIEDADE – SFC

Diretor: Prof. Dr. Walter Luiz Carneiro De Mattos Pereira

CURSO DE HISTÓRIA

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Galha

NEHMAAT - UFF - ESR

NÚCLEO DE ESTUDOS EM HISTÓRIA MEDIEVAL, ANTIGA E ARQUEOLOGIA

TRANSDISCIPLINAR (NEHMAAT)

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Galha

EDITOR

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Galha (UFF – ESR)

EQUIPE EDITORIAL

Profª. Drª. Fabrina Magalhães (UFF – ESR)

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Galha (UFF – ESR)

Prof. Dr. Leonardo Soares (UFF – ESR)



CONSELHO EDITORIAL

Profª. Drª. Adriana Zierer (UEMA)
Universidade Estadual do Maranhão

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

Profª. Drª. Ana Livia Bonfim (UEMA)
Universidade Estadual do Maranhão

Prof. Dr. Celso Tompson (UERJ)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Profª. Drª. Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO)
Universidade do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Claudio Carlan (UFAL)
Universidade Federal de Alfenas

Prof. Dr. Marcus Cruz (UFMT)
Universidade Federal de Mato Grosso

Profª. Drª. Margarida Maria de Carvalho (UNESP)
Universidade Estadual Paulista – Franca

Profª. Drª. Maria do Carmo (UERJ)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Profª. Drª. Maria Regina Candido (UERJ)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Profª. Drª. Renata Garrafoli (UFPR)
Universidade Federal do Paraná



Todos os direitos reservados aos autores.

Os artigos são de responsabilidade de seus autores.

All rights reserved to the authors.

The articles are the responsibility of their authors.

FICHA CATALOGRÁFICA

R454 Revista Mundo Antigo. – Revista científica eletrônica. – ano 2, v. 2, nº1
(Junho 2013) – Modo de acesso: <http://www.nehmaat.uff.br/mundoantigo>

Semestral

Texto em português e inglês

Publicação do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia

Transdisciplinar (NEHMAAT) do curso de História da Universidade Federal

Fluminense – Pólo Universitário de Campos dos Goytacazes

ISSN 2238-8788

História antiga. 2. História medieval. 3. Arqueologia antiga.

CDD 930



SUMÁRIO

EDITORIAL

11 *Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)*

HOMENAGEM AO PROF. CIRO FLAMARION

13 *Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)*

APRESENTAÇÃO/PRESENTATION

25 *Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)*

ENTREVISTA/INTERVIEW

29 *Numismática: pesquisa arqueológica e histórica.
Numismatics: archaeological and historical research.
Prof. Dr. Cláudio Umpierre Carlan (UNIFAL)*

RESENHA/REVIEW

177 *Profa. Dra. Fabrina Magalhães (UFF-ESR).
Graduanda Karla H. Leandro (UFF-ESR).
Graduanda Larissa G. Valentim (UFF-ESR).
Graduanda Lívia de Souza Braz (UFF-ESR).*

NOTÍCIAS/NEWS

193 *Equipe Editorial*

NORMAS DE PUBLICAÇÃO / GUIDELINE FOR PUBLICATION

205 *Equipe Editorial*



ARTIGOS/PAPERS

- 37 *O sistema jurídico ateniense e a inimizade: o caso de Contra Mídias.*
Priscilla Gontijo Leite (Universidade de Coimbra).
- 55 *O Imperialismo Macedônico e o ocaso das escolas socráticas de filosofia.*
Rodrigo Pinto de Brito (UFF).
- 73 *O valor mágico do sangue no capítulo 35 do Livro I do Opus Agriculturae, de Paládio*
Luis Augusto Schmidt Totti (IBILCE-UNESP).
- 93 *Aspectos da condição feminina no antigo Egito.*
Thamis Malena Marciano Caria (NEHMAAT-UFF/IUPERJ).
- 107 *Os contatos marítimos de Creta minóica com Egito.*
Marcos Davi Duarte da Cunha (PPGH-UERJ).
- 121 *O desenvolvimento cerâmico na cultura guarani.*
Franklin da Silva Alonso (PPGA-UERJ).
- 135 *Medicina e lógica na Índia antiga: A ontologia e a epistemologia nos primórdios da medicina Āyurveda*
Afonso Damião Neto (PPG-UFJF).
- 151 *A teologia do Livro de Isaías como exceção ao pensamento de Heinrich Zimmer.*
Matheus Landau de Carvalho (PPG-UFJF).
- 167 *Mitos, Rituais Funerários e Valores Sociais no Egito Antigo (1550-1070 a.C).*
Marina Rockenback (ARCHAI-UNB/NEA-UERJ/NEHMAAT-UFF)



Revista Mundo Antigo

Editorial

Editorial





Chegamos ao terceiro número e comemoramos o primeiro ano de vida da Revista Mundo Antigo agradecendo aos colegas que contribuíram para que estas três edições fossem levadas a efeito. Além disso, agradecemos aos milhares de leitores que acessaram nossas publicações. Durante estes 12 meses, a revista recebeu contribuições de diversas universidades, tais como: História-UERJ, UNB, UFF, História da Artes-UERJ, UNICAMP, UNESP-Franca, UNESP-Assis, Univ. de Buenos Aires, Univ. de Coimbra, PUC-ES, ULBRA, UNESPAR, Ciência da Religião-UFJF, Univ. de Nova Lisboa, UEMA, FURB, UFPR, UFRGS, UFPA, UNIFAL, IUPERJ, PUC-RJ, Univ. Helênica Aberta, UFF-Campos, UFF-Niteroi, Universidade Autônoma de Barcelona e Universidade da Basileia.

A revista publicou 28 artigos, quatro resenhas e três entrevistas. Foi acessada por 42 países de todos os continentes. Mais de 6.000 visitantes e mais de 99.000 acessos as diversas páginas.

Infelizmente, também registramos com pesar o falecimento do prof. Dr. Ciro Flamarion para o qual dedicamos uma homenagem especial.

Neste número, pesquisadores da UNICAMP, UFF, UFJF, UNESP, UNIV. DE COIMBRA, UNIFAL, IUPERJ, UERJ e UNB contribuíram com trabalhos relativos à Creta, Egito, Grécia, Índia, Macedônia, cultura Guarani e Roma. Para a nossa entrevista convidamos o professor Dr. Cláudio Carlan da Universidade Federal de Alfenas e diretor do Museu Histórico de Alfenas que nos brindou com informações sobre a pesquisa em Numismática, área ainda relativamente pouco explorada no Brasil.

Neste sentido esperamos que os leitores possam fazer uso deste material em suas pesquisas, que é um dos objetivos desta revista.

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF-ESR)
(Editor)





Revista Mundo Antigo

Homenagem

Professor. Dr.

Ciro Flamarion Cardoso

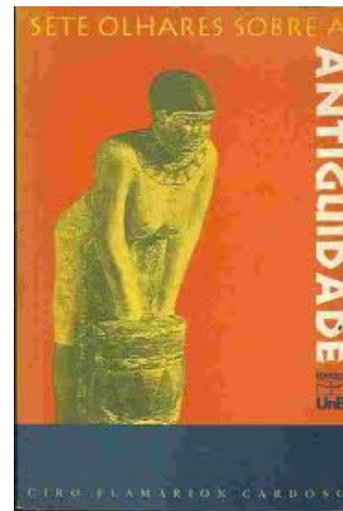
1942 - 2013





Ciro Flamarion Santana Cardoso nasceu em Goiânia em 1942. Graduo-se em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 1965 e concluiu o seu doutorado também em História na Université de Paris X, Nanterre, em 1971. Alguns anos depois, em 1984, finalizou seu Pós-Doutorado na New York University.

Nos anos 60 e 70 trabalhou principalmente com temáticas envolvendo a América a partir de uma abordagem marxista. Em seguida, tornou-se conhecido por sua atuação na área de Teoria e Metodologia, escreveu também sobre ficção científica e neste momento gostaria de ressaltar suas significativas contribuições à História Antiga. Pesquisou, publicou e orientou trabalhos em Grécia, Roma, Mesopotâmia, mas logo demonstrou um apreço especial pela Egíptologia, sua grande paixão se assim podemos dizer, tornando-se um dos principais pesquisadores no Brasil e na América Latina, e um dos principais orientadores de especialistas nesta área. Nos últimos anos já passava a escrever sobre germânicos e vikings demonstrando sua capacidade de pesquisar novos objetos.



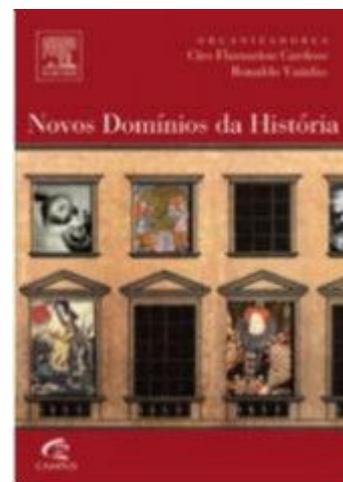
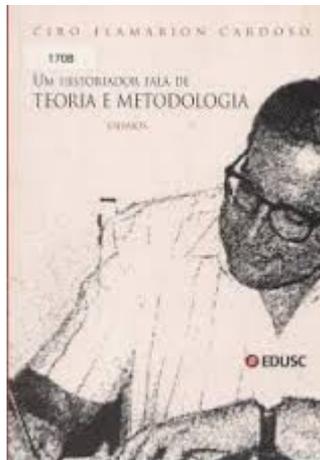
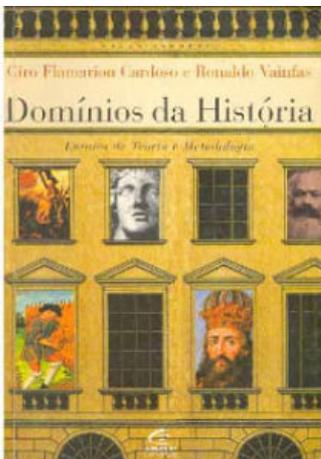
Escreveu e organizou dezenas de livros, mas alguns trabalhos são significativos ao meu ver. Refiro-me *Aos Métodos da História* de 1976, *Um Historiador fala de teoria e metodologia* (EDUSC) de 2005, *Narrativa, Sentido, História* (Papyrus) de 1997 e *A ficção Científica, Imaginário do mundo contemporâneo: Uma introdução ao gênero* (Vício de Leitura) de 2003. Entre os livros organizados gostaria de citar *Uma Trajetória*



na *Grécia Antiga, Homenagem à Neyde Theml* de 2011 e a organização em conjunto com Ronaldo Vaifas de *Domínios da História* de 1997 e *Novos Domínios da História* de 2011 ambos pela Campus. Estes dois últimos tornaram-se referências para o pesquisador em História independente de área de atuação.

Em 2013, o livro *Um Combatente pela História*, organizado pela professora Sonia Rebel e pelo professor Alexandre Carneiro deram o tom de um tributo a este pesquisador.

Em relação à História Antiga a publicação de *Deuses, Múmias e Ziggurats* (EDIPUCRS) de 1999 e *Sete olhares sobre a Antiguidade* (UNB) de 1994 demonstraram toda sua versatilidade. O primeiro um estudo comparativo das práticas religiosas da Mesopotâmia e Egito e o segundo um tratado analisando sete culturas antigas. Não podemos esquecer, contudo a publicação de *Trabalho Compulsório na Antiguidade (Graal)* de 1984, no qual analisou as formas de trabalho livre e servil de quatro culturas do Mundo Antigo (Egito, Mesopotâmia, Grécia e Roma) além de anexar por volta de 60 textos de referência. Por estas razões o trabalho ainda é uma obra de referência nesta área.



A lista de artigos e capítulos de livros é interminável. Entre eles gostaria de citar *Existiu uma "economia romana"?* Phoinix (UFRJ) 2011. *Violência e política no Egito antigo* no livro *Violência na História* (Regina Maria da Cunha Bustamante; José Francisco de Moura. Orgs.) de 2009; *Egiptomania na Literatura* na publicação



Egiptomania: O Egito no Brasil (Margaret Bakos. Org.) de 2004 e *Gênero e literatura ficcional: o caso do antigo Egito no segundo miênio a. C.* na obra Amor, Desejo e Poder na Antiguidade (Pedro Paulo A. Funari; Lourdes Conde Feitosa; Glaydson José da Silva. Orgs) de 2003.

Entre os pesquisadores orientados pelo professor Ciro gostaria de citar Jaime Benchimol, Manolo Florentino, Ronaldo Vaifas, Neide Theml, Sonia Rebel, Norma Musco Mendes, Claudia Beltrão e Cláudio Carlan entre tantos outros. Na Egiptologia, diversos especialistas foram formados (ou estão em formação) tais como: Gisele Chapot, Gisele Marques, Julio Gralha, Haydee Oliveira, Liliane Coelho, Moacir Elias e Nely Feitosa entre outros.

O professor Ciro não parecia dar suporte as teorias pós-modernas e a História Cultural, mas sempre foi inteligente em suas críticas e argumentos. De fato, Ciro era amado por muitos e não muito amado por outros em função de suas concepções. Contudo, é possível afirmar com clareza que era respeitado por todos.

A História perde um tipo de historiador raro que pouco surge em nossas fileiras nos tempos atuais. A História Antiga — e mais precisamente a Egiptologia — perde um pesquisador de fôlego (apesar das enfermidades: o câncer e as limitações visuais) atuando em várias áreas do mundo antigo.

Perdemos o Historiador, mas o legado em si não... Os egípcios antigos sempre cultuaram a memória dos antepassados e nos tempos atuais não é diferente com profissionais do porte do professor Ciro Flamarion Cardoso. Partiu o homem cumprindo o ciclo da natureza, mas o legado parece estar naqueles que se utilizam de sua obra, seja para contesta-lo, ou seja para utiliza-lo como fundamento uma dada pesquisa. Da mesma forma, o legado também está nos seus orientados, que independente das posições acadêmicas assumidas tiveram o Ciro como contribuição em suas vidas profissionais... Que eles façam jus a isso. Vida! Prosperidade! Saúde! Diriam os egípcios antigos. Tenha uma travessia auspiciosa pelo mundo de Osíris meu caro professor...



PALAVRAS SOBRE O PROFESSOR CIRO FLAMARION DE ALGUNS COLEGAS

O que mais me marcou nos anos de orientação com o Ciro foi a sua forma de orientar. Em nossas reuniões, geralmente realizadas no Plaza Shopping, eu chegava sempre com muitas dúvidas relacionadas à pesquisa e estas eram rapidamente solucionadas, enquanto outras novas surgiam para serem resolvidas em outro momento. E quando ele falava “veja bem”, era sinal de que alguma coisa não estava boa...

Liliane Cristina Coelho (doutoranda em História – UFF).

O professor Ciro Flamarion Cardoso foi marcante em minha carreira acadêmica, e por mais de um motivo. Membro da banca de ingresso de meu mestrado e doutorado, além de participar de minha defesa de dissertação, Ciro foi meu professor em mais de uma oportunidade durante minha trajetória de aluno de pós-graduação do programa de História da UFF. Suas correções, críticas, sugestões, conselhos (e confissões acadêmicas, nas poucas oportunidades que pudemos compartilhar juntos), foram essenciais para a minha formação como historiador, especialmente sua forma crítica de analisar tanto os processos históricos quanto a documentação. Tínhamos agradáveis divergências, em relação à análise das fontes e à visão de mundo, mas sempre de um modo muito polido e, porque não dizer, generoso. Pessoalmente, o



professor Ciro atuou de modo decisivo, e muito marcante, em um entrevero ocorrido logo no início de meu doutoramento. Sincero, direto e racionalmente influente, ele interveio a meu favor de um modo inesquecível. A universidade brasileira certamente fica mais pobre com essa perda. Ciro já faz falta.

Prof. Dr. Ricardo da Costa (Ufes)

Site: www.ricardocosta.com

Revista Mirabilia (dir.): www.revistamirabilia.com

Mestrado de Artes da UFES: www.artes.ufes.br

Mestrado Filosofia UFES: www.fil.ufes.br

Lembro dele ter dito certa vez, quando me queixei de algumas coisas, que ele citou o Budismo Disse: "Segundo o Budismo, é preciso se ter de tudo para se fazer o mundo".

"Aprendi com Ciro o verdadeiro sentido da praxis do intelectual marxista: a militância se dá no combate diário à obscuridade, à ignorância, à arrogância de quem se acha acima dos direitos que identificam as demais pessoas.

E tal combate se deu, no seu caso, através das aulas bem preparadas, (muitas viraram livros), de seus numerosos livros e artigos, como o emblemático Ensaio Racionalistas, em que analisou criticamente as tendências reacionárias de certo tipo de história "

Profa. Dra. Sônia Regina Rebel de Araújo (UFF).

Confúcio disse: "Mestre é aquele que, por meio do antigo, nos revela o novo"; e o Professor Ciro foi um desses raros Mestres.

Prof. Dr. André Bueno (UNESPAR)



Ao grande mestre Ciro, que me ensinou os caminhos da vida acadêmica. Até breve.

Prof. Dr. Claudio Umpierre Carlan
Universidade Federal de Alfenas - MG

Ciro deixa saudades. Pela sua competência na vasta publicação acadêmica. Mas também, principalmente, pela simplicidade e compromisso enquanto professor universitário. Um exemplo a ser seguido como historiador e como pessoa. A última recordação que tenho dele é como orador brilhante, além de arguto e divertido. Uma boa lembrança para se guardar.

Adriana Zierer
Doutora em História pela UFF
Docente da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA).

Jamais esquecerei o dia em que conheci o Prof. Ciro (Vida! Prosperidade! e Saúde!) na UFF. Era o início do primeiro semestre de 1997, e ele permitiu que eu assistisse o curso de Língua Egípcia. Desde então, os hieróglifos passaram a ter sentido. Tempos depois, quando pedi a sua orientação para uma pesquisa ele sorriu e me disse: Quem mais lhe orientaria? Mesmo nos momentos difíceis enfrentados bravamente ao longo da última década, ele sempre esteve disposto em ajudar, não só a mim, mas todos que buscavam o seu auxílio.

Prof. Moacir Elias (Doutor pela UFF).

O professor e historiador Ciro Flamarion Cardoso é um exemplo de virtuoso pesquisador e entusiasta da História Antiga e Medieval, mas não deixando de lado o estudo da Arqueologia e da teoria historiográfica. Seus ensaios de Escandinávia Medieval, por exemplo, foram frutíferas contribuições para o estudo da cultura material do mundo nórdico, ao mesmo tempo em que empiricamente desmontava as



bases do pensamento pós-modernista. Exemplo e modelo para as futuras gerações de pesquisadores acadêmicos, unindo uma sólida base teórica com um incomparável conhecimento temático de muitas áreas do saber.

Johnni Langer – Pós-Doutor em História Medieval, professor da UFPB.

Em 1997 prestei concurso para o mestrado da UFF e não acreditava muito que passaria. Na entrevista lembro que ele falou que o meu tema sobre religião estava muito amplo e que deveríamos delimitar e logo em seguida ele falou:

— Este seu projeto tem algo de esotérico não é? Fiquei assustado, pois acreditava ser o meu fim. Afinal o professor era ateu... Ele sorriu e disse:

— Você jura por Amon-Ra que não tem nada de esotérico?

— Sim professor eu juro. Naquele momento, aliviado achei que tinha chance... Isso ficou confirmado alguns dias depois.

Ao longo do meu contato com o professor Ciro ele me ensinou algumas coisas que levo adiante em minha vida acadêmica. Certa vez, quando eu estava com dificuldade com a língua egípcia, ele me disse: “a melhor forma de aprender algo é ensinar”. Em um outro momento quando trabalhávamos/procurávamos um teórico para pesquisa ele falou: “veja aquele que melhor sirva ao seu objeto” e finalmente quando a minha escrita não estava boa ele comentava de certo modo: “leia mais temas literários isso ajuda a melhorar a escrita”. Apesar dos seus problemas de saúde nos últimos 15 anos, se manteve firme e continuou pesquisando, escrevendo e orientando... Siga em paz professor.

Prof. Dr. Julio Gralha (UFF-ESR).
Mestre pela UFF.
Doutor pela UNICAMP.





Revista Mundo Antigo

Apresentação

Presentation





PORTUGUES – DESCRIÇÃO E OBJETIVOS

A *Revista Mundo Antigo* é uma publicação científica semestral sem fins lucrativos de História Antiga, Medieval e Arqueologia do *Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar* (NEHMAAT) do curso de História da Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciência da Sociedade e Desenvolvimento Regional – ESR – Campos dos Goytacazes.

A Revista Mundo Antigo tem por objetivo:

- Promover o intercâmbio entre pesquisadores, professores e pós-graduandos do Brasil e do exterior.
- Disseminar pesquisas de professores e pós-graduandos do Brasil e do exterior.
- Permitir acesso ágil e fácil à produção acadêmica de modo a ser usada em pesquisas futuras por discentes e docentes.
- Estimular a produção de conhecimento sobre a História Antiga, História Medieval e Arqueologia Antiga.
- Divulgar publicações, eventos, cursos e sites, quando possível, de modo a contribuir com a pesquisa docente e discente.
- Estabelecer uma relação entre mundo antigo e mundo contemporâneo, quando possível, para uma melhor compreensão dos processos históricos.

Todos os direitos reservados aos autores.

Os artigos são de responsabilidade de seus autores.

ENGLISH – DESCRIPTION AND OBJECTIVES

The Mundo Antigo Journal is a biannual nonprofit scientific publication of Ancient History, Middle Ages and Archaeology from *Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar* (NEHMAAT - Center for Studies in Middle Ages, Ancient History and Interdisciplinary Archaeology) of undergraduate program in History, of University Federal Fluminense – Instituto de Ciência da Sociedade e Desenvolvimento Regional – ESR – Campos dos Goytacazes city.



The Mundo Antigo Journal aims to:

- To promote exchange between researchers, teachers and graduate students from Brazil and abroad.
- Disseminate research professors and graduate students from Brazil and abroad.
- Allow access faster and easier to scholar research in order to be used in future research by students and teachers.
- Stimulate the production of knowledge about Ancient History, Medieval History and Ancient Archaeology.
- Disseminate publications, events, courses and sites in order to contribute to the research staff and students.
- Establish a relationship between ancient and modern world, when possible, to a better understanding of historical processes.

All rights reserved to the authors.

The articles are the responsibility of their authors.

PORTUGUES - LINHA EDITORIAL E DE PESQUISA

Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo.

Visa analisar a utilização ou apropriação de elementos do mundo antigo e medieval como forma de legitimidade cultural, social e das relações de poder no mundo moderno e contemporâneo.

Cultura, Economia, Sociedade e Relações de Poder na Antiguidade e na Idade Média.

Permite ampla possibilidade de pesquisa no que se refere à Antiguidade e a Idade Medieval. Com relação à Antiguidade pretende-se privilegiar culturas tais como: Egito, Grécia, Roma, Mesopotâmia, Pérsia e Índia em princípio.



Religião, Mito e Magia na Antiguidade e na Idade Média.

Permite ampla possibilidade de pesquisa sobre práticas mágico-religiosas e relações sociais e de poder.

Cultura, Religião e Sociedade na África Antiga e Medieval.

Visa analisar sociedades africanas complexas e a ocupação de certas regiões da África pelas civilizações do Mediterrâneo tomando por base as contribuições européias, norte-americanas e sul-americanas, bem como as contribuições de pesquisadores africanistas.

ENGLISH - LINE EDITORIAL AND RESEARCH

Uses of the Past in Modern and Contemporary World.

Aims to analyze the use and appropriation of elements of ancient and Middle Ages to promote cultural and social legitimacy in the modern and contemporary world.

Culture, Economy, Society and Power Relations in Antiquity and the Middle Ages.

Allows ample opportunity to study with regard to the antiquity and Middle Ages. Regarding the antiquity intended to focus on cultures such as Egypt, Greece, Rome, Mesopotamia, Persia and India in principle.

Religion, Myth and Magic in Antiquity and the Middle Ages.

Allows ample opportunity to research magic-religious practices and social relation of power.

Culture, Religion and Society in Ancient Africa and Middle Ages African.

Aims to analyze African societies and the occupation of Africa (certain areas by Mediterranean societies) based upon Europe, North America and South America contributions as well as the African researchers.

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF-ESR)

(Editor)





Revista Mundo Antigo

Entrevista Interview





Numismática: pesquisa arqueológica e histórica. Numismatics: archaeological and historical research.



Entrevistado (interviewed):
Prof. Dr. Cláudio Umpierre Carlan (UNIFAL)¹

Entrevistador:
Prof. Dr. Julio Gralha (UFF-ESR)

1) Professor Cláudio Carlan para darmos início a esta entrevista poderia contar-nos um pouco de sua trajetória acadêmica.

Minha graduação foi na Universidade Veiga de Almeida, licenciatura em História. Sempre tive interesse em História Antiga, durante a graduação comecei a estudar sobre Antiguidade Tardia. Depois de formado, fiz uma pós graduação Lato Sensu em Arqueologia, na Universidade Estácio de Sá. Nesse meio tempo, enquanto preparava projeto de mestrado, contando com ajuda da profa dra. Gracilda Alves da UFRJ, tive contato com coleção numismática do Museu Histórico Nacional.

¹ Professor Adjunto 3 de História Antiga da UNIFAL - MG, professor visitante de Universidad Carlos III de Madrid, diretor do Museu Memória e Patrimônio - UNIFAL – MG e Pós Doutor em Arqueologia (NEPAN / UNICAMP).



Quando vi a riqueza da coleção, praticamente inédita no meio acadêmico nacional, provavelmente no internacional também, aconselhado pela profa. Gracilda, destaquei a parte numismática no projeto. Fui aceito no mestrado da UFF, orientado pelo prof. dr. Ciro Flamarion Santana Cardoso, tendo com fonte principal, as moedas do Imperador Constâncio II, filho e herdeiro político de Constantino I, o grande. Alguns anos mais tarde, prof. dr. André Leonardo Chevitaese me apresentou ao prof. dr. Pedro Paulo Funari. Assim, comecei meu doutoramento na UNICAMP, passando uma temporada na Espanha, Barcelona, com bolsa da CAPES, supervisionado pelo prof. dr. José Remesal-Rodríguez, Catedrático de História Antiga e diretor do CEIPAC (**CENTRO PARA EL ESTUDIO DE LA INTERDEPENDENCIA PROVINCIAL EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA**). Atualmente faço pós doutorado em Arqueologia na UNICAMP (NEPAM), supervisionado pelo prof. Funari.

Aconselho sempre aos meus alunos da importância dos estudos e pesquisa no exterior. Ocorre um amadurecimento profissional, por isso sempre luto pelos convênios da UNIFAL-MG com outras universidades. Atualmente tenho uma aluna escavando em Cashel, da República da Irlanda, pelo segunda ano consecutivo.

2) Poderia explicar para o nosso público formado por discentes e docentes o que é o estudo da numismática?

De uma maneira geral, numismática estuda as moedas e medalhas. A formação dos gabinetes numismáticos datam do século XVIII, porém o colecionismo é bem mais antigo. Augusto, Carlos Magno, Imperadores Bizantinos, possuíam algumas moedas em suas coleções particulares.

O estudo da iconografia monetária como um objeto de propaganda, mídia, teve seu pioneirismo com Tony Hackens, ministrou curso na USP durante a década de 1980, tendo como aluno Pedro Paulo Funari.

3) Como a numismática pode ser utilizada na pesquisa histórica e arqueológica?



O homem contemporâneo dificilmente pode ligar a moeda a um meio de comunicação entre povos distantes. Ao possuidor na antigüidade de uma determinada espécie monetária estranha, esta falava-lhe pelo metal nobre ou não em que era cunhada, pelo tipo e pela legenda.

O primeiro informava-o a riqueza de um reino e os outros dois elementos diziam-lhes algo sobre a arte, ou seja, o maior ou menor aperfeiçoamento técnico usado no fabrico do numerário circulante, sobre o poder emissor e, sobretudo, sobre a ideologia político-religiosa que lhe dava o corpo. È dentro deste último aspecto que pretendemos explorar a fonte numismática.

4) Poderia nos dar um panorama da pesquisa no Brasil?

Está melhorando. Nos últimos anos aumentou o número de pesquisadores que trabalham com as cunhagens monetárias. O número de publicações também está aumentando, gradativamente. Em comparação com Europa e EUA ainda estamos engatinhado. O que ajuda, em muito, é a coleção do Museu Histórico Nacional, Rio de Janeiro. MHN possui o maior e mais completo acervo numismático da América Latina. Ainda esse ano, lançaremos mais 2 livros tendo numismática com base.

5) Em outros países a numismática tem um espaço significativo como elemento de análise da sociedade e da cultura?

Sim, na Europa, por exemplo, a numismática tem uma tradição secular. As casas dinásticas européias, como os membros da alta nobreza, iniciaram as suas coleções particulares, realizando uma associação de seus domínios com os do Império Romano, principalmente com as moedas romanas. A ideia de unificação que eles tinham era Roma, por isso precisavam dessa ligação com passado.



6) A Numismática sofre algum tipo de preconceito pelos pares aqui no Brasil?

Muito. Alguns centros acadêmicos continuam presos ao modelo positivista do século XIX. "História apenas com documentos escritos", não consideram a moeda e sua iconografia, uma importante fonte histórica. Felizmente esse padrão está mudando.

Profa. Dra. Maria Beatriz Florenzano, USP, foi a primeira pesquisadora a quebrar com esse preconceito, incentivando e servindo de modelo para outros pesquisadores.

7) O professor, como diretor do Museu Memória e Patrimônio - UNIFAL -MG, pensa em viabilizar o estudo de Numismática a partir de aquisição de acervos?

Sim, nosso museu foi criado para preservar o acervo da UNIFAL - MG (Universidade Federal de Alfenas), porém, a noção de acervo está sendo ampliada, inclusive com critérios de compras e doações. Creio que muito em breve, teremos em Alfenas um importante centro de referência sobre o assunto.

Algumas publicações:

CARLAN, Cláudio Umpierre. FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Moedas: a numismática e o estudo da história*. São Paulo: Annablume, 2012.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. CARVALHO, Margarida Maria de. CARLAN, Cláudio Umpierre. SILVA, Érica. *História Militar do Mundo Antigo*. 3 Volumes. São Paulo: Annablume, 2012.

CARLAN, Cláudio Umpierre. *Moeda, política e propaganda: as moedas de Constâncio II*. Santos. Artefato Cultural, 2012.

Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4993746073356123>



Revista Mundo Antigo

Artigos
Papers





O sistema jurídico ateniense e a inimizade: o caso de *Contra Mídias*

Priscilla Gontijo Leite¹

Submetido em Setembro/2012

Aceito em Janeiro/2013

RESUMO:

O presente estudo tem o objetivo de analisar o uso dos tribunais no jogo das rivalidades políticas e pessoais na Atenas Clássicas. Para isso será utilizado o discurso *Contra Mídias*, exemplo de como uma desavença pessoal e uma rixa política caminham juntas. Demóstenes, nesse discurso, comprova a antiga rivalidade do seu inimigo e detalha suas tentativas de usar o sistema jurídico para prejudicá-lo.

Palavras chaves: Demóstenes - *Contra Mídias* - sistema jurídico - inimizade

ABSTRACT:

This study aims to analyze the use of the courts in the game of political and personal rivalries in Classical Athens. For this we will use the speech *Against Medias*, example of how a personal quarrel and a political feud go together. The speech of Demosthenes proves the old rivalry of his enemy and details his attempts to use the legal system to prejudice him.

Keywords: Demosthenes - *Against Medias* - legal system - enmity

Julgar e deliberar eram as funções essenciais para o funcionamento da democracia ateniense. Elas eram exercidas pelos cidadãos corriqueiramente, de tal maneira, que tinham uma forte presença na vida cotidiana.

Em Atenas, as ações judiciais eram feitas diretamente pelos cidadãos que se sentiam lesados ou que percebiam que a cidade tinha sofrido algum malefício da parte de alguém. Entre quem estava conduzindo a causa e os juízes não havia nenhuma classe profissional intermediária, como hoje se tem os advogados, e também não havia nenhum órgão público responsável por processar aqueles que estavam prejudicando a cidade e desrespeitando as leis.

¹ Doutoranda em Mundo Antigo pela Universidade de Coimbra.



Da mesma forma, a defesa era feita pelo próprio cidadão acusado ou por algum representante legal, caso ele não fosse cidadão. Os cidadãos que não se sentiam preparados para discursar perante os juízes poderiam pedir ajuda a um parente ou um amigo e dividir o tempo do discurso com ele (*synegoré*), ou pedir para um profissional (*logógrafo*) elaborar um discurso, que era decorado e depois pronunciado no tribunal (PERNOT, 2000, p. 43). Como os processos eram deixados para a iniciativa privada, o tribunal tornou-se também o local de embate de querelas na área política. Dessa maneira, eram frequentes os processos de um inimigo político contra outro, movendo ações que poderiam, ou não, ser relacionadas com a discussão política, como o caso de Demóstenes e Mídias (RHODES, 1998, p. 157).

Em Atenas também havia aqueles que fizeram da ação de acusar uma atividade profissional, os sicofantas. Eles moviam ações públicas contra os cidadãos, especialmente contra ricos, na expectativa de lucrarem, seja por meio da multa (caso o acusado fosse condenado a pagar uma, o sicofanta poderia receber uma parte, pois em algumas ações o acusador recebia parte da multa imposta ou da propriedade confiscada), seja por meio da chantagem para abandonar o processo.

Os tribunais funcionavam uma média de 200 dias por ano² (PERNOT, 2000, p. 43). Os processos nos tribunais, bem como as resoluções dos árbitros, eram numerosos. O número de juízes e a duração dos julgamentos variavam de acordo com o tipo de ação. Das ações privadas, as chamadas *dikai*, participavam entre 201 e 401 juízes. Elas duravam algumas horas e eram movidas pela parte que se sentia lesada (PERNOT, 2000, p. 43; HANSEN, 1991, p. 232). Segundo Gernet (2001, p. 82), a formação da consciência da existência de um delito de caráter privado pressupõe a organização de um sistema judiciário que saiba diferenciar quais são os delitos de ordem pública e privada. Essa diferenciação é decorrente do reconhecimento da coletividade como agredida, quando alguém pertencente a ela sofre determinado delito. Já as ações públicas, *graphai*, tinham em torno de 501 ou mais juízes e duravam um dia inteiro ou

² Rhodes (1998, p. 145), aceita a perspectiva de Hansen, que sugere que os tribunais funcionam em torno de 175 a 225 dias por ano. No século IV, um mesmo corpo de juízes poderia decidir sobre até quatro casos privados em um mesmo dia. As datas do presente estudo são referentes ao período anterior a Cristo, salvo as utilizadas nas referências bibliográficas.



poderiam se estender mais, já que havia uma média de três horas para cada discurso. Elas poderiam ser movidas por qualquer cidadão com plenos direitos cívicos.

Dos tribunais populares, *Helieiai*, participava qualquer ateniense com mais de trinta anos e com posse de seus direitos cívicos (MOSSÉ, 1985, p. 74). Eram sorteados anualmente 6.000 juízes, 600 por tribo, que faziam o juramento de respeitar as leis. Os heliastas que se apresentavam no dia, eram divididos por um sistema de sorteio, extremamente complicado, que tinha como objetivo evitar fraudes e a corrupção dos juízes (CARLIER, 2006, p. 20; MOSSÉ, 1985, p. 75). Cada juiz recebia um *misthós* de três óbolos. Essa quantia é inferior a um dia de trabalho remunerado, e, apesar de pequena, era um complemento à renda, principalmente para os mais idosos, como indica a fala do velho Filocléon ao narrar todas as vantagens de ser juiz: “Esqueci o melhor da história: quando entro em casa com meu salário, minha grana atrai mil carícias para mim; [...] E este salário me serve de proteção contra todos os males, e de armadura contra todos os projéteis” (ARISTÓFANES, *As Vespas*, 605-615; tradução de Cury)³.

De acordo com Dabdab Trabulsi (2006, p. 163), mesmo sendo prejudicial, do ponto de vista financeiro, deixar de trabalhar para participar dos tribunais, do ponto de vista psicológico, significava um ganho para o cidadão, pois ele tinha a satisfação de exercer uma função vital para a cidade. Dessa forma, a *misthosphoria*, além de significar um ganho financeiro para os mais pobres e idosos, proporcionava uma satisfação aos cidadãos, ao permitir o acesso à participação nos assuntos da *pólis*.

Nos julgamentos, as duas partes discursavam, respeitando o tempo delimitado. Posteriormente, os juízes davam suas sentenças, depositando seu voto na urna. No século V, depositava-se um seixo em uma das duas urnas que ficavam em frente à tribuna. Já no século IV, cada juiz recebia duas placas de bronze, sendo uma delas perfurada, o que indicava a condenação. Os juízes deveriam colocar seu veredicto numa ânfora de bronze e a outra placa numa ânfora de madeira. Depois de votar, o juiz recebia uma senha marcada com um gama e, então, ganhava seu *misthós*. Esse mecanismo tinha o objetivo de evitar que os juízes saíssem antes do julgamento terminar (MOSSÉ, 1985, p. 77).

³ Em outro momento da peça, o diálogo entre o Corifeu e o menino indica que o *misthós* é um importante recurso para completar a renda dos mais pobres (Aristófanes, *As Vespas*, 300-309).



O recebimento dos *misthoí*, assim como toda a organização dos tribunais, é criticado na peça de Aristófanes, *As Vespas*. O autor questiona a validade dos julgamentos, uma vez que os juízes estariam apenas interessados no pagamento dos *misthoí* e em condenar os acusados, como indica a fala de Filocléon ao se lamentar por ter inocentado seu cachorro que roubara o queijo da cozinha (ARISTÓFANES, *As Vespas*, 999-1002).

Na peça, percebe-se a oposição entre os juízes com más condições financeiras e acusados provenientes de camadas mais abastadas. Dessa forma, o julgamento serviria de canal para os mais pobres extravasarem os seus rancores contra o mais ricos. Contudo, essa hipótese é excessiva, pois não se verifica uma perseguição aos ricos (CARLIER 2006, p. 20). O discurso selecionado para o estudo, *Contra Mídias*, de Demóstenes, demonstra a situação contrária. O orador alerta sua audiência para a propensão dos juízes de inocentar os mais ricos, pois eram mais facilmente seduzidos por sua fortuna. Ele apela para que os juízes julguem um cidadão rico da mesma forma que um pobre e deem sua sentença baseada nos atos do acusado e não na sua condição financeira (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 183).

O discurso *Contra Mídias* trata da ação jurídica contra a agressão (um soco no rosto) feita por Mídias ao orador, enquanto ele era corego no Festival das Grandes Dionisiacas em 348 (USHER, 2001, p. 226). O ato violento ocorreu em pleno teatro na presença de todos. Além da violência praticada em um recinto sagrado, durante o tempo da festa, o orador narra as várias tentativas praticadas por seu inimigo de atrapalhar a execução de sua coregia. O orador, também, relata as tentativas de Mídias de incriminá-lo por outros delitos. Os dois eram declarados inimigos pessoais e eram, igualmente, inimigos políticos, pertencendo a grupos políticos com ideias antagônicas sobre a expansão da Macedônia.

Sobre Mídias temos poucas informações e a maior parte delas é proveniente de seus inimigos, que o caracterizam sempre de forma negativa (MACDOWELL, 2002, p. 1). Mídias pertencia à elite ateniense e deveria possuir uma considerável riqueza. Atuava na vida política por meio de sua participação no grupo político de Eubulo, e possivelmente era um bom orador.



As desavenças entre Demóstenes e Mídias são anteriores ao incidente nas Grandes Dionisiacas. Ao longo do discurso, Demóstenes o caracteriza como seu inimigo pessoal que por isso o ultrajou (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 74) e se apresenta aos juízes como desinteressado em prolongar essa inimizade, alegando que a rixa entre os dois é alimentada pelos atos vis praticados, continuamente, por Mídias:

“Eu, mesmo depois de ter sofrido as injustiças cometidas por ele, não o considero meu inimigo e o deixo em paz; ele, no entanto, não quer me deixar em paz, prejudica-me até mesmo nos processos que lhe são alheios e, subindo à tribuna, procura me privar da tutela que as leis garantem a todos” (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 205)⁴.

No discurso, Demóstenes narra o início da rixa entre os dois, e a utiliza para demonstrar que o ato praticado por Mídias foi planejado, o que o torna mais grave e ultrajante: “Acredito, porém, que alguns de vocês, ó juízes, gostariam de escutar os motivos pelos quais se fez entre nós essa inimizade” (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 77). Após contar o fato que desencadeia a inimizade entre eles, Demóstenes narra os diversos conflitos que os dois travaram, tendo como palco os tribunais. Segundo Rhodes (1998, p. 152), as querelas em Atenas eram caracterizadas pelo grande número de processos, diversos e subsequentes, que os envolvidos moviam um contra o outro. Devido à organização do sistema judiciário ateniense, um processo poderia gerar vários outros contra-processos, relacionados ou não com o processo original. Por exemplo, poderia ser movida contra a acusação original uma *paragraphē*, ação que indica que a acusação não procede, ou então processos de falsos testemunhos contra as testemunhas. Isso fazia com que as querelas se prolongassem e agravassem (RHODES, 1998, p. 160).

A inimizade entre os dois começou com o processo movido pelo orador contra seus tutores. Demóstenes, quando atingiu a maioridade, descontente com a forma como os tutores administravam seu patrimônio, levou o caso a um árbitro público e obteve um voto favorável (CARLIER, 2006, p. 45). Seu tutor Áfobo não concorda com a posição do árbitro e conduz o litígio ao tribunal. A data para o julgamento foi marcada e Áfobo tenta uma manobra para prejudicar financeiramente Demóstenes e impedi-lo de continuar com o processo (CARLIER, 2006, p. 45). Trasíloco, amigo de Áfobo e irmão

⁴ As traduções apresentadas do discurso *Contra Mídias* foram feitas por mim a partir da edição italiana de Francesco Maspero.



de Mídias, foi encarregado da trierarquia, que consistia em equipar uma trirreme e financiar todos os seus gastos por um ano (MOSSÉ, 2004, p. 279). Era a liturgia mais onerosa e recaía sobre os cidadãos mais ricos. Incentivado por Áfobo, Trasíloco leva à Assembleia um processo de *antídosis*, alegando ser a fortuna de Demóstenes maior que a sua e, dessa forma, ele estaria mais apto a ser o trierarca (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 78).

Na *antídosis*, a pessoa processada tinha três opções: primeira, ela reconhecia que era mais rica do que a pessoa que estava com a liturgia e, nesse caso, ela mantinha seus bens e assumia a liturgia; segunda, o processado acreditava que quem estava movendo o processo era mais rico do que ele e fazia a troca de bens. Com isso, o processado assumia a liturgia e administrava os bens de quem moveu o processo⁵. Com a troca de bens, além do patrimônio todas as ações legais também eram transferidas. Na terceira, o processado reconhecia que quem fazia a liturgia era mais rico do que ele, mas não trocava de bens. Nesse caso, o tribunal decidia quem era o homem mais rico e, dessa forma, mais apto para realizar a liturgia (RHODES, 1998, p. 150).

No caso de Demóstenes, se ele realizasse a troca de bens, perderia o direito de processar seus tutores. Diante desse quadro, o orador assume a trierarquia de Trasíloco, sem trocar de bens com ele, mesmo acreditando que o irmão de Mídias era mais indicado para exercer essa função. Durante a *antídosis*, Trasíloco, em companhia de Mídias, invade a casa de Demóstenes para realizar o inventário, o que era aceitável nesse tipo de processo. Durante a invasão, eles pronunciaram palavras ofensivas contra a mãe e a irmã do orador (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 79).

Esse episódio deixa uma hostilidade entre Demóstenes e Mídias que se prolonga durante anos e culmina no incidente nas Grandes Dionisíacas. De acordo com MacDowell (2002, p.3), Trasíloco, o responsável pelo processo de *antídosis*, sai de cena e, segundo o registro das fontes, aparentemente Demóstenes não nutre nenhuma inimizade contra ele. A animosidade volta-se para Mídias e inicia-se uma longa rixa pessoal, que também se torna política, pois ambos participavam de grupos políticos adversários.

⁵ Rhodes (1998, p. 150) enumera os autores que consideram a *antídosis* como troca de bens uma possibilidade autêntica. São eles: Harrison, MacDowell e Gabrielsen. Entretanto ela é rejeitada por Gernet, Mossé e Todd.



O orador, no discurso, narra as medidas judiciais que tomou diante das palavras injuriosas de Mídias dirigidas a ele e à sua família no período da *antídosis*. Também conta as artimanhas utilizadas por seu inimigo para escapar desse processo. Demóstenes moveu um processo contra Mídias por injúria, *dikē kakegorías*. Para resolver o caso, foi nomeado como árbitro Estráton. Ele era um cidadão de baixa condição financeira e inexperiente nos assuntos políticos e jurídicos (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 83). No dia marcado para resolver a querela, Mídias não compareceu e o árbitro deu o veredicto favorável a Demóstenes (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 84). Para reverter a situação, Mídias tentou suborná-lo: “Então, a primeira coisa da qual Mídias se mostrou capaz foi sua tentativa de persuadir Estráton para modificar a sentença em favor do querelado em vez do querelante e, para que os arcontes alterassem a sentença, Mídias lhes ofereceu 50 dracmas” (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 85). Estráton recusa a oferta de Mídias, que faz uma manobra para que o árbitro seja condenado por *atimía*, a perda de todos os direitos civis (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 87).

Esses acontecimentos ocorreram entre 364/362 (MACDOWELL, 2002, p. 4), e depois dessa data, o discurso não relata outros incidentes entre os dois até 349. Nesse intervalo, Demóstenes e Mídias se tornaram importantes figuras no cenário político ateniense. O orador se torna cada vez mais conhecido por sua série de discursos pronunciados na Assembleia e Mídias ocupa diversos cargos públicos.

O momento de maior embate entre os dois foi durante o incidente nas Grandes Dionisiacas. Para entender por que razões a rivalidade era tão acirrada é preciso compreender o contexto político de Atenas, do qual os dois participavam diretamente. Nesse momento, Atenas estava envolvida na revolta da Eubeia, e ainda, tinha que decidir se enviava a ajuda solicitada pelos olíntios, que estavam sob ameaça de invasão dos macedônicos. Demóstenes e Mídias possuíam opiniões divergentes sobre o posicionamento da política externa ateniense nas duas regiões. Essa divergência é apresentada no *Contra Mídias* e reforça o desacordo político entre eles.

Durante os anos de 351/350, os atenienses se beneficiaram da conjuntura externa que favorecia a paz e fez com que os rendimentos da cidade aumentassem. Demóstenes, nesse período, propôs um replanejamento das finanças, para que mais verbas fossem



dedicadas à área militar, pois ele temia que o avanço de Filipe da Macedônia ameaçasse Atenas (CARLIER, 2006, p. 199).

Em 349, Atenas recebeu um apelo militar de Olinto, que estava sob ameaça de Filipe. O rei invade a região, após a recusa dos olíntios de extraditarem dois de seus meio-irmãos. Demóstenes vê nessa invasão a oportunidade para Atenas fazer uma ofensiva contra os macedônicos, e tenta persuadir os atenienses a ajudar os olíntios, como mostram os três discursos de nome *Olínticas* (CARLIER, 2006, p. 122-126; MACDOWELL, 2002, p. 4). Para o orador, o avanço e o fortalecimento do exército de Filipe se deve à inércia dos atenienses (CARLIER, 2006, p. 122).

Em resposta à invasão de Olinto, os atenienses mandaram tropas e trirremes para a região da Calcídica (CARLIER, 2006, p. 126). Algumas das embarcações pertenciam a particulares e Demóstenes participou dessa operação enviando uma trirreme custeada por ele, além de também auxiliar nas contribuições voluntárias para a expedição na Eubeia (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 161).

Filipe continuou seu avanço sobre o território e os olíntios solicitam mais ajuda aos atenienses. Atenas recusou esse pedido e não enviou mais tropas, pois sua atenção e seus esforços estavam concentrados no conflito da Eubeia (MACDOWELL, 2002, p. 5).

A Eubeia, situada a leste da Ática, estava sob influência ateniense, desde sua entrada na Confederação Ateniense em 357 quando os atenienses expulsaram os tebanos (CARLIER, 2006, p. 127). A paz na região era frequentemente abalada pela disputa de poder entre as cidades, principalmente entre Cálcis e Erétria. Para manter sua hegemonia na região, os atenienses apoiavam diferentes grupos oligárquicos ou tiranos que eram favoráveis à política de Atenas. Um desses tiranos era Plutarco, amigo de Mídias (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 110). Em 349/8, ocorreu uma revolta na Erétria para expulsar Plutarco. Ele pediu ajuda aos atenienses para restabelecer seu poder (CARLIER, 2006, p. 127; MACDOWELL, 2002, p. 5). Mídias, defendendo os interesses de seu amigo, propôs à Assembleia o envio de tropas para ajudar o tirano a restabelecer o poder. Sabemos dessa informação por meio do *Contra Mídias*, no qual Demóstenes caracteriza seu adversário, além de amigo do tirano, como “patrocinador do interesse de Plutarco” (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 200).



Diante dos dois conflitos, Demóstenes era favorável ao envio de tropas a Olinto, para conter os avanços de Filipe. Ele defendia que, após libertar a cidade do perigo macedônico, ainda haveria tempo para enviar tropas para conter a revolta na Eubeia. Eubulo, Mídias e seus partidários defendiam uma política mais defensiva, apoiando o envio de tropas à Eubeia, pois acreditavam que essa cidade era mais importante na manutenção da estabilidade ateniense, por ser mais próxima (CARLIER, 2006, p. 128; MACDOWELL, 2002, p. 5).

A proposta de Eubulo vence na Assembleia e os atenienses decidem enviar uma tropa de hoplitas chefiada pelo general Fócion, que também tinha afinidade com o grupo de Eubulo. Demóstenes e Mídias também participaram dessa expedição, o primeiro como hoplita e o segundo na cavalaria (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 133). Eles deixaram Atenas antes das Antestérias, janeiro-fevereiro, de 348. A infantaria marchou sob o comando de Fócion para Tamínia e a cavalaria para Argoura (MACDOWELL, 2002, p. 6). As tropas conseguiram uma vitória na Tamínia, mas logo começaram a enfrentar dificuldades devido a uma revolta generalizada, na região, contra os atenienses, liderada por Cálías de Cálcis, que almejava o poder, o fim da dominação ateniense e que a região ficasse sob a hegemonia de Cálcis (CARLIER, 2006, p. 127). Após receberem a notícia de que Fócion estava sitiado, os atenienses reuniram-se na Assembleia para decidir se enviariam mais tropas para auxiliar os combatentes em Tamínia. Mas os atenienses desistiram do empreendimento “depois de prolongada a sessão da Assembleia e de realizados os discursos, não pareceu mais necessário mandar os cavaleiros para ajuda e, como consequência, o projeto da expedição foi abandonado” (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 163). Essa desistência se deve ao fato de, provavelmente, terem recebido a notícia de que as tropas tinham se recuperado e venceram algumas batalhas (MACDOWELL, 2002, p. 7). Pouco depois, Demóstenes e Mídias voltaram para Atenas para exercer a coregia nas Grandes Dionisíacas (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 132, 197).

Demóstenes assume sua coregia voluntariamente, para evitar que sua tribo ficasse envergonhada diante do *dêmos*, pois ela não tinha indicado ninguém para assumir a liturgia (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 13-14). O orador utiliza-se do fato



de ter assumido voluntariamente a coregia para se caracterizar como bom cidadão, sempre preocupado com sua tribo.

Para explicar o motivo da violência sofrida, Demóstenes elenca a prepotência de Mídias e afirma que seu ato foi consciente e premeditado. Dessa maneira, o orador já desqualifica qualquer possível justificativa que poderia ser levantada por Mídias em sua defesa, como, por exemplo, alegar que estava sem completo domínio de si, por causa do álcool: “Eu [Demóstenes], ao invés, sofri um ultraje de um inimigo pessoal, que estava sóbrio, ao nascer do sol, e fazia essas coisas movido pela sua prepotência e não pelo vinho, diante de muitos estrangeiros e concidadãos” (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 74).

Após a agressão durante a festa, no momento em que Demóstenes apresenta a *probolē* à Assembleia, Mídias, em represália, por meio de Euctémon, o processa por deserção, acusando-o de ter abandonado suas funções militares e ter retornado para Atenas para ser corego:

“Deixo de lado o fato de que ele tenha preparado uma denúncia por deserção contra mim, pagando quem a teria feito. Refiro-me, aqui, àquele homem repelente e venal, Euctémon, alma imunda. Mas esse sicofanta, pago por Mídias, denunciou-me apenas para que todos pudessem ler o ato de acusação afixado diante dos epônimos, no qual estava escrito ‘Euctémon de Lusía denunciou Demóstenes de Peania por deserção’” (Demóstenes, *Contra Mídias*, 103).

Segundo indícios do discurso, o processo não foi levado adiante, possivelmente por Mídias perceber que tinha pouca chance de ganhar, já que assumir uma liturgia religiosa poderia ser uma boa justificativa para o abandono dos afazeres militares (CARLIER, 2006, p. 132).

Demóstenes reverte a acusação de deserção e apresenta Mídias como o verdadeiro desertor, que abandonou de maneira covarde seu posto militar temeroso dos perigos da expedição (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 162). Com essa caracterização, Demóstenes reforça a imagem de Mídias como um mau cidadão, que desdenha os assuntos da cidade e se preocupa apenas consigo mesmo. No discurso, o orador apresenta o empenho de Mídias em enviar tropas atenienses no conflito da Eubeia como mais voltado para seus interesses particulares do que propriamente aos da cidade. Como



contraponto a Mídias, Demóstenes se apresenta como preocupado com a *pólis*, participando de forma ativa nos dois conflitos e empenhado em defender a hegemonia ateniense.

Os conflitos externos alimentavam a competição entre os grupos políticos de Demóstenes e Eubulo, que desejavam que a cidade seguisse sua própria proposta política. Esse acirramento aumentou a rivalidade entre Mídias e o orador, que utilizou os acontecimentos da Eubeia e de Olinto para caracterizar Mídias negativamente e, dessa maneira, fazer uma crítica à política defendida por Eubulo. No discurso, os acontecimentos políticos, principalmente a posição da cidade frente a sua política externa, estão relacionados com a rede de relacionamentos pessoais, demonstrando como os amigos são influentes na vitória de uma proposta política.

Além do contexto da política externa, outro aspecto importante a se considerar para compreender a utilização dos tribunais no jogo das rivalidades é a dinâmica política da democracia ateniense. Segundo Mitchell (RHODES; MITCHELL, 1996, p. 11), nos anos do desenvolvimento da democracia, no século V, o poder político residia nos grupos políticos, que se formavam em torno de líderes como Péricles, Alcibíades ou Nícias. Nesse período, os grupos políticos se formavam a partir das *hetaireíai*, grupos de homens da mesma idade e com interesses comuns, que se encontravam nos simpósios.

Atenas era uma sociedade extremamente competitiva. A competição alimentava ainda mais a rivalidade entre os cidadãos. A rivalidade era um fator essencial na definição da relação entre os habitantes da cidade. Na *pólis*, pode-se dividir a relação entre os homens em cinco categorias: primeira, os rivais; segunda, o grupo que é formado por aqueles que o cidadão admira; terceira, por aqueles por quem ele gostaria de ser admirado; quarta, por aqueles que ele respeita; e finalmente por aqueles que o respeitam.

Na vida pública, a rede de amigos desempenhava um importante papel, pois uma conexão pessoal de amizade ligando o cidadão aos líderes de grupos políticos garantia o apoio na Assembleia (RHODES; MITCHELL, 1996, p. 11). Aos amigos podia-se recorrer para o auxílio em processos jurídicos e também pedir conselhos sobre assuntos financeiros (RHODES; MITCHELL, 1996, p. 13). O grupo de amigos também poderia



oferecer proteção e métodos coercitivos para inibir ações prejudiciais, tais como processos. Sobre esse último aspecto, Demóstenes alerta os juízes de que muitos cidadãos, ao sofrerem injustiças de Mídias, não recorreram à justiça, com medo das represálias que poderiam sofrer da parte dele e de seus amigos (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 20).

A inimizade, assim como a amizade, não ficava restrita à esfera privada e poderia alcançar a vida pública, influenciando os grupos políticos. Uma inimizade poderia ser alimentada por desavenças pessoais, como também ser devida à oposição política, como explicita o orador ao afirmar: “Embora houvesse, ó atenienses, muitos homens divididos pela recíproca inimizade, devido não apenas a razões privadas, mas também por motivos políticos” (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 62).

No discurso, Demóstenes narra diversos conflitos travados por inimigos, sejam eles movidos por questões pessoais ou políticas. O primeiro caso relata o embate entre Ifícrates e Díocles Pítio. O irmão de Ifícrates, Tísias, foi concorrente de Díocles na coregia (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 62). Demóstenes conta que, mesmo Ifícrates sendo rico e possuindo amigos influentes, não fez nada para atrapalhar a liturgia de seu inimigo: “[Ifícrates] atendo-se às disposições das leis e respeitando a sua vontade [do *dêmos*], suportava ver seu inimigo vitorioso e coroadado; como era justo” (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 63). O segundo caso trata de Filóstrato de Colono e Cábrias. O primeiro moveu uma ação jurídica contra o outro. Quando Filóstrato se tornou corego de um coro de garotos nas Grandes Dionisiacas, Cábrias, mesmo possuindo vários motivos, não cometeu nenhuma ação violenta e nem atrapalhou sua coregia (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 64). Para finalizar sua lista, o orador diz que “mesmo podendo citar ainda muitos outros, que por vários motivos tornaram-se inimigos uns dos outros, nunca escutei nem vi nenhum que tenha chegado a tal ponto de prepotência para cometer aquilo que ele [Mídias] fez” (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 65). O intuito de Demóstenes com essa narrativa é demonstrar para os juízes como o comportamento de Mídias é condenável, e a inimizade entre os dois não pode ser utilizada como justificativa para sua atitude durante a coregia.

O *Contra Mídias* evidencia como as redes de amizade são importantes para se conseguir apoio político e para obter-se a vitória nos tribunais e, por outro lado, como a



inimizade pode impulsionar processos e ser um fator decisivo nas disputas políticas. Para Mitchell (RHODES; MITCHELL, 1996, p. 13), no discurso percebe-se claramente o uso do *éthos* “ajudar amigos e prejudicar inimigos” na retórica de Demóstenes.

O uso desse elemento no percurso persuasivo do orador indica que, mesmo após o aumento da complexidade das relações políticas no século IV, que se tornaram muito sofisticadas para serem resumidas no princípio “ajudar amigos e prejudicar os inimigos”, esse princípio continuou a ser utilizado para definir o que é justo e injusto. Ele foi usado nos tribunais e explorado para fins políticos; por exemplo, era considerado um sinal de mau comportamento negar ajuda aos amigos nos momentos de necessidade (RHODES; MITCHELL, 1996, p. 14).

A organização das instituições políticas e judiciárias atenienses reforçava a tendência de oposição política e inimizade pessoal andarem juntas. Dessa maneira, uma desavença pessoal poderia se tornar desavença política, ou uma oposição política poderia aumentar uma rixa pessoal, como no caso de Demóstenes e Mídias, ou então, uma desavença política poderia ficar tão acirrada que se tornava discórdia pessoal, como aconteceu entre Demóstenes e Ésquines.

Além dos processos movidos um contra o outro, a rivalidade entre Demóstenes e Mídias aumentou por eles pertencerem a grupos políticos com interesses antagônicos. Mídias pertencia ao grupo político de Eubulo. No discurso, Demóstenes explicita a relação de amizade entre os dois ao relatar que, durante a *probolē* na Assembleia, quando Mídias recebeu o voto condenatório do *dēmos*, pediu auxílio a Eubulo, que não fez nada para ajudar seu amigo (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 206). Para o orador, a inação e o silêncio de Eubulo demonstram que ele considera Mídias culpado, pois, como amigo, deveria pronunciar-se em sua defesa.

Sobre Eubulo, sabe-se que exerceu um importante papel na política de Atenas, após a perda da dominação de parte do império, devido à revolta dos principais aliados na Segunda Confederação Ateniense. Com isso, Atenas ficou privada de uma série de recursos, sendo obrigada a adotar uma política menos agressiva e, dessa forma, menos onerosa. Eubulo foi um fervoroso defensor dessa política. Para ele, a cidade deveria evitar operações arriscadas e onerosas, voltando-se para a defesa dos locais importantes para o abastecimento de grãos para a cidade (MOSSÉ, 2004, p. 125).



Demóstenes e Eubulo eram inimigos políticos, pois possuíam opiniões diversas sobre a condução da política externa de Atenas. Eubulo era partidário de uma política pacifista, que objetivava não entrar em confronto direto com Filipe da Macedônia. Demóstenes acusava seu adversário de apatia e de não querer arcar com os encargos necessários para uma política ofensiva. O orador era favorável a uma resposta rápida e direta para as tentativas de dominação de Filipe, mesmo que, para isso, a cidade precisasse de uma maior arrecadação fiscal, proveniente das liturgias. Demóstenes, em seus discursos, em particular no *Contra Mídias*, realiza uma crítica ao comportamento dos ricos que tentam se esquivar das liturgias e descuidam de suas obrigações com a *pólis*, preocupando-se somente com seus interesses pessoais.

A explicitação da relação entre Mídias e Eubulo faz parte da estratégia persuasiva do orador para classificar o partido de Eubulo como o partido desses ricos, que agem sem se preocupar com os interesses da cidade. Com a ligação entre Eubulo e Mídias, a caracterização negativa de Mídias, feita pelo orador ao longo do discurso, principalmente no que se refere à forma mesquinha com que ele gasta o dinheiro, também é associada à imagem de Eubulo, indicando para os cidadãos que o partido dele não é confiável, pois não se preocupa com os assuntos da cidade.

No decorrer do discurso, Demóstenes cita outros aliados políticos e amigos de Mídias, além de Eubulo, o que possibilita fazer a reconstrução de parte de sua rede de amigos. O orador enumera quatro ricos e um banqueiro como amigos de Mídias. Eles utilizam seu prestígio e sua riqueza para convencer os juízes de sua inocência. Três deles são caracterizados como trierarcas: “Vim a saber que Filípides, Mnesárquides, Diotimo de Euônimo, e outras pessoas do gênero, ricos e trierarcas, vão interceder insistentemente por ele junto a vocês, pretendendo que vocês lhes façam esse favor” (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 208). O último rico citado por Demóstenes é Neoptólemo, que, juntamente com o banqueiro Blepeu, utilizou seu dinheiro para tentar subornar o orador, para que ele desistisse do processo (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 215).

A rede de relacionamento de Mídias não era apenas caracterizada por pessoas de boa condição financeira. Demóstenes cita três homens, que se aliaram a Mídias por causa do dinheiro, fazendo qualquer tipo de serviço, lícito ou não, em troca de



pagamento: “[...] Polieucto, Timócrates e aquela alma imunda de Euctémon. Tais indivíduos constituem os seus guarda-costas pagos por ele” (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 139).

Os exemplos da rede de amizade de Mídias evidenciam que o dinheiro é um fator importante para atrair aliados e conseguir auxílio nos processos: “[...] mas alguns indivíduos, ó atenienses, estão muito dispostos a se fazer corromper pelos ricos, a os ajudar e a testemunhar a favor deles” (DEMÓSTENES, *Contra Mídias*, 139).

Assim, a oposição entre Mídias e Demóstenes, mais do que pessoal, era fundamentada na divergência de interesses políticos, e se acirrou cada vez mais devido aos processos que um movia contra o outro. Além desses fatores, a rivalidade foi alimentada pelos conflitos externos que Atenas atravessava, nos quais os dois desempenharam papéis importantes. As características do sistema político e jurídico ateniense fizeram com que a inimizade pessoal caminhasse lado a lado com as divergências políticas. O alto grau de envolvimento pessoal no processo judicial também proporcionava uma tendência a reforçar as hostilidades pessoais.

Referências Bibliográficas

Autores Antigos

ARISTÓFANES. *As Vespas; As aves; As rãs*. Tradução do grego, introdução e notas de Mario da Gama Cury. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

DÉMOSTHÉNE. *Contre Mídias; Contra Aristocrate*. Traduction par Louis Gernet et Jean Humbert. Paris: Belles Lettres, 1959. (Plaidoyers politiques, Tome 2)

DEMOSTENE. *Contro Midia; / Contro Conone*. A cura di Francesco Maspero. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1994.

DEMOSTHENES. *Against Meidias*. Edited with Introduction, Translation and Commentary by Douglas M. MacDowell. London: Bristol Classical Press, 2002.

Autores Modernos

CARLIER, Pierre. *Démosthène*. Paris: Fayard, 2006.



DABDAB TRABULSI, José Antônio. *Ensaio sobre a mobilização política na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2001.

_____. *Participation directe et démocratie grecque – Une histoire exemplaire?*. Besançon: Presses universitaires de Franche- Comté, 2006

GERNET, Louis. *Droit et Institutions en Grèce Antique*. Paris: Champs Flammarion, 1982a.

_____. *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Champs Flammarion, 1982b.

_____. *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*. Paris: Albin Michel, 2001.

HANSEN, Mogens Herman. The Political Powers of the People's Court in Fourth-Century Athens. In: MURRAY, Oswyn; PRICE, Simon. *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford: Clarendon Press, 1991.

MOSSÉ, C. *As instituições gregas*. Trad. Antônio Imanuel Dias Diogo. Lisboa : Edições 70, 1985.

OBER, Josiah. Power and oratory in Democratic Athens: Demosthenes 21, Against Meidias. In: WORTHINGTON, Ian (ed.). *Persuasion: Greek Rhetoric in action*. New York London: Routledge, 1994.

_____. Law and Political Theory. In: COHEN, David; GAGARIN, Michael (ed.). *The Cambridge companion to ancient greek law*. New York: Cambridge University Press, 2005.

PERNOT, Laurent. *La rhétorique dans l'Antiquité*. Paris: Libraire Generale Française, 2000. p. 13-114; 280-301.

RHODES, P.J. Political Activity in Classical Athens. *The Journal of Hellenic Studies*, v.106, p. 132-144, 1986.

_____. Who ran Democratic Athens? In: ROBISON, Eric W. (ed.). *Ancient Greek Democracy- Readings and Sources*. Malen: Backwell Publishing, 2004.



_____. Enmity in fourth-century Athens. In: CARTLEDGE, Paul; MILLET, Paul (ed.). *Kosmos: essays in order, conflict, and community in classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____.; MITCHELL, Lynette G. Friends and Enemies in Athenian Politics. *Greece & Rome*, v. 43, n. 1, p. 11-30, apr. 1996.

USHER.S. *Greek Oratory. Tradition and Originality*. Oxford: Oxford University Press, 2001.





O Imperialismo Macedônico e o ocaso das escolas socráticas de filosofia.

Rodrigo Pinto de Brito¹

Submetido em Agosto/2012

Aceito em Janeiro/2013

RESUMO:

Usualmente, se tem atribuído ao desenvolvimento e crescimento do Império Macedônico o papel de causalidade histórica para justificar o ocaso das filosofias socráticas em Atenas e o surgimento das filosofias helenísticas. Neste artigo propomos a desconstrução desses nexos causais para tratar os fatores históricos que propiciaram o florescimento do Estoicismo no começo do período helenístico, bem como o desaparecimento do socratismo.

Palavras-chave:

Império Macedônico - Escolas Socráticas - Estoicismo.

ABSTRACT:

Usually a role of historical causality has been attributed to the growth and development of the Macedonian Empire as the responsible for the disappear of the Socratic philosophies in Athens and also for the emergence of the Hellenistic philosophies. So, in this paper we propose the deconstruction of such casual links to treat the historical factors that propitiate the Stoicism's flourishing in the beginning of the Hellenistic period, as well as the Socratism's disappearing.

Keywords:

Macedonian Empire - Socratic Schools - Stoicism.

Lista de Abreviações:

¹ Cursa o Doutorado em Filosofia pela PUC-Rio, a Graduação em Letras Português/ Grego na UERJ e é Professor Assistente do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense, atuando em pesquisas sobre História das Filosofias Helenísticas e linguística.



De Stoi. = Filodemo, ‘Os Estóicos’.

D.L. = Diógenes Laércio, ‘Vidas dos Filósofos’.

Hist. = Heródoto, ‘História’.

Tucid. = Tucídides, ‘História da Guerra do Peloponeso’.

Vit. Par. = Plutarco, ‘Vidas Paralelas’.

i- (Des)construção histórica:

Quando se pensa na inserção das filosofias de matriz socrática na sociedade ateniense dos sécs. V e IV a.C., com seu apelo a uma vivência mais participativa nas coisas da cidade, sua disseminação pelas mais diversas classes sociais e sua infiltração nas mais variadas mentes, há que se estranhar o seu desaparecimento progressivo no fim do séc. IV e ao longo do séc. III a.C. Tradicional e fragilmente, tem-se apontado causas para este ocaso, sendo a falta de estrutura das escolas e a nova dinâmica social surgida quando do imperialismo macedônico as duas mais importantes.

A primeira das causas possíveis, a falta de estrutura das escolas socráticas, ou melhor, a falta de preocupação em se estruturar melhor as “escolas” socráticas como o quê a tradição veio a chamar de escola de filosofia, apesar de ser um fator de peso, encerra mistérios que devem ser desvendados. Antes de tudo, se pensarmos nas filosofias Cirenáica, Megárica, Cínica,² Platônica e no Liceu, perceberemos que um rigor estrutural maior em torno de uma doutrina filosófica e do seu ensinamento,

² Sobre Aristipo de Cirene, fundador do Cirenáismo, e seus discípulos ver *D.L.* II 65-104. Há a partir do passo 86 uma descrição da doutrina Cirenáica e também das divergências surgidas entre os discípulos diretos de Aristipo e os discípulos de seus discípulos que atrapalhou a continuidade da doutrina.

Sobre Euclides de Megara, fundador da escola Megárica, ver *D.L.* II 106-120, onde se poderá notar a fragilidade da sucessão dos discípulos de Euclides.

Os Cínicos gozam de uma grande seção em *D.L.* que compreende os passos VI 1-105. Apesar de não ter havido uma sistematização da Escola Cínica como instituição, até porque isso seria contrário à própria doutrina Cínica, o Cinismo sobreviveu durante bastante tempo, extravasando os limites de Atenas e vigorando pelo período helenístico afora. Inclusive, houve Cínicos na corte de Alexandre, como Onesicrito. Então, rigorosamente, o Cinismo não há um ocaso do Cinismo, cuja peculiaridade será melhor analisada na seção seguinte sobre ‘Zenão de Cítio’.



entendido como escola, só ocorre com o platonismo, através da Academia, fundada diretamente por Platão³ e, com o Liceu, fundado diretamente por Aristóteles⁴. Assim sendo, aberrante é, na verdade, uma sistematização escolar da filosofia de matriz socrática, tendo em vista que a maioria das filosofias dessa matriz não se preocupou com tal sistematização. Além disso, pensemos no pouco que se pode saber sobre a filosofia e a vida do próprio Sócrates (caso em que vida e filosofia se amalgamam)

³ Apesar de não haver entre antigos um rigor maior com citações e fontes, bem como uma diferenciação explícita entre o que viriam a ser ‘história’ e ‘estória’, estando o gênero biográfico flutuando entre ambos, a sucessão de filósofos platônicos é razoavelmente bem documentada, abaixo cito trechos exclusivamente de *D.L.* que nos apontam essa sucessão:

‘Seus discípulos [de Platão] foram: Espeusipo de Atenas, Xenócrates da Calcedônia, Aristóteles de Estagira, Filipo de Opus, Hestaios de Pêrintos, Díon de Siracusa, Ámicos de Heraclea,...’ (*D.L.* III 46).
Especificamente sobre Espeusipo:

‘Seu sucessor [de Platão] foi Espeusipo, filho de Eurimêdon, ateniense do demos de Mirrinús e filho de Potone, irmã de Platão, e escolarca durante oito anos a partir da centésima oitava Olimpíada. Mandou erigir as estátuas das Graças no recinto das Musas, instituído por Platão na Academia. Espeusipo permaneceu fiel à doutrina platônica...’ (*D.L.* IV 10).

Uma outra questão interessante ligada à sucessão das escolas e que aparece em *D.L.* versa sobre os testamentos dos filósofos que, por mais espúrios que sejam, exibem como os biógrafos compreendiam a institucionalização dessa sucessão:

‘Platão deixou estes bens e estas disposições (...) meus testamenteiros são Leostenes, Espeusipo, Demétrio, Hegias, Eurimêdon, Calímaco e Trásipos.’ (*D.L.* III 41-43).

⁴ Comparada com a da Academia de Platão, a sucessão do Liceu é muito mais bem documentada:

‘Aristóteles nasceu no primeiro ano da nonagésima nona Olimpíada, e se encontrou com Platão aos dezessete anos de idade e frequentou-lhe a escola durante vinte anos; foi para Mitilene no arcontado de Êbulos no quarto ano da centésima oitava Olimpíada. Quando Platão morreu no primeiro ano daquela Olimpíada, no arcontado de Teófilos, ele foi juntar-se a Hermias, e ficou com o mesmo durante três anos. No arcontado de Pitódotos, no segundo ano da centésima nona Olimpíada, viajou para a corte de Filipe, na época em que Alexandre tinha quinze anos de idade. Sua volta a Atenas ocorreu no segundo ano da centésima décima primeira Olimpíada, e lá Aristóteles lecionou no Liceu durante trinta anos...’ (*D.L.* V 9-11).

Vejamus parte do ‘testamento’ de Teofrasto:

‘Que tudo vá bem; entretanto, se algo acontecer eis as minhas disposições extremas. Lego todos os meus bens existentes em minha casa a Melantes e Pancrêon, filhos de Léon. Dos recursos à disposição de Híparcos quero que sejam feitas as seguintes apropriações. Em primeiro lugar, devem ser concluídas as obras para a reconstrução do Museu com as estátuas dos deuses, e deverá acrescentar-se tudo que possa contribuir para adorná-lo e embelezá-lo. Em segundo lugar, a imagem de Aristóteles deverá ser colocada no templo com todas as oferendas votivas que estavam no mesmo. Além disso, o pequeno pórtico de acesso ao Museu deverá ser reconstruído, não mais rústico que o primitivo. As tabuletas que representam a rotação da Terra deverão ser colocadas no pórtico inferior. (...) Lego a Calinos a pequena propriedade que possuo em Estagira. A Neleus lego toda a minha biblioteca. Lego o jardim e o passeio e toda a casa vizinha ao jardim aos amigos mencionados abaixo que desejem estudar juntos e juntos cultivar a filosofia...’ (*D.L.* V 51- 53).

E também parte do ‘testamento’ de Estráton, sucessor de Teofrasto como escolarca do Liceu:

‘Os executores deste meu testamento serão Olímpicos, Aristeides, Mnesígenes, Hipócrates, Epicrates, Gorgilos, Dioclés, Lícon e Atanes. Deixo a escola a Lícon, já que os outros são muito idosos ou muito ocupados; será bom, entretanto, que os demais cooperem com ele. Deixo-lhe também toda a minha biblioteca...’ (*D.L.* V 62).



conforme representadas por Platão, Xenofonte e Aristófanes e veremos alguém disposto mesmo a morrer em nome da filosofia e da razão, mas não a fundar uma escola.

É facilmente presumível que Aristóteles tenha se inspirado nos modelos escolares da Academia de Platão ao fundar o Liceu que, apesar disso, era institucionalmente muito mais bem estruturado do que a própria Academia. O Liceu dispunha de uma enorme biblioteca, de espécimes de animais e plantas, sem falar em propriedades e dinheiro, para isso, o próprio Aristóteles pôde contar inclusive com o auxílio de seu ex-pupilo que em brevíssimo se tornaria o homem mais poderoso do Mediterrâneo e além, Alexandre, que, pelo que se pode deduzir do que nos diz Plutarco⁵, apesar de em rota de colisão com seu antigo mestre, ainda se cercava de discípulos de Aristóteles em sua corte, o mais importante deles, Ptolomeu I Sóter que além de ter sido pupilo de Aristóteles quando o filósofo esteve na Macedônia se tornaria sátrapa do Egito e governaria as terras banhadas pelo imenso Nilo de sua nova capital, Alexandria, célebre pela biblioteca inaugurada pelo próprio Ptolomeu I e incrementada pelo seu filho (Ptolomeu II Filadelfo), mas que mais do que abrigar livros era o maior centro de saber jamais imaginado pela mente humana, e funcionando de acordo com os mais tradicionais ideais aristotélicos de conhecimento.

Rejeitando a tese platônica segundo a qual o conhecimento do real é, por sua vez, o conhecimento do que é permanente, imutável, imóvel e verdadeiro — as formas — e que não estão neste mundo que, por seu turno, é o posto disso, ou seja, impermanente, mutável, móvel e falso, Aristóteles pensava que para conhecermos a verdade deveríamos conhecer a imensurável gama de objetos que compõem o mundo, em sua unicidade. Mas, dada a imensurabilidade dos objetos e também da tarefa dos filósofos, a filosofia deveria ser dividida em “especialidades” (não no sentido moderno), cada filósofo ou grupo deles se debruçando em algum ramo do saber. Assim, por exemplo, pensadores que desejassem saber sobre a causa formal de uma montanha se separariam dos que desejassem saber o mesmo sobre vacas, não por uma imposição dogmática qualquer, mas por que a imensa gama de objetos por investigar dificultaria a possibilidade se conhecer diferentes tipos de objetos. Por outro lado, os que investigassem vacas, montanhas ou o que quer que fosse, escreveriam tratados sobre

⁵ Ver *Vit. Par., Vida de Alexandre*.



seus estudos, apontando seus métodos e conclusões (e, por que não, aporias?), eles coletariam espécimes para aumentar a persuasão de suas provas e, obviamente, precisariam de um enorme lugar para guardar os tratados e espécimes e etc., um lugar onde qualquer um interessado em aprender sobre montanhas, vacas, sapos, plantas exóticas dos confins do Império Macedônico, constituições antigas de povos esquecidos e cosmogonias babilônicas (e etc.) pudesse consultar a bibliografia disponível e, se fosse o caso, também ver os espécimes. Esse lugar era a Biblioteca de Alexandria conforme idealizada pelos Ptolomeus.

Muito mais despreziosa do que o Liceu, a Academia era um local onde quem quisesse conhecer os meios para se atingir a verdade além, através da dialética e da geometria, poderia freqüentar, os interessados poderiam também lá aprender as verdades já disponíveis e que não poderiam ser divulgadas em respeito a um voto de silêncio, que, ironicamente, é o que nos declara a origem da idéia de Platão de criar uma escola em torno de si e dos seus ensinamentos: Pitágoras e o pitagorismo. Os laços de Platão com o pitagorismo e sua ligação principalmente com Arquitas de Tarento e Filolau de Crotona se tornaram questões pertinentes já no séc. IV a.C.,⁶ mas, apesar da antiguidade dessas questões, não há, como não houve, respostas satisfatórias para elas. Contudo, mesmo que de forma tênue, é bastante provável que Platão em alguns aspectos tenha se inspirado nos pitagóricos, entre eles o aspecto institucional de sua escola.

Assim, se retornarmos à noção de que as escolas socráticas de modo geral não perduraram, com a exceção da Academia e do Liceu, por não terem sido tão bem estruturadas quanto as que perduraram, podemos responder que:

- 1- não fazia parte do socratismo de forma geral, incluindo o que se sabe sobre a filosofia do próprio Sócrates, a necessidade de se ensinar escolarmente a filosofar;
- 2- Aristóteles pôde bem estruturar uma escola baseando-se na Academia, essa, contudo, não se baseou em uma estrutura anterior de matriz socrática, mas pitagórica.

⁶ Para mais ver 'KAHN, C. *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história*. São Paulo: Edições Loyola, 2007', págs 61-88.



Mas, fato é que as filosofias socráticas, com a exceção das duas sobreviventes supracitadas, vieram a desaparecer em torno do fim do séc. IV e ao longo do séc. III a.C., ao que se atribui corriqueiramente como outra possível causa o desenvolvimento e crescimento do domínio do Império Macedônico.

Filipe II, pai de Alexandre, era filho do rei Amintas III e foi o responsável por expandir os domínios macedônicos, bem como por encerrar o domínio ilírio sobre seu reino. Ele começou a controlar a Macedônia em 359 a.C. como tutor de seu sobrinho, então rei, Amintas IV. A Grécia à época estava destroçada pela Guerra do Peloponeso que obrigara as cidades-Estado a se organizarem em ligas, a Liga Anfictiônica, por exemplo, ditava regras de conduta em assuntos religiosos e outros e, em particular, administrava o Templo de Apolo em Delfos, tendo, por isso, enorme poder. Dessa liga muitas cidades-Estado e reinos, como a Macedônia, faziam parte, contudo uma minoria de cidades poderosas rejeitava as decisões da liga: Atenas e Esparta, e também Acaia, Feras e a Fócida que viria a travar uma guerra contra Tebas, a Guerra Sagrada na qual a Macedônia, sob Filipe que agia em nome da Liga Anfictiônica, teria um papel fundamental. Em decorrência das vicissitudes dessa guerra cujos detalhes não nos interessam por hora, Atenas e Macedônia viriam a divergir.

Após conduzir a Liga Anfictiônica à vitória contra a Fócida e todas as outras cidades “traidoras”, Filipe propôs uma concórdia das cidades-Estado e reinos gregos, inclusive as semibárbaras Macedônia e Trácia. Filipe, assim, agia de acordo com o desejo de uma parcela de intelectuais gregos como os atenienses Xenofonte e Isócrates, esse último, inclusive, chegara a exortar Filipe a unir toda a Grécia em marcha contra os Persas. Mas uma outra parcela das populações notadamente de Atenas, Esparta e Tebas rejeitava peremptoriamente conceder tamanho poder a Filipe, começaria então a contenda contra Atenas que teve seu desfecho com a derrota das tropas dos atenienses e seus aliados (Beócia, Megara, Corinto, Aquéia) compostas por cerca de trinta e cinco mil homens na célebre batalha de Queroneia (338 a.C.). Mas, contrariando o esperado, Atenas derrotada foi tratada com ‘generosidade’ e Alexandre, que participara da batalha, liderou uma guarda de honra que levou as cinzas dos atenienses mortos a Atenas — um tributo único para um inimigo derrotado — e os mais de dois mil prisioneiros atenienses foram libertados sem resgate. Diante do avanço de Filipe pelo



Peloponeso as últimas cidades hostis rendiam-se e as aliadas regozijavam-se, somente Esparta restou como cidade hostil.

É difícil, a princípio e remetendo-se tão-somente ao que nos relata a história, imaginar um nexo causal que una o crescente poder de Filipe junto à Liga Anfictiônica e a consolidação do domínio macedônico sobre os gregos ao sumiço das filosofias socráticas em Atenas, mas um olhar um pouco mais acurado pode nos revelar esse nexo causal que, penso eu, é deveras frágil: Atenas, após a derrota na batalha de Queroneia, teria perdido a autonomia deliberativa a qual estava acostumada e que demandava uma participação tão esmerada dos cidadãos, os atenienses agora passariam a obedecer aos ditames de um rei estrangeiro e semibárbaro, não haveria razões para suscitar entre os cidadãos um aprimoramento moral de qualquer feitio com vistas a um bem que repercutisse nas coisas da cidade, a cidade escapava do domínio do cidadão.

Contudo, penso que o supracitado nexo causal não é totalmente verossímil, primeiramente porque o domínio macedônico era desejado por cidadãos atenienses bastante influentes como os já citados Xenofonte e Isócrates e, portanto, não havia uma rejeição unânime desse domínio entre atenienses; e, mais importante, se de fato Platão propunha um aprimoramento do sujeito que era contíguo ao aprimoramento da cidade, os Cínicos, por sua vez, rejeitavam o *nómos* da *pólis*⁷, qualquer que fosse ele, por que eles preconizavam um tipo de aprimoramento que consistia em viver de uma forma autárquica que rejeitava as convenções humanas em favor de uma vida vivida em conformidade com os ditames da natureza. Em suma, para os Cínicos, se a cidade fosse uma democracia, uma aristocracia, uma oligarquia, uma tirania ou submissa a uma monarquia estrangeira, todas essas formas de poder, indiferentemente, inviabilizariam a autarquia cínica e seriam obstáculos à felicidade. O mesmo se pode dizer sobre os Megáricos que, no âmbito moral, se assemelhavam muito a “Cínicos moderados”. Os hedonistas Cirenáicos, por outro lado, opostamente aos Cínicos, consideravam que a felicidade só poderia ser alcançada pela satisfação imediata dos prazeres quaisquer que fossem eles, eles calculavam os prazeres que deveriam ser mais urgentemente satisfeitos e muitos deles só poderiam sê-lo em uma vida de corte, dificilmente

⁷ Palavras de Antístenes: ‘O sábio não deve viver segundo as leis vigentes na cidade, mas segundo as leis da virtude.’ (*D.L.* VI 11).



filósofos discípulos de Aristipo de Cirene evitariam os luxos da corte macedônica. Quanto ao Liceu, como já dito, Aristóteles fora mestre de Alexandre cuja corte incluía vários proeminentes filósofos peripatéticos, além disso, pensemos no também já referido apoio macedônico à construção da Biblioteca de Alexandria e na reconstrução empreendida por Alexandre da cidade natal de Aristóteles, Estagira.

Se, então, a filosofia de Platão preconizava um aprimoramento do sujeito que redundava no aprimoramento da *pólis*, posto que essa era a coletividade dos sujeitos, podemos concordar que a perda do poder deliberativo pode ter diminuído o interesse por um aperfeiçoamento do homem entendido como cidadão. Mas, estranhamente, a escola de Platão não foi uma das que se extinguiu no período helenístico, pelo contrário, contudo, passou, sim, a se ater menos a questões cívicas.

A filosofia de Aristóteles, apesar de ser tão respeitada pelos macedônicos, tem vagarosamente sua importância subtraída. O mesmo ocorrerá com o Cinismo, o Megarismo e o Cirenaísmo. De fato, as três últimas escolas citadas eram mal institucionalizadas enquanto escolas, mas, como já sabemos, para elas isso não era importante. E, se ao passo que Aristóteles e seus pupilos gozavam de certo status entre macedônicos, o mesmo não acontecia incondicionalmente com os filósofos dos outros sectos socráticos. Contudo, Cínicos, Megáricos e Cirenaicos não se importavam tanto com a *pólis* de Atenas e com a vida cívica ao ponto de se abalarem com o fim da Assembléia⁸ e, então, o crescimento do domínio do Império Macedônico sobre a cidade

⁸ Como um outro fator que contribui fortemente para o desinteresse com relação às coisas da Assembléia de Atenas temos que boa parte dos filósofos socráticos era estrangeira e não podia deliberar. Assim, entre os filósofos Cirenaicos, Aristipo, o fundador do Cirenaísmo, era de Cirene, seus sucessores diretos foram sua filha Areté e Antípatros, ambos de Cirene, e também Aitíops de Ptolemaís. Aristipo neto era de Cirene e filho de Areté, dele foi discípulo o também Cirenaico Teodoro o ateu. Além desses temos Epitímidas, Paraibates, Hegesias e Aníceres, todos de Cirene e, portanto, estrangeiros em Atenas e, então, mesmo que quisessem, sem a menor possibilidade de deliberar tendo em vista que não eram cidadãos. Entre os Megáricos, temos o fundador Euclides, nativo de Megara, seguido por Ebulides de Mileto, Alexinos de Élide, Êufantos de Ôlintos, Apolodoro Cronus e Diodoro Cronus, ambos de Cirene embora o segundo tenha vivido a maior parte da sua vida em Alexandria na corte de Ptolomeu I Sóter. Além desses temos Cleinômacos de Túrioi e Estilpo de Megara. Foi somente com Estilpo que a escola ganhou uma maior notoriedade e pensadores atenienses passaram a ir ao seu encontro, inclusive abandonando suas filiações filosóficas anteriores, para serem seus alunos. Contudo, Estilpo não fazia filosofia somente em Atenas, de fato, viveu a maior parte de sua vida em sua Megara natal, onde teria morrido. Também Diodoro Cronus ganhou notoriedade entre atenienses e alexandrinos, mas desertou da Escola Megárica fundando um círculo de aperfeiçoamento em lógica, retórica e dialética chamado de Escola Dialética. Como podemos ver, entre Megáricos não há sequer um ateniense, exceto alguns seguidores de Estilpo e Diodoro.



ateniense também apresenta-se como uma resposta implausível para o fim dessas escolas socráticas.

Existe ainda uma contra-parte do argumento que alega que há uma causalidade histórica que liga a expansão macedônica e o fim das escolas socráticas segundo a qual as filosofias deslocariam sua preocupação com um bem viver realizado na e para a *pólis* para um bem viver pessoal realizado na própria vida do sujeito e que não se fiaria mais em um fim político, justamente por não haver mais uma Assembléia e cessar a participação dos cidadãos nas coisas da cidade. Essa parte do argumento é utilizada mais para justificar a aurora das três mais importantes filosofias do período helenístico (Estoicismo, Epicurismo e Ceticismo) do que para explicar o ocaso das filosofias socráticas.

Por hora, basta considerarmos a possibilidade de haver uma ligação entre o surgimento das filosofias helenísticas e o desaparecimento das filosofias socráticas, é nessa hipótese que nos concentraremos daqui por diante. Mais especificamente, a hipótese a ser aqui analisada é a de que o Estoicismo veio a suplantando algumas das escolas socráticas em Atenas, é claro que isso se relaciona com a nova conjuntura

Entre os Cínicos, Antístenes, o fundador era ateniense, mas não de puro sangue ático, sua mãe era da Trácia. Seu discípulo Diógenes era de Sínope e foi sucedido por Mônimos de Siracusa e por Onesírcito de Ágina ou de Astipaláia, ambas ilhas egéias, Onesírcito é célebre por ter feito parte da corte de Alexandre de quem escreveu uma biografia que provavelmente inspirou Plutarco. Após, temos o tebano Crates, Metroclés e sua irmã Hipárquia, ambos de Marôneia, a última foi amante de Crates com quem protagonizou cenas réprobas para a sociedade ateniense de sexo, alimentação e excreção em público. E, finalmente, o escravo fenício Mênipos e Menêdemos de Lampsaco. Se não desdenhassem as coisas da cidade, o que não era o caso, os Cínicos não teriam nenhum papel na Assembléia tendo em vista que eram estrangeiros.

Mesmo entre os discípulos de Platão e escolarcas da Academia até a fase Média a maioria era oriunda de fora de Atenas: Espeusipo era ateniense, Xenócrates era da Calcedônia, Pólemon era ateniense, bem como Crates (não confundir com o homônimo Cínico). Crântor era de Sóloi, Arcesilao de Pitane, Bion de Boristenes, Lacides e Carnéades de Cirene e, finalmente, Clitômaco era cartaginês de origem fenícia.

Entre os sucessores de Aristóteles, ele próprio um estrangeiro de Estagira que inclusive sofreu com o sentimento anti-macedônico que dominou Atenas após a derrota na batalha de Querônéia e teve, por isso, que exilar-se com medo de ser morto, temos Teofrasto de Êresos, Stráton de Pitane que era filho do Arcesilao supracitado e que foi mestre de Ptolomeu II Filadelfo. Seguido por Lícon da Tróade, Demétrio de Faléron e Heracleides do Ponto.

Diante disso, pergunto-me: como é possível alegar que as filosofias socráticas sucumbiram porque sua preocupação maior, um aprimoramento do sujeito enquanto cidadão que aprimoraria a própria cidade, terminou com o Império Macedônico por que também terminou a capacidade deliberativa dos cidadãos, se o grosso dos próprios filósofos socráticos não era de cidadãos de Atenas que, portanto, não tinham como deliberar? Por outro lado, o estrangeirismo dos filósofos socráticos carrega uma chave para entendermos qual, verdadeiramente, a relevância do imperialismo macedônico em conexão com as escolas de filosofia, como veremos na próxima seção sobre ‘O primeiro Estoicismo’.



sócio-política inaugurada pelo imperialismo macedônico e também com a estrutura das escolas socráticas, mas de uma outra maneira sutilmente diferente.

ii- Zenão de Cítio:

Seguindo na nossa discussão sobre a desaparecimento das filosofias de matriz socrática nos séc. IV e III a.C., ou pelo menos a diminuição de sua influência, demos uma olhada no que se pode saber sobre um fenício de Chipre, da cidade de Cítio, chamado Zenão. Se estiver certo, as filosofias socráticas não desapareceram, foram absorvidas pelas filosofias helenísticas, suas legítimas continuadoras. Devo ressaltar que a hipótese ventilada aqui cabe também ao Epicurismo (e assim o Cirenaísmo seria absorvido pelo Epicurismo e nele continuaria), e de alguma forma também aos Ceticismos de modalidade Pirrônica e Acadêmica.

Os achados arqueológicos na ilha de Chipre nos indicam que ela começou a ser ocupada em torno de 10.000 a.C., tendo sido cobiçada por hititas, assírios e persas, sua localização é estratégica porque permite o acesso dos povos levantinos ao Mar Egeu pelo sudeste. A ocupação por colonos fenícios que buscavam um porto mais avançado no Mediterrâneo Oriental do que os disponíveis na região das atuais Síria e Líbano começou por volta do séc. VIII a.C. Em seguida, quando da expansão persa, a ilha de Chipre passou a ser dominada pelo Império Aquemênida que submeteu os colonos fenícios a taxas excruciantes. Quando, por sua vez, da derrota de Atenas e suas aliadas na batalha de Queroneia pelas falanges macedônicas e do sucessivo clamor de Filipe para que os gregos a ele se juntassem contra os persas, montou-se o cenário para a expansão dos macedônicos e o espalhamento da cultura grega, projeto levado a cabo por Alexandre que, em muitos casos, preferia construir alianças contra os persas (e, em alguns casos, com eles próprios desde que contra Dario III Codomano). Uma importante aliança suscitada pela política de Alexandre foi, de modo geral, com os fenícios para obter, assim, o domínio sobre o mar, coibindo uma possível revolta de Atenas que dispunha de uma grande frota marítima, e também Esparta que permanecia hostil ao domínio macedônico e arquitetava incessantemente um revide contra



Alexandre⁹. Assim, o avanço da cultura grega engendrado por Alexandre foi razoavelmente bem-vindo entre cipriotas. No ambiente, então, de uma Chipre amplamente helenizada, Zenão, fenício e filho de pais fenícios, cujo pai era um mercador de púrpura que trazia sempre consigo de Atenas livros de e sobre filosofia, acabou tendo em si inculcando o interesse pela filosofia desde pequeno.

No anedotário típico do período helenístico e que serve muitas vezes de fonte para Diógenes Laércio, vemos um Zenão mercador, estereótipo de fenício para os gregos, que naufraga com sua nau perto do Pireu, ele então se dirige para Atenas e vai até uma livraria, fica muito satisfeito com a leitura das *Memoráveis* de Xenofonte e, no exato momento em que passava por lá o Cínico Crates, Zenão pergunta ao livreiro onde poderia encontrar homens como Sócrates, e o livreiro simplesmente aponta para Crates e diz: “Segue aquele homem!”¹⁰.

Antes de prosseguirmos na questão sobre as filiações filosóficas de Zenão, façamos mais um interlúdio sobre a mudança no panorama sócio-político de Atenas e do mundo grego suscitada pelo imperialismo macedônico. Ao invés de endossarmos a tese corriqueira, mas implausível, de que as filosofias socráticas perderam seu viço junto com o fim da *pólis*, tese essa que já teve acima sua fragilidade exposta, cogitaremos uma hipótese oposta, a de que as escolas socráticas (e também a última das escolas físicas, a escola Abderita ou Atomista) tiveram um apelo muito mais abrangente e que pôde ressoar para além da própria Hélade. Oferecemos como evidências dessa

⁹ De modo geral, para mais sobre as Guerras Médicas ver *Hist.* e sobre a relação entre fenícios e persas ver: ‘JIGOULOV, Vadim S. *The Social History of Achaemenid Phoenicia: Being a Phoenician, Negotiating Empires*. Londres: Equinox Publishing, 2010’. Uma fonte disponível sobre a expansão fenícia pelo Mediterrâneo e além é ‘HANNO. *The Periplus of Hanno: A Voyage of Discovery Down the West African Coast* (1912). Nova Iorque: Cornell University Library, 2009’. Sobre a interação entre gregos e fenícios ver: ‘AUBET, Maria Eugenia. *The Phoenicians and the West: Politics, Colonies and Trade*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993’; ‘BLASQUEZ, Jose M. *Fenícios y cartagineses en el Mediterraneo*. Madrid: Ediciones Catedra S.A., 2004’; ‘BRANIGAN, Ciaran. **The Circumnavigation of Africa. In:** Classics Ireland vol. 1. Dublin: Classical Association of Ireland, 1994’; ‘FREEMAN, Edward Augustus. *The History of Sicily from the Earliest Times: Volume 1. The Native Nations: The Phoenician and Greek Settlements*. Boston: Adamant Media Corporation, 2001’; ‘WACHSMANN, Shelley. *Seagoing Ships & Seamanship In The Bronze Age Levant* (Ed Rachal Foundation Nautical Archaeology). Texas: Texas A&M University Press, 2008’; ‘WARD. *The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations*. Nova Iorque: Syracuse University Press, 1995’; ‘REED, C.M. *Maritime Traders in the Ancient Greek World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004’. Sobre a aquisição pelos gregos da tecnologia náutica ver: ‘DAVISON, J. A. *The First Greek Triremes*, em *The Classical Quarterly*, Volume 41. Cambridge: Cambridge University Press, 1947’.

¹⁰ Ver *D.L.* VII 2-3.



hipótese o aumento da quantidade de adeptos das escolas que ocorre no mesmo período da consolidação do Império Macedônico, e também a origem desses adeptos que em sua imensa maioria é oriental.

Para nós, essas evidências expressam que a propaganda macedônica dirigida aos gregos de que Alexandre vingaria a Hélade, outrora aviltada pelo assédio dos bárbaros persas, havia surtido o efeito esperado¹¹, de fato, a única cidade-Estado ainda a rebelar-se contra os macedônicos era Esparta que havia se aliado aos persas¹². Além disso, ao criar-se um inimigo pan-helênico em comum e um herói vingador macedônico, a soberania de Alexandre estaria garantida na Grécia e o fantasma de um inimigo interno, vizinho e grego estaria afastada¹³. A parte central da Grécia passou, então, a gozar de uma certa paz que se refletiu no restabelecimento da economia e que fez com que as exportações e importações crescessem, como evidência material basta citar o brusco crescimento das cunhagens macedônicas da dracma ateniense e o aumento do seu alcance¹⁴. Esse momento fugaz de esplendor econômico pode ter sido um dos principais fatores a atrair estudiosos de todos os confins do Império para Atenas e Alexandria, além das novas rotas de comércio e a facilidade de uma língua franca comum (*koiné*). Se assim for, será irrefutável que não há uma relação real entre o domínio macedônico e o ocaso das filosofias socráticas e mais, também será irrefutável que na realidade houve um crescimento excepcional dessas filosofias no período helenístico. Contudo, mesmo tendo um período de crescimento notável, essas filosofias desapareceram, como causa para isso proponho como hipótese que as filosofias socráticas foram, na verdade, absorvidas pelas filosofias helenísticas. É nesse argumento que debruçar-nos-emos a partir de agora e, como exemplo, remeter-nos-emos às filiações de Zenão ao chegar em Atenas.

¹¹ Sobre a máquina macedônica de propaganda ver: 'ASHERI, D. *O Estado Persa; ideologias e instituições no Império Aquemênida*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006'.

¹² Ver *Vit. Par., Vida de Alexandre*.

¹³ Os traumas da Guerra do Peloponeso ainda estavam razoavelmente frescos na memória dos gregos, uma guerra que, como toda guerra civil, coloca irmãos contra irmãos. Ver *Tucid.*

¹⁴ Para mais sobre a economia na Grécia antiga e questões de numismática ver: 'AUSTIN, Michel; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Economia e Sociedade na Grécia Antiga*. Lisboa: Edições 70, 1986' e 'TOUTAIN, Jules François. *L'Economie Antique*. Paris: La Renaissance du Livre, 1927'. Sobre as moedas especificamente na região da Jônia ver: 'HEAD, Barclay Vincent. *Catalogue of the Greek Coins of Ionia*. Boston: Adamant Media Corporation, 2001'.



Voltando, então, a Zenão e suas filiações filosóficas têm-se que seu primeiro professor foi o Cínico Crates. Possivelmente, o que interessou a Zenão fossem as respostas práticas e imediatas oferecidas pelos Cínicos em resposta aos *nómoi* da cidade, tendo em vista que eles, para quem a excelência dos sábios é auto-suficiente, rejeitavam como supérfluas todas as convenções sociais e procuravam um estilo de vida indiferente, chegando mesmo a ser escandaloso. De fato, a influência da sua doutrina ética em que a excelência (*aretê*) era a auto-suficiência (*autarkéia*)¹⁵ é bastante profunda sobre as escolas helenísticas, contudo em nenhuma outra escola se faz sentir mais do que no Estoicismo, de modo que o primeiro e mais controverso dos vinte e sete livros atribuídos a Zenão (a *República*) era uma proposta de reformulação da cidade em que se deveria abolir a maior parte das instituições cívicas, como templos, moedagem, tribunais, casamentos e diferenças entre os sexos¹⁶. Ainda assim, Zenão nunca chegou a propor um estilo de vida inteiramente Cínico, homem reservado que era¹⁷, ele acabou por tomar a indiferença Cínica como austeridade, ou seja, um princípio muito mais sociável do que o preconizado pelos Cínicos e que posteriormente se tornaria elogiável por sua conformidade com os costumes da cidade, enquanto que, de fato, os Cínicos se tornariam reprováveis justamente por seu inconformismo, tendo em vista que preferiam viver ‘sem cidade, sem lar, banido[s] da pátria, mendigo[s], errante[s], na busca diuturna por um pedaço de pão’¹⁸.

Uma outra notável diferença da filosofia de Zenão com relação à dos Cínicos é que para os últimos tudo o que se situava entre a excelência e a deficiência era

¹⁵ Ver *D.L.* VI 22: ‘Conta Teofrasto em seu *Megárico* que certa vez Diógenes, vendo um rato correr de um lado para o outro, sem destino, sem procurar um lugar para dormir, sem medo das trevas e não querendo nada do que se considera desejável, descobriu um remédio para suas dificuldades. Segundo alguns autores ele foi o primeiro a dobrar o manto, que tinha de usar também para dormir, e carregava uma sacola onde guardava seu alimento; servia-se indiferentemente de qualquer lugar para satisfazer qualquer necessidade, para o desjejum ou para dormir, ou conversar; sendo assim, costumava dizer, apontando para o pórtico de Zeus e para a Sala de Procissões que os próprios atenienses lhe haviam proporcionado lugares onde podia viver.’.

¹⁶ Há uma compilação de todos os fragmentos de Zenão, incluindo os da *República*. Ver: ‘Von ARNIN, I. *I Frammenti degli Stoici Antichi, vol. I: Zenone*. Bari: Gius. Laterza & Figli, 1932.’.

¹⁷ Ver *D.L.* VII 3: ‘[Zenão] era muito tímido para adaptar-se ao despudor Cínico. Percebendo essa resistência e querendo superá-la, Crates deu-lhe uma panela cheia de sopa de lentilhas para levar ao longo do Cerameicôs; vendo que ele estava envergonhado e tentava esconder a panela, Crates partiu-a com um golpe de seu bastão. Zenão começou a fugir, enquanto as lentilhas escorriam de suas pernas, e Crates disse-lhe: “Por que foges, meu pequeno fenício? Nada te aconteceu de terrível”.’.

¹⁸ Citação de um fragmento trágico anônimo (frag. 984, Nauck) usualmente citado pelo Cínico Diógenes, ver *D.L.* VI 38.



indiferente, ao passo que para Zenão havia bens (e males) corporais externos que poderiam ajudar (ou dificultar) a obtenção da sabedoria e da felicidade, embora não fossem por si sós alvos morais. A adesão de Zenão a essa concepção e a rejeição da concepção ética Cínica que alega que esses bens são indiferentes foi-lhe incutida por Pólemon e é a maior contribuição da filosofia da Academia ao seu pensamento.

Em seguida, talvez buscando uma fundamentação teórica mais forte, coisa rejeitada pelos Cínicos para quem, seguindo o modelo de Sócrates, a filosofia era estritamente uma forma de vida, Zenão rompeu com os Cínicos e passou a ouvir preleções de Estilpo de Megara. Os filósofos Megáricos também viam a filosofia como forma de vida e concordavam com a idéia de excelência como auto-suficiência embora não fossem tão radicais como os Cínicos. Além disso, os Megáricos não rejeitavam e, pelo contrário, incentivavam a necessidade de um amplo amparo teórico, notadamente acerca de técnicas discursivas para aumentar a capacidade dialética dos adeptos. E também, Estilpo possuía alguns argumentos metafísicos que o levaram a rejeitar os universais e¹⁹, por ser um professor afamado e de vasta audiência²⁰, fez com esses argumentos se tornassem bastante influentes sobre a epistemologia helenística, notadamente amplificando a predileção por teorias empiristas.

A outra filiação de Zenão era à Escola Dialética, um círculo de especialização em lógica e modos de argumentação bastante popular no período helenístico. Lá, Zenão foi aluno de Diodoro Cronus que popularizou uma coleção de quebra-cabeças que se tornariam centrais na dialética helenista e, ao mesmo tempo, ele e seus pupilos desenvolveram a lógica proposicional com tanto sucesso que ela se tornou, na mão dos

¹⁹ Ver *D.L.* II 119: ‘Sendo extraordinariamente hábil nas controvérsias, ele negava a validade até dos universais, e dizia que quem afirma a existência do homem não significa os indivíduos, não se referindo a este ou àquele; de fato, porque deveria significar um homem mais que outro? Logo, não quer dizer este homem individualmente. Da mesma forma, “verdura” não é esta verdura em particular, pois a verdura já existia há dez mil anos; logo, “isto” não é verdura.’

²⁰ Ver *D.L.* II 113: ‘Pela inventividade em relação a argumentos e pela capacidade sofisticada [Estilpo] sobrepujou a tal ponto os outros filósofos que quase toda a Hélade tinha os olhos postos nele e aderiu à Escola Megárica. Sobre ele Filipo de Megara expressou-se textualmente com as seguintes palavras: “De Teofrasto Estilpo conquistou para a sua escola o teórico Metrodoro e Timogenes de Gela; de Aristóteles [filósofo Cirenáico], Clêitarcos e Símiás; dos próprios dialéticos conquistou Paiônios; de Aristides, Dífilos do Bósforo, filho de Eufantos, e Mírmex, filho de Exáinetos; os dois últimos tinham vindo a ele para refutá-lo, porém tornaram-se seus prosélitos devotados”.’. Após o trecho citado ainda há uma longa lista de pensadores influenciados por Estilpo.



Estóicos, unânime como a lógica da era helenista, rapidamente eclipsando a lógica de termos do Peripatos.

Bem, munidos agora da informação necessária sobre as filiações de Zenão, podemos finalmente iluminar a questão sobre o desaparecimento das escolas socráticas, conforme dito anteriormente, minha hipótese é a de que as escolas helenísticas absorveram-nas. Assim, poderíamos, na tentativa de endossar nossa hipótese, citar cronologias, de modo que a fundação do primeiro círculo de filósofos em torno de Zenão (na época chamado de ‘círculo zenoniano’, ao invés de Estoicismo) por volta de trezentos a.C. marca o momento do começo do declínio das escolas socráticas que influenciam a filosofia de Zenão. Mas, mais do que isso, oferecemos como prova contundente o fato de que os próprios Estóicos gostavam de ser genericamente chamados de ‘socráticos’²¹, reivindicando essa linhagem por saberem que haviam absorvido a teses mais importantes dos seus predecessores e os sobrepujado. No que concerne à doutrina filosófica, a pretensão à linhagem socrática se evidencia especialmente no sistema ético Estóico onde há uma identificação entre o bem e o conhecimento²². Além disso, o ideal do sábio Estóico, totalmente bom, feliz, tranqüilo e notoriamente difícil de ser alcançado, devia muito de sua inspiração a Sócrates, cuja vida simples e, sobretudo, a morte resignada, se tornaram exemplos a serem seguidos mesmo na última fase, a romana, do Estoicismo, e vieram a influenciar Catão, o jovem, e Sêneca em suas mortes.

iii- Referências Bibliográficas:

- **ARNIN**, Von. *I Frammenti degli Stoici Antichi, vol. I: Zenone*, traduzido por Festa, Nicola. Bari: Gius. Laterza e Figli, 1932.
- **BEVAN**, Edwyn. *Stoïceiens et Sceptiques*. Paris: Société d’Édition “Les Belles-Lettres”, 1927.
- **BOLZANI**, R. *A Epokhé Cética e Seus Pressupostos*, em Sképsis, n° 3-4, 2008.
- **BROCHARD**, Victor. *Os Céticos Gregos*, traduzido por Conte, Jaimir. São Paulo:

²¹ Ver *De Stoi.* XIII 3: ‘os estóicos pretendem ademais ser chamados de socráticos’.

²² Embora, para os Estóicos haja a possibilidade da *akrasia*, diferentemente de Sócrates.



Editora Odysseus, 2010.

- **BUCKLEY**, M. J. *Philosophic Method in Cicero*; in: Journal of History of Philology, vol. 8, n° 2, 1970.
- **BURNYEAT**, Milles F. *Can the Sceptic Live his Scepticism?*; in: BARNES, J; SCHOFIELD, M; BURNYEAT, M. *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Claredon Press, 1980.
- ----- *The Sceptic in His Place and Time*, in: *The Original Sceptics*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.
- **BRUNSCHWIG**, Jacques. *Estudos e Exercícios de Filosofia Grega*. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- **CARVALHO**, Guilherme Pereira de. *Ceticismo Antigo e o Problema do Critério*. Rio de Janeiro: dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da PUC- Rio, 1999.
- **CORNFORD**, F. M. *Antes e Depois de Sócrates*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- **COUSSIN**, Pierre. *L'origine e L'évolution de L'EPOXH*; in: *Revue des Etudes Grecques*, n° 42, 1929.
- **DETIENNE**, Marcel. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.
- **EMPIRICUS**, Sextus. *Outlines of Pyrrhonism*, traduzido por Bury, R.G.. EUA: Prometheus Books, 1990.
- ----- *Against the Ethicists*, traduzido por Bett, R. Oxford: Claredon Press, 2007.
- ----- *Against the Grammarians*, traduzido por Blank, D. L. Oxford: Claredon Press, 2007.
- **FONSECA**, José Nivaldo da. *Logos Filosófico Terapêutico, desde a Antiguidade até Sextus Empíricus*. Rio de Janeiro: dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da PUC- Rio, 2000.
- **FOUCAULT**, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- **FREDE**, Dorothea. *How Sceptical Were the Academic Sceptics?*; in: POPKIN, R.



- H. org. *Scepticism in the History of Philosophy*. Holanda: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- **FREDE**, Michael. *As Crenças do Cético*; in: *Sképsis*, n° 3-4, 2008.
 - -----*The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge*; in: *The Original Sceptics*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.
 - **HADOT**, Pierre. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Éditions Albin Michel, 1993.
 - **INWOOD**, Brad. (org.). *Os Estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.
 - **KIRK**, G. S.; **RAVEN**, J. E.; **SCHOFIELD**, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.
 - **LAÉRCIO**, Diógenes. *Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres*, traduzido por Kury, Mário da Gama. Brasília: Editora UnB.
 - **LONG**, A.A.; **SEDLEY**, D.N. *The Hellenistic Philosophers: translation of the principal sources, with philosophical commentary*, v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
 - **MARCONDES** de Souza Filho, Danilo. *A "Felicidade" do Discurso Cético: o Problema da Auto-refutação do Ceticismo*; in: *O Que Nos Faz Pensar*, n° 8, 1994.
 - -----*Juízo, Suspensão do Juízo e Filosofia Cética*; in: *Sképsis*, n° 1, 2007.
 - -----*Noûs vs Logos*; in: *O Que Nos Faz Pensar*, n° 1, 1989.
 - **MOREAU**, Pierre-François, (org.) *Le Stoïcisme au XVI et au XVII Siècle: le Retour des Philosophies Antiques à L'âge Classique*, volume I. Paris: Éditions Albin Michel, 1999.
 - **RORTY**, R.; **SCHNEEWIND**, J. B.; **SKINNER**, Q.; org. *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
 - **SEDLEY**, David. *The Protagonists*; in: **BARNES**, J; **SCHOFIELD**, M; **BURNYEAT**, M. *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Clarendon Press, 1980.



- **SELLARS**, J. *Stoicism*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- ----- . *The Stoic Criterion of Identity*; in: *Phronesis*, n° 27, 1982.
- **SHIELDS**, Christopher. *The Truth Evaluability of Stoic Phantasai : Adversus Mathematicos VII 242-46*; in: *Journal of History of Philosophy*, volume 31, n° 3, 1993.
- **STRIKER**, Gisela. *Greek Ethics and Moral Theory*; in: *The Tanner Lectures on Human Values*, 1987.
- ----- . *Sceptical Strategies*; In: BARNES, J; SCHOFIELD, M; BURNYEAT, M (org.). *Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford: Claredon Press, 1980.
- **WILLIAMS**, Michael. *Unnatural Doubts, Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Princeton: Princeton University Press, 1996.



O valor mágico do sangue no capítulo 35 do livro I do *Opus Agriculturae*, de Paládio

Luis Augusto Schmidt Totti¹

Submetido em Setembro/2012

Aceito em Janeiro/2013

RESUMO:

O sangue é um dos mais importantes e poderosos elementos no campo da simbologia mágico-religiosa. Sendo uma substância essencial para a sobrevivência animal, é natural que através dos tempos lhe tenham sido atribuídos valores simbólicos - positivos e negativos - relevantes. Ele pode dar vida, proteção e prosperidade na mesma medida em que pode causar calamidades, destruição e mesmo a morte. No tratado agrônômico *Opus agriculturae*, de autoria de Paládio (séc. V d.C.), mais especificamente no capítulo 35 do Livro I, em que o autor apresenta receitas para a proteção da propriedade rural contra pragas e fenômenos climáticos, são mencionados alguns procedimentos nos quais o sangue é elemento fundamental para o êxito das práticas. Neste artigo procuraremos identificar a existência ou não do poder mágico do sangue em cada uma dessas práticas, seus valores simbólicos específicos, especialmente quando relacionados à menstruação e a outros elementos femininos com algum valor mágico-religioso e a amplitude dessas simbologias no contexto de outras práticas e situações relacionados não apenas à magia agrária, como também à religião e a práticas rituais de outras comunidades, seja na antiguidade ou não.

Palavras-chave: agricultura - Roma antiga – magia – sangue - Paládio

ABSTRACT:

Blood is one of the most important and powerful elements in magical and religious symbology. As it is an essential substance for animal survival, it does not sound strange that through the ages blood has been given many significant symbolic values (both positive and negative). It can provide life, protection and prosperity in the same proportion that it can cause calamities, destruction and even death. In *Opus agriculturae*, a farming treatise written by Palladius (V AD), more specifically in Book I, Chapter 35, the author presents prescriptions to protect farms against scourges and climatic phenomena. He mentions some procedures in which blood is a fundamental

¹ Mestrado e doutorado em Letras Clássicas (Latim) pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Professor Assistente Doutor nos Cursos de Licenciatura em Letras e Bacharelado em Letras com Habilitação de Tradutor do Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas da Universidade Estadual Paulista (IBILCE-UNESP), campus de São José do Rio Preto. E-mail: schmidt@ibilce.unesp.br.



component in the success of the prescriptions. The aim of the present article is to identify any magic power associated with these practices, their specific symbolic value, especially when related to menstrual blood and to other feminine elements with some magical or religious value. An evaluation is also made of the extent of these symbologies in the context of other practices and situations linked not only to agricultural magic, but to religion and to the ritual practices of other communities, whether in ancient times or not.

Keywords: agriculture - ancient Rome – magic – blood - Palladius

INTRODUÇÃO

Dentre as diversas substâncias com potencial eficácia mágica mencionadas por Paládio ao longo do capítulo 35 do livro I de seu tratado agrônômico *Opus agriculturae* (séc. V d.C.) como ingredientes de suas receitas para a proteção do jardim e do campo, o sangue deve ser destacado como uma das que apresentam valor simbólico dos mais complexos.

Líquido orgânico vital não apenas para o homem, como também para muitas outras espécies animais, o sangue é responsável pela fixação e transporte do oxigênio e de nutrientes através do sistema vascular até os tecidos do corpo. É meio de remoção dos dejetos provenientes da excreção celular, além de funcionar como regulador térmico, uma vez que é condutor do excedente de calor produzido nos órgãos mais profundos e ativos até a superfície do corpo, para aí ser liberado. Também viabiliza as reações imunológicas, necessárias à defesa do organismo contra agentes patogênicos. Por fim, abriga todas as espécies de biomoléculas, entre elas os hormônios, controladores do ritmo das atividades dos órgãos e dos tecidos. Sendo, pois, o suporte de inúmeros processos bioquímicos e fisiológicos, constitui um componente biológico de elevadíssima complexidade. Para a maioria dos animais, incluindo o homem, o sangue é de uma importância tão primária quanto o comer, o beber e o respirar. De sua qualidade depende diretamente a saúde humana ou animal. A má condição desse líquido orgânico resulta em prejuízo ao funcionamento do organismo e, conseqüentemente, torna frágil, vulnerável e problemática a saúde do indivíduo ou do



animal. A qualidade de vida é prejudicada e, em casos de maior gravidade, a própria existência é posta em risco. Se um sangue puro é garantia de saúde e um sangue impuro indica ou acarreta doenças, sua perda não interrompida ou sua escassez no organismo é morte certa e inevitável. É por toda essa multiplicidade de funções, por sua influência abrangente e determinante no funcionamento do organismo humano e animal que não há nenhuma sorte de exagero em afirmar que sangue é sinônimo de vida. Essa constatação torna-se facilmente evidente, por exemplo, se procedermos a um levantamento do significado dos vocábulos de várias línguas empregados para designá-lo referencialmente. Em latim, o vocábulo *sanguis*, que denomina mais especificamente o sangue que circula no organismo, apresenta os significados figurados de “força, vigor, força vital, vida”. Em grego, o vocábulo *haîmas* pode designar conotativamente “força, coragem, alma”. Também em algumas línguas indo-europeias modernas “vida” constitui um dos sentidos figurativos para as palavras que designam concretamente o sangue, como é o caso do português (*sangue*), do italiano (*sangue*), do francês (*sang*), do inglês (*blood*) e do alemão (*blut*). Não é fora de propósito deduzir que essa consciência, essa compreensão do poder vital do sangue o ser humano formou desde tempos distantes da existência da humanidade e, estabelecida na mente do homem, ela nunca se apagou, onde e quando quer que o *homo sapiens* tenha vivido. Seguramente continuará arraigada na mente do homem das sociedades e civilizações vindouras.

Obviamente, o homem do passado, quer o da pré-história, quer o que viveu há poucos séculos atrás, dispunha, para explicar a constituição do sangue e suas propriedades, de um conjunto de informações, de conhecimento e de tecnologia nitidamente bem mais limitados quando comparados ao que se coloca à disposição do homem da atualidade, beneficiado pelo avanço tecnológico espantosamente rápido e progressivamente mais veloz propiciado pela ciência moderna. E se assim como o homem do passado, o homem que ainda hoje vive em comunidades isoladas do dito mundo civilizado desconhece as descobertas e inovações trazidas pela ciência, onde a ausência do conhecimento e da explicação científica deixariam um vácuo criam-se espontaneamente outros meios de busca de uma compreensão ou de compreensões, simbólicas e imaginárias que sejam, para alcançar explicação a respeito das propriedades do sangue, do seu mecanismo de atuação no organismo animal e



principalmente humano e de sua poderosa influência na saúde e na vida do homem assim como da comunidade em que ele vive.

Daí decorre que o sangue, mesmo quando desconsiderado o conhecimento trazido pela experiência e descoberta científicas, se configura como uma das substâncias que possui significado dos mais especiais no cotidiano do homem, tanto no pensamento mágico, como no religioso. Sempre envolto numa aura de mistérios decorrentes das manifestações aparentemente inexplicáveis a que está associado, os poderes místicos que lhe foram atribuídos intrigaram o homem desde tempos primitivos e propiciaram o aparecimento e a propagação de inúmeras crenças através dos tempos, em todas as partes por onde o homem passou ou onde ele se fixou. Jean-Paul Roux, na obra *Le sang: mythes, symboles et réalités*, mostra que, de modo semelhante ao que acontece em relação a toda substância que emana do corpo humano em especial e do corpo dos animais de um modo geral, o sangue, especificamente o derramado, atormenta e assusta (ROUX, 1988, p. 57). Primeiramente pelo fato de representar a perda de algo pertencente ao ser. Em segundo lugar, não apenas por não oferecer uma explicação imediata, mas também por indicar ou resultar em perturbações físicas ou mesmo psíquicas (ROUX, 1988, p. 57). As lágrimas, por exemplo, trazem consigo tristeza ou emoção; o esperma é acompanhado de prazer; o pês, de dores ou infecções; o suor indica o efeito de um esforço físico, ou mesmo moral (conforme ocorre com uma pessoa que sua de medo) (ROUX, 1988, p. 57). O derramamento de sangue, todavia, é muito mais inquietante e perturbador que o de qualquer outro líquido produzido pelo organismo de uma pessoa. Quer se trate de um ferido que não pode ser medicado, ou de alguém com hemorragia intensa, ou de um tísico que expele coágulos, a perda de sangue, quando não é interrompida, leva inevitavelmente à morte. Roux sugere que as demais substâncias líquidas liberadas pelo corpo possam ser consideradas formas transformadas de sangue, como seria, por exemplo, o caso das lágrimas, que chegaram a ser denominadas “sangue da alma” por Santo Agostinho (ROUX, 1988, p. 57-8); também seriam metaforoses do esperma ou ainda mais comumente do leite, vistos como uma espécie de sangue embranquecido. Nos dois exemplos, segundo Roux (1988, p.58), a associação é clara: o esperma sai do órgão sexual masculino assim como o sangue sai do órgão feminino, ao passo que o leite é a representação do sangue



menstrual que deixou de escorrer durante a gravidez e se acumulou nos seios da mulher grávida. Isso explicaria, aliás, conforme Roux, o duplo paralelismo estabelecido entre seio e útero por um lado e leite e sangue por outro lado, paralelismo esse possível de ser encontrado em vários textos da antiguidade e da Idade Média.

O SANGUE E SEU VALOR MÁGICO NO *OPUS AGRICULTURAE*

Conforme veremos neste estudo, as três referências ao sangue feitas por Paládio no capítulo 35 dizem respeito precisamente ao sangue derramado, ao sangue fora do corpo, ao sangue empregado como substância mágica, como um dos diversos ingredientes que na arte da magia estão incluídos na composição de uma infinidade de receitas e prescrições e são motivadas por uma diversidade de crenças, embora em cada um desses procedimentos o sangue aparece associado a aspectos distintos da magia. A primeira recomendação para a utilização do sangue é apresentada logo no início do capítulo, em I,35,1, numa receita para combater o granizo, assim descrita por Paládio: “Contra o granizo prescrevem-se muitos procedimentos: cobre-se o moinho com um pano bem vermelho, em seguida erguem-se contra o céu, de maneira ameaçadora, machadinhas ensanguentadas; depois, rodeia-se toda a extensão da horta com uma briônia, ou prega-se uma coruja estirada com as asas abertas, ou untam-se com sebo de urso as ferramentas com as quais se deve trabalhar” (PALÁDIO, *Opus Agriculturae*, I,35,1: *Contra grandinem multa dicuntur: panno ruseo mola cooperitur; item cruentae secures contra caelum minaciter leuantur; item omne horti spatium alba uite praecingitur, uel noctua pennis patentibus extensa suffigitur, uel ferramenta quibus operandum est seuo unguentur ursino*).

É importante observar que na receita descrita acima o sangue não é indicado em função dos poderes mágicos de purificação, mas devido a sua influência destruidora e aniquiladora. Para explicarmos a natureza dessa prescrição e da função desempenhada em seu conjunto pelo sangue, podemos pensar numa das leis da magia, mais



especificamente o princípio da *similaridade*², se levarmos em conta que as machadinhas ensanguentadas prefiguram ferimento e risco de morte (e, portanto, simbolicamente, extinção). Reproduz-se, portanto, aqui uma situação que se deseja ver realizada. Embora não esteja tão evidente a atuação da magia por contágio, poderíamos sugerir que o sangue, ao ser derramado, adquire a propriedade de eliminador da vida e pode transmiti-la ritualmente a um ser: nesse sentido teríamos, além da aplicação da lei da *similaridade*, a lei da *contiguidade*³. Outro processo chama a atenção nessa prática e diz respeito ao que Martin (1976, p. 156) denomina ‘animismo’, ideia bastante comum no pensamento mágico e que, consiste na atribuição de qualidades de seres animados a seres inanimados. Com o gesto ameaçador de erguer a machadinha ensanguentada ao céu o executante do ato acredita provocar no granizo a sensação de medo. Evidentemente, o temor é suscitado não apenas pelo gesto hostil em si, mas também pelas ideias às quais estão vinculados o instrumento (machadinha) e a substância (sangue) empregados ritualmente nesse procedimento. A machadinha é um instrumento cortante, pode ferir, cortar, mutilar; embora seja uma ferramenta agrícola e tenha se consagrado com esse fim, pode ser usada como uma arma e fazer estragos semelhantes aos da espada de um soldado, por exemplo: machucar, ferir, matar. O sangue é o líquido que inevitavelmente escorre do corpo quando alguém é ferido, se corta, ou é mutilado. Associado quase sempre a uma situação de dor e sofrimento físicos por parte da vítima, envolve o risco de complicações da condição de saúde da pessoa, que potencialmente levam à debilitação e até mesmo ao óbito. A machadinha ensanguentada remete especialmente a essa circunstância: a hostilidade do gesto associada à ideia do embate, da agressão física levada a termo por meio da machadinha e o contato lesivo, talvez fatal, do objeto cortante com uma vítima indicado pelo sangue banhando a ferramenta. O granizo, assim se crê, dotado de sentimentos, é tomado por

² De acordo com Mauss (2000, p. 81-2), o princípio da *similaridade* se baseia nas ideias de que o igual evoca o igual (*similia similibus evocantur*), o igual atua sobre o igual e especialmente o igual cura o igual (*similia similibus curantur*). No primeiro caso, a semelhança age como a contiguidade, pois a imagem está para a coisa, da mesma forma que a parte para o todo. Uma simples figura, mesmo sem contato ou comunicação direta, é representativa daquilo que ela evoca.

³ De acordo com Mauss (2000, p. 76-7) a lei da *contiguidade* parte do princípio de que existe identidade da parte para com o todo, ou seja, a parte vale pela coisa inteira, um todo pode ser reconstruído com o auxílio de uma de suas partes, nem mesmo a separação ou a distância entre o todo e suas partes interrompendo a continuidade do todo. A essência de algo encontra-se tanto em suas partes como na sua totalidade.



uma sensação de medo, pelo fato de se ver ameaçado de ser vitimado da mesma maneira pela hostilidade do executor do gesto e se afasta das proximidades da propriedade. Acrescente-se que o utensílio empregado para cobrir o moinho, ou seja o pano vermelho, remete justamente à cor do sangue e, somado a este, acaba intensificando a sensação de horror que acompanha todo derramamento de sangue e a sensação de medo despertada por acontecimentos desse tipo: o medo da fragilização, da morte, da destruição, da extinção e do aniquilamento.

A segunda referência ao sangue no texto de Paládio aparece num trecho um pouco posterior (I,35,3), numa receita descrita pelo agrônomo com a finalidade de proteger as hortaliças dos ataques das lagartas: “Contra as lagartas das hortaliças, molham-se com seiva de alcachofra dos telhados ou com sangue de lagarta as sementes que tiverem de ser espalhadas” (PALÁDIO, *Opus Agriculturae*, I,35,3: *Contra erucas, semina quae spargenda sunt semperuiui suco madefiant uel erucarum sanguine*).

Antes de procedermos à análise do aspecto propriamente mágico dessa prescrição, é conveniente fazer uma observação de natureza etimológica. O vocábulo empregado por Paládio neste caso particular para se referir ao sangue é *sanguine* (forma do ablativo singular de *sanguis*). Isso nos impõe um problema. Em latim há dois termos para a designação do sangue, cada um aplicado ao sangue numa circunstância específica. De acordo com Ernout e Meillet (1951, p. 272-3 e 1046) enquanto *cruor* apresenta o significado de “sangue derramado, sangue coagulado”, ou seja, nomeia o sangue já fora do corpo, *sanguis* significa particularmente o “sangue que circula no corpo”. Embora Ernout e Meillet não façam uma menção sequer a nenhuma espécie de evolução semântica que tenha levado a uma prevalência do emprego do termo *sanguis* para designar o sangue de uma forma geral em detrimento de *cruor*, é essa a única conclusão que nos possibilita o texto de Paládio. Também é a essa dedução que somos levados ao lembrar que nas línguas neolatinas a existência apenas dos vocábulos “sangue” em português, “sangre” em espanhol, “sangue” em italiano e “sang” em francês (vide supra) como designativos de sangue num sentido amplo sejam provas da queda de *cruor* em desuso num determinado momento da história da língua latina. É verdade que em I,35,1, ao se referir às machadinhas ensanguentadas o agrônomo emprega o adjetivo *cruentae*, que tem como raiz exatamente a palavra *cruor*, o que



pode dar a entender que a oposição “sangue na circulação”/”sangue derramado” é marcada lexicalmente ainda na época tardia. Trata-se no entanto, apenas de um derivado de *cruor*, sendo perfeitamente possível que mesmo com essa oposição desfeita, os derivados de ambos os vocábulos tenham subsistido na língua⁴. Talvez ainda pudéssemos imaginar um sangue, embora já derramado, ainda fresco, recém extraído, ou então extraído no momento da execução ritual e por isso designado pelo vocábulo *sanguis*. Ainda assim, estaríamos incorrendo em uma conjectura sem nenhum respaldo a não ser a própria imaginação. Não devemos nos esquecer de que, tratando-se de um procedimento de natureza mágica, certamente haveria uma indicação para que assim fosse feito, uma vez que a prática da magia, que tem na tradição um de seus aspectos mais relevantes, não admite esse tipo de omissão, que acarretaria na supressão de atos e gestos indispensáveis à eficácia mágica do ritual, por mais simples que ele aparente ser.

A terceira referência ao emprego mágico do sangue aparece na mesma prescrição (I,35,3), como uma das alternativas de combate às lagartas das hortaliças, assim como a outras pragas. Nela se recorre ao poder do sangue menstrual e a mesma constitui uma das receitas mais curiosas de todas as listadas e descritas por Paládio e uma das que nos fornecem maior riqueza de elementos para análise: “Alguns fazem com que uma mulher menstruada, sem nenhum cinto, com os cabelos soltos, com os pés descalços, dê uma volta ao redor da horta, contra as lagartas e as outras pragas” (PALÁDIO, *Opus Agriculturae*, I,35,3: *Aliqui mulierem menstruantem, nusquam cinctam, solutis capillis, nudis pedibus, contra erucas et cetera hortum faciunt circumire*).

⁴ No português, por exemplo, enquanto a dupla denominação não existe (temos apenas o vocábulo *sangue* para designar esse líquido orgânico seja na circulação, seja fora do corpo), seus derivados *sanguíneo*, *sanguinário*, *sangria*, *sangrento*, *sanguinolento* convivem com derivados de *cruor*, tais como *cruel*, *cru*, *cruento*, *cruenza*. O mesmo acontece em outras línguas neolatinas como o francês, o italiano e o espanhol.



Essa prescrição é inspirada nas *Geopônicas*⁵ (XII,8,5), em cujo texto se encontra esta recomendação:

Mas alguns, quando houver muitas lagartas, levam à horta uma mulher menstruada, descalça, com os cabelos soltos, trajando uma única vestimenta e nenhuma outra, sem cinto ou qualquer outra coisa; pois se ela der três voltas dessa forma ao redor da horta e sair pelo meio, as lagartas desaparecerão imediatamente.⁶

É possível encontrar semelhante referência também em outro tratado agrônômico romano, o *De re rustica*, de autoria de Columela (séc. I d.C.), que por duas vezes descreve o poder do sangue menstrual na magia. Em XI,3,69, ele cita como fonte de sua prescrição o Demócrito das *Geopônicas*, segundo o qual “até esses bichos [as lagartas das plantas] podem ser mortos, se uma mulher, que estiver na menstruação, circular por três vezes ao redor de toda a área, com os cabelos soltos e os pés descalços” (COLUMELLA, *De Re Rustica*, XI, 3, 69: *has ipsas bestiolas enecari, si mulier, quae in menstruis est, solutis crinibus et nudo pede unamquamque aream ter circumeat*) e acrescenta que “logo depois disso todos esses pequenos bichos tombam e assim morrem” (*post hoc enim decidere omnes vermiculos et ita emori*). Antes ainda, em X,358-62, ele menciona os poderes mágicos do sangue menstrual numa prescrição semelhante à do livro XI, porém com mais detalhes, ao recomendar que “uma mulher com os pés descalços que, sujeita pela primeira vez às leis regulares de uma jovem, deixa correr com pudor o sangue impuro, seja conduzida por três vezes ao redor dos canteiros do jardim, mas com os seios descobertos, e triste, com os cabelos soltos” (COLUMELLA, *De Re Rustica*, X,358-62: *nudataque plantas femina, quae iustis tum demum operata iuvencae legibus obsceno manat pudibunda cruore, sed resoluta sinus, resoluta maesta capillo, ter circum areolas et saepem ducitur horti*).

⁵ Trata-se de uma coletânea feita no século X d.C., na qual constam fragmentos de obras de quatro autores bizantinos do período da antiguidade tardia. Acredita-se que dois desses autores – Vindanos Anatolios (séc. IV d.C.) e Didymos de Alexandria (séc. IV ou V) – tenham influenciado Paládio.

⁶ “But some, when there are many caterpillars, introduce a female at certain periods into the garden, without her shoes, with disheveled hair, dressed in one garment only, and having no other, nor her girdle nor any thing else; for she going three times round the garden in this figure, and coming out through the middle, will immediately make the caterpillars vanish.”



Essa prescrição nos permite elaborar uma análise não apenas do poder mágico/religioso do sangue menstrual, como da própria condição da mulher na magia e de certa forma na religião (embora esta última não esteja nos objetivos de nosso trabalho). Podemos partir do princípio de que se o derramamento de sangue é o mais assustador de todos os efluxos líquidos emanados do corpo, a menstruação é, por sua vez, dentre todas as espécies de hemorragia, a de maior impacto sobre a mente humana. Ao mesmo tempo, um fenômeno sem explicação aparente e um evento que se manifesta em intervalos tão regulares que o faz se assemelhar a uma lei natural. Pela periodicidade com que se repete (aproximadamente 28 dias), não foi difícil relacioná-la, desde tempos primitivos da humanidade, ao ciclo das fases da lua. Essa correspondência entre o ciclo menstrual e o lunar e o fato de seus intervalos equivalerem à duração do mês explica que em diversas línguas, incluindo as indo-europeias, os termos referentes à menstruação, à lua e ao mês procedam de uma única raiz. Em latim, por exemplo, a palavra *mensis* (mês) remetia originariamente ao conceito de “mês lunar” e em seu significado, de acordo com Ernout e Meillet, “o nome do mês se confundia com o da lua”. Tendo tido a sua origem numa palavra indo-europeia que significara ao mesmo tempo “lua” e “mês”, ela sofreu um processo de especialização semântica, passando a designar especificamente “mês”. Nesse caso, o termo latino para designar o astro é *luna*, cuja raiz é *leuk** (luz). Por outro lado, *menses*, forma do plural de *mensis*, significa igualmente “menstruação”, da mesma forma que alguns de seus derivados, como os adjetivos *menstruus* e *menstrualis*. Dentre as línguas indo-europeias modernas, destacamos o caso da língua inglesa, que apresenta termos cognatos para designar a lua e o mês: *moon* e *month*, respectivamente⁷.

É consenso, pois, que a relação estabelecida entre o ciclo menstrual e o lunar, oriunda exatamente da constatação de que ambos os ciclos se completam em intervalos de tempo semelhantes, motivou o surgimento de uma série de crenças nas quais se associa a menstruação ao ciclo lunar. Se levarmos em consideração que a lua tem uma

⁷ No que diz respeito às línguas indo-europeias, Ernout e Meillet (1951, p. 707-8) e Simpson & Weiner (2000, vol. IX, p. 1042) indicam como provável raiz dessas palavras a forma *me-**, por sinal a mesma do verbo latino *metior* (medir), que, segundo Benveniste (1995, vol II, p. 129), significa “medida”, ou mais especificamente “medida de mensuração”, em oposição à raiz *med-**, que indica “medida de moderação”. A lua seria conceituada, sob esse ponto de vista, como o astro cuja função era servir de medida de tempo; o mês, por sua vez, seria a unidade de tempo com a duração de um ciclo lunar completo.



importância considerável na determinação de muitas prescrições mágicas, independente de época e lugar, teremos um caminho aberto para compreendermos, ao menos em parte, a intensa aura de misticismo e temor que envolve não apenas o fenômeno da menstruação, como a própria figura da mulher na magia⁸.

De acordo com Roux (1988, p. 59), o terror causado no ser humano pelo sangue menstrual, seja por suas propriedades, seja pelos efeitos comumente relacionados a ele, não é circunstancial, não é exclusivo de determinados núcleos de comunidades nem está limitado quanto a local e tempo. Segundo o autor (ROUX, 1988, p. 59), é universal a noção de que “não há esfera da vida humana em que se observa maior uniformidade que no tratamento da mulher menstruada”⁹. Trata-se, portanto, de um comportamento arquetípico, geral, denunciado em toda parte, em todas as épocas, não faltando exemplos que sirvam de comprovação a esse fato, quer em estudos folclóricos, etnográficos ou históricos.

Entre muitos povos a mulher menstruada está sujeita, nos períodos de indisposição, a uma série de proibições, quando não é absolutamente isolada da sociedade. Os poderes do sangue menstrual, impuro, podem ser altamente maléficos às pessoas ou a qualquer ser vivo que esteja, de uma forma ou de outra, ao alcance de suas influências. Montero (1998, p. 86), afirma que o efeito destrutivo do sangue expelido durante o fluxo menstrual é tal que uma mulher em regras pode chegar a eliminar tudo aquilo que vê ou toca em virtude do poder prodigioso atribuído ao fluxo.

Mesmo o fogo e a água, considerados dois dos elementos mais puros na mentalidade mágico/religiosa em muitas sociedades, estão sujeitos à contaminação pela impureza do sangue proveniente da menstruação (MONTERO, 1998, p. 63). Em alguns lugares, acredita-se que também o contato indireto com esse sangue ou a mera visão dele teriam o poder de infectar. Daí a existência, identificada nos costumes de vários povos, de uma enorme quantidade de recomendações com o objetivo de evitá-lo, de

⁸ Mauss (2000, p. 29), ao mencionar a figura da mulher como algo propenso a possuir virtudes mágicas, explica que são principalmente os processos hormonais relacionados aos diversos períodos críticos pelos quais ela passa ao longo de sua existência o que leva a essa experiência emotiva reconhecida socialmente como algo especial. Segundo o antropólogo, o enlace matrimonial, o ciclo menstrual, o período da gestação e dos partos, a fase da vida posterior à menopausa são momentos em que os poderes mágicos das mulheres são mais intensos.

⁹ Roux (1988, p. 59) acrescenta que semelhante tratamento é dedicado à mulher parturiente, com o mesmo grau de uniformidade do conferido à mulher menstruada.



afastar a possibilidade de qualquer proximidade ou contato. Entre os *bambara*, situados na África ocidental, os maridos de mulheres menstruadas devem se abster de participar das cerimônias; se algum deles é sacerdote, deve abster-se de executar os ritos (ROUX, 1988, p. 63-4). O conjunto de prescrições negativas ou tabus que cercavam a mulher menstruada (e também a parturiente) envolve potencialmente as mais diversas atividades do cotidiano de uma mulher. A refeição, por ter o valor de um ato coletivo, poder vir, em algumas sociedades, a requerer precauções especiais já no seu preparo. Entre os *dogon*, também da África ocidental, a mulher em regras não deve preparar a refeição de sua família e em particular de seu marido. Por isso providenciam-se utensílios culinários reservados apenas para o uso das mulheres nessas condições, após o qual eles são destruídos. Orientações semelhantes aplicam-se à colheita de plantas. A mulher menstruada não pode colher as plantas que servirão para o consumo de outras pessoas. Entre os *dene*, povo indígena do Canadá, evita-se o contato da menstruante com objetos passíveis de serem tocados por um homem, ou mesmo a passagem desta pelo mesmo caminho que possa ser percorrido por uma pessoa do sexo masculino (ROUX, 1988, p. 66). Algumas proibições chegam a ser mais severas e vão além da ideia de evitar o contato físico. Os *tsigana* do sul da Alemanha acreditam que a simples alusão feita pela mulher à sua condição implica riscos de contaminação do próprio esposo. Neste caso, ou seja, quando se trata de uma menstruante casada, é o marido que deve se dar conta do estado da cônjuge e, assim, providenciar uma outra mulher para cuidar dos afazeres que sua esposa está impedida temporariamente de realizar, incluindo as tarefas culinárias (ROUX, 1988, p. 66-7). Sendo a visão do sangue vaginal igualmente um perigo temível, em algumas sociedades procura-se evitar também o contato visual. Entre os *dogon*, por exemplo, acredita-se que morrerá o homem que assistir a um parto, ou que dirigir o olhar às pernas abertas da mulher que acaba de dar à luz (ROUX, 1988, p. 65). Eles também acreditam que, no caso de ocorrer a exposição de todos os homens ao contato com o sangue menstrual, o mais vulnerável a seus efeitos prejudiciais será o esposo da mulher que tiver liberado esse sangue oriundo do fluxo menstrual (ROUX, 1988, p. 67).

Não é difícil imaginar que, se as formas menos diretas de contato podem desencadear a contaminação de outras pessoas e determina, por isso, uma série de



procedimentos de isolamento da menstruante, a abstinência sexual de uma mulher em regras torna-se não apenas uma necessidade, mas um imperativo dos mais rígidos. Considerado ato dos mais impuros, sujeita os transgressores a punições ou mesmo a condenações legais. No livro do *Levítico*, por exemplo, em mais de uma passagem faz-se referência a essa proibição. Aqueles que desrespeitam essa imposição são duramente condenados: “não terás acesso à mulher que padece o seu mês-truo e não descobrirás nela as suas imundícias [...]. Todo homem que cometer alguma dessas abominações será banido do meio do seu povo” (*Lev.* 18: 19, 29). No mesmo livro, num trecho um pouco adiante, praticamente a mesma indicação se repete: “Se alguém tiver cópula com mulher a tempo que ela anda com seu mês-truo e ele descobrir a fealdade dela e ela se deixar ver nesse estado, serão ambos exterminados do meio de seu povo” (*Lev.* 20: 18). Em outro momento do *Levítico* a ordem é manter a mulher menstruada isolada por um determinado período em função de seu estado de impureza contagiosa: “a mulher que padece o seu fluxo de sangue menstrual estará separada sete dias. Todo o que a tocar estará imundo até a tarde: e todas as coisas sobre as quais ela tiver dormido, ou sobre as quais tiver se assentado durante os dias de sua separação serão polutas. [...] Se qualquer homem tiver cópula com ela durante seu mês-truo, será imundo sete dias [...]” (*Lev.* 14: 19-21, 24). Segundo o *Levítico* (12: 2-5), os mesmos cuidados devem ser dispensados à parturiente:

Se uma mulher, tendo usado do matrimônio, parir macho, será imunda sete dias e estará separada da mesma sorte que nas suas purgações menstruais [...]. E ela ficará ainda trinta e três dias a purificar-se das consequências de seu parto. Não tocará coisa alguma santa, nem entrará no santuário, até se acabarem os dias da sua purificação. Se ela parir fêmea, será imunda duas semanas, como nas suas purgações menstruais; e ficará sessenta e seis dias a purificar-se das consequências do seu parto”.¹⁰

Tão grande número de restrições naturalmente torna difícil encontrar uma outra maneira mais simples, prudente e segura de evitar a contaminação que não seja o isolamento completo e absoluto da mulher em seu período menstrual, assim como o da

¹⁰ Roux (1988, p. 77) observa que se o período de purificação de uma mulher que dá à luz uma menina é o dobro em relação ao da mulher que gera um menino; isso se explica pelo fato de a menina que acaba de nascer trazer consigo a virtualidade da impureza própria do sexo feminino.



parturiente. Um procedimento frequente em várias comunidades por todo o mundo é o enclausuramento dessas mulheres em locais destinados exclusivamente às “mulheres impuras”, ou seja, aquelas no ciclo menstrual ou em trabalho de parto. Esses lugares são identificados usualmente como “casas das menstruantes” e “casas de parto” (ROUX, 1988, p. 67 e 77). Roux cita ocorrências desse tipo entre os esquimós da ilha Rossel, na Nova Caledônia, entre os *dogon*, entre os judeus da Etiópia, no Japão e no Irã. Nesses lugares há o costume de isolar as menstruantes em espécies de cabanas destinadas especificamente a mulheres nessas condições. Roux também cita o hábito do confinamento de mulheres menstruadas no Camboja e entre os *baruya*, da Papua Nova Guiné.

Embora Paládio não faça nenhuma espécie de comentário sobre as propriedades aterrorizantes do sangue menstrual, sabe-se que os romanos acreditavam em seu grande poder de contaminação e temiam muito os efeitos do contato com o mesmo. O naturalista Plínio (séc. I d.C.) dedica algumas linhas de sua obra *História Natural* (VII, 64) a comentar sobre os efeitos devastadores do contato com o sangue menstrual:

“[...] acescunt superventu musta, sterilescunt tactae fruges, moriuntur insita, fructus arborum, quibus insidere, decidunt, exuruntur hortorum germina, speculorum fulgor aspectu ipso hebetatur, acies ferri praestingitur, eboris nitor, alui apium moriuntur, aes etiam ac ferrum robigo protinus corripit odorque dirus aes et in rabiem aguntur gustato eo canes atque insanabili ueneno.”

[...] o vinho novo azeda com o seu contato, os grãos atingidos tornam-se estéreis, os enxertos morrem, caem os frutos das árvores sob as quais ela [a menstruante] se abriga, os rebentos dos jardins queimam completamente, o brilho dos espelhos enfraquece com um simples olhar, a espada de ferro é destruída, o polimento do marfim, os cortiços de abelhas se extinguem, instantaneamente a ferrugem ataca também o bronze e o ferro, assim como seu odor contamina terrivelmente o bronze, e os cães, tendo provado dele [do sangue menstrual], ficam enraivecidos e sua mordida se impregna de um veneno mortífero. (PLÍNIO, *História Natural*, VII, 64)

De acordo com Plínio, os efeitos do sangue menstrual alteram até mesmo as propriedades do betume. Essa substância, aderente a tudo com que entra em contato, não se fixa ao fio que tiver sido banhado com o sangue menstrual, classificado como veneno pelo naturalista: “além disso, também o betume, viscoso e de propriedade



pegajosa, que em determinada época do ano flutua num lago da Judeia chamado *Asphaltites* e não pode ser dissolvido, que adere a todo contato menos ao fio que esse veneno tiver banhado” (PLÍNIO, História Natural, VII, 65: *quin et bituminum sequax alioqui ac lenta natura in lacu Iudaeae, qui uocatur Asphaltites, certo tempore anni supernatans non quit sibi auelli, ad ad omnem contactum adhaerens praeterquam filo, quod tale uirus infecerit*). Até o aborto está incluído como uma das possíveis consequências do poder destruidor do sangue menstrual, bastando para isso que a mulher grávida fosse tocada pela menstruante ou mesmo que esta passasse por debaixo daquela. Também as éguas prenhes poderiam ser levadas ao aborto se fossem tocadas por uma mulher menstruada.

O reconhecimento dessas inúmeras propriedades devastadoras que fazem do sangue menstrual uma substância das mais perigosas leva Plínio a afirmar: “mas não se reconhece com facilidade nada mais prodigioso que o fluxo menstrual das mulheres” (PLÍNIO, História Natural, VII, 64: *sed nihil facile reperiatur mulierum profluuiio magis monstrificum*).

Montero (1998, p. 84-5) chama a atenção para o fato de que Plínio, ao definir o fluxo menstrual (*profluuium*) como um prodígio (*monstrificum*), está equiparando a menstruação aos *monstra*, aos andróginos e aos abortos, todos estes fontes de impureza geradas pela mulher e, certamente por isso, considerados em Roma sinais de presságios funestos e muito temidos pelos que nisso acreditavam. Para se ter uma ideia mais nítida do poderoso valor mágico/religioso atribuído por Plínio à menstruação à luz dessa comparação, descreveremos sucintamente o que são esses três eventos. A categoria mais ampla e grave de prodígio, denominada *monstrum* ou *miraculum*, designava em geral uma severa deformação de nascença apresentada por um ser vivo. Fontes textuais latinas (apud MONTERO, 1998, p. 78), mencionam uma série de ocorrências de crianças nascidas com esse tipo de anormalidade: criança com cabeça de elefante; criança sem nariz nem olhos; criança com apenas uma das mãos; criança sem membros; criança com duas cabeças, ou com quatro mãos e quatro pés, ou sem mãos; criança com três pés e apenas uma mão; criança com três mãos e três pés; criança com duas cabeças, quatro pés e apenas uma mão; criança com três mãos e três pés; criança com duas cabeças, quatro pés, quatro mãos e dois genitais; menino sem o aparelho urinário. Entre



os romanos essas graves anomalias físicas despertavam horror e eram vistas como o mais grave dos prodígios (*monstra*). No âmbito da religião romana, significava a mais séria das advertências das forças divinas, pela qual elas manifestavam sua ira ou indisposição para com os homens (MONTERO, 1998, p. 76). Os andróginos, por sua vez, eram os prodígios relacionadas ao nascimento de crianças sem sexo definido. Embora se identificassem com os *monstra*, podendo até mesmo ser considerados como tais, pois também são considerados anomalias físicas, eram piores que eles. É certo que na Grécia, ao menos no período arcaico, a bissexualidade era vista de modo positivo, pois o ser duplo, unindo os poderes dos dois sexos em um único corpo, seria a expressão da maior aspiração de toda a espécie viva que anseia a perpetuação. Em Roma, no entanto, trata-se não apenas de um sinal da cólera divina, por meio da qual se castigava a comunidade com a infertilidade da terra e dos seres, como também era visto como o pior dos presságios possíveis (MONTERO, 1998, p. 80). O grande temor decorrente do perigo que essas más-formações prenunciavam para a comunidade justificava a necessidade de uma ação rápida e eficaz para sua pronta expiação (*procuratio*), que se dava por meio da autorização ou exigência de que as crianças portadoras dessas deformidades monstruosas fossem mortas (MONTERO, 1998, p.77-8), principalmente quando seu nascimento coincidissem com períodos de crise política ou militar (MONTERO, 1998, p. 82). O aborto, por sua vez, quer fosse ele uma ocorrência isolada, quer fizesse parte de uma epidemia, era tratado pela religião romana como um castigo ou uma grave advertência divina motivada por alguma sorte de falha ritual ou religiosa (MONTERO, 1998, p. 83-4) e, portanto, interpretada como uma ruptura da *pax deorum*.

Plínio nos dá um bom exemplo do temor causado entre os romanos pelo aborto, ao se referir, num trecho do livro VII da *Historia Natural*, ao caso de Cornélia, mãe dos Gracos, que dos doze partos que teve, em apenas três gerou filhos saudáveis e que vieram a sobreviver. Nos outros nove as crianças foram abortadas ou morreram ao nascer: “Cornélia, mãe dos Gracos, serve de prova de que algumas meninas nascem com os genitais endurecidos como sinal de um presságio funesto” (PLÍNIO, História Natural: VII, 69: *Quasdam concreto genitali gigni infausto omine Cornelia Gracchorum mater indicio est*).



Se a menstruação é classificada por Plínio como um prodígio passível de despertar um sentimento de temor ou mesmo de horror semelhante ao provocado pelos *monstra*, pelos andróginos e pelos abortos e sua opinião é uma ressonância de crenças convencionadas pela mentalidade romana, é inegável que a importância significativa da mulher como geradora e transmissora de todos esses acontecimentos estabelece para eles um paradigma comum. No caso desses três fenômenos prodigiosos acima comentados, a mulher, geradora de vida, trazendo ao mundo crianças com anomalias, deformidades físicas ou com lesões incompatíveis com a vida, mostra-se biologicamente incapaz, momentânea ou permanentemente, de produzir frutos saudáveis, de gerar filhos sem deficiências ou deformações físicas. Tal como uma árvore pouco fecunda, doentia ou infrutífera, não dá frutos, ou os dá em quantidade inferior ao normal, ou simplesmente os gera defeituosos. Qualquer que seja o agente sobrenatural ou a advertência divina que de acordo com a crença coletiva esteja por trás desses eventos, é invariavelmente a mulher o eixo central da materialização desses processos e o instrumento por meio do qual eles se manifestam. É a mulher, no caso do ser humano, e a fêmea no caso dos demais animais, que se mostra com a fecundidade comprometida. Não é difícil compreender, sob este ponto de vista, por que a menstruação é classificada com algo *monstrificum*. Se, conforme explica Roux (1988, p. 74), a interrupção do ciclo menstrual é um sinal inequívoco do início da gestação, se a mulher que deixa de sangrar está grávida e traz uma vida nova em seu ventre, se o sangue que não escorre mais para fora de seu corpo serve para a formação do feto, a menstruação, portanto, é a comprovação do fracasso da fecundação: “Se ele [o sangue] escorre, é porque não cumpriu sua função, não foi capaz de se fixar para formar uma criança”.¹¹

Roux cita alguns exemplos de povos que dispõem desse tipo de explicação para a menstruação e, embora esses exemplos sejam pinçados de estudos com comunidades não europeias, se enquadram, na sua essência, ao pensamento romano. Entre os *dogon*, por exemplo, a mulher menstruada pode ser considerada de uma grande impureza por ser a prova momentânea de uma fecundação mal sucedida. Para os *maori*, da Nova

¹¹ “S’il s’écoule, c’est qu’il a manqué son rôle, qu’il n’a pas été capable de se fixer pour former un enfant.” (ROUX, 1988, p. 74).



Zelândia, o fluxo menstrual é um sinal de que deixou de ser concebido um ser humano que seria efetivamente gerado se esse fluxo não ocorresse. Entre muitos povos africanos a menstruação é interpretada como o derramamento necessário de um sangue vazio e tornado impuro por não ter contribuído para a formação da criança da qual toda mulher possui a semente. Os *tonga*, da África meridional, acreditam que a gravidez é consequência de uma concentração de sangue menstrual ardente e perigoso na matriz. Os *baruya*, por sua vez, dispõem de ritos destinados a “fechar” as mulheres, a reter em seu sexo o esperma masculino e o sangue que alimenta o embrião. Se, por um lado, a patente semelhança temporal do ciclo menstrual com o ciclo lunar confere um valor mágico/religioso especial, importante à menstruação, esta, por outro lado, concebida como resultado de uma tentativa infrutífera de fecundação, manifestação física da infertilidade, ainda que transitória, adquire uma conotação, por que não dizer, um tanto sinistra e aterradora. Não apenas é sinônimo de impureza como também constitui um prodígio, da mesma forma que os *monstra*, os andróginos e os abortos assustam e despertam temor, por traduzirem concretamente uma fertilidade deficiente ou mesmo a infertilidade absoluta e também carregarem a propriedade da impureza e serem manifestações prodigiosas. A mulher, por sua vez, geradora da vida, posta na condição de transmissora de todos esses eventos temíveis, passa a carregar também a qualidade de portadora e geratriz da não vida, da vida com deformidades ou da própria morte. Não por acaso a importância atribuída à mulher como engendradora desses fenômenos julgados prodigiosos e como responsável por muitas desgraças que se abatiam sobre Roma contribuiu, segundo Montero (1988, p. 80) para que elas fossem vistas não apenas como fontes de impurezas, mas elas próprias como seres impuros. Como pode ser constatado da análise exposta acima o poder formidável que se atribui ao sangue menstrual em inúmeras sociedades em várias épocas e lugares contribui muito alcançar uma boa compreensão do lugar ocupado pela mulher na magia.

CONCLUSÃO

O sangue possui um valor simbólico dos mais intensos, dada sua importância para a vida dos animais, aí incluído o próprio ser humano. E a idéia de que o contato



transmite propriedades de uma matéria a outra faz com que o sangue freqüentemente esteja associado a esse princípio. Evita-se o contato, por exemplo, com o sangue menstrual, pois ele traz a carga da ausência da vida e, dessa forma, pode destruir o que quer que esteja ao alcance da influência negativa de seu contato ou da sua perigosa proximidade. Nesse caso, vincula-se ao elemento feminino, muito freqüente nos rituais que visam assegurar fertilidade, fecundidade e produtividade, por ser a fêmea a geradora de uma nova vida e constituir, por assim dizer, a metáfora da própria Terra, no seio da qual tudo nasce e tudo cresce. O sangue menstrual, por representar o insucesso na fecundação, traz a força destruidora que é direcionado magicamente contra as pragas das hortaliças. Percebe-se, assim, que o valor simbólico do elemento feminino na magia pode ser explicado em grande parte pelas mesmas representações abstratas que regem as simbologias do sangue. O sangue é, associado a esse elemento, a figura da mulher (ou o universo feminino num sentido mais amplo) tem representatividade universal em rituais mágicos dos mais rudimentares aos mais elaborados, conforme os exemplos fornecidos ao longo das análises, extraídos das mais variadas fontes, desde estudos sobre o folclore, superstições e simbolismo aos textos de escritores latinos. Pôde-se verificar que, de modo geral, o sangue possui, no âmbito das receitas prescritas por Paládio, os mesmos valores e a mesma simbologia com os quais aparece na religião romana tradicional e na religião de outros povos.



BIBLIOGRAFIA

- BENVENISTE, E. *O vocabulário das instituições indo-européias*. Campinas: Unicamp, 1995, 2 v.
- COLUMELLA. *De l'agriculture*. Traduction par J. C. Dumont. Paris : Les Belles Lettres, 1993.
- ERNOUT, A.; MEILLET, A. *Dictionnaire étimologique de la langue latine: histoire des mots*. Paris: Klincksieck, 1951.
- GAFFIOT, F. *Dictionnaire illustré latin-français*. Paris: Hachette, 1934.
- GEOPONIKA. *Agricultural pursuits*. Translated from Greek by T. Owen. London: Spilsbury & Snowhill, 1805.
- LEWIS & SHORT. *A latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- MARTIN, R. *Palladius: traité d'agriculture; liv. I et II*. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- MAUSS, M. *Esboço de uma teoria geral da magia*. Lisboa: Edições 70, 2000.
- MONTERO, S. *Deusas e adivinhas: mulher e adivinhação na Roma antiga*. Trad. Nelson Canabarro. São Paulo: Musa, 1998.
- PALLADIUS. *Traité d'agriculture*. Trad. René Martin. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- PLINE L'ANCIEN. *Histoire naturelle*. Texte établi, traduit et commenté par J. André et J. Filliozat. Paris: Les Belles Lettres, 1980.
- ROUX, J-P. *Le sang: mythes, symboles et réalités*. Paris: Fayard, 1988.
- SIMPSON, J.A. & WEINER, E.S.C. *The Oxford English dictionary*. 2. ed. Oxford: Clarendon Press, 2000. vol. IX.
- TOTTI, L. A. S. *A magia no capítulo 35 do livro I do O Opus agriculturae de Paládio*: São Paulo, 2005. Tese (Doutorado em Língua e Literatura Latina) - Depto. de Letras Clássicas e Vernáculas da FFLCH, Universidade de São Paulo.



Aspectos da condição feminina no antigo Egito

Thamis Malena Marciano Caria¹

RESUMO:

O presente artigo visa analisar alguns aspectos da condição feminina do Antigo Egito, frente ao amor e ao casamento, buscando compreender as relações sociais e o imaginário social desta sociedade complexa. Por meio da análise dos poemas de amor, textos e da iconografia do Reino Novo (sobretudo no período Amarniano) é possível identificar práticas socio-culturais, o significado do amor no matrimônio e a liberdade de escolha do parceiro. Contudo, observamos que dentro das práticas amorosas estão inseridas as práticas mágicas que fornecem para este estudo exemplos significativos sobre a conquista amorosa e o ideal da mulher nesta sociedade.

Palavras-Chave: Mulher, Antigo Egito, casamento,

ABSTRACT:

This article aims to analyze some aspects of womanhood of Ancient Egypt, against love and marriage, trying to understand the social relations and the social imaginary of this complex society. Through the analysis of love poems, texts and iconography of the New Kingdom (especially in the Amarnian period), it is possible to identify socio-cultural practices, the meaning of love in marriage and the freedom of choice of partner. However, we observed that within the amorous practices are embedded magical practices that provide for this study significant examples of the amorous conquest and the ideal woman in this society.

Keywords: Woman, Ancient Egypt, Marriage

¹ Especialista em História Antiga e Medieval (UERJ/NEA/PPGH) e Pesquisadora do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar (UFF/ESR) <http://www.nehmaat.uff.br>, Especializando em Arte e Cultura pelo IUPERJ/UCAM.



A CONDIÇÃO FEMININA

A importância da posição social das mulheres pode ser interpretada no título dado a elas no período do reino Médio: Senhora da casa (nebt-per), o que podemos inferir como aquela que possui o poder de controlar todas as decisões familiares e domésticas. Analisando os poemas líricos, conhecidos como *poemas de amor* durante o período do reino Novo, é possível verificarmos a hierarquia familiar, pois os enamorados deveriam solicitar a mãe da jovem a permissão para selar o compromisso e não ao pai, deste modo destacamos o poder exercido pela mãe. Outro caso que ressalta a condição hierárquica das mulheres é o “fato dos egípcios atribuírem normalmente para serem identificados o nome de sua mãe em lugar do pai”. (BAKOS, 2001, p. 46). As instruções de Any, nos apontam a valorização do papel da mulher na sociedade egípcia, este documento é destinado aos ensinamentos do pai para com seu filho, sobre como tratar a esposa, como evitar as mulheres desconhecidas, respeitar e reconhecer os sacrifícios da mãe perante a criação dos filhos.

A posição sócio-cultural feminina destacava-se pela liberdade comparada a outras sociedades, pois as mulheres podiam possuir e administrar seus bens e, além disso, queixar-se sob maus tratos cometidos pelo marido, podendo até solicitar o divórcio sem a permissão dos pais ou de seu companheiro. Segundo Margaret Bakos “as mulheres eram tratadas como os homens em todas as instâncias da vida social. Elas andavam livremente pelas ruas, sem véus na cabeça ou no rosto, porém Havia, certamente, alguns setores, nas casas reservados ou considerados especiais para as mulheres. Entretanto elas nunca estiveram confinadas neles”. (BAKOS, 2001, p. 43). De acordo com Julio Gralha, de um modo geral, é possível percebemos que na iconografia o homem é colocado numa posição de destaque em relação a mulher, estando a frente seja na posição em pé ou sentado, sendo também o proprietário da tumba. (GRALHA, 2006, p. 64). Na XIX dinastia (1307- 1196 a.C.) o processo de mumificação para as mulheres era igual aos dos homens, as tumbas eram compartilhadas com seus maridos ou pais, pois não existiam fora da família real tumbas exclusivamente feminina (OLIVEIRA, 2005, p. 65).



O modelo de comportamento social feminino também pode ser verificado nos poemas de amor, sendo mais visíveis àqueles relacionados à mulher. Um bom exemplo deste ideal comportamental se refere ao primeiro poema do papiro Chester Beatty I, onde podemos observar qual era o perfil de educação dado à mulher no Antigo Egito, tendo em vista que o poeta elogia o comportamento amoroso de sua amada ao andar e ao falar: *"Brilha radiosa e sua pele resplandece, sedutor é o fitar de seu olhar, doce a palavra de seus lábios, seu falar é (sempre) contido (...) as pernas proclamam sua perfeição, graciosa é seu porte ao andar no chão"*. Neste mesmo poema podemos verificar o ideal de estética feminina: *"Longo é seu pescoço, brilhantes são seus mamilos, seu cabelo é verdadeiro lápis-lazúli (pedra semi-preciosa), mais belo que ouro são os seus braços e seus dedos como lótus a desabrocharem. De coxas duras e cintura fina"*. A iconografia e textos também revelam o ideal de estética e beleza seguidas pelas mulheres e apreciadas pelos homens, neste contexto ressaltamos a contribuição de Luís Manuel de Araújo:

“A vida das damas era pautada pelos prazeres da vida: o banho perfumado, depois as massagens com aplicações de óleos aromáticos e unguentos, a cuidada pintura do rosto com várias cores para faces e os lábios. Particular atenção era dada à pintura dos olhos de cuja força era apelativa nos falamos textos líricos, merecendo o embelezamento dos pés e das mãos toda e destreza e capacidade de pedicuras e manicuras. Tudo se rematava com uma vistosa cabeleira...com variadas jóias...” (ARAÚJO, 1990, p. 50).

SEDUÇÃO E MAGIA

Cabe ressaltar que o conjunto literário conhecido como *poemas de amor*, se desenvolveu no período do Reino novo em 1070 a.C. Foram encontrados na região de Tebas e Deir El-Medina na forma de três papiros e um Ostraco². Os papiros são Chester Beatty I, da 20ª dinastia que contém três poemas, Harris 500 da 19ª dinastia com 19 poemas e o papiro de Turim da 20ª dinastia com três poemas, já o Ostraco do Cairo da 19ª e 20ª dinastia, contém 14 peças e foi encontrado em Deir el- Medina.

Os poemas também revelam parte da vida do cotidiano do egípcio e a relação dos enamorados com a família e as formas e elementos de sedução tais como:

²Pedaço de calcário usado como rascunho para os escribas.



vestimentas femininas translúcidas elaboradas a partir de um linho de boa qualidade, além dos tradicionais “vestidos rede” que no mundo moderno podemos comparar com os vestidos de crochê utilizados como “saída de praia”. Outro elemento fundamental adotado pelos egípcios são as elaboradas perucas que simbolizavam status social para os homens e, sobretudo, elemento de sedução para as mulheres.

Neste contexto é possível depreender como os atributos femininos eram usados na conquista amorosa. A sedução dos cabelos é mencionada no papiro Harris 500, no terceiro poema, no qual o homem expressa o reflexo da sedução do cabelo de sua amada: *"Meus olhos vêem no seu cabelo uma isca e fico preso na armadilha"*. Já no terceiro poema do Óstraco do Cairo, a amada descreve a *felicidade em exhibir sua beleza para seu amado, retratando detalhadamente o seu penteado: "Como é bom ir ao (rio), banhar-me diante a ti./ Deixo-te (veres) minha beleza (...) com meus cabelos trançados em dobras como juncos."*

Mas a beleza não era o único instrumento para atrair o ser amado, os encantamentos mágicos dirigidos à deusa Hathor, desempenhavam forte influência na vida dos apaixonados, a magia tinham como objetivo atrair a mulher ou o homem amado. Como exemplo, citamos o fragmento de cerâmica da 20ª dinastia que se refere a uma poção de “amarração para o amor” em que o pedinte ao praticar a magia saudava os deuses e ao mesmo tempo ameaçava-os caso seu pedido não fosse atendido: *"Saúdo a ti O Ra-Harakhty, Pais dos Deuses! Saúdo a ti O "Sete Hathors"(...) Venham [façam] [fulana] filha de siclano vir atrás de mim, como um cervo atrás da grama (...) Se vocês não fizerem ela vir atrás de mim, então eu colocarei fogo em Busiris (cidade) e queimarei [Osiris]"*. Também existiam magias que parecem ter favorecido as mulheres ciumentas. No papiro Ebers, por exemplo, encontramos uma provável vingança contra os atrativos da pretendente de seu amado: *"Para fazer o cabelo da rival cair todo – ungir sua cabeça com folhas queimadas de lótus fervidas em óleo ben."*

Os apaixonados poderiam invocar a deusa Hathor (em egípcio, Hwt-Hr) para fins amorosos. Ela era representada por uma mulher com cabeça e orelhas de vaca, ou com dois chifres e um sol entre eles. Os cabelos cacheados simbolizavam o lado sedutor da divindade. A deusa Hathor possuía atributos ligados ao prazer, tais como: A beleza, a dança, felicidade, embriaguez, poder sexual, perfume, amor entre homem e mulher, e

regeneração. É comum aparecer na iconografia desta deusa, o sistro (um tipo de chocalho), o espelho, a flor de lótus e instrumentos musicais.



Deusa Hathor (à esquerda) conduzindo a rainha Nefertari em ritual funerário – Tumba da rainha Nefertari no Vale das Rainhas.

AMOR E CASAMENTO

Não se sabe ao certo a idade apropriada para o casamento dos egípcios, mas as instruções de Any revelam que os rapazes eram incentivados a desposarem de mulheres jovens, possivelmente na flor da puberdade entre 12 a 14 anos de idade.

“Toma uma esposa enquanto és jovem
Para que ela possa te dar filhos” (STROUHAL, 2007, p. 51).

Infelizmente não chegou até nós cerimônias de casamentos para que pudéssemos constatar as expressões durante o matrimônio mais poderiam existir contratos nupcias, sabe-se, no entanto que a oficialização do casamento não era sacramentada por ritual



religioso, mas provavelmente por ato social, seguida de festejos entre a família e convidados. De acordo com Teresa Rodrigues os casamentos egípcios:

“Existem desde o séc. VII a.C. documento e contratos de casamento onde definem os direitos da mulher e crianças em caso de divórcio. Tal como a cerimônia, este era um assunto privado, sem qualquer aval religioso. Realizava-se geralmente entre pessoas de idêntico nível social, embora existissem exceções freqüentes com estrangeiros, mesmo entre família real. Súditos e escravos limitava-se a coabitar.” (RODRIGUES, 1990. p. 34).

Nesta conjuntura Pierre Montet, expressa que “parece-nos impossível que a religião tenha sido deixada de fora de um ato tão importante como o casamento” e faz duas suposições a respeito, a primeira consiste na ritualização do casamento egípcio no que alude a religião, uma vez que um homem casado leva consigo sua mulher para peregrinação de Ábidos (centro de culto ao deus Osíris) para que os noivos e talvez junto com os familiares adentrassem no templo do deus da cidade, oferecendo-o um sacrifício na intenção de receber uma benção. Nesta conjuntura podemos analisar que de acordo com o mito de Osíris e Ísis, os noivos buscavam no templo de Ábidos a consagração de um bom casamento, assim como o modelo da figura feminina no mito. A segunda e última suposição alude sobre o cerimonial do casamento, baseando no fato em que os egípcios apreciavam as refeições em família, depois que os noivos tomavam posse de seu domicílio, os convidados iam embora, mas antes de deixá-los sozinhos celebrava-se um dia de festa. (MONTET, 1989, p. 57).

Um possível exemplo da cerimônia de casamento está presente no encosto do trono de Tutankamon, no qual o casal real compartilha apenas um par de sandálias. A imagem abaixo amostra Tutankamon usando uma sandália no pé esquerdo e Anksenamon no pé direito, o que pode indicar a cerimônia da união do casal.



Fonte: NOBLECOURT, Chistiane. *Toutankhamon*. Paris: Pygmalion, 1988; p.29.

Os maridos tinham obrigação de sustentar suas esposas, porém as mulheres além de cuidar dos filhos ajudavam a moer os grãos, assar o pão, destilar a cerveja, cozinhar os alimentos e tecer roupas. Algumas Mulheres também auxiliavam seus esposos no campo, alguns documentos mencionam as mulheres supervisionando restaurantes populares, pequenas lojas, oficina de fiar e de tecedura e até um harém real. Outras mulheres exerceram o papel de cantoras, dançarinas ou musicistas, sem esquecer as mulheres da alegria (termo usado para designar as prostitutas).



Cena de dançarinas e musicistas na tumba de Rekhemire.

Os esposos deveriam zelar e cuidar de suas esposas com respeito e carinho assim expresso às instruções de Ptahotep:

“Ama tua mulher com ardor,
enche seu estomago,
veste suas costas
O unguento é um tônico para seu corpo.
Alegra o seu coração enquanto viveres,
ela é um campo fértil para seu senhor” (ARAÚJO, 2000, p. 252).

Neste sentido nos perguntamos: será que para os egípcios o amor não era levado em consideração no matrimônio? Com análise dos *poemas de amor* é possível compreender as relações sociais no Antigo Egito durante o Reino Novo, a partir das práticas culturais e imaginários sociais construídos. Segundo Amanda Wiedemann os casamentos no Antigo Egito pareciam ser arranjados, levando em consideração que nas sociedades onde existe este hábito, a escolha do esposo é geralmente feita pelos pais que objetivavam maiores vantagens sociais e financeiras para sua prole. (WIEDEMANN, 2007: 134). Para Haydée, a literatura lírica amorosa não pode ser um guia dos costumes



sociais, pois questiona a importância do amor em relação aos aspectos econômicos e sociais na hora da escolha dos parceiros para seus filhos. Para ela os poemas são sem sombra de dúvida um bom passatempo (OLIVEIRA, 2005 :270).

Além da literatura lírica, o amor e o direito de escolha dos parceiros também podem ser verificados na história do Príncipe Predestinado³, no qual a mulher possui um papel mais ativo do que o homem, pois mesmo contra a vontade de seu pai e com o destino trágico de seu amado, ela decide se casar com o príncipe do Egito. Segundo Ciro Cardoso⁴:

"O enredo lembra os contos de fadas (...) como a Bela Adormecida da História de Perrault, o príncipe nasce depois de seus régios pais desejarem por longo tempo (...) e as Hâthors (equivalente as "fadas madrinhas", ou, neste caso, da "fada má") pressagiam à criança recém-nascida estar destinada a morrer tragicamente."

A história não se passa no Egito e sim em Mitanni (reino localizado em parte da Síria e Jordânia) e a mulher que desposa do príncipe Predestinado também não é egípcia, porém é interessante notar que se foi descrito, a história parece ter sido bastante significativa para os egípcios e que é possível comparar o mesmo papel ativo da mulher nos poemas de amor. Essa história também pode demonstrar o ideal de relações amorosas no Antigo Egito.

Outro exemplo que aludi a escolha por amor, pertence ao Amenófis III, que escolheu Tiy como esposa que não tinha sangue real, ao que parece foi um casamento por amor, tendo em vista que o faraó podia escolher uma de suas filhas ou outra mulher de seu harém particular para dar continuidade a linhagem. Neste âmbito Ciro Flamarion ressalta que “para os egípcios, o caráter divino dos reis transmitia-se pelas mulheres: era preciso que o herdeiro fosse filho não só do rei, mas também de uma princesa de sangue real; daí os frequentes casamentos de faraós com suas irmãs e meias-irmãs, e ocasionalmente com suas próprias filhas”. (CARDOSO,1982, p. 62) Assim sendo, podemos presumir que a união de Amenófis III com Tié, foi realizado por amor.

³Papiro Harris 500, verso. Disponível no Museu Britânico. Infelizmente o final do conto se perdeu.

⁴ Texto com comentários e a tradução do Papiro Harris 500 usado no curso de língua egípcia(texto inédito).



Entretanto, Cyril Aldred, alega que Amenófis III casou-se antes de chegar à adolescência. (CYRIL, 1988, p. 146).

No papiro Leyde, N° 371 é possível verificamos uma união feliz, pois este papiro é uma carta de um viúvo destinada a sua esposa falecida que relata sua lealdade e amor:

“Tomei-te por mulher quando era um jovem rapaz. Fiquei contigo. **Depois, conquistei todas as patentes, mas não te abandonei. Não fiz sofrer seu coração...**de cada homem que vinha falar-me de ti, eu não aceitava os conselhos a teu respeito dizendo ao contrário... **Não te escondi nada de meus ganhos** até este dia de minha vida... Meus perfumes, os doces e as roupas, não mandei lavar em outra morada, dizendo ao contrário: “A mulher está aqui!, porque **não queria te magoar...** Quando cheguei a Menfis, pedi dispensa ao faraó, fui ao lugar onde moravas (a tua tumba) e chorei muito com meus homens diante de ti. Ora, vê, passaram-se três anos até agora. Não vou entrar em outra casa...” (MONTET, 1989, pp. 60-61).

A iconografia egípcia referente aos casais parece demonstrar a primazia do matrimônio e da família, pois os esposos apresentam-se de mãos dadas com suas esposas, às mulheres aparecem abraçando seus maridos e cuidando deles, seja ofertando frutos, flores e bebidas, ou quando são representadas passando unguentos no seus esposos. No período do Reino Novo (1550 a 1070) a vida privada foi mais descrita ou representada na arte egípcia, Ankenaton e Nefertiti aparecem se beijando, beijando suas filhas, passeando com a família, Nefertiti é pintada no colo de seu esposo segurando uma de suas filhas. Este cenário nos proporciona presumir que a vida cotidiana dos casais no Antigo Egito era regada de amor, carinho e zelo.

É possível que a idéia de contrato nas relações amorosas no Egito antigo esteja viva no imaginário do homem moderno em consequência das pesquisas sobre a realeza (Faraó e família), que privilegiam as relações contratuais aparentemente sem direito de escolha entre os parceiros. Essas observações desconstruem o imaginário social contemporâneo de um Egito cujas relações amorosas e casamentos eram baseadas somente nos contratos entre famílias — não que esse elemento não existisse —, mas é possível identificar nos *poemas de amor* a liberdade de escolha do parceiro, elementos comportamentais além do controle da vida no imaginário social, que na verdade são condutas sociais. Neste sentido citamos segundo poema do Papiro Chester Beatty I no qual identificamos as partes relacionadas a esta hipótese:



**“Vem a mim, para que contemple tua beleza,
meu pai e minha mãe ficarão encantados,
toda minha família te aclamará em uníssono,
eles te aclamarão, o meu irmão!”** (ARAÚJO, 2000, p. 305)

Neste Trecho a relação de poder é revertida, pois é a mulher que passa a ter o controle de escolhe a respeito de seu parceiro e ainda afirmando que toda a sua família ficariam felizes com a sua decisão. Outrossim, a literatura lírica parece nos revelar a importância da escolha dos enamorados e o seu sentido do amor parente o casamento e que provavelmente o núcleo familiar apoiava a decisão dos apaixonados.

REPRESENTAÇÃO DA MULHER NOS *POEMAS DE AMOR*

Os poemas revelam o cotidiano dos enamorados, os flertes, as aclamações destinadas à deusa do ouro (Hathor), a delicadeza e a riqueza literárias — O que nos revela a importância e o significado desse poema na época. Ao que tudo indica esses poemas foram encomendados por escribas para o consumo de uma elite e outros segmentos sociais. Podemos imaginar que tais poemas eram recitados em festas ou cantados para o público e talvez utilizados nas conquistas amorosas. Apesar de não haver uma referência clara do teatro no Egito podemos pensar que foram dramatizados em espaços públicos ou privados. Porém o interessante é refletir sobre a existência deles e questionar porque foram escritos.

Ao que parece os *poemas de amor* foram compilados por escribas masculinos e talvez tenham até sido produzidos com auxílio de mulheres; podemos também pensar que a tradução dos sentimentos foi baseada através da observação da vida cotidiana de seus familiares ou simplesmente de sua vida privada. Notamos também que, constam mais poemas destinados à fala feminina, o que nos leva a questionar qual era a intenção que motivou o autor ou autora a produzir poemas relacionados aos sentimentos amorosos da mulher. Talvez fosse uma forma de euforizar a figura masculina estabelecendo assim uma relação de poder no qual o homem aparentemente é privilegiado.

Clara Pinto (2003, p. 5) defende a idéia de que “a poesia dos poemas permitem-nos olhar para uma mulher sensível, bela, sedutora e apaixonada”. Segundo Barbara



Lesko os egiptólogos do século XIX e da primeira metade do século XX, negavam a idéia de reconhecer que no Antigo Egito existiam contos copiados e lidos por prazer, ou poesias amorosas que para estes só poderiam ser elementos religiosos. Porém, ela afirma que atualmente este reducionismo é criticado (LESKO,1986, pp. 85-97). Por sua vez, Emanuel Araújo descreve que cada poema é um monólogo feminino e masculino e que dificilmente saberemos se os poemas foram escritos por mulheres, apesar de conter de modo agudo a sensibilidade feminina.

Analisando o primeiro conjunto de poemas do papiro Cherter Beatty I, é possível observar o modelo de educação dada as mulheres nesta sociedade. Pois, o poeta elogia o comportamento de sua amada ao andar e ao falar.

“doce a palavra de seus lábios,
Seu falar é (sempre) contido. (...)
as pernas proclamam sua perfeição.
Graciosa é seu porte ao andar no chão(...)” (ARAÚJO, 2000, p. 304).

Na segunda parte deste mesmo poema observamos que o ideal da beleza feminina estava relacionado com o cuidado da pele, possuir pescoço longo, cintura fina, pernas grossas e mãos delicadas comparada com a flor de lótus. Assim sendo, podemos inferir que a estética apreciada pelos homens é de uma mulher graciosa e jovem.

“Brilha radiosa e sua pele resplandece, (...)
Longo é seu pescoço,
brilhantes são seus mamilos,
e seus dedos como lotos a desabrocharem.
De coxas duras e cintura fina,
as pernas proclamam sua perfeição” (ARAÚJO, 2000, p. 304).

Nesta conjuntura podemos indagar se a literatura lírica no período do Reino Novo continha a menção da vida pós-morte, o que seria normal na visão desta cultura. Respondemos que não, os poemas trazem o sofrimento, as paixões, o desejo, o amor, o flerte, e as aprovações dos enamorados. Neste contexto é possível analisarmos que o



amor desempenha um forte papel na vida do egípcio antigo, a literatura e as práticas mágicas revelam a preocupação em manter a aparência bela e jovem para impressionar seu parceiro, e, é surpreendente notar que nestes momentos descrito nos poemas de amor, a pós-morte não é mencionada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste breve estudo, foi nossa pretensão tratar de aspectos da condição feminina no Reino Novo, partindo de textos e da iconografia do período estudado. Acreditamos que foi possível demonstrar que o amor, a sedução, o direito de escolha do parceiro e o matrimônio foram significativos para denotar a inserção da mulher nas decisões de sua própria vida, ou seja, não sendo tão passiva como em outras sociedades antigas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade*. Brasília: UnB, 2000.

ARAÚJO, Luís Emanuel. Motivos Erotizantes e Pornô-Concupiscentes: In Lopes, M.H.T., Araújo, L.M., Martins, M.H.(orgs.) *Revista Hathor, estudos de egiptologia*: Lisboa; volume 2; 1990

ARAÚJO, Luís Manuel de. *Estudos Sobre Erotismo no Antigo Egito*. Lisboa, Colibri; 1995.

ALDRED, Cyril. *Akhenaten*. London, Thames and Hudson, 1988, p.146.

BAKOS, Margaret Marchiori, *Fatos e Mitos do antigo Egito*. 2ª Ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

CARDOSO, Ciro Flamarion *Sete Olhares sobre a Antiguidade*. Brasília: Editora UNB, 1994.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Príncipe Predestinado*, transliteração e tradução; Rio de Janeiro. Artigo Inédito.

PINTO, Clara da Conceição Melão. *A Mulher e o Amor no Antigo Egito*. Lisboa: Tese, Nova Lisboa, 2003.



RODRIGUES, Teresa. *A população do Antigo Egito*. Revista Hathor, estudos de egiptologia: In Lopes, M.H.T., Araújo, L.M., Martins, M.H.(orgs.) Lisboa; volume 2; 1990.

GRALHA, Julio. *A Mulher na Antiguidade*: In Candido, M. R.(org) Anais da III Jornada de Estudos da Antiguidade Rio de Janeiro. NEA/UERJ/Fábrica do Livro-SENAI: 2006.

KEMP, Barry J. *El Antiguo Egipto: Anatomía de una Civilización*. Barcelona: Crítica, 1992.

LESKO, Barbara S. *True art in ancient Egypt*. In: LESKO, Leonard H. (org.). *Egyptological studies in honor of Richard A. Parker*. Hanover-London: Brown University Press, 1986, pp. 85-97.

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature. Volume II: The New Kingdom*, Los Angeles: University of California Press, 1976.

LIVERANI, Mario. *El Antiguo Oriente: Historia, Sociedad y Economía*. Barcelona: Crítica, 1995

MONTET, Pierre. *O Egito no Tempo de Ramsés*. São Paulo: Companhia das Letras: Circulo dos livros, 1989.

OLIVEIRA, Haydée. *Mãe, filha, esposa e irmã. Um estudo iconográfico acerca da condição da mulher no Antigo Egito durante a XIX dinastia*. Tese de doutorado, UFF Niterói; 2005.

PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. Austin: Universidade do Texas, 1994.

POSENER, G. literatura. In : Harris , J.R. (org) *O legado do Egito*. Rio de Janeiro; Imago, 1993.

ROBINS, Gay. *The Art of Ancient Egypt*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1997.

WIEDEMANN, Amanda B. *Gênero e Mulher no Antigo Egito*. Niterói: UFF, tese de doutorado, 2007. p 239.

WILKINSON, Richard H. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. London: Thames & Hudson, 1994.



Os contatos marítimos de Creta minóica com Egito

Marcos Davi Duarte da Cunha¹

Submetido em Dezembro/2012

Aceito em Fevereiro/2013

RESUMO:

Os contatos comerciais entre as realezas palacianas da ilha de Creta e seus palácios sem muros com o Egito foram de grande importância para o estabelecimento das estruturas de poder e domínio das rotas no Egeu e Mediterrâneo pelas embarcações minóicas no período conhecido pela Talassocracia Minóica onde Creta exerceu o controle marítimo com o afastamento da pirataria e administrava com a cobrança de tributos. Para nosso conhecimento é necessárias as evidências arqueológicas aliadas à documentação referente.

Palavras chave: Creta minóica, talassocracia, contatos marítimos, embarcações.

ABSTRACT:

The worship contacts between the palatial royalty of Crete Island and its no walls palaces with Egypt were of great importance for the establishment of power structures and dominance of routes in Aegian and Mediterraeen by minoan vessels on the known period of Minoic Talassocracy, where Crete executed the sea control with the separation of piracy and administrated the tribute charges. For our knowledge it is necessary archeological evidences allied to the refered documents.

Keywords: Minoan Crete, talassocracy, sea contacts, vessels.

As pesquisas voltadas para o período onde a presença de Creta surge nos contatos marítimos com o Egito da XVIII Dinastia são essencialmente dependentes das escavações arqueológicas em sítios da ilha de Creta, e nos locais onde se pode evidenciar sua presença e contato como as regiões do Levante sob a influência do Egito no período aproximado situado no Minoano Médio para o Recente (séculos XVII e XVI

¹ Marcos Davi Duarte da Cunha é mestre pelo PPGH-UERJ bolsista Capes e integrante do NEA-UERJ sob a orientação da Prof^ª Dr^ª Maria Regina Candido. Sua pesquisa está direcionada aos contatos de Creta no período da talassocracia no período do Bronze Tardio no Mar Egeu e Mediterrâneo com outros grupos marítimos e com o Egito. Contato: davikg@hotmail.com.



a.C. ou MM III/Neopalaciano). É neste período que se encontram também ao que se denomina “*Talassocracia minóica*”²

Podemos assim entender que os contatos com o Egito foram de suma importância para o fortalecimento da realeza palaciana cretense no que é apresentado pelas escavações.

Através da Arqueologia, além de uma matéria de auxílio, entendemo-la como parte principal de nosso trabalho aliando às fontes documentais referentes ao período. Assim, podemos elencar aqui três fatores importantes que devemos considerar a fim de analisar o fortalecimento dos centros de poder na ilha de Creta, ou seja, seus palácios:

Primeiramente podemos citar o papel das regiões das Cíclades e o domínio das rotas egéias, lugar tal onde Creta, alcançando um poder de influência aos grupos marítimos cicládicos e do costado do Peloponeso, possibilitaria maior capacidade e mão-de-obra de marinha com experiência em navegações de cabotagem, interinsular e além-mar que seriam viscerais para a manutenção das rotas como também o domínio das relações e abastecimento de matérias-primas bastante procuradas pelo Egito³.

Assim com o domínio da rede do Egeu e do Leste do Mediterrâneo, Creta emerge no domínio e é responsável pelas rotas tributando-as aos outros grupos marítimos (Cíclades, Dodecaneso, Peloponeso etc) e afastando a pirataria como o fez com os grupos cários⁴.

Tal poderio da Creta minóica se fez com a aquisição de mão-de-obra com experiência marítima das ilhas Cíclades, um conglomerado de ilhas divididas em grupos⁵ que permeiam principalmente as regiões Norte – Noroeste (Eubéia e Cíclades) e Nordeste – Leste (Dodecaneso e Sarônicas)⁶. Esses contatos com o Egito possibilitaram também o fortalecimento da realeza palaciana cretense e seus palácios na

² Talassocracia (do grego, *θαλασσα* - mar; *κρατια* - Domínio, soberania) é o regime de governo que preconiza o domínio dos mares seja no âmbito estratégico militar e comercial como soberania principal de seu poder.

³ HOOD, Sinclair. *Os Minóicos*, Lisboa: Editorial Verbo, 1973.

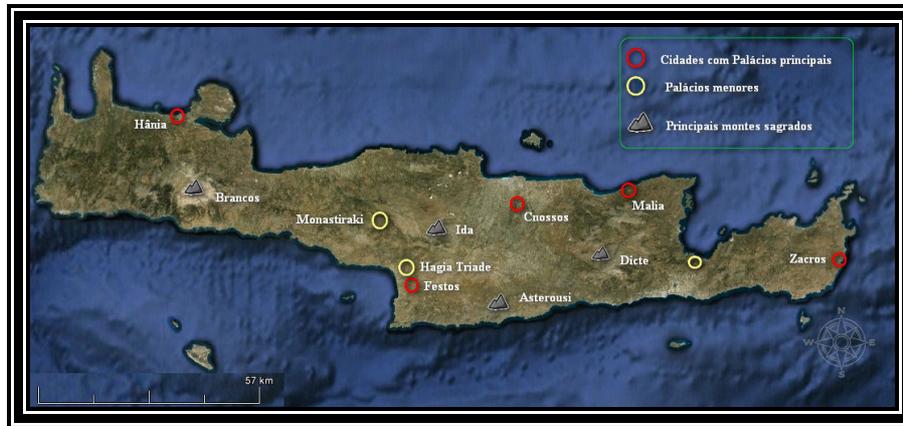
⁴ HERÓDOTO, *História Livro II verso CLXXI*

⁵ As cerca de 1420 ilhas do Egeu são divididas em sete grupos, a saber: Eubéia (*Εύβοια*), a Nordeste; Espórades Setentrionais e Espórades Meridionais (ou Dodecaneso - *Δωδεκάνησος*); Sarônicas; Cíclades (*Κυκλάδες*) e por fim Creta.

⁶ Para efeitos de orientação cartográfica ao Egeu nossa posição em Rosa dos Ventos baseia-se na ilha de Creta para melhores entendimentos deste estudo.



ilha que eram constituídos de funções de centro de poder e centro de culto onde se recebia as tributações de habitantes da ilha ou fora dela.



Mapa 1- A ilha de Creta com seus principais palácios e locais sagrados⁷.

Devemos compreender que o poder da realeza palaciana não estava apenas ligado aos contatos marítimos ou mesmo de uma marinha que fosse de grande abrangência no mar, ou mesmo de uma efetiva intromissão da autoridade política de Creta aos grupos navegantes somente, havia um quesito crucial na figura sagrada do rei. O *Wanax*⁸ detinha o poder vindicado por um discurso de uma origem divina. Dominava as práticas de esferas política e comercial como também das esferas religiosas⁹. O *Wanax* mantinha junto com a realeza palaciana o poder das práticas sacerdotais e rituais

⁷ Para efeitos de visões geográficas e de nossas edições explicativas, adotamos os mapas de fotos de satélite extraídos do sistema de software Google Earth/Tele Atlas North America, inc. datas de acessos: Julho de 2012. Embora entendamos que sejam fotografias espaciais recentes consideramos que o relevo geográfico pouco tenha se alterado no que não trará prejuízos para o observador.

⁸ O *Wanax* na civilização minóica seria um rei com atribuições sagradas e de domínio do culto local. Um dos exemplos mais fortes era o de Míno que dominava o labirinto e a besta híbrida conhecida como “Minotauro”. O termo parece posteriormente na cultura micênica, porém, apenas como um superior aos *basileus* locais que caracterizariam como “vassalos”. Na *Iliada*, Agamenon e Príamo aparecem com o título de *Wanax*, embora figurativo. Desta maneira, o termo *Wanax* para os micênicos encarnaria a pessoa econômica, política, social e às vezes como um sacerdote, porém não se tornando um líder teocrático como o fora para os minóicos ou mesmo com atributos divinos como Míno. Cf. BALCER, Jack Martin e STOCKHAUSEN, John. Matthew. *Myceneanm Society and its Collapse*. Cap. 3 em: http://custom.cengage.com/static_content/OLC/053427000X/etep_ch03.pdf. Data de acesso: 02 de Novembro de 2011.

⁹MARINATOS, Nanno. *Minoan Kingship and the Solar Goddess – A near eastern Koine*. Illinois: University of Illinois Press, 2010..



religiosos para com os habitantes da ilha¹⁰. Pode estar ligado à carga de sacralidade na figura do *Wanax* cretense, uma espécie de rei-sacerdote como uma origem de poder divina.¹¹ Tal representação ganha vulto que é notável também pela ausência de muros nos palácios o que denota das estruturas de poder na ilha estreitamente ligadas entre o político e o sagrado na figura do *Wanax*.

Em relação ao *Wanax* cretense suas ligações com as divindades locais se evidenciam através das narrativas míticas e a representações de exercício de poder em ambas as esferas através da figura do *labrys*¹² que de acordo com N. Marinatos representava o domínio das esferas viventes e mortais dos homens¹³ e artefato de diversas oferendas depositadas em cavernas locais próximas do centro principal de poder: O palácio de Knossos.

Um segundo fator está na expansão territorial egípcias com as campanhas da XVIII dinastia¹⁴ no Levante dominando entrepostos importantes da Costa Cananéia como Sídon, releza essa com estreitas ligações com as realzas minóicas evidenciadas por casamentos entre estes grupos como nos demonstra as narrativas míticas em referência à princesa Europa.

Por fim, a rota praticamente exclusiva de Creta ao Egito no período de navegação no Mediterrâneo onde os ventos prevaleciam na direção Sul-Sudeste

¹⁰ENFETERRE, Henri van. *Les Égéens – Aux Origines de La Grèce*. Paris: Armand Colin. 1986. Págs.135 a 140.

¹¹ MARINATOS, Nanno. *Minoan Kingship and the Solar Goddess – A near eastern Koine*. Illinois: University of Illinois Press, 2010. Págs. 43 a 49.

¹² Inicialmente, Arthur Evans acreditava que o duplo machado era a representação apenas do deus minóico masculino, porém, posteriormente ao notar a grande quantidade de representação feminina nos cultos minóicos e a constante presença nas iconografias e sinetes da figura da mulher nas cenas, A. Evans volta atrás e afirmaria que o *labrys* estava ligado a dualidade entre a divindade feminina (a Grande Deusa) e um consorte ou filho. Cf. EVANS, Arthur J. *The “Tomb of the Double Axes” and associated group, and the Pillar Rooms and ritual Vessels of the “Little Palace” at Knossos*. London: *Archaeologia* n°65, 1914. Págs. 1 a 94.

¹³ O machado duplo tem proximidades informativas com o *Ankh* Egípcio símbolo da vida o que pode ser uma das evidências dos contatos no âmbito também cultural entre Creta e Egito. O *Ankh* possui diversas variantes, tais como a do nó de Ísis. Cf. MARINATOS, Nanno. *Minoan Kingship and the Solar Goddess – A near eastern Koine*. Illinois: University of Illinois Press, 2010. Cap. 8.

¹⁴ XVIII Dinastia egípcia (aproximadamente entre 1550 e 1295 a.C.) promoveu grandes conquistas como o domínio das regiões levantinas. Com isso o florescimento de uma malha de comércio tanto em terra como nos mares Vermelho com a Núbia e Mediterrâneo com Creta atingiu grandes proporções. A dinastia tem início com o faraó Ahmés (1550 a 1525 a.C.) encerrando com o faraó Horemheb (1323 a 1295 a.C.).



proporcionando assim uma relação entre as realezas cretense e egípcia uma relação “interpalacial”¹⁵ de contatos comerciais.

Devido a sua posição geográfica, Creta apresentou uma inclinação essencialmente para os ofícios do mar, ou seja, essa imensa malha de rotas marítimas utilizadas pelos cretenses, essa estrutura de rotas de comércio no Mediterrâneo com o Egito proporcionou a Creta o seu domínio pelo Egeu tendo em vista da obrigatoriedade de se passar pela ilha a fim de transpor o Mar da Líbia¹⁶ numa travessia que durava cerca de quatro dias ou três com bons ventos como descreveu Estrabão em sua obra *Geographicae*¹⁷.

Os navios da Idade do Bronze dependiam, para uma travessia de além-mar, essencialmente das direções base dos ventos em suas temporadas. Assim, o trajeto entre Creta e Egito ocorreria durante o Verão num sentido “anti-horário” com ventos favoráveis para uma linha Norte - Sul (ou seja, saindo de Creta rumo a Egito/Líbia) e depois cumprindo o ciclo de rotas com *abicadas*¹⁸ pelo Levante e retornando a Creta. Um vento favorável seguindo do Egito (vento Sul-Sudeste) para Creta só ocorreria no inverno, época impraticável para uma travessia em alto-mar em face das condições marítimas naturais de mar bravio¹⁹.

Certamente, a direção dos ventos também influenciou nas formas de relações entre as realezas cretenses e egípcias, se observarmos que estrategicamente o Egito não possuía uma linha direta de acesso contra a ilha (impossibilitando situações com intervenções, por exemplo, como no caso com os reinos do Levante e as cidades costeiras fenícias). Neste caso, Creta apresentava outra vantagem que possibilitaria seus

¹⁵ Os estudos sobre a interestatalidade no Mundo Antigo pela pesquisadora Polly Low serão importantes para nosso entendimento sobre os contatos com o Egito por Creta. Embora a pesquisadora lide com a questão por volta do século V a.C. nas *polis* gregas como questões de estado, preferimos a utilização do termo “*interpalacial*” considerando as relações baseadas em seus governantes com representações sagradas e não no próprio reino (estado) em si como instituição. Cf. LOW, Polly. *Interstate Relations in Classical Greece*, New York: Cambridge University Press, 2007. Págs. 36 a 43.

¹⁶ Cf. Watrous, L. Vance. Kommos III: *The Late Bronze Age Pottery*, Princeton: 1992 Ed. Princeton, Pág. 177.

¹⁷ ESTRABÃO. *Geographica*, Leipzig: Ed. A. Meineke 1877. Livro X - Capítulo IV – Verso V.

¹⁸ “*abicada*” é o termo náutico para o encalhe em bico de proa de uma embarcação em portos que não possuem deques para “atracamento”. Os desembarques e amarrações dos navios no Egeu e Mediterrâneo do período das navegações minóicas eram feitos nas praias. LEAL, Abinael Morais. *Dicionário de Termos Náuticos, Marítimos e Portuários*, Rio de Janeiro: Ed. Aduaneiras, 1992.

¹⁹ LAMBROU-PHILLIPSON, Connie. “*Seafaring in the Bronze Age Mediterranean: The Parameters Involved in Maritime Travel*”, em LAFFINEUR, R. Basch, *Thalassa: L’Egee Préhistorique et la Mer*, (Aegaeum, 7) Liège: 1991. Págs 11a19.



centros de poder político permanecer por um longo espaço de tempo: um mar que os separava e uma rota unidirecional²⁰.

Geralmente sua frota era composta das embarcações fenícias para uma travessia de alto-mar²¹. Podemos considerar de dificuldades devido aos ventos de temporada de navegação que privilegiava desta forma a ilha de Creta com uma rota direta ao Egito com quem mantinha contatos comerciais.

Havemos de convir também que a dificuldade egípcia de singrar uma travessia marítima em alto-mar não estaria somente na ausência de uma tecnologia aplicada em seus navios para o Mediterrâneo. Isso poderia ser sanado facilmente, já que navios de outros grupos aportavam constantemente em suas cidades e o contato com essas engenharias era latente e os egípcios possuíam técnicas de construção de navios maiores embora estes só fossem para águas menos agitadas²².

É possível que a mentalidade do egípcio de temer perecer longe de seu território influenciasse sua opção de adentrar no “Mar Grande” (como os egípcios chamavam o Mar Mediterrâneo) em distâncias tão consideráveis.²³

Assim sendo, essa rota só seria possível em sentido “anti-horário” no verão cumprindo a rota Creta-Egito por alto-mar devido aos ventos propícios impelirem no sentido Norte-Sul/Sudeste colocando assim Creta como um ponto importante de acesso das rotas de mercadorias do Egeu para o Egito.

Após a travessia por alto-mar o restante da viagem era feita em cabotagem, método que consiste da navegação margeando a costa sem perdê-la de vista de porto a porto²⁴. A navegação de cabotagem, embora mais perigosa devido às imperfeições das costas margeadas, seria mais lucrativa tendo em vista a possibilidade de se

²⁰ LAMBROU-PHILLIPSON, Connie. “*Seafaring in the Bronze Age Mediterranean: The Parameters Involved in Maritime Travel*”, em LAFFINEUR, R. Basch, *Thalassa: L’Egee Préhistorique et la Mer*, (Aegaeum, 7) Liège: 1991.

²¹ HERMANN, Paul. *A Conquista dos Mundos*. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1962. Pág. 70.

²² CASSON, Linoel. *Los Antiguos Marinos*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1967; págs. 19 a 41.

²³ MIRIAN Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* University of California Press, Berkeley, 1976, Volume II, pág. 172.

²⁴ LEAL, Abinael Morais. *Dicionário de Termos Náuticos, Marítimos e Portuários*, Rio de Janeiro: Ed. Aduaneiras, 1992.



comercializar com os portos no meio da viagem e visando também poupar os esforços da tripulação aos remos que nos navios mercantes eram em menor número²⁵.

As dificuldades e os riscos requeriam dos *nautés*²⁶ enorme experiência e habilidades, principalmente ao comandante da embarcação, denominado de “*kübernetes*”²⁷. Mesmo em temporadas de navegação, certamente houve inúmeros naufrágios ou mesmo grandes dificuldades nas travessias como relata a narrativa sobre o navio onde Paulo de Tarso embarcou em Sídon rumo à cidade de Roma por volta do ano 60 d.C. que por um descuido de seu capitão, quase foi arrastada a sua embarcação pelos ventos para o Mar da Líbia.²⁸

Os principais grupos navegantes que utilizavam essas rotas eram formados por egípcios, fenícios, cipriotas e minóicos²⁹. Tais rotas abrangiam toda extensão do Egeu desde Ilium (Tróia), ilhas Cíclades, Peloponeso às Costas da Cilícia (Anatólia) e Levantina, abrangendo o Delta e a Líbia³⁰ durante o período da XVIII dinastia no Egito ou Idade do Bronze Tardio no Egeu (cerca de 2000 a 1500 a.C.).

Com o fortalecimento e enriquecimento da realeza palaciana egípcia, conseqüentemente a intensidade das navegações contribuiria para o aumento e a necessidade de uma vigilância sobre os mares seria indispensável. Creta também

²⁵ LAMBROU-PHILLIPSON, Connie. “*Seafaring in the Bronze Age Mediterranean: The Parameters Involved in Maritime Travel*”, em LAFFINEUR, R. Basch, *Thalassa: L’Egee Préhistorique et la Mer*, (Aegaeum, 7) Liège: 1991. Pág. 18.

²⁶ O mesmo que marinheiro.

²⁷ Comandante ou chefe de proa da embarcação, este geralmente era marinheiro mais antigo e conhecedor dos percalços do mar.

²⁸ A narrativa de uma viagem a Roma no livro dos Atos dos Apóstolos, nos evidencia das dificuldades de navegação na Antiguidade. Embora sua viagem tenha sido por volta do ano 60 d.C. as situações mais anteriores não diferiam muito na tradição de marear. Através deste relato é possível traçar a rota e perceber que se trata de uma rota de cabotagem com passagem por Creta. O percalço se dá tendo em vista da embarcação apear prumo para o lado Sul da ilha onde o personagem Paulo de Tarso admoesta o capitão dos riscos da travessia por este lado que quase por fim não foi a pique a nau nas proximidades da ilha Clauda após violentas rajadas de vento norte denominado “*Euroaquilão*” (Εύρακύλων), vento de Nordeste que impelia a embarcação para o alto-mar em direção a Líbia. Cf. *Livro dos Atos dos Apóstolos*, capítulo XXVII. Versão consultada: The Greek New Testament – 4th. Revised Edition, Ed. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart: 1994. Pág. 511.

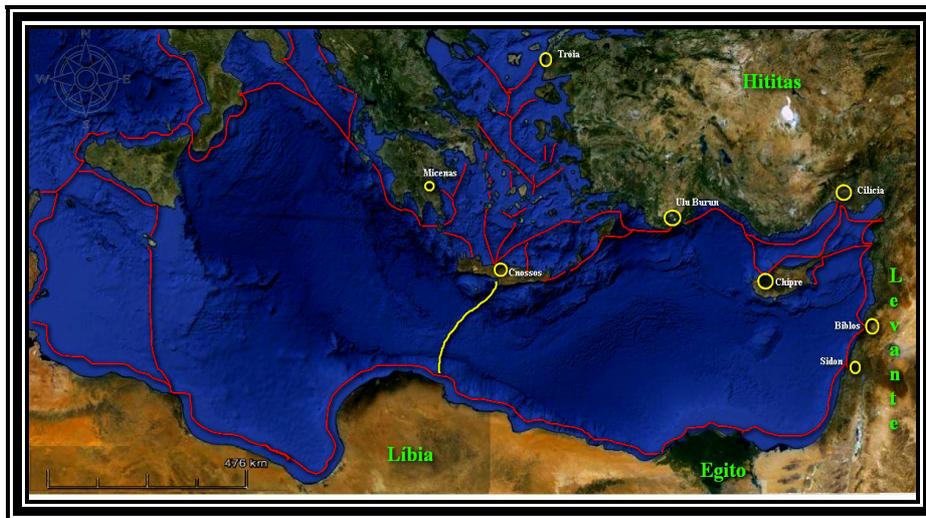
²⁹ HUTCHINSON, R.W. *La Creta Prehistorica*, México: Fondo de Cultura Económica, 1978. Págs 149 a 156.

³⁰ Confira também Watrous, L. Vance. Kommos III: *The Late Bronze Age Pottery*, Princeton: 1992 Ed. Princeton, Pág. 178.



afastava o risco de que a pirataria dominasse as rotas marítimas desestruturando o sistema tributário e mantendo a estabilidade comercial com o Egito³¹.

Uma documentação importante onde há descrições das relações interpalacianas são as cartas de Tell El-Amarna³² (escritas num período posterior ao domínio de mar minóico) uma grande desestruturação do sistema de navegação no Mediterrâneo e no Egeu fomentando soberbamente a pirataria o que possivelmente estagnaria as coletas de tributos de rotas prejudicando assim vários entrepostos que intercambiavam com o Egito inúmeras cargas de diferentes localidades desde a Costa do Peloponeso até a Sicília³³.



Mapa 2 – Rotas marítimas do Mediterrâneo e Egeu. Nota-se a imensa área no centro ausente de navegação. Isso se dá devido às grandes profundidades nesta região variando de 3 a 5 mil metros o que tornava difícil para os navegadores da Antiguidade transpor com suas tecnologias³⁴

³¹ CASSON, Linoel. *Los Antiguos Marineros*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1967; pág. 41

³² As cartas de Tell-Amarna são um composto de tabuinhas de argila registradas em escrita cuneiforme no idioma acádio que era a língua oficial diplomática na época no Levante. Ao todo são 379 tabuinhas que relatam das ações deste entreposto egípcio na região durante as regências dos faraós da XVIII Dinastia Amen-hotep III (1390 a 1352) a Akhenaton (1352 a 1338 a.C.). É vasta relação de assuntos de estado desde material de compra, tributos, reinos “vassalos” como também das invasões por grupos provindos do mar com intenções de saques e posteriormente ocupações das cidades. Estes povos seriam denominados pelos egípcios de “Povos do Mar”. As cartas de Tell El-Amarna nos demonstram que uma organização nas rotas marítimas e seu comércio no mar Egeu e Mediterrâneo se desestruturou possibilitando o aumento da pirataria. Cf. *The Tell El-Amarna Tablets in the British Museum*, Oxford University Press. Londres: 1892.

³³ CASSON, Linoel. *Los Antiguos Marineros*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1967; págs. 38 e 39.

³⁴ Para efeitos de visões geográficas e de nossas edições explicativas, adotamos os mapas de fotos de satélite extraídos do sistema de software Google Earth/Tele Atlas North America, inc. datas de acessos:



Em tempos anteriores às cartas, considerando suas informações em relação ao Levante, Creta figurava como o censor destas rotas marítimas e as controlava³⁵. Em algumas cartas há pedidos de emergência ao Egito das regiões dos portos levantinos importantes em decorrência de ataques piratas, agora freqüentes ou em maior número nos mares e nas rotas com pouca ou nenhuma possibilidade de rechaçar as vagas saqueadoras. A organização e domínio sobre as rotas marítimas por Creta já havia desaparecido. Nas cartas podemos ver solicitações de tropas para a cidade de Byblos³⁶. Os teores de algumas cartas demonstram que a emergência nos pedidos de auxílio do Egito aumentou devido às capturas de barcos³⁷ pelos grupos navegantes piratas e em outras cidades como Beirute, Tiro e Sídon³⁸.

A organização e o domínio das rotas marítimas por Creta, afirma Lionel Casson, foram fundamentais para constituição de sua soberania nos mares e propícios ao surgimento de uma realeza palaciana em Creta com suas cidades-palácios enriquecidas pelo grande fluxo de navegação tributária que passaria por suas costas em direção ao Egito³⁹. De acordo com as escavações de Arthur Evans os palácios estariam não só como centro de governos, mas, também centros de arrecadação de tributos religiosos e responsáveis pela manutenção dos cultos das cavernas que segundo Heinrich Schliemann, seria dedicado a “*Zeus Labramdeus*”⁴⁰.

O naufrágio de Uluburun

No verão de 1982, o pescador de esponjas Mehmed Cakir em mergulhos na Costa Turca de Uluburun (Grande Cabo em turco), informou ter encontrado artefatos de metal de certa forma arrumados em forma de “biscoitos”. Tratava-se de lingotes de

Julho de 2012. Embora entendamos que sejam fotografias espaciais recentes consideramos que o relevo geográfico pouco tenha se alterado no que não trará prejuízos para o observador.

³⁵ Ibidem, 1967. Págs. 17 a 28.

³⁶ *The Tell El-Amarna Tablets*. Toronto: Mercer, 1939, n°85.

³⁷ Ibidem: n° 113.

³⁸ Ibidem: n° 101 (cartas oriundas das cidades de Beirute, Tiro e Sidon).

³⁹ CASSON, Linoel. *Los Antiguos Marinos*. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1967. Cap. 2.

⁴⁰ MACGUILLIVRAY, Joseph Alexander. *Minotauro, Sir Arthur Evans e a Arqueologia de um Mito*, Rio de Janeiro: Ed. Record, 2002. Pág. 174.



cobre no formato “couro de boi”. Tal descoberta abriu grandes possibilidades à Ciência no que se refere às travessias e linhas marítimas que até então só se conhecia através de narrativas e relatos dos que navegaram, mas, nunca um exemplar com tantas evidências materiais em apenas uma embarcação na qual se pôde compreender das relações com o Egito da parte de Creta e dos entrepostos do costado levantino, cipriota e da Anatólia.

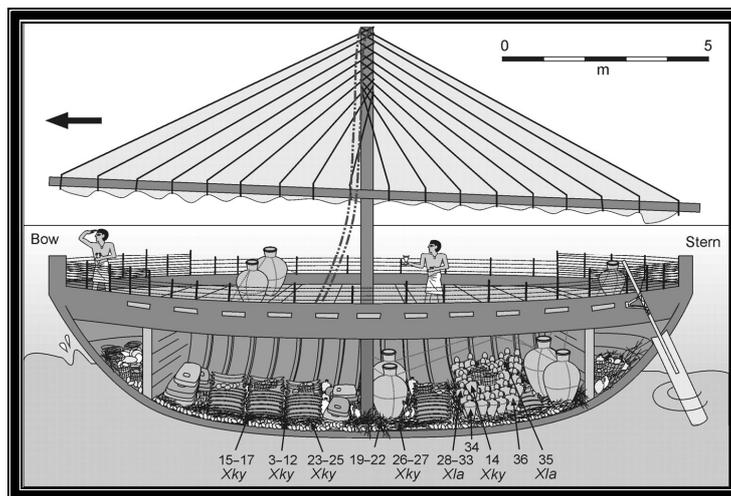


Figura 1 – Desenho baseado na configuração de arrumação das mercadorias que representa o design do navio encontrado na Costa da Turquia. Nota-se o alto-calado, usual para navegações de em águas profundas⁴¹.

Através da carga composta no navio encontrado pôde-se ao longo dos estudos compreenderem alguns aspectos da navegação no Período do Bronze. Sabemos que a embarcação estava abarrotada com toneladas de artefatos que seriam possivelmente endereçados as realezas palacianas no que se refere à troca entre o Egito e as regiões egéias sob influência de Creta. A lista de artefatos é variada e evidencia também a forma de navegação e o direcional tomado pelas embarcações, encerradas na dependência da temporada de “bons ventos” que permitiam fazer o ciclo de passagem pelos portos angariando mercadorias.

Foram encontrados vários lingotes de cobre, metal essencial para o fabrico de equipamentos militares em bronze. Sua forma peculiar em formato de “couro de boi”

⁴¹ JONES, Michael Rice. *Oxhide Ingots, Copper Production, and the Mediterranean Trade in Copper and Other Metals in the Bronze Age*; Texas A&M University: 2007



aparece em cenas votivas de tumbas egípcias como as de *Rech-mi-rê* (Wesir, 18°Dyn, TT100) e *Ken-Amun* (Haushofmeister, 18°Dyn, TT93).⁴² No caso do navio de UluBurun, além dos artefatos tidos como egípcios aos quais recolheu, as cerâmicas sírio-palestinas no bojo da embarcação nos demonstram que este navio percorria o sentido anti-horário como afirmamos anteriormente pois seria sem sentido um navio carregar artefatos dessas localidades todo um percurso se caso este passasse neste porto duas vezes. Tratava-se assim de uma viagem unidirecional sentido Egito-Creta pela Costa Levantina⁴³.

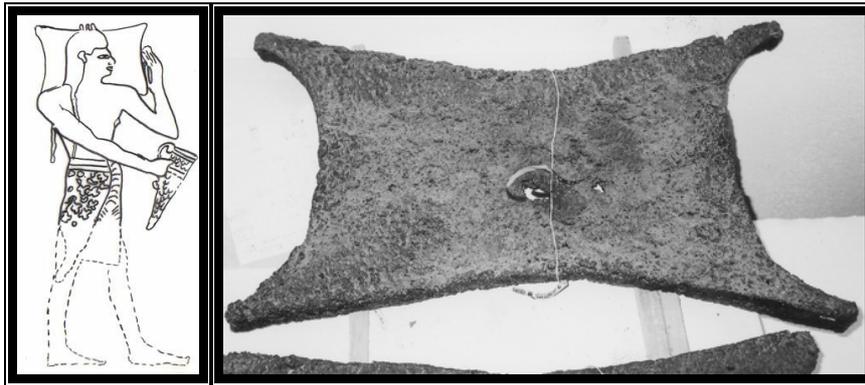


Figura 2 – detalhe da tumba de Kenamun. A figura humana carrega um lingote em forma de “couro de boi”. Ao lado um exemplar em exposição de um lingote⁴⁴

Entendemos que para contemplarmos uma visão mais ampla dos contatos de navegação entre Creta e Egito são essenciais as evidências trazidas pelas escavações arqueológicas para nossa pesquisa.

Os contatos egípcios com os cretenses se faziam por intermédio das relações interpalacianas promovidas pela navegação através do Mediterrâneo e do fortalecimento da marinha cretense ante aos grupos marítimos localizados no Egeu, dirimindo a pirataria e tributando as rotas de modo que se constituísse de uma organização e influência em tais rotas o que era importante para o escoamento de

⁴² ADAMS, Klaus (2001). *Rech-mi-rê (Wesir, 18°Dyn, TT100) e Ken-Amun (Haushofmeister, 18°Dyn, TT93)*. / Págyptologie Forum. aegyptologie.com página visitada em 19 de Julho de 2012.

⁴³ LAMBROU-PHILLIPSON, Connie. “*Seafaring in the Bronze Age Mediterranean: The Parameters Involved in Maritime Travel*”, en LAFFINEUR, R. Basch, *Thalassa: L’Egee Préhistorique et la Mer*, (Aegaeum, 7) Liège: 1991. Pág. 6.

⁴⁴ ADAMS, Klaus (2001). *Rech-mi-rê (Wesir, 18°Dyn, TT100) e Ken-Amun (Haushofmeister, 18°Dyn, TT93)*. / Págyptologie Forum. aegyptologie.com página visitada em 19 de Julho de 2012. Também: sara.theellisschool.org/~shipwreck/artifacts.html data de acesso 24 de Outubro de 2012.



matérias-primas com segurança ao Egito e vice e versa. Será através da navegação, que as realezas palacianas cretenses irão se fortalecer e construindo assim uma carga de sacralidade vindicante de seus centros de poder na ilha influenciando suas arquiteturas de palácios onde preconizava a ausência de fortificações.

Bibliografia

ADAMS, Klaus (2001). *Rech-mi-rê (Wesir, 18°Dyn, TT100) e). Ken-Amun (Haushofmeister, 18°Dyn, TT93).* / PáÄgyptologie Forum www.aegyptologie.comgina visitada em 19 de Julho de 2012.

BALCER, Jack Martin e STOCKHAUSEN, John. Matthew. *Myceneanm Society and its Collapse.* Cap. 3 em:http://custom.cengage.com/static_content/OLC/053427000X/etep_ch03.pdf. Data de acesso: 02 de Novembro de 2011.

CASSON, Linoel. *Los Antiguos Marinos.* Buenos Aires: Ed. Paidós, 1967.

ENFETERRE, Henri van. *Les Égéens – Aux Origines de La Grèce.* Paris: Armand Colin. 1986.

ESTRABÃO. *Geographica,* Leipzig: Ed. A. Meineke 1877.

EVANS, Arthur J. The “Tomb of the Double Axes” and associated group, and the Pillar Rooms and ritual Vessels of the “Little Palace” at Knossos. London: Archaeologia n°65, 1914.

HERMANN, Paul. *A Conquista dos Mundos.* São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1962.

HOOD, Sinclair. *Os Minóicos,* Lisboa: Editorial Verbo, 1973.

JONES, Michael Rice. “Oxhide Ingots, Copper Production, and the Mediterranean Trade in Copper and Other Metals in the Bronze Age”; Texas A&M University: 2007

LAMBROU-PHILLIPSON, Connie. “Seafaring in the Bronze Age Mediterranean: The Parameters Involved in Maritime Travel”, en LAFFINEUR, R. Basch, *Thalassa: L’Egee Prehistorique et la Mer,* (Aegaeum, 7) Liège: 1991

LAMBROU-PHILLIPSON, Connie. “Seafaring in the Bronze Age Mediterranean: The Parameters Involved in Maritime Travel”, en LAFFINEUR, R. Basch, *Thalassa: L’Egee Prehistorique et la Mer,* (Aegaeum, 7) Liège: 1991.



LEAL, Abinael Morais. *Dicionário de Termos Náuticos, Marítimos e Portuários*, Rio de Janeiro: Ed. Aduaneiras, 1992.

LOW, Polly. *Interstate Relations in Classical Greece*, New York: Cambridge University Press, 2007.

MACGUILLIVRAY, Joseph Alexander. *Minotauro, Sir Arthur Evans e a Arqueologia de um Mito*, Rio de Janeiro: Ed. Record, 2002.

MARINATOS, Nanno. *Minoan Kingship and the Solar Goddess – A near eastern Koine*. Illinois: University of Illinois Press, 2010.

MIRIAN Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature* University of California Press, Berkeley, 1976.

The Tell El-Amarna Tablets. Toronto: Mercer, 1939

Watrous, L. Vance. Kommos III: *The Late Bronze Age Pottery*, Princeton: 1992 Ed. Princeton Págs. 36 a 43.

Ut Habere Sapientia Pro Omnes





O desenvolvimento cerâmico na cultura guarani.

Franklin da Silva Alonso¹

Submetido em Agosto/2012

Aceito em Fevereiro/2013

RESUMO:

O presente trabalho responde a uma pesquisa condizente a etno-historiografia cerâmica no grupo Guarani que vem sendo realizada pelo autor desde o último semestre de 2010. Configura-se como um rápido levantamento de dados etnológicos tanto pré-cabralinos quanto históricos desse grupamento focados sobre a materialidade do objeto telúrico. Outrossim, busca denotar a necessidade funcional e mítica para os seus componentes nele observadas, traçando uma linha discorrida por essa precisão e algumas conseqüências espelhadas também segundo os contatos inter-étnicos estabelecidos com o tempo.

Palavras-chave: arte – cerâmica – arqueologia – índios – Guarani.

ABSTRACT:

This paper responds to a search conducive to ethno-historiography ceramic Guarani group that has been conducted by the author since the last half of 2010. Set up as a quick survey of ethnological data both pre-historic cabralinos as this grouping focused on the materiality of the object telluric. Also, search denote the need for functional and mythical components therein observed, studied by drawing a line that accurately mirrored some consequences and also according to the inter-ethnic contacts established over time.

Keywords: art – ceramics – archeology – Indians – Guarani.

1) Desenvolvimento.

1.1 O gênese pré-histórico Guarani.

Antes mesmo de focarmos nossa atenção sobre o grupo Guarani, é preciso que se entenda que ele foi (e ainda é) participante de uma identidade indígena maior nominada pelos estudiosos como Tronco Tupi. Este, por sua vez, tem – principalmente – aspectos lingüísticos comuns apresentados que o determina agregador de diversos ajuntamentos incolos heteróclitos. Uma grande comunidade que peregrinaria no passado em levas

¹ Graduado em Educação Artística, Habilitação em História da Arte pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro em 2005. Atual mestrando em Artes Visuais: Arte, Cognição e Cultura pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro sob orientação da Professora-Doutora Isabela do Nascimento Frade. E-mail para contato: carvalonso@ig.com.br



humanas por toda a América do Sul e que deixaria em cada paragem, vários indícios materiais de sua existência.

Dentre os diversos dialetos existentes, o Tronco lingüístico Tupi apresenta a fala Tupi-Guarani que é ainda hoje usada pela congregação indígena primordialmente assentada anteriormente nas áreas florestais tropical e subtropical nos meridianos das Américas.

Quanto a seu gênese, afirmaria o Professor-Doutor em História Pedro Augusto Mentz Ribeiro que “A tradição Tupiguarani tem sua origem na Amazônia. Alcançou o sul do Brasil no primeiro século após o nascimento de Cristo e resistiu até o século XIX...” (MENTZ RIBEIRO, 2008, p. 179). Nesse contexto local e temporal é que a expressão telúrica far-se-ia impressa na constituição representativa de diversos grupos participantes da família Tupi-Guarani.

É cabível que aqui se atente a informação de que a denominação atribuída aos paleo-índios por Tupi-Guarani é, em sua base referenciada a questão lingüística, o que não anula a sua disposição de uso também em termos gerais de cultura e de seus construtos materiais decorrentes, tal qual o evento da cerâmica. Que se registre a ocorrência de haver uma terminologia estipulada na arqueologia condizente à tradição ceramista Tupiguarani (sem o uso do hífen). Isso porque, é necessário quando se for fazer referência a tal atributo poder diferenciá-la do próprio tronco lingüístico homônimo (Tupi-Guarani). Assim, a nomenclatura Tupiguarani é aqui relativa a questões do trato com o barro e o termo Tupi-Guarani engloba todo o universo lingüístico, de costumes, de rituais e mesmo de aspectos tecnológicos – no qual, invariavelmente, a cerâmica também está imersa.

Ora, os contatos trocados com outros grupos humanos e a aquisições de novas tecnologias daí derivadas (por trocas e/ou por invenção) favoreceram o fortalecimento Guarani na região sul dos meridianos americanos, sobrepujando em eficácia e em aparatos metodológicos de sobrevivência às demais hordas humanas ali existentes. Criar-se-ia assim uma relação de domínio político porque não eram muitas as populações humanas que conviviam simultaneamente nessa faixa territorial a leste dos Andes e, igualmente, a norte dos pampas.



Use-se como exemplo a região sul brasileira – em até 4.000 BP nos abrigos do atual território do Rio Grande do Sul –, onde se detecta a proeminência de uma cultura material pré-cerâmica dedicada à feitura de instrumentos ósseos polidos e pontas de flechas. Gradativamente o uso de tais objetos vão desaparecendo no cotidiano do grupo (exceto nos rituais de enterramento) e dão lugar ao surgimento técnico de boleadeiras – uma arma de arremesso. Finalmente, na “... (fase Rio Pardinho, já na nossa era) há traços de aculturação com as tradições regionais Humaitá (sem cerâmica) e Tupiguarani (ceramistas)” (PROUS, 1992, pp. 145, 155). Por seu relato balizado em dados materiais, diz que pode haver sucedido então a fricção inter-étnica dos grupos diferenciados, trazendo consigo uma conseqüente evolução técnica-cultural.

Ademais, o Professor-Doutor em História Pedro Augusto Mentz Ribeiro também alerta-nos quanto à aparência desse material cerâmico Tupiguarani migrante dos antigos sítios amazônicos rumo a toda a extensão territorial hoje brasileira. Este apresentaria técnica de confecção acordelada, com antiplástico arenoso, argiloso ou de cerâmica triturada, com mau cozimento ou mesmo incompleto. Fala-nos também sobre a forma dos vasos (esféricas, meio-esféricas e cônicos), sobre o tratamento interno/externo de sua superfície, tipos plásticos decorativos (onde há um alisamento mediano na parede interna enquanto que na parte externa, além do alisamento simples tem variados tipos de decoração plástica – corrugado, corrugado-ungulado, ungulado, escovado, engobes coloridos, etc.), além de uma atenção voltada aos seus diâmetros e grossura das paredes em que o tamanho vai de 4 cm a 95 cm de diâmetro no gargalo e espessura de parede variável entre 3 e 37 mm (MENTZ RIBEIRO, 2008).

De modo generalizante é característica das vasilhas cerâmicas Tupiguarani morfologicamente demonstrar uma “... borda reforçada típica e um fundo redondo...”, onde, além do mais “... Quando pintadas, recebem uma decoração linear de cor escura (vermelha, marrom ou preta) aplicada com um pincel sobre um fundo branco.” (PROUS, 2007, p. 89). Dentro dessa tipologia macroscópica de forma e decoração dos potes cerâmicos Tupiguarani, esse mesmo autor distinguiria ainda haver à época dois conjuntos de distribuição geográficos, o Proto-Tupi e o Proto-Guarani. Eles se distinguiriam no estilo e motivos decorativos (plástico e/ou pintado) de suas formas cerâmicas (idem, 2007).



Nosso estudo volta-se em atenção ao grupo Proto-Guarani que, nas análises de Prous, demonstrava fabricar recipientes determinados, com modelagem decorativa de inserção plástica ou pintada. O cientista alegaria que a decoração pintada sofria alguma reserva de elaboração em detrimento daquela que fosse moldada, quando

[...] Fabricavam enormes urnas de ombros escalonados e morfologia complexa, com até um metro de diâmetro, e a maioria dos potes apresenta uma cuidadosa decoração plástica que provoca jogos de sombra e de luz [...] (ibidem, 2007, p. 88).

A função dos vasos cerâmicos nessa tradição cultural ainda não foi plenamente esclarecida, mas presume-se que eram dedicados tanto ao uso utilitário quanto ao usufruto cerimonial, dependendo do seu tamanho, incisões e pintura averiguados. Os arqueólogos Fernando La Salvia e José Proenza Brochado acolheriam a idéia de que a peça cerâmica seria dependente da necessidade do grupo estudado, afinal, a cultura específica de cada grupo formado é que determinaria o que é útil ou não a ele, tanto quanto os padrões estéticos aceitos em seu meio.

1.2 Cisão no grupo Proto-Guarani.

Quando a Professora-Doutora em antropologia Alcida Rita Ramos avalia essa época em que já haviam homens em fase ceramista naquela larga área de ação meridional sul-americana (participantes da linhagem cultural Tupi-Guarani), afirmaria que dentre alguns grupos indígenas ali viventes já se caracterizava a presença do “... complexo sistema inter-étnico de estratificação social... Guaikurú ou Mbayá... criadores de gado e de cavalos...” que demonstravam, por sua vez, ter “... supremacia política sobre uma vasta região, mantendo subordinados outros grupos indígenas, agricultores...”. Dentro dessa perspectiva, as “... Suas incursões guerreiras resultavam na captura de prisioneiros de ambos os sexos, que eram então incorporados as comunidades Guaikurú...” (RAMOS, 1988, p. 17).

Ora, admitir no seio do núcleo de constituição do paleo-índio Guarani alguns partícipes alienígenas a ele foi um provável item promovedor de gradual incorporação



de elementos culturais inovadores que proporcionou, com o decorrer dos tempos, em algumas configurações internas distintas. Casamentos inter-grupais, invasões territoriais com aquisição de despojos e prisioneiros cativos, escambos, etc., muito contribuíram para essa tomada paulatina de mudanças adquiridas.

Condizente a isso, Brochado e La Salvia dir-nos-iam que, nesse processo de assimilação do outro, o grupo nativo poderia se vincular, mas perdendo parte da sua identidade ou só trocar informes entre si e donde fluiria possíveis novas técnicas que poderiam se sobrepor àquelas suas tradicionais (LA SALVIA e BROCHADO, 1989).

Portanto, estando essas assembléias humanas tão próximas umas das outras em um contato e entrosamento agora constantes, facilitar-se-ia a cooptação e adesão de novos hábitos pelas greis, o que distinguiria ser a

[...] relação entre grupos fronteiros bastante significativa e a penetração dos dados culturais dentro da cultura dar-se-á de forma lenta, embora sua presença e utilização seja do conhecimento do grupo maior. (idem, 1989, p. 74).

Assim, apesar das grandes similitudes existentes, as feições gradativamente inseridas no grupo Proto-Guarani durante o sorvimento e inter-relações *de* e *com* novos compartimentos diferenciaram-se entre si o suficiente para criar uma posterior necessidade de decisão do bloco original em outros três subgrupos menores: Nandéva, Mbuá e Kayová.

É claro que, a esse fenômeno estiveram assomados dados variados como os do crescimento populacional incompatível com as áreas existentes para a sobrevivência de todos aqueles homens. Entretanto, as hipóteses para a sua migração ganham mais propriedade quando não deixamos de considerar nesse contexto o fator mítico envolvido nas romarias Tupi-Guarani em busca do seu “éden terrestre”. Estes informes são plausíveis de consideração quando analisada a ocorrência gradual das discrepâncias tecnológicas existentes então entre os atuais subgrupos Guarani (na qual lista-se o elemento cerâmico), as desconexões ideacionais e até mesmo lingüísticas, sendo favorecedores na busca de outras localidades capazes de sustentar e oportunizar um bem-viver às novas famílias formadas.

1.3 Colonização dos meridianos americanos: missões jesuíticas.



Da chegada do homem proto-histórico as terras baixas sul-americanas ao momento da invasão européia, as comunidades indígenas mantiveram quase incólumes as suas configurações culturais básicas tradicionalmente desenhadas. Entretanto, será na era da investida conquistadora européia ao continente sul-americano que o marco de uma efetiva influência mais depredatória se fará presente na história Guarani (e de tantos outros grupos indígenas) no sentido territorial e sócio-cultural.

A cada apropriação indevida realizada pelos não-índios naquelas terras de *habitats* indígenas um pouco da cosmologia do grupo era desmantelada. Isto porque suas áreas de convivência invadidas não eram (e não são ainda hoje) vistas como bens de propriedade individual exclusiva pelos índios, mas consideradas parte comunitária integrante nas vidas de cada sujeito atual e/ou do passado. Como alegaria Ramos: “Para as sociedades indígenas a terra é muito mais do que simples meio de subsistência... representa o suporte da vida social e está diretamente ligada ao sistema de crenças e conhecimento...”. Segundo ela “... Não é apenas um recurso natural – e tão importante quanto este – um recurso sociocultural.” (RAMOS, 1988, p.13).

A inter-relação cosmológica com a gleba de convivência indígena ainda é reforçada pela mítica crença de busca do paraíso terrestre que sempre foi alimentado pelas diversas tribos Tupi-Guarani. Esta parece ser a principal motivação das empreitadas migratórias dos indígenas. Escalonam áreas de vivência conforme as necessidades e determinação do pajé, seu orientador místico – estado este sob inferência das entidades celestiais. Destarte, o índio não se vincula apenas a uma região determinada, mas a uma rede de lugares em que perambula durante sua jornada e que considere importantes para a relação a ser estabelecida entre ele e o mundo ultra-terreno.

Entretanto, o colonizador europeu, em sua gana de expansão territorial, a toda essa contextualização cosmológica da vida indígena ignorou. Em 1537, os missionários católicos espanhóis já buscavam almas “primitivas” pan-americanas a redimir, enquanto os seus soldados visavam glórias e riquezas. Segundo o padre Clóvis Lugon, anos antes (1516) já “Os exploradores espanhóis penetraram no Paraguai, a pátria dos guaranis...” (LUGON, 1977, p. 21). O autor anuiria assim que



A raça guarani não ocupava somente o Paraguai, mas toda a área compreendida entre os confins do Equador e o Rio da Prata, quase todo o Brasil, onde foi dizimada pelos portugueses, e ainda o Uruguai e as províncias de Corrientes e Entre-Rios, na Argentina. (idem, 1977, p. 22).

Os militares tanto espanhóis quanto portugueses, sequiosos por enriquecimento rápido por meio das primícias naturais da terra, formavam batalhões de índios capturados para trabalhos forçados (*encomiendas* ou *descimentos*), o que fez com que os nativos Tupi-Guarani buscassem como opção de refúgio as reduções jesuíticas.

No sul do Brasil algumas dessas instituições também foram fundeadas. Todavia, ali os indígenas estiveram não apenas sob sua proteção física, mas sofreram à margem desse acolhimento o alcance religioso-ideacional dos padres.

Pode-se observar dessa premissa de dismantelo cultural (com intento de desmobilização e descaracterização do grupo indígena como uma facilitadora do desejado domínio sobre ele) por, além das tentativas de conversão religiosa, criar-se diversos estratagemas de fomento a sua ruína. Consideramos que, dentro de uma missão jesuítica, a presença do índio não se dava apenas pela existência de uma só nação; na verdade, o europeu impunha o convívio simultâneo de diversas etnias indígenas em um mesmo local.

As oficinas instaladas nas missões também eram promovedoras do incentivo sacerdotal na mudança material/ideacional dos construtos Guarani. Haja vista que isso se deu com a peça cerâmica ao buscarem (os padres) a aceitação aborígine de novas técnicas construtivas e decorativas que não debatessem com a cristandade com seus motivos plásticos considerados “pagãos”. Perceber-se-ia pelo levantamento histórico de Clóvis Lugon, que as técnicas de manipulação dos objetos cerâmicos Guarani até então diretamente manuais, vão sendo induzidas pelos missionários a serem trocadas por artificios maquinários de construção como o torno (LUGON, 1977).

La Salvia e Brochado, quando analisam as feitorias cerâmicas do grupo Guarani históricos daquele momento, também observam haver uma modificação estética nos vasos e em seus recipientes, aos quais atribuem serem elas derivadas da situação catequética, onde parte dos nativos já haviam sucumbido. Quem sobreviva tentava



assimilar os novos padrões impostos pelo europeu (LA SALVIA e BROCHADO, 1989).

Alertam-nos que, mesmo mantendo uma morfologia e pintura nos vasilhames muito próximas àquelas Proto-Guarani, a flexibilidade com a feitoria cerâmica européia demonstrada em seus trabalhos após o trato com estes seria óbvia, pois com o uso do torno era comum perceber-se elementos constitutivos da peça estranhos a sua tradição. Por exemplo, “As vasilhas espanholas muitas vezes têm base plana, o que jamais acontece nas vasilhas Guarani, a não ser quando produzidas por influência européia ou para uso dos europeus...” (idem, 1989, p. 121). Entretanto, antes do contato, as bases dos vasos paleo-índigenas eram apresentadas com forma arredondada e não plana. Essa explanação é derivada da observação dos pesquisadores feita a partir do dicionário espanhol-guarani e guarani-espanhol confeccionado pelo Padre Antônio Ruiz de Montoya, contemporâneo desses índios no século XVII. O objetivo dessa obra era, comparativamente, relacionar os objetos dos conquistadores com aqueles de uso índio e com o qual mantivessem certa conexão funcional-estética. “... Assim, por comparação, uma vasilha descrita pelo vocabulário guarani *yapepó* seria a *olla* espanhola, que corresponde em português à panela...” (ibidem, 1989, pp. 121-122).

Além do *yapepó* (um correlato a panela) todos os demais instrumentos contenedores eram designados na língua Guarani por *cambuchí*. Montoya traduziu e desmembrou essa nomenclatura única em diferentes outros termos, dependentemente da forma e função do recipiente por ele observado. Ademais, nos revela uma curiosidade corroborada pelos estudiosos quando cataloga aquilo que nomeia por “talhão”: um dado que confirma a influência “branca” sobre os construtos indígenas. O talhão relatado na sua averiguação envolve os grandes vasos cerâmicos (cântaros, jarras e talhas). Referindo-se especificamente a ele, declaram que a talha não possuía bico nem asas laterais, a jarra já os tinha a ambos e o jarro somente as asas em sentido opostos entre si. Entretanto, a cerâmica Guarani pré-colombiana nunca apresentara estas características agora vistas (ibidem, 1989).

Suscitar-nos-iam assim à idéia de que os trabalhos Guarani sofreram influência material e ideológica dos não-índios pela necessidade não mais de sobrevivência mediante o meio ambiente natural (e sobrenatural) e nem mesmo pelas cooptações



realizadas junto a outros grupos indígenas. Os elementos cerâmicos a partir daí elaborados não responderiam a necessidade exclusiva de uso prático diário ou de celebrações ritualísticas. Seriam resultados híbridos de tentativas em viver adequadamente no novo mundo que lhes fora imposto à força pelo outro, o colonizador.

1.4 Os Guarani e a contemporaneidade.

Especula-se que os atuais Guarani presentes (inclusive no Brasil) não sejam descendente diretos dos antigos índios Tupi-Guarani que permaneceram nas zonas urbanas, mas daqueles fugidos ao interior das matas pan-americanas após a expulsão dos jesuítas das colônias.

Os elementos aborígenes que nas cidades coloniais se mantiveram, sendo estranhos ao europeu, só com o tempo foram progressivamente assimilados como trabalhadores assalariados, miscigenando-se e perdendo os caracteres mais potentes da sua cultura. A situação de agenciamento na desvalorização das obras indígenas fomentado pelos europeus (dentre as quais a sua cerâmica tradicional) fez com que, paulatinamente, a visão do próprio índio sobre suas habituais construções viesse a perder o vigor como um elemento de reconhecimento de sua identidade individual, assim como também de ser uma de suas insígnias coletiva. Substituíram-se os seus costumes pelas facilidades da vida dinâmica da turba cidadina, por seus aparelhamentos tecnológicos, por sua feição mais “adiantada”. Nesses sujeitos, os próprios Guaranis contemporâneos não se reconhecem, apontando o primeiro grupo como aqueles aos quais devem a sobrevivência de sua etnia.

Contudo, nos últimos duzentos anos a leva migratória Guarani rumo ao leste foi reassumida. Sobreviventes de uma era conturbada, contrária as suas tradições, os subgrupos Nandéva, Mbuá e Kayová têm deixado suas áreas de refúgio nas florestas subtropicais dos meridianos sul-americanos, aproximando-se da costa atlântica. O Brasil, inclusive, tem recebido os Guarani desde essa época quando, ainda no século XIX, a jovem geração do subgrupo Nandéva dirigiu-se pela primeira vez até aqui. Mas só foi uma centena de anos depois que os novos participantes Mbuá chegaram ao nosso país. É evidenciando esse fato que o Professor-Doutor em Educação Paulo Humberto



Porto Borges descreve a tomada Guarani de seu primeiro caminho pelo território sul brasileiro e donde tais nativos seguiriam rumo ao sudeste. Portanto, nesta oportunidade os Guarani teriam chegado no sudeste brasileiro no século XIX. Em 1835, oriundos do Paraguai, vieram os Nandéva para São Paulo e nos século seguinte, os Mbuá (BORGES, 2000, pp. 34-36).

Aproximando-se de nosso tempo, pelo relato do arqueólogo Egon Schaden admitir-se-ia que desde a década de 40 do século XX a migração do subgrupo Mbuá do Paraguai para o Brasil intensificava-se — principalmente no Estado de São Paulo. Por uma observação feita mais recentemente ainda — em depoimento colhido pela fotógrafa Rosa Jandira Gauditano — o cacique Werá Popygua Timóteo da Silva Guarani alegaria que uma das motivações dos índios para que fosse investido esse fluxo humano em direção a tal região era a de que o “homem branco” tomara suas terras para si, dividindo-as em Estados Nacionais, expulsando-os de seus tradicionais redutos de habitação (GAUDITANO, 2006).

1.5 Cerâmica Guarani hoje.

Schaden admitiria ainda que, a impetração de novos padrões de percepção e vivência dentro dos grupos Guarani procedentes do contato com a população nacional provocou o paulatino desuso de certos costumes. Ter acesso ao dinheiro e aos seus novos benefícios parece ter feito com que as tradições Guarani não se perdessem de modo imediato, mas fossem sendo consumidas pelo ostracismo com o tempo. Dentre alguns eventos assim listados, a tradição cerâmica (enquanto utilitária) foi um dos elementos materiais mais abalados, pois que os aparelhos de cozinha em metal comprados nas cidades traziam mais conforto e rapidez no preparo alimentar (SCHADEN, 1974).

Por motivos, portanto práticos – mas com base de ocorrência em questões de aquisição de novos bens segundo os parâmetros econômicos impostos –, os Guarani foram, aos poucos, abdicando no uso dos sistemas elaborativos dos construtos telúricos. E isso não se referia exclusivamente no condizente a importância dada por eles na sua apreensão de necessidade apenas enquanto objeto, mas também – e fato de mais grave



ocorrência – quanto a sua necessidade de simbolização imprescindível como signo de uma comunidade tradicional. Exemplo é que, mesmo nos enterramentos (em que o elo entre o homem e a terra era mantido costumeiramente pelo ataúde da urna de barro em que o corpo descansaria), desgastaram-se os hábitos conforme estes foram sendo ignorados e trocados por outros instrumentos intrusivos facilitadores, não tendo mais constância e serventia em serem aplicados *para e no* seio tribal Guarani. “Outrora teria sido comum entre os Guarani o enterro em urna de barro. Na atualidade não existe essa prática funerária em nenhuma das aldeias que pude visitar...”. Tristemente, o estudioso admite que “... Se existiu, o seu desaparecimento se liga, por certo, a introdução de vasilhames de ferro, responsável pelo declínio da cerâmica, de que hoje em dia não subsistem senão insignificantes vestígios.” (idem, 1974, p. 132).

Hoje, assim como observou Schaden a respeito do desaparecimento dos enterramentos feitos em urnas de barro, não é encontrado nenhum trabalho cerâmico que venha sendo realizado nos trâmites tradicionalmente feitos em aldeias. Talvez até mesmo porque, na ânsia em ter dinheiro, o indígena contemporâneo considere muito bem os diversos fatores temporais antes de tentar empreender uma ação no sentido do fabrico de material cerâmico. Afinal, fazer cerâmica não é um processo rápido. Leva tempo para ultrapassar os seus diversos estágios de elaboração. Estes vão desde a procura e coleta inicial de uma argila que tenha boa qualidade, com posterior etapa de preparação do barro para a modelagem, e o próprio momento relativo à construção do objeto, além daquele dedicado a sua secagem. Isso sem relacionar também o tempo despendido na busca e no recolhimento de combustível para a queima, se acaso esta ocorrer com algum artifício ignígeo que não a secagem direta ao Sol (qualquer tipo de forno ou fogueira). Fica mais fácil, portanto para o intuito de venda dos artesanatos, criar objetos em outros materiais tais como as cestarias em fibras vegetais.

2) Conclusão.

Tenha sido (no passado e no presente) o desgaste e a perda cultural dos indígenas incentivada pela repressão religiosa, política e/ou ideacional contra suas crenças e hábitos; tenha sido as novas motivações decorrentes da vida em meio citadino



– e o contato com novos utensílios facilitadores às práticas da lida cotidiana –; ou tenha sido ela tomada pela falta de recursos naturais que garantissem a continuidade material dos caracteres daqueles escondidos nas florestas, o fato é que o afã cosmológico da necessidade de auto-representação, bem como e a de seu coletivo, aos poucos parece deixar de existir para os Guarani como algo primordial às suas vidas. Os ensinamentos nas histórias tradicionais de *porque* fazer algo de certa forma e de *como* e *para quê* fazê-lo – há séculos expostos de modo inter-geracional – vão perdendo sua vitalidade e deixando de ocorrer. Automaticamente, boa parte das construções tangíveis, como é o caso do objeto cerâmico (pela ausência de prática nas suas incentivadoras ideacionais de identidade), também vão sendo postas de lado.

Porém, reconhece-se que, como marco de uma tradição cultural, é preciso buscar incentivar a retomada desses índios nas realizações dessas obras telúricas de outrora, carregadas de tanto garbo e excelência simbólica. Sendo necessário que se tente revitalizar as manifestações terrosas de hoje, visa-se incitar a auto-estima desse povo e não os conceitos que dão base as suas crenças e tradições – porque estes boa parte dos Guarani ainda os têm. Promover a lembrança (ou mesmo o conhecimento inicial de alguns) sobre as tradições de construção e decoração plásticas realizadas por seus antepassados na cerâmica é um meio pelo qual se imagina neles fazer insurgir uma revitalização daquilo que se pensaria já estar perdido. Assim, poder-se-ia reflorescer uma atividade que sempre foi de suma importância na comunidade indígena, não apenas como ação utilitarista, mas também como comunicação relacional efetiva entre os seres, fossem eles humanos ou ultra-humanos.

O objetivo em tentar reativar essa prática de construção cerâmica é, portanto fazer com que cada componente da gleba íncola perceba a importância de manter uma de suas formas mais tradicionais de expressão e que tanto demonstraria da sua identidade como Guarani.

3) Referências bibliográficas.

Aldeias Guarani-Mbyá na cidade de São Paulo (Projeto Rosa Gauditano; tradução e revisão para o inglês Douglas Victor Smith; revisão de textos em guarani Márcio Vera



Miri Guarani e Nelson Karai Jeguaka Gonçalves Vilharve Guarani). São Paulo: Studio RG: Associação Guarani Tenonde Porã, 2006.

BORGES, Paulo Humberto Porto. *Ymá, ano mil e quinhentos: relatos e memórias indígenas sobre a conquista*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras; Paraná: Unipar, 2000.

LA SALVIA, Fernando e BROCHADO, José Proenza. *Cerâmica Guarani*. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura, 1989.

LUGON, Clóvis. *A República comunista cristã dos Guarani: 1610/1768*. 3ª ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MENTZ RIBEIRO, Pedro Augusto. *A tradição ceramista Tupiguarani no sul do Brasil*. In: PROUS, André e ANDRADE LIMA, Tânia (org.). *Os ceramistas Tupiguarani*. Belo Horizonte: Sigma, 2008.

PROUS, André. *A arte pré-histórica do Brasil*. Belo Horizonte: C/Arte, 2007.

_____. *Arqueologia brasileira*. Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília, 1992.

RAMOS, Alcida Rita. *Sociedades Indígenas*. 2ª ed. São Paulo: Ática, 1988.

SCHADEN, Egon. *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*. 3ª ed. São Paulo: EPU, USP Ed., 1974.





Medicina e lógica na Índia antiga: A ontologia e a epistemologia nos primórdios da medicina Āyurveda

Afonso Damiano Neto¹

RESUMO:

A medicina Āyurveda é um sistema médico existente no subcontinente indiano há mais de dois mil anos e está encaixada dentro das tradições védicas por adotar concepções filosóficas comuns às demais escolas filosóficas indianas ortodoxas (que aceitam a autoridade dos Vedas), sendo que um dos seus livros seminais, o Caraka Samhitā, está principalmente associado ao sistema de pensamento Nyāya-Vaiśeṣika, adotando suas ontologia e epistemologia, cuja demonstração é o principal objetivo deste artigo.

Palavras chave: Āyurveda – Nyāya - Vaiśeṣika - Ontologia – Epistemologia

ABSTRACT:

The Āyurveda medicine is a medicine system that has been existing in the indian subcontinent for more than two thousands years and is put inside at the vedics traditions because it adopts the same philosophycal conceptions of the others ortodoxical schools of indian philosophy(that accept the Vedas authority) and one of its seminals books, the Caraka Samhitā, is associated principally with the thought of the Nyāya-Vaiśeṣika system, adopting their ontology and epistemology, which demonstration is the main objective of this article.

Key words: Āyurveda – Nyāya - Vaiśeṣika - Ontology – Epistemology

¹ Graduado em medicina pela UFMG e mestrando em Ciência da Religião na UFJF sob orientação do prof. Dr. Dilip Loundo. Membro do NERFI - Núcleo de Estudos de Filosofias e Religiões da Índia



Introdução

O objetivo final da medicina indiana Āyurveda como também de qualquer sistema filosófico indiano é a superação do sofrimento (*duḥkha*) e só é considerado possível pela eliminação da ignorância (*avidyā*). A própria palavra Āyurveda (ciência da vida ou biologia) é colocada como sinônimo de *vidyā* (sabedoria) e *jñāna* (conhecimento)(CARAKA,2008,v.1,p.242;Sū.xxx.31)². A escola filosófica Nyāya, paralelamente à escola Vaiśeṣika, busca a eliminação da ignorância através de uma análise ontológica e epistemológica da realidade, ficando o desenvolvimento do atomismo a cargo da escola Vaiśeṣika e suas definições ontológicas são utilizadas pelo Nyāya na sua especialização em lógica e no estudo dos processos válidos para se adquirir o conhecimento e, apesar de ser conhecida como a escola da lógica, o Nyāya apresenta uma epistemologia completa combinando discussões de psicologia e lógica, metafísica e teologia (RADHAKRISHNAN,1998, p. 47). A escola filosófica Sāṃkhya é citada nominalmente no Caraka Saṃhitā assim como suas vinte e quatro categorias ontológicas, além de ser feita a diferenciação dos sentidos da palavra ‘*puruṣa*’, que é um conceito essencial no contexto do Sāṃkhya, significando ‘consciência pura’, independente da matéria, mas que no contexto do Caraka Saṃhitā também significa ‘pessoa’. DASGUPTA (1975) considera que o pensamento da escola Sāṃkhya é utilizado principalmente no Suśruta Saṃhitā e que o Caraka Saṃhitā é mais próximo do pensamento Nyāya-Vaiśeṣika, levantando inclusive a possibilidade de que este capítulo relacionado ao Sāṃkhya no Caraka Saṃhitā (capítulo I da seção *Sārīrasthānam*) tenha sido acrescentado posteriormente ao livro a partir de outro tratado.

A medicina indiana Āyurveda é uma tradição milenar cuja origem é descrita de maneira mítica como sendo imemorial e relacionada a *Brahman*, o criador, tendo como um dos seus livros seminais o Caraka Saṃhitā (Compêndio de Caraka), que juntamente com o Bhela Saṃhitā e o Suśruta Saṃhitā são os mais antigos registros escritos desta tradição mas que cuja data exata em que foi escrito não é conhecida, podendo variar de 500 a.C até 200 d.C dependendo da referência. Quanto a escola filosófica Nyāya, foi Gautama quem produziu sua primeira exposição sistemática, o *Nyāyasūtra*, cuja

² As citações do Caraka Saṃhitā, além do ano, volume e página da edição consultada, contém a abreviatura do nome da seção e números do capítulo e sūtra.



datação também não é unânime, variando de 500 a.C à 400 d.C. A dificuldade na datação exata é comum em qualquer texto indiano clássico pois além da constante repetição de nomes e referências a personagens que poderiam respaldar o conhecimento exposto, estes textos não são considerados em si mesmos a fonte do conhecimento, mas uma materialização sintética deste que é herança de uma forte transmissão discipular com grande componente de oralidade. Portanto, não existe paradoxo quando é citado no texto de determinada escola conceitos originalmente atribuídos à outra escola de pensamento que teoricamente teve seu livro seminal constituído posteriormente, o conhecimento já estava de certa forma disseminado quando sistematizado por escrito. Como as categorias ontológicas são descritas no Caraka Saṁhitā sem maiores desenvolvimentos e também é determinado que as discussões devem se restringir aos assuntos médicos, pode-se então supor que um conhecimento filosófico prévio era necessário para o estudo específico da Āyurveda. Assim, quando são feitos paralelos entre a escola médica e a escola da lógica, a intenção não é identificar ordem de influência entre escolas, mas verificar como o pensamento médico da época se encaixava dentro do pensamento em geral no subcontinente indiano, principalmente em seu pensamento lógico. A escola de pensamento Nyāya pode ser usada como uma forma de introdução para todos os demais sistemas filosóficos ortodoxos indianos por se dedicar de maneira sistemática aos métodos de aquisição e validação do conhecimento (RADHAKRISHNAN,1998, p. 32).

O Nyāya considera que todo conhecimento implica em quatro condições : O sujeito (*pramātr*), onde ocorre o processo de cognição, o objeto (*prameya*), para onde o processo de cognição é direcionado, o resultado cognitivo (*pramiti*) e os meios utilizados para esta cognição (*pramāṇas*), sendo esta a condição que define a validade ou não do conhecimento adquirido pela interação dos três primeiros fatores e é o principal escopo desta escola filosófica. O estudo da realidade é dividido em dezesseis categorias (*padārthas*), que são como caminhos a se trilhar para a adequada execução do trabalho que objetiva a construção de um conhecimento sólido destruindo possíveis erros. As duas primeiras e mais significativas partes, as fontes de conhecimento válido (*pramāṇas*) e os objetos do conhecimento (*prameya*), são apresentadas de forma similar no Caraka Saṁhitā e as demais, que tratam dos eventos específicos da dialética



(dúvidas, falácias, contra-argumentos, conclusões, etc...), apresentam algumas diferenças.

A Ontologia do Caraka Samhitā

Os objetos (*prameya*) que podem ser conhecidos são as substâncias (*dravya*), as qualidades ou características (*guṇa*), inerência (*samavāya*), a ação (*karman*), a generalidade ou similaridade (*sāmānya*), e a particularidade ou diferença (*viśeṣa*).

As substâncias (*dravya*), reduzidas a suas constituições de elementais, se apresentam como: espaço (vazio), ar, fogo, água, terra, a alma, mente, tempo e espaço (lugar). A palavra ‘espaço’ geralmente é usada para traduzir duas substâncias que representam conceitos diferentes, a primeira, *ākāśa*, é o elemento (*bhūta*) espaço, o vazio ou o espaço interno existente em algum objeto em questão, no homem pode ser exemplificado pelo canal auditivo ou por todos os demais sistemas de ductos, o segundo, *diś*, representa o espaço tridimensional, direção ou ambiente externo onde se localiza o objeto em questão. O espaço (*ākāśa*) juntamente com ar (*vāyu*), fogo (*tejas*), água (*āpas*) e terra (*pṛthivi*) são os cinco elementos (*mahābhūtas*) que com suas infinitas combinações formam o mundo material. Estes elementos fundamentais carregam princípios de estado e ação da matéria em suas diversas apresentações no mundo. O ar representa movimento e atividade; O fogo, transformação; A água, dissolubilidade, maleabilidade e adaptabilidade; A terra, solidez e estabilidade. Não se deve confundir os elementos (*mahābhūtas*) com elementos ou substâncias químicas. A substância química água (H₂O), por exemplo, apesar de ser a melhor representação do elemento água, na forma de gelo, tem as características de terra e como vapor tem as características de ar. A saúde no contexto da Āyurveda depende principalmente do equilíbrio destes elementos tanto interna e externamente e estes acabam atuando como moedas de troca entre o ser humano e o universo numa relação micro-macrocósmica.

A alma (*ātman*) é a essência do ser humano. É eterna e por ser eterna não foi criada e não pode ser percebida por aquilo que é percívél sendo então imanifesto à pessoa (*puruṣa*). Deve-se atentar para a diferenças que podem haver entre este conceito de alma e o conceito presente no cristianismo. É isenta de anormalidades e é a causa



da consciência na conjunção da mente com os sentidos e os cinco elementos (*mahābhūtas*).

Atman sozinho não promove ação e nem desfruta suas conseqüências, a ação emana da conjunção de atma com a mente, o intelecto, órgãos de sentido e órgãos motores, e assim como as percepções e sensações, servem de instrumentos para aquisição de conhecimento. (CARAKA, 2008, v.1, p.402; Sã.i.56-57)

A mente (*manas*) é responsável pela produção do conhecimento quando em contato com os órgãos dos sentidos, objetos de sentidos e a alma. É sutil e única, sendo responsável pelos pensamentos, análises, raciocínios, meditação e determinação (CARAKA, 2008, v.1, p.398; Sã.i.20-21). Não é consciente em si mesma, mas é ativa, ao contrário de *atman*. A informação que é recebida pela mente em conjunto com os órgãos dos sentidos é analisada por ela e ‘encaminhada’ para o intelecto (*buddhi*) que produz o conhecimento decisivo e estável. Existe a discussão se a mente não seria um sexto sentido ou um sentido interno conforme afirmações contidas nos escritos de Vātsyāyana e Praśastapāda (COMBA, 2001, p.44), porém no Caraka Samhitā é explícito no capítulo referente aos órgãos dos sentidos que estes são cinco e que a mente os transcende.

O significado e a função do tempo (*kāla*) no Caraka Samhitā é identificado por transformação (CARAKA, 2008, v.1, p.370; Vi.viii.76) permitindo que os eventos se sucedam e, por não poder ser manipulado, é responsável por algumas situações insolúveis como as doenças e morte devidos ao envelhecimento.

As características e qualidades (*guṇa*) que os objetos podem apresentar são várias e dependem da natureza do objeto. A quantidade de qualidades existente é a quantidade de adjetivos e predicativos que um sujeito ou objeto podem apresentar. As qualidades dos objetos dos sentidos são o som, a textura, a forma, o sabor e o odor. Dos cinco elementos (*mahābhūtas*) são enumeradas vinte qualidades que formam dez pares de opostos: frio-quente; liso-áspero; oleoso-seco; macio-duro; pesado-leve; agudo-obtuso; denso-diluído; ativo-passivo; sutil-grosseiro; nítido-nebuloso. A mente pode ‘operar no modo’ de estagnação e ignorância (*tamas*), de atividade descontrolada (*rajas*) ou no modo de paz e sabedoria (*sattva*). O ser pode apresentar características de



sofrimento (*duḥkha*), felicidade (*sukha*), desejo (*icchā*), aversão (*dveśā*), motivação (*prayatna*) e conhecimento (*buddhi*). Os termos ‘*dravya*’ e ‘*guṇa*’, além de seus significados genéricos, têm o significado específico de medicamento e suas propriedades dentro da farmacologia da Āyurveda.

Inerência (*samavāya*) é a ligação constante e eterna entre substância e sua qualidade, não existindo substância destituída de qualidade. A ação (*karman*) é independente de qualquer outro fator, compreendendo tanto o ato quanto sua inevitável consequência. As substâncias ainda apresentam a possibilidade de serem identificadas pela semelhança ou uniformidade com as outras de sua classe (*sāmānya*) ou serem identificadas por alguma particularidade ou diferença (*viśeṣa*).

A epistemologia do Caraka Saṁhitā

Tudo é: Ou existente e verdadeiro (*sat*) ou inexistente e falso (*asat*), sendo o objetivo da ciência conseguir discriminar as duas possibilidades, produzindo então um conhecimento válido. O conhecimento é considerado válido (*pramāṇas*) quando é alcançado por um dos quatro meios: Testemunho autorizado (*āptopadeśa*), percepção (*pratyakṣa*), inferência (*anumāna*) e projeção por probabilidades (*yukti*) (CARAKA,2008,v.1,p.72;Sū.xi.17). As *pramāṇas* não só não se excluem como podem ser sobrepostas fazendo com que um mesmo objeto possa ser conhecido em seus diferentes aspectos (RADHAKRISHNAN,1998, p. 48)

Testemunho autorizado é conseguido com pessoas autorizadas ou escrituras autorizadas.

Autoridade é aquele que está livre de rajás e tamas, que é portador de firme determinação e conhecimento, cujo conhecimento é indefectível e universalmente verdadeiro no passado, presente e futuro, sendo conhecido como *āpta* (aquele que adquiriu todo conhecimento), *śiṣṭa* (aquele possui exepetise na disciplina) e *vibuddha* (iluminado); Suas palavras são livres de dúvidas e verdadeiras pois sendo desprovidos de rajás e tamas como eles poderiam mentir? (CARAKA,2008, v.1, p.72; Sū. xi. 18-19)

Na semiologia médica este deve ser o primeiro dos conhecimentos a ser obtido pois a percepção e inferência não teriam nenhum valor ao médico que não sabe o que procurar diante a um paciente.



O mestre deve ensinar que toda doença tem sua etiologia, patologia, fatores agravantes, quadro clínico específico, localização preferencial, sintomas, sinais visuais e sonoros, textura, gosto e cheiro; complicações, agravamentos, estabilização, diminuição, consequências, nomes e associações.(CARAKA,2008, v.1, p.326; Vi. iv. 6)

São consideradas escrituras autorizadas os Vedas ou qualquer outra fonte de conhecimento que não os contradiga, que sejam compostas por estudiosos criteriosos, aprovadas por pessoas nobres e implementado para o bem estar das pessoas. O texto é claro em relação a qual dos Vedas os *ayurvedistas* se vinculam: o Atharvaveda, “pois é este Veda que lida com a medicina através da prescrição de ritos apropriados, oferendas auspiciosas, oblações, expiações, jejuns e encantamentos para a promoção da vida”.(CARAKA,2008, v1, p.239; Sū. xxx. 21). A junção da explícita reverência aos Vedas e a diferença entre a abordagem, mágico-ritualística dos Vedas e empírico-racional do Caraka Samhitā, aos problemas de saúde, exemplifica o argumento de que a identificação da importância dos Vedas no pensamento indiano envolve mais do que uma hermenêutica de texto, mas uma hermenêutica de evento (HALBFASS,1992, p.4) e a relação de referência ao Atharvaveda no texto Caraka Samhitā não deve ser entendida como uma evolução de técnica ou da ciência médica, mas como uma relação de ‘respeito aos mais velhos’. “Mesmos nos círculos mais ortodoxos do Hinduísmo, reverência aos Vedas não é nada mais do que um ‘retirar o chapéu’, um gesto tradicional para saudar um ‘ídolo’sem um maior comprometimento”³ (RENOU *apud* HALBFASS,1992, p.1)

A forma mais subjetiva de se conhecer algo é a percepção (*pratyakṣa*).“Percepção é o conhecimento que surge do contato entre o alma (ātman), a mente (manas), os órgãos dos sentidos e os objetos dos sentidos, é explícito e limitado somente ao tempo presente” (CARAKA,2008,v1, p.72;Sū.xi.20) e permite o surgimento da felicidade ou sofrimento. É considerada por Vātsyāyana, principal comentador do *NyāyaSūtra*, como a mais importante fonte de conhecimento pois o homem que obtém o conhecimento através do testemunho autorizado ou pela inferência ainda mantém o desejo de ratificar seu conhecimento ‘vendo com seus próprios olhos’,

³ Um simple ‘coup de chapeau’ donné en passant à une idole dont on entend ne plus s’encombrer par la suite. RENOU, L. *Le destin*



mas quando o conhecimento é adquirido diretamente, este desejo se acalma e não há procura por outra forma de conhecimento (RADHAKRISHNAN,1998, p. 48). Além desta percepção comum a todas as pessoas (*laukika*) que é obtida através dos cinco sentidos tradicionais, com a prática de yoga, quando a mente concentrada no próprio ser (alma) se funde a este, surgem novas percepções extraordinárias (*alaukika*) como: Entrar no corpo de outro, conhecer a mente de outro, visão e audição sobrenaturais, memória sobrehumana e invisibilidade.

Os órgãos dos sentidos (*indrya*) são compostos pelos cinco elementos com a predominância de cada um deles e apresentam a seguinte relação: Audição/espaço, tato/ar, visão/fogo, paladar/água e olfato/terra. Os objetos dos sentidos (*artha*) também são formados pelos cinco elementos e a proporção destes é que determina quais qualidades (*guṇa*) o objeto vai apresentar. A satisfação dos sentidos com moderação permite a manutenção da saúde ao passo que a tentativa de uma excessiva satisfação dos sentidos ou seu uso de forma pervertida causa doenças tanto físicas quanto psíquicas.

Tanto a Inferência (*anumāna*) quanto a projeção (*yukti*) são conclusões tiradas a partir de silogismos, sendo que na inferência (*anumāna*) as premissas são baseadas em uma percepção prévia de uma concomitância invariável e que pode ser relacionada com os três tempos (passado, presente e futuro) e a projeção (*yukti*) é conseguida através de uma série de silogismos onde se utiliza probabilidades como premissas. “Pode-se inferir uma relação sexual observando o feto ou uma fruta futura pela semente”(CARAKA,2008,v.1,p.72;Sū.xi.21-22). São utilizadas por exemplo como forma de se conhecer um importante componente da fisiologia da Āyurveda que não pode ser percebido diretamente: *Agni*, o fogo digestivo, e também para incluir o paladar no processo semiológico já que não é adequado o contato direto do órgão do sentido (língua) como o objeto do sentido (paciente) para a percepção.

Pode-se inferir o paladar do paciente perguntando que gosto ele sente em sua boca, inferir a doçura do corpo pela presença de feridas que atraem moscas e insetos ou pode-se oferecer alimentos contendo sangue retirado de certos paciente a corvos ou cães e verificar se estes aceitam a comida (sangue puro) ou a rejeitam (sangue afetado)(CARAKA,2008, v.1,p.327;Vi. iv. 7).



O silogismo é o conhecimento produzido pela combinação de múltiplos fatores causais. Assim como Aristóteles na Grécia, Gautama sistematizou o raciocínio lógico no intuito de se conseguir diferenciar o verdadeiro do falso. Diferentemente do silogismo aristotélico que possui três componentes onde se estabelece uma proposição a partir de duas premissas, o silogismo do Nyāya e da Āyurveda possuem cinco componentes: A proposição que deve ser provada (*pratijñā*), a razão ou motivo do conhecimento (*hetu*), o exemplo (*udāharana* ou *dṛṣṭānta*), sua correlação e aplicação ao caso específico (*upanaya*), e a conclusão (*nigamana*). Um exemplo clássico do silogismo é a relação entre fumaça e fogo. Pode-se propor que a montanha está queimando pois há fumaça na montanha e, assim como é visto na cozinha que fogo sempre acompanha fumaça, onde há fumaça há fogo, logo, a montanha está queimando.

“A proposição (*pratijñā*) é o estabelecimento da informação que se quer provar, deve ser colocada logo no início do argumento pois sem uma proposição não há como se desenvolver um argumento”(CARAKA,2008, v.1, p.360; Vi,viii, 30), é o que fixa o problema e limita a inquirição (RADHAKRISHNAN,1998, p. 75). Apresenta os dois termos que devem ser analisados, o sujeito (montanha) que é percebido como real, termo menor (*pakṣa*) e o predicado (queimando), característica a ser provada, termo maior (*sādhya*). A proposição não deve ser contrária a percepção direta ou às escrituras autorizadas, nem ser óbvia ou paradoxal.

O segundo termo do silogismo (*hetu* ou *sādhana*) é a causa ou motivo (presença de fumaça) para o estabelecimento da proposição. “Pode ser estabelecido através da percepção, inferência, tradição ou analogia” (CARAKA,2008,v.1,p.361;Vi,viii,33). A palavra ‘*hetu*’ é usada também como etiologia e a palavra *sādhana* é traduzida também como caminho. Bilimoria (2012) lista cinco características que a causa do conhecimento (*hetu*) deve apresentar:

- Deve estar presente no termo menor (*pakṣa*)
- Deve estar presente em todas as proposições positivas
- Deve estar ausente em todas as proposições negativas
- Não deve ser incompatível com o termo menor (*pakṣa*)
- Exemplos contraditórios de outras formas válidas de conhecimento (*pramāṇas*) devem estar ausentes.



O exemplo ilustrativo (*dr̥ṣṭānta* ou *udāharaṇa*) e sua correlação com a proposição (*upanaya*), representam a principal diferença entre este silogismo e o silogismo aristotélico que neste exemplo se apresentaria desta forma: Há fumaça na montanha (termo menor) , onde há fumaça há fogo (termo maior), logo há fogo na montanha (proposição). A palavra *dr̥ṣṭānta* provém da raiz do verbo ‘ver’ (*dr̥ṣ*) e é este o exato objetivo do termo, ativar uma memória visual de algo corriqueiro da vida do interlocutor e permitir o surgimento do entendimento tanto no instruído quanto no tolo.(CARAKA,2008.v.1,p.361;vi.viii.34) A conclusão (*nigamana*) é a reafirmação da proposição inicial que a princípio era apenas uma hipótese e agora está estabelecida como conclusão (a montanha está queimando).

A importância da oralidade e do debate

O médico (*vaidya*) deve sempre se esforçar para consolidar seu conhecimento e isto é possível através do estudo, do ensino e da discussão com especialistas. Os debates (*vāda*) são comuns em toda tradição indiana, com grande quantidade de argumentos e contra-argumentos espalhados em incessantes debates e disputas(SEN,2006,p.3), sendo ‘o folego da vida intelectual’ (RADHAKRISHNAN,1998 p.33). O debate entre médicos é incentivado no texto Caraka Saṁhitā e os tipos, métodos e modos de discussão são descritos com detalhes.

A discussão com especialistas permite a busca e o avanço do conhecimento, promove dextresa, aumenta a capacidade oratória, gera fama, remove as dúvidas sobre as escrituras, se houver, e repetindo os tópicos, cria confiança nos casos onde não há dúvidas além de gerar novas idéias até então desconhecidas (CARAKA,2008.v1, p.356; Vi.viii.15)

O próprio conteúdo do Caraka Saṁhitā é resultado de um debate que reuniu mais de cinquenta sábios (*r̥ṣi*) próximo aos himaláias “que buscavam conhecimento para aliviar as doenças que surgiam causando impedimentos para as austeriades, abstinências, estudos, celibato, observações religiosas e na expectativa de vida dos seres”.(CARAKA,2008, v.1, p.3; Sū.i.6-7). Estes sábios, incluindo Ātreya, receberam os ensinamentos do sábio Bharadvāja, que consta ter sido voluntário e escolhido para



solicitar ao deus Indra o conhecimento médico ainda restrito aos deuses, iniciando assim a linhagem discipular humana da Āyurveda . Agniveśa, que primeiro compilou o tratado que ficou conhecido como Caraka Samhitā (Caraka revisou e completou o texto posteriormente), era discípulo de Ātreya e, como confessado no texto, “o único motivo que o fez ser o autor deste primeiro compêndio foi seu mérito e não uma instrução ou conhecimentos diferenciados” (CARAKA,2008,v.1, p.5;Sū.i.32-33). É citado que vários tratados de medicina podiam ser encontrados na sociedade e que outros sábios apresentaram seus próprios compêndios (e.x Bhela), que também chegou aos tempos atuais mas incompleto.

O ‘campo de batalha’ onde ocorre o debate varia e a postura do médico na discussão deve variar de acordo com cada situação específica. Os debates podem ser tanto amigáveis quanto hostís, com um oponente que pode ser inferior, igual ou superior em termos de conhecimento, e a congregação onde ocorre o debate pode ser especialista ou leiga e ainda se comportar de forma amigável, neutra ou prejudicial.

Um médico deve já no início do debate arguir o oponente sobre oito tópicos – o tratado(*tantra*), a seção (*sthāna*), o capítulo (*adhyāya*), o tópico (*praśna*) e seus respectivos assuntos, o que corresponde exatamente ao modo como é dividido e apresentado o texto. Os oito tópicos devem ser colocados logo no início do debate para testar a inferioridade ou superioridade do debatedor, uma vez que normalmente os tolos são arrogantes e falastrões e os debates com estes devem ser evitados.

Ao serem testados, os debatedores inaptos que através de sua oratória estabelecem autoridade entre os tolos expõem sua face real diante de uma autoridade verdadeira. Alguns animais no meio de outros mais fracos agem como lobos mas encontrando um lobo de verdade voltam para sua posição natural(CARAKA,2008, v.1, p.246; Sū.xxx.75)

O debatedor deve responder ao questionamento de maneira textual, através de interpretação e com recapitulações. O tratado é recitado textualmente quando o sábio o recita integralmente e de acordo com a tradição, isto é, recita os *Sūtras* de cor. A interpretação ocorre quando se penetra através do intelecto em seu real propósito e o explica utilizando frases que o expandem ou resumem, que tem proposições, lógica, exemplos, correlações e conclusões, e que seja compreensível para os três tipos de



discípulos(brilhantes, medianos e limitados). É a solução racional tendo como base o tratado. Quando há pontos difíceis que são discutidos e repensados é dito que a transmissão é feita por recapitulação.

O argumento (*sthāpanā*) é o estabelecimento da proposição através do silogismo e o contra-argumento (*pratiṣṭhāpanā*) utiliza o silogismo para discordar da proposição do primeiro. Quando o médico coloca sua posição desenvolvendo argumentos que reforçam sua opinião e contradizem a do oponente é dito que ele desenvolve um discurso positivo (*jalpa*) e o discurso negativo (*vitaṇḍa*) ocorre onde o oponente simplesmente nega o argumento proposto achando falhas neste sem contudo apresentar uma proposição substitutiva. O argumento pode ser definitivo (*ananuyoja*) “esta doença é incurável” ou pode deixar margem à dúvidas e questionamentos (*anuyoja*) “esta doença deve ser tratada com terapia evacuativa” que pode ser questionada “A terapia evacuativa deve ser emética ou purgativa?” e a questão (*anuyoga*) pode ser colocada em relação ao todo ou a partes específicas e pode ser rebatida por uma contra-questão (*pratyanuyoga*). Podem surgir dúvidas (*samśasya*) durante o debate ou serem colocadas afirmações sem convicção (*savyabhicāra*) e pode ainda ocorrer extrapolações (*arthaprāpti*) quando uma idéia é colocada baseada em outra “ele não deve comer durante o dia” implica que “ele deve comer à noite”.

A estrutura do silogismo pode apresentar falhas sintáticas (*vākyadoṣa*), ocorrendo então dano ao sentido contextual. São cinco os defeitos possíveis : (i) Deficiência (*nyūna*) pela ausência de algum dos cinco elementos do silogismo; (ii) Redundância (*adhika*) pela repetição verbal ou semântica e ainda pela abordagem de temas supérfluos ou irrelevantes à discussão; (iii) Ausência de sentido(*anarthaka*) pelo junção de letras formando palavras sem qualquer significado; (iv) Incongruência (*apārthaka*) é inexistência de conexão mútua entre duas palavras que possuem significado próprio em outro contexto. A incongruência pode se dar em relação à exemplificação (*dr̥ṣṭānta*), à teoria (*siddhānta*) e em relação a convenções pré-estabelecidas que podem convenções āyurvédicas, como a convenção da terapia fundamentada nos quatro pilares: Médico, enfermagem, remédios e paciente; Convenções rituais, como as relacionadas a sacrifícios de animais e convenções éticas



como a não-violência (*ahimsa*). Especificamente em relação à causa (*hetu*) no silogismo o debatedor pode ocorrer em falácias (*ahetu*).

Quando os debatedores chegam a conclusão sobre determinado assunto se estabelece uma teoria (*siddhānta*) que pode ser de quatro tipos: (i) Teoria universal, que é aceita por todas as escolas como a existência de doenças, existência de causas e a possibilidade de tratamentos com remédios; (ii) Teoria restrita, quando há diferenças na opinião entre escolas, uma escola acredita na existência de cinco sentidos e outra em seis; (iii) Teoria deduzida, quando não é possível a confirmação diretamente como é o caso dos resultados da ação (*karma*), a existência de outros mundos e da libertação espiritual (*mokṣa*); (iv) Teoria hipotética, que é utilizada apenas temporariamente durante o debate, seria uma pressuposição. As palavras (*śabda*) são divididas nas quais apresentam significados que podem ser observados diretamente pelos sentidos (*dr̥ṣṭārtha*) e as que são imperceptíveis (*adr̥ṣṭārtha*) como é o caso de '*mokṣa*'. Podem ainda serem consistentes (*satya*) que também significa verdade ou inconsistentes (*anṛta*). O debate é considerado desonesto (*chala*) quando se faz uso do jogo de palavras em que estas são usadas com significado ambíguo ou sem significado.

Quando o médico não entende algo, mesmo após ter sido explicado três vezes em uma assembléia de estudiosos, quando questiona quando não é pertinente ou quando não questiona quando pertinente, há motivo para ser considerado derrotado no debate (*nigrahasthāna*). Além deste motivos, ele pode ser derrotado quando: Apresenta falácias (*ahetu*) em seu argumento, muda sua proposição ao ser questionado (*pratijñāhāni*), admite o argumento contrário (*abhyanujñā*), não apresenta seus argumentos no momento oportuno (*aītakāla*), apresenta argumentos com defeitos sintáticos (*vākyadoṣa*), usa causas imperfeitas (*hetvantara*) ou argumentos irrelevantes à discussão (*arthāntara*).

O resultado do debate deve ser registrado diferenciando-se o que foi considerado válido do que não foi, por ter sido este o argumento derrotado, e esta é uma característica importante nos registros dos debates, não apenas as opiniões que vencem, ou que presumivelmente vencem o debate são registradas, mas também os outros pontos de vistas são apresentados e registrados permitindo acompanhar o



processo de produção de uma teoria com seus defensores e argumentos assim como seus opositores e contra-argumentos.

Conclusão

A Āyurveda se encaixa no contexto da tradição védica no sentido em que aceita, além da autoridade dos Vedas, a visão da existência cíclica do mundo, a doutrina do karma e do renascimento, o princípio ético da não-violência (*ahimsa*) e a soteriologia da libertação final (*mokśa*), mas todos estes aspectos ‘religiosos’ são citados como inobserváveis e sem possibilidade de serem testados, ao passo que toda a prática médica se baseia em conhecimentos empírico-rationais construídos de acordo com um processo lógico bem estruturado, similar ao apresentado pela tradicional escola epistemológica Nyāya.

Referências Bibliográficas

(i) Texto primário: Obra em sânscrito com tradução

1. CARAKA SAMHITĀ. Varanasi: Chaukhambha Orientalia, 2008 (texto em sânscrito com tradução em inglês de P. V. Sharma)

(ii) Outras obras:

2. BILIMORIA, Purushottama. “*The Logical Illumination of Nyāya (to NavyaNyāya): evolution of classical Indian thinking in logic, metaphysics and theology*”. Mimeo da conferência realizada na San Jose State University (EUA), 11/04/2012.

3. COMBA, Antonella. *Carakasamhitā, śārīrasthāna I and Vaiśeṣika philosophy*. In. MEULENBELD, Gerrit Jan. e WUJASTYK, Dominik (ed.). *Studies on Indian Medical History*. Delhi: Motilal Barnasidass Publishers, 2001, p. 39-55.



4. DASGUPTA, Surendranath. *A history of indian philosophy*. Vol. II. Delhi: Motilal Banarsidass, 1975
5. HALBFASS, Wilhelm. *Tradition and reflection: Explorations in Indian Thought*. Delhi: Sri Satguru Publications, 1992
6. SEN, Amartya. *The Argumentative Indian*. London: Penguin Books, 2006
7. RADHAKRISHNAN, Sarvepalli. *Indian Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1998.





A teologia do Livro de Isaías como exceção ao pensamento de Heinrich Zimmer

THE THEOLOGY OF THE BOOK OF ISAIAH AS AN EXCEPTION
TO THE THOUGHT OF HEINRICH ZIMMER

Matheus Landau de Carvalho¹

Submetido em 04/2013

Aceito em 06/2013

RESUMO:

O Artigo pretende ser uma contribuição ao estudo comparado das religiões ao propor uma revisão de uma ideia expressa na obra *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*, do estudioso das religiões e filosofias da Índia, Heinrich Zimmer, i. e., a oposição estrita entre a divindade criadora do cosmo e o monstro instaurador do caos, a partir da leitura do *Livro de Isaías* enquanto um caso de exceção teológica judaica a algumas afirmações na obra supracitada do teórico alemão, assim como lançar mão do livro *Mito do Eterno Retorno*, de Mircea Eliade, para melhor compreender o caráter *sui generis* da concepção de tempo judaica necessária à mesma revisão.

PALAVRAS-CHAVE: Livro de Isaías - Heinrich Zimmer - Cosmo - Caos - Mircea Eliade.

ABSTRACT:

The Article intends to be a contribution to the comparative study of religions by proposing a revision of an idea expressed inside the work *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*, by the expert on religions and philosophies of India, Heinrich Zimmer, i. e., the strict opposition between the cosmos-creator divinity and the chaos-establisher monster, from the reading of the *Book of Isaiah* as a case of Jewish theological exception towards some affirmations in the German theorist's work aforesaid, as well as betake the book *The Myth of the Eternal Return*, by Mircea Eliade, so as to better comprehend the *sui generis* character of the Jewish time conception necessary to the same revision.

KEY-WORDS: Book of Isaiah - Heinrich Zimmer – Cosmos - Chaos - Mircea Eliade.

¹ Concluiu Bacharelado e Licenciatura em História e Habilitação em Patrimônio Histórico pela Universidade Federal de Juiz de Fora em 2009. Obteve o grau de especialista – 2010 – e é mestrando do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, pela mesma Universidade, sob orientação do Prof. Dr. Dilip Loundo.



INTRODUÇÃO

De acordo com Hans-Jürgen Greschat, em sua obra *O que é Ciência da Religião?*, a(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões) costuma(m) ser estabelecida(s) sobre duas bases de investigação acadêmica: uma é a História da Religião, através da qual historiadores da religião pesquisam religiões singulares, obtendo-se como resultado o objeto de estudo dos pesquisadores da outra base da(s) Ciência(s) da(s) Religião(ões), a História Comparada da Religião – ou Fenomenologia da Religião, ou Ciência Sistemática da Religião –, que tenta traçar de maneira elaborada um sistema em cujas rubricas caibam os diferentes aspectos de várias religiões. Segundo o professor e cientista da religião Joachim Wach (1898-1955),

enquanto a história estuda religiões de maneira longitudinal, a Ciência Sistemática da Religião as estuda de maneira transversal. Cortes longitudinais são feitos dentro de uma religião particular; eles reconstróem o desenvolvimento de um objeto religioso entre dois pontos de seu contínuo histórico. Cortes transversais percorrem várias religiões com a função de investigar um traço universal. (GRESCHAT, 2005, p. 47)

Na esteira dos estudos da História Comparada da Religião, a pesquisa acadêmica costuma enfatizar leis ou diretrizes gerais que percorrem várias religiões a fim de investigar um traço universal, e relegar casos de exceção que podem, inclusive, servir de revisão de alguns destes enunciados universais, a um segundo plano.

Os estudos do alemão Heinrich Zimmer sobre as religiões e filosofias da Índia poderiam ser encaixados num contexto semelhante: a partir da análise de um relato vaiçnavá sobre uma vitória de Kṛṣṇa comparada com o estudo de alguns aspectos teológicos de Iahweh no Livro de Isaías, é possível identificar aí um caso de exceção a certas afirmações de Zimmer em sua obra *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*, e com isso contribuir para os estudos comparados das religiões em um de seus temas centrais, qual seja, o antagonismo metafísico e ontológico entre a divindade da criação do cosmo e a serpente instauradora do caos.



1 A análise de Heinrich Zimmer sobre a estória de Kṛṣṇa e Kāliya

Em sua obra *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*, o indólogo alemão Heinrich Zimmer apresenta a seguinte estória do hinduísmo vaiṣṇava:

Kṛṣṇa chegou a um lugar onde as águas do rio turbilhonavam, brancas de espuma. Ali, sob as águas, ficava o covil de Kāliya, o grande rei-serpente, cuja respiração de fogo e veneno, ao espalhar-se, incendiava todas as árvores inclinadas sobre a correnteza. Mesmo os pássaros, ao voar sobre a medonha morada, tombavam incinerados, mortos.

[...] O menino, antevendo e preparando-se para o que viria, subiu na árvore e mergulhou, com um grande salto, nas profundezas. [...] Com as palmas das mãos, Kṛṣṇa pôs-se a bater na água, fazendo emergir o rei-serpente, provocando-o com o inusitado barulho. Este tinha os olhos vermelhos de cólera, e dos capelos derramava-se o ígneo veneno. Rodeavam-no rubras serpentes guerreiras, coleantes, em nós incontáveis. As rainhas e donzelas-serpentes o protegiam, às centenas. [...] Com seu veneno, borrifaram Kṛṣṇa, mordendo-o com bocas que minavam peçonha e prendendo-lhes os ombros com as espirais.

[...] Então, conhecedor secreto que era da natureza divina de Kṛṣṇa, Balarāma falou-lhe, detendo nele os olhos penetrantes: - Divino Senhor dos Deuses, por que mostrais tal fragilidade humana? Não estais consciente de vossa essência divina? Sois o centro do universo, o arrimo dos deuses, o criador, destruidor e guardião dos mundos. O universo é vosso corpo. [...] Desempenhastes os papéis de criança e de menino; representastes a fraqueza humana. Revelai agora vosso infinito poder: levantai-vos e derrotai o poderoso demônio!

As palavras ressoaram nos ouvidos de Kṛṣṇa. Lembraram-no de sua verdadeira essência. Em sua face desenhou-se um sorriso, e seus olhos abriram-se devagar. Seus braços moveram-se; as mãos começaram a golpear as espirais que o envolviam. Com um repêlo, libertou os membros das cadeias ofídicas; de um salto, já livre, pôs sob o seu pé o rei-serpente; erguendo o joelho, começou a dançar sobre a poderosa cabeça. Cada vez que o monstro tentava levantar o pescoço, o menino divino o pisava; vezes e vezes foi assim, até que a serpente, enfraquecida, desfaleceu. Kṛṣṇa continuou a dançar até que o sangue do rei esguichou, e ele ficou hirto como um ramo ressequido.

Apavoradas, vendo a cabeça de seu senhor pisoteada e ensanguentada, as rainhas-serpentes imploravam a Kṛṣṇa: - Divino Senhor dos Deuses, ó vós que governais o universo, agora vos reconhecemos! Quem é digno de louvar-vos a grandeza que transcende o mundo? Tende piedade, salvai a vida de nosso rei!

O extenuado Kāliya, a quem a súplica recobrou ligeiramente, implorou ao vitorioso, em voz balbuciante: - Só o que fiz foi agir de acordo com a minha natureza. Ao criar-me, dotastes-me de força e veneno: portanto, procedi como vistes. Se outro tivesse sido meu comportamento, estaria violando as leis que impusestes e que determinam a cada criatura agir de acordo com sua espécie. Tivesse eu desafiado a ordem do universo e seria, sim, merecedor de punição. Mas, mesmo ao golpear-me, concedestes-me a dádiva suprema: o



toque de vossa mão. Quebrada está minha força, e meu veneno, consumido. Imploro-vos que me poupeis a vida e que digais o que devo fazer.

Kṛṣṇa, em sua benevolência, respondeu: - Doravante não mais devereis habitar as águas do Yamunā, e sim a vastidão do oceano. Parte! Além do mais, declaro-te que Garuḍa, o pássaro-sol de ouro, arquiinimigo de todas as serpentes e meu veículo através da imensidão do espaço, para sempre te poupará, a ti, a quem eu toquei. (ZIMMER, 1989, pp. 72-74)

Observa-se nesta narrativa dois momentos: num primeiro existe a oposição estrita entre divindade criadora e monstro destruidor: de um lado, Kāliya é uma serpente que habita as águas, um poderoso demônio que representa o caos e a morte através de sua respiração de fogo e veneno – que chega a matar pássaros, incinerados –, rodeado de rainhas e donzelas-serpentes com bocas que minam peçonha; e de outro, seu antagonista Kṛṣṇa, um ser antropomorfo, Divino Senhor dos Deuses, criador, destruidor e guardião dos mundos, e governador do universo, que derrota e subjuga Kāliya com seu poder divino. Num segundo momento revela-se um entendimento pacífico entre o menino – um ser antropomorfo – Kṛṣṇa e o rei-serpente Kāliya (Anexo 01) por causa de um ordenamento cósmico estabelecido pelo próprio deus hindu, pois tivesse Kāliya “desafiado a ordem do universo e seria, sim, merecedor de punição. Mas, mesmo ao [ser golpeado, recebeu] a dádiva suprema: o toque [da mão de Kṛṣṇa]”. Outras narrativas mitológicas também refletem estruturas similares, como o conflito da própria tradição hindu entre Indra e Vṛtra, e também os egípcios Rá e Apófis, os mesopotâmicos Marduc e Tiamat, além de Zeus e Tifão, Apolo e Píton, ou ainda Hércules e Hidra. A partir desta tendência, Zimmer pronuncia-se na seguinte análise em *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*:

Nas mitologias do Ocidente podemos encontrar temas análogos, nos quais, porém, o antagonismo não é solucionado. Hércules, herói semidivino, filho do Pai Céu, Zeus, e portanto partícipe das energias celestiais, é um inimigo implacável dos ofídios terrestres. Ainda uma criancinha, estrangula as serpentes que a antiga deusa terrestre, Hera, coloca em seu berço. Mais tarde, subjuga a Hidra, um monstro destrutivo e quase invencível – energia vital cega, à qual brotam sete cabeças para cada uma que lhe é decepada. Cristo também esmaga a cabeça da serpente, embora seja vítima de sua picada.

No Ocidente, os heróis-salvadores que descem dos céus para instaurar uma nova era terrestre são considerados encarnações de um princípio moral e espiritual superior à cega vitalidade animal do poder ofídico. Na Índia, por outro lado, a serpente e o salvador são duas manifestações básicas de uma única e divina substância



omniabrangente. E essa substância não pode estar em oposição a nenhum de seus aspectos polarizados e mutuamente antagônicos. Nela ambos estão unidos e reconciliados. (ZIMMER, 1989, p. 77)

2 Aspectos teológicos na oposição entre cosmos e caos no Livro de Isaías

Uma das conseqüências da atividade profética de Isaías (c. 760 a.C.-c.701 a.C.) poderia ser identificada numa suposta escola de seguidores e discípulos de sua doutrina: o fato do livro ser um compêndio de muitos gêneros de profecia e períodos diversos – uma “coleção de coleções” como sustenta a própria estrutura da obra – poderia ser um indício do que Mackenzie afirma sobre “Alguns trechos acrescentados pelos discípulos [apresentarem] a salvação como um reino de paz, firmado nos elementos dos atributos do príncipe davídico” (MACKENZIE, 1983, p. 452a, grifo meu). O jesuíta prossegue apontando uma

Característica de Isaías e de sua escola [como sendo] a idéia do “resto” de Israel (4,3; 7,3; 10,20s; 11,11.16; 28.5). Afora o nome do filho de Isaías, Shear-Jashub, a maioria dessas passagens origina da escola de Isaías e constitui a promessa de certa sobrevivência, pelo menos de uns poucos, à ruína final de Israel. (MACKENZIE, 1983, p. 452a, grifo meu)

A existência de um grupo de discípulos que se constituíam numa tradição ou escola seguidora da vida e dos ensinamentos de um profeta parecia um fenômeno recorrente no Judaísmo antes de Cristo:

Segundo curiosa tradição, o profeta Elias estabeleceu uma comunidade de eremitas no monte Carmelo, a Ordem Carmelita Judaica, a que pertenciam os Filhos dos Profetas e os Essênios. Seus membros converteram-se ao cristianismo, por ocasião da pregação de são Pedro, na festa de Pentecostes, e ergueram uma capela em honra da Virgem Maria, que juntamente com os apóstolos se incorporou à ordem. (ENCICLOPÉDIA BARSA, 1993, vol. 5, p. 108)

João Batista, por sua vez, também tinha seus discípulos, dos quais enviou dois para seguir Jesus (2) , o qual também teve discípulos para continuarem sua doutrina, inicialmente conhecidos por nazareus:

⁽²⁾ “No dia seguinte, João se achava lá de novo, com dois de seus discípulos. Ao ver Jesus que passava, disse: ‘Eis o Cordeiro de Deus’. Os dois discípulos ouviram-no falar e seguiram Jesus. Jesus voltou-se



Cinco dias depois, desceu o sumo sacerdote Ananias com alguns anciãos e um advogado, certo Tertulo, os quais, diante do governador, se constituíram acusadores de Paulo. Tendo sido este chamado, Tertulo iniciou a acusação nestes termos: “Gozando de paz profunda por teu intermédio, e tendo-se processado melhorias para este povo por tua providência, tudo isto reconhecemos, ó excelentíssimo Félix, sempre e em toda parte, com toda a gratidão. [...] Verificamos que este homem é uma peste: ele suscita conflitos entre todos os judeus do mundo inteiro, e é um dos da linha-de-frente da seita dos nazareus. (At 24,1ss.5. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1946, grifo meu)

Por esses motivos é possível acreditar numa tradição religiosa e literária a partir da atividade profética de Isaías, que teria atravessado alguns séculos:

Gênio religioso tão grande, marcou profundamente sua época e fez escola. Suas palavras foram conservadas e sofreram acréscimos. O livro que traz seu nome é o resultado de um longo processo de composição, impossível de reconstituir em todas as suas etapas. (...) Foi formado a partir de diversas coleções de oráculos. Certos conjuntos remontam ao próprio profeta (cf. 8,16; 30,8). Seus discípulos, imediatos ou longínquos, reuniram outros conjuntos, glosando às vezes as palavras do mestre ou juntando-lhe acréscimos. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1238a)

Costuma-se a dividir os sessenta e seis capítulos do Livro de Isaías em três partes. A primeira é geralmente conhecida como Proto-Isaías (Is 1-39), ou Primeiro Isaías (I Is), o qual, além de conter traços identificáveis por todo o livro – as concepções de Iahweh como o Senhor da história e criador por excelência do mundo e do homem, como ontologicamente distinto do ser humano, e como o deus que combate a idolatria e a injustiça e não aprova a supervalorização do culto e da religião excessivamente ritualizados que anulem o exercício da virtude e da promoção da vida e liberdade humanas, um deus que, em sua perfeição moral, defende a religião como um meio de promoção da justiça social –, já apresenta o tema de relevância aqui tratado, qual seja, a inserção de Iahweh no mito universal da vitória da divindade criadora sobre o monstro do caos (Anexo 02):

e, vendo que eles o seguiam, disse-lhes: ‘Que procurais?’ Disseram-lhe: ‘Rabi (que traduzido, significa Mestre), onde moras?’ Disse-lhes: ‘Vinde e vede’. Então eles foram e viram onde morava, e permaneceram com ele aquele dia. Era a hora décima, aproximadamente.’ (Jo 1,35-39. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1845).



Eia, povo meu, entra nos teus aposentos e fecha tuas portas sobre ti; esconde-te por um pouco de tempo, até que a cólera tenha passado. Porque Iahweh está para sair do seu domicílio, a fim de punir o crime dos habitantes da terra; e a terra descobrirá seus crimes de sangue. Naquele dia, punirá Iahweh, com a sua espada dura, grande e forte, Leviatã, serpente escorregadia, Leviatã, serpente tortuosa, matará o monstro que habita o mar. (Is 26,20-27,1. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, pp. 1292b-1293a)

Na esteira destes argumentos, alguns ecos do Proto-Isaías se fazem sentir no que se convencionou chamar de Segundo Isaías (II Is) ou Deutero-Isaías (Is 40-55) a respeito das concepções sobre Deus. O Deutero-Isaías não teria sido escrito pelo profeta Isaías, mas provavelmente por alguns seguidores de sua profecia que interpretaram o período do exílio na Babilônia dos judaítas – 586 a.C.-538 a.C. – à luz da teologia do Proto-Isaías:

Esses capítulos contêm a pregação dum anônimo, continuador de Isaías e grande profeta, como ele, o qual, na falta de um nome melhor, chamamos de Dêutero-Isaías, ou de Segundo Isaías. Pregou em Babilônia entre as primeiras vitórias de Ciro, em 550 a.C. – que levam a adivinhar a ruína do império babilônico – e o edito libertador de 538, que permitiu os primeiros retornos. A coletânea, sem ser efetivamente compósita, apresenta mais unidade que os caps. 1-39. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1238b)

Ao lado de Judá, outros povos também foram exilados na Babilônia, o que engendrou uma ampliação da visão de mundo judaica até então: de um lado, o povo escolhido via-se imerso numa potência imperial da época e fora da terra prometida por Deus – o que destruía a fé de muitos judaítas –; de outro, Iahweh se mostrava mais universal do que em suas características fixadas no Proto-Isaías, “pois as exigências morais e o governo do mundo atuado por Iahweh eram tão grandes quanto suas ações criadoras. Os deuses das nações, portanto, não eram seus competidores, não eram mais do que nada e como tais deviam ser considerados.” (MACKENZIE, 1983, p. 454a). De acordo com Mackenzie,

O Segundo Isaías, em estilo verdadeiramente soberbo e elevado, consegue uma síntese de todo o credo profético até seu tempo. Síntese que une numa concepção de grande envergadura a fé israelita na criação, no governo divino da história, na vontade salvífica de Iahweh. (MACKENZIE, 1983, p. 453b)



A visão de Iahweh como estabelecedor e mantenedor da harmonia cósmica – principalmente contra o dragão, o monstro do mar que mais uma vez pode ser identificado com o Egito enquanto um inimigo arquetípico no trecho a seguir, pois vê-se claramente uma alusão à passagem do Mar Vermelho narrada em Ex 14,15-31 – também está presente no Deutero-Isaías:

Desperta, desperta! Mune-te de força, ó braço de Iahweh! Desperta como nos dias antigos, nas gerações de outrora. Por acaso não és tu aquele que despedaçou Raab, que trespassou o dragão? Não és tu que secou o mar, as águas do Grande Abismo? E fez do fundo do mar um caminho, a fim de que os resgatados passassem? (Is 51,9s. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, pp. 1336-1337, grifo meu)

A composição da parte comumente denominada Trito-Isaías (Is 56-66), ou Terceiro Isaías (III Is), é geralmente relacionada ao momento pós-exílico de restauração judaica, um momento de reconstrução da identidade religiosa do povo hebreu, pois os judeus serão chamados “terebintos de justiça, plantação de Iahweh para a sua glória. Eles reedificarão as ruínas antigas, recuperarão as regiões despovoadas de outrora; repartirão as cidades devastadas, as regiões que ficaram despovoadas por muitas gerações.” (Is 61,3b-4. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1352): “Considerada globalmente, essa terceira parte do livro apresenta-se como obra dos continuadores do Segundo Isaías; é o último produto da tradição isaiana, que prolonga a ação do grande profeta do século VIII.” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1239b). Um possível resquício do conflito entre Deus e uma criatura serpentiforme associada ao caos ainda está presente no Trito-Isaías: “O lobo e o cordeiro pastarão juntos, e o leão comerá feno como o boi. Quanto à serpente, o pó será seu alimento. Não se fará mal nem violência em todo o meu monte santo, diz Iahweh.” (Is 65,25. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, p. 1559, grifo meu). Observa-se que uma parte da criação de Deus viverá em paz e harmonia, mas não o ser paradigmaticamente antagônico desta harmonia divina, a serpente, a criatura serpentiforme que não participará da comunhão entre lobos e cordeiros, nem de leões com bois, que continuará a carregar o fardo do castigo estabelecido no Éden: “Então Iahweh Deus disse à serpente: “Porque fizeste isso és maldita entre todos os animais domésticos e todas as feras selvagens. Caminharás sobre



teu ventre e comerás poeira todos os dias de tua vida.” (Gn 3,14. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, pp. 37-38, grifo meu).

3 O Capítulo 11 do Livro de Isaías como caso de exceção ao pensamento de Heinrich Zimmer

Malgrado o Livro de Isaías refletir uma matriz mitológica presente também em outras tradições religiosas – que geralmente descrevem o conflito entre uma divindade suprema, antropomorfa, que maneje uma arma e seja a escolhida para restabelecer a harmonia de um cosmo que não criou ao derrotar uma criatura serpentina, que represente o caos e tenha uma estreita relação com as águas, retendo-as ou habitando nelas –, ele se constitui como exceção por três motivos: primeiro, pelo fato de Iahweh, a divindade suprema ligada ao mundo antropomorfo, ser não apenas o restabelecido do cosmo como também seu criador, não sendo precedido por ele, seja no Primeiro-Isaías, no Segundo Isaías e no Terceiro Isaías, ao contrário das outras mitologias; segundo, por uma exceção dos aspectos teológicos do Proto-Isaías, que parece não ter uma continuidade no Deutero-Isaías e no Trito-Isaías, presente no relato de Is 11,6-9:

Então o lobo morará com o cordeiro, e o leopardo se deitará com o cabrito. O bezerro, o leãozinho e o gordo novilho andarão juntos e um menino pequeno os guiará. A vaca e o urso pastarão juntos, juntas se deitarão as suas crias. O leão se alimentará de forragem como o boi. A criança de peito poderá brincar junto à cova da áspide, a criança pequena porá a mão na cova da víbora. Ninguém fará o mal nem destruição nenhuma em todo o meu monte santo, porque a terra ficará cheia do conhecimento de Iahweh, como as águas recobrem o mar. (Is 11,6-9. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002, pp. 272-273, grifo meu)

Portanto, segundo as palavras de Is 11,6-9, a criatura serpentina é descrita fora do meio aquático e instável, isenta do castigo segundo os paradigmas do Éden, não mais como antagonista e exterior à harmonia cósmica de Deus, mas como parte dela, não como opositora direta de um ser antropomorfo – Deus –, mas como co-participante do mesmo cosmo com outra criatura antropomorfa, no caso a criança de peito, representando o ser humano. Aqui, a harmonia e o equilíbrio, símbolos do ordenamento cósmico de Deus, suplantam o conflito e o desequilíbrio existencial entre o cosmo divino e o caos serpentina, pois o Deus que fez inúmeras obras com sua sabedoria,



que dividiu o mar com seu poder, que fez habitar a terra de criaturas, e preencheu-a com seu conhecimento inibe todos os antagonismos de sua própria Criação.

O terceiro motivo pelo qual o Livro de Isaías pode se constituir num caso de exceção às afirmações de Heinrich Zimmer está descrito por Mircea Eliade em seu Mito do Eterno Retorno. Este autor se encaixa na corrente da Fenomenologia da Religião, conforme ele mesmo deixa claro na obra citada quando discorre sobre as cerimônias de início de ano e fim de ano enquanto contínua regeneração do tempo segundo a concepção de tempo das sociedades tradicionais, “primitivas”, da Antiguidade:

No nosso único propósito tem sido uma análise fenomenológica básica desses rituais periódicos de purificação [...] e das cerimônias do fim e do começo do ano. [...] E é por esta mesma razão que temos evitado qualquer tipo de interpretação sociológica ou etnográfica, procurando nos limitar a uma simples exposição do significado geral que emana de todos esses conjuntos de cerimônias.

Em suma, nosso desejo é compreender o seu significado, esforçar-nos no sentido de ver o que as cerimônias nos mostram – deixando para possíveis estudos futuros o exame detalhado [...] de cada complexo mítico-ritual separado. (ELIADE, 1992, p. 69)

Nesta esteira da História Comparada da Religião, Eliade se propõe, em Mito do Eterno Retorno, a uma análise especulativa de certas linhas orientadoras dos conceitos fundamentais sobre “a imagem de si mesmo formada pelo homem das sociedades arcaicas, e sobre o lugar que ele assume no Cosmo.” (ELIADE, 1992, p. 11). Este indivíduo das sociedades arcaicas sente-se vinculado com os ritmos cósmicos, que são imbuídos de uma “história sagrada”, preservada e transmitida através de mitos que servem de modelo para cerimônias de reatualização periódica dos eventos ocorridos no princípio dos tempos, na Era de Ouro, in illo tempore, passíveis de serem repetidos infinitamente, de modo que o Cosmo e a sociedade sejam regenerados de maneira periódica. A repetição ritual dos arquétipos míticos adquire função e significado a partir da rejeição do tempo concreto – não ordenado por meio de arquétipos, portanto não-cosmizado e não-consagrado –, da nostalgia por um retorno periódico aos tempos míticos do começo das coisas, em nome de uma certa valorização metafísica da existência humana (ELIADE, 1992, p. 7).

A novidade trazida pelo judaísmo, segundo Eliade, se deve a uma visão da história como teofania de Deus: ao interpretar os fatos e acontecimentos



contemporâneos à luz da mais estrita fé, os profetas teriam revelado sua coerência escondida não só enquanto expressão concreta de uma única e mesma vontade divina – o que conferia um valor aos acontecimentos históricos em si mesmos –, mas também enquanto um relacionamento pessoal de Deus com Seu povo. Ao contrário de uma divindade inserida numa concepção cíclica do tempo, Iahweh revelava sua vontade através de intervenções na história, verdadeiras teofanias, positivas ou negativas, que transformavam os acontecimentos em momentos preciosos, irreversíveis, adquirindo com isto “um valor religioso que nada, antes, tinha conseguido lhe conferir” (ELIADE, 1992, p. 98), segundo uma concepção linear de história, de um tempo unidirecional: “Para o judaísmo, o Tempo tem um começo e terá um fim. [...] Cada nova manifestação de [Iahweh] na história não é redutível a uma manifestação anterior” (ELIADE, 2010, p. 97). A relação de Is 11 com esta novidade judaica está na localização cronológica dos eventos citados, pois, a partir da afirmação de que este capítulo é uma referência profética aos tempos messiânicos, torna-se plausível a idéia de Eliade sobre o futuro se encarregar de regenerar o tempo e restaurar sua pureza e integridade originais, de modo que in illo tempore se encontre não só o princípio do tempo, mas também seu final:

Assim, a história é abolida, não por meio da consciência de viver um eterno presente (coincidência com o instante atemporal da revelação dos arquétipos), nem através de um ritual periodicamente repetido [...] – ela é abolida no futuro. A regeneração periódica da Criação é substituída por uma regeneração única, que terá lugar num in illo tempore futuro. (ELIADE, 1992, pp. 100-101)

Por isso, apesar de parcialmente transcender a visão tradicional do ciclo, a qual garante que todas as coisas serão repetidas ad eternum de maneira a sempre se viver num presente atemporal, a concepção de tempo judaica também guarda uma vontade de dar fim à história, ainda que o judeu a tolere na esperança de que num momento futuro ela acabe. É justamente neste illud tempus messiânico que acontece a regeneração do mundo, em pleno in illo tempore sui generis do judaísmo, no qual os aspectos antagônicos se unem e se reconciliam num futuro escatológico, de modo a romper com o paradigma predominante identificado por Zimmer, seja na estrutura dos fatos cósmicos, seja no fluxo cronológico no qual acontecem.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

Acredita-se que uma análise sobre o Livro de Isaías – principalmente o décimo-primeiro capítulo do Proto-Isaías (Is 1-39) – seja necessária e suficiente para rever uma opinião presente em *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*, de Heinrich Zimmer, acerca do posicionamento de sua cosmologia numa perspectiva do estudo comparado das religiões: a despeito de suas conclusões sobre a inexistência de mitos e/ou narrativas que revelem, no âmbito do Ocidente – onde não só se estabeleceram como paradigmas religiosos e culturais o judaísmo e o cristianismo, como também surgiram os mitos de Zeus e Tifão, Hércules e Hidra, Apolo e Píton – uma solução do antagonismo entre a serpente e o salvador por serem duas manifestações básicas de uma única e divina substância omniabrangente que não se opõe a nenhum de seus aspectos polarizados por nela estarem ambos unidos e reconciliados, como ele mesmo aponta na narrativa do hinduísmo vaiçnava sobre o conflito de Kṛṣṇa e Kāliya para ilustrar seu argumento, é possível enxergar na profecia de Is a presença de um relato religioso que guarde alguns princípios estruturais encontrados no relato mítico hindu tratado por Zimmer: a solução do antagonismo entre cosmo e caos, simbolizado pela criança – um ser antropomorfo – e pela áspide – o demônio serpentiforme associado à quebra da ordem cósmica no Éden –, malgrado o próprio Iahweh não participar pessoal e diretamente desta solução, insere-se num contexto maior de superação do mal e da destruição pelo fato da terra se encher do conhecimento divino e omniabrangente de Iahweh (Is 11,9).

E, por fim, a abordagem de Eliade acerca da concepção judaica de tempo enquanto teofania de Iahweh é importante como um auxílio à compreensão da natureza *sui generis* deste contexto narrativo da cosmologia judaica (Is 11,6-9), justamente por ele encerrar em si características peculiares ao judaísmo veterotestamentário apontadas por Eliade, como também por constituir um caso de exceção minimamente necessário a uma possível revisão das afirmações de Zimmer, tanto na disposição dos elementos constitutivos dos acontecimentos do universo divinamente ordenado, quanto no ritmo temporal expresso na profecia isaiana nos moldes do *illud tempus* messiânico.



REFERÊNCIAS

BIBLE ILLUSTRATIONS by Gustave Doré. Disponível em: <<http://www.creationism.org/images/DoreBibleIllus/>>. Acesso em: 05 de setembro de 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

ELIADE, Mircea. *Mito do Eterno Retorno*. São Paulo: Mercuryo, 1992.

ENCICLOPÉDIA BARSA. São Paulo-Rio de Janeiro: Encyclopaedia Britannica do Brasil Publicações Ltda, 1993, 16v.

GRESCHAT, Hans-Jürgen. *O que é Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2005.

HITCHCOCK, Susan Tyler; ESPOSITO, John L. *História das religiões: onde vive Deus e caminham os peregrinos*. São Paulo: Editora Abril, 2005.

MACKENZIE, John L. *Dicionário bíblico*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1983.

ZIMMER, Heinrich. *Mitos e símbolos na arte e civilização da Índia*. São Paulo: Palas Athena, 1989.



Anexo 01 – Kṛṣṇa e Kāliya



“Ninfas imploram misericórdia ao deus-herói Krishna enquanto ele enfrenta Kaliya, a serpente venenosa.”

A conquista de Kaliya. (c. 1760). Metropolitan Museum of Art,
Nova Iorque, Estados Unidos.

In: HITCHCOCK, Susan Tyler; ESPOSITO, John L. *História das religiões: onde vive Deus e caminham os peregrinos*. São Paulo: Editora Abril, 2005, p. 106.

Anexo 02 – Iahweh e Leviatã



The Destruction of Leviathan. In: BIBLE ILLUSTRATIONS by Gustave Doré.
Disponível em: <<http://www.creationism.org/images/DoreBibleIllus/>>.
Acesso em: 05 de setembro de 2010.





Mitos, Rituais Funerários e Valores Sociais no Egito Antigo (1550-1070 a.C)

Marina Rockenback¹

Submetido em 05/2013

Aceito em 06/2013

RESUMO:

Este trabalho propõe tratar sobre a existência e funcionalidade do mito na sociedade egípcia. A visualização de atitudes e inter-relações, tanto quanto a presença de aspectos duais e o imaginário criado, em torno da construção da memória e identidade dessa civilização, tornam-se base para que possamos delimitar alguns aspectos relevantes de estudo. O contato com a mitologia e a realidade, traz a tona especificidades sociais de extrema valia, de forma que nos são proporcionados contrapontos necessários na construção histórico-social do objeto em questão.

PALAVRAS-CHAVE: Egito– Mitos –Valores sociais – Simbologia - Dualidade

ABSTRACT:

This work proposes to treat about the existence and functionality of myth in Egyptian society. The visualization of attitudes and interrelationships, as well as the presence of dual aspects and the imaginary created around the construction of memory and identity of this civilization, become base so we can delimit some relevant aspects of the study. Contact with the mythology and reality, brings up social specificities of extreme value, so that we are provided counterpoints needed in historical and social construction of the object in question.

KEYWORDS: Egypt - Myths - Social Values - Symbology – Duality

Introdução

O Antigo Egito, sociedade de maravilhas e de grandes personalidades! É para este lugar, cheio de mistérios, que iremos fazer uma breve viagem neste momento tratando aqui um pouco sobre mitos, ritos funerários e alguns valores sociais. Fazendo

¹ Licenciada em História pelo Centro Universitário Augusto Motta-UNISUAM; Pós-graduada em História Antiga e Medieval pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro – NEA/UERJ; Pós-graduanda em Estudos Clássicos pela Universidade de Brasília. - ARCHAI/UNB Professora Pesquisadora do NEHMAAT. marinarockenback@gmail.com



uma pequena viagem no tempo, chegamos ao Egito em torno de 1550-1070 a.C; período este, chamado de Reino Novo, que foi de grande ascensão e prosperidade. Iniciamos nossa pesquisa delimitando a funcionalidade do mito e delimitaremos o mito de Isis e Osiris, como base para desenvolvimento da pesquisa em torno do tema proposto. Abordaremos a estrutura do mito e de certa forma seu reflexo na sociedade e em seus indivíduos formadores.

Mito, rito funerário e valores sociais

A sociedade egípcia construiu uma grande variedade de mitos que representam situações do dia a dia, valores sociais, temas ligados também à cosmologia e à cosmogonia. Vemos em César (2009, p.25) “A ideologia egípcia não era estática e imutável, ela se adequava às inovações e mudanças da sociedade”. (CÉSAR, 2009, p.25) A maioria dos mitos apresenta-se de forma fragmentada, ou seja, não estão completos. Alguns, por conta do passar do tempo, causando desgastes e perdas de alguns elementos; outros não estão completos devido ao fato de múltiplas interpretações, como em tudo em nossa vida, temos visões diferentes, e são essas diversas interpretações e releituras que causam um desacordo entre algumas partes.

Mas, muito embora, isso aconteça, é perfeitamente possível montar o quebra cabeça da história e entender a função do mito, e qual era a essência de sua mensagem.

É interessante ressaltar a reformulação e apropriação dos mitos no decorrer do tempo e na constituição das sociedades; e podemos observar que algumas representações míticas diferentes apresentam uma mesma estrutura, com *personagens* e locais diferentes, mas sem perder a sua ideia inicial.

O mito era uma forma de explicação para processos naturais que estavam sem resposta no pensamento egípcio, tais como a criação do mundo, da raça humana e o pós-morte. Os mitos também passavam um tipo de moral, concepção de ordem e caos, e valores éticos que deveriam ser seguidos e ensinados às próximas gerações. (GRALHA, 2009, p. 14.)

O mito escolhido para ser utilizado no decorrer deste artigo refere-se ao mito de Isis e Osíris transcrito por Plutarco, grande filósofo e prosador grego. A escolha



de uma narrativa grega para um mito egípcio justifica-se porque mesmo contendo muitos elementos gregos, no momento em que Plutarco transcreve o mito ele é o mais fiel e completo, a nosso ver, porque conta de uma forma que ao selecionarmos os pontos principais produz a possibilidade de um entendimento pleno da essência do mito.

Para melhor entendimento da questão, propomo-nos esclarecer o mito supracitado. O mito de Isis e Osíris começa assim:

Osíris, Isis, Neftis e Seth, são irmãos, e respectivamente cônjuges.² Seth casou-se com Neftis e Osiris com Isis, e na divisão das terras do Egito, Seth fica com o deserto e Osíris com a terra fértil. Alguns recorrentes acontecimentos fazem com que Seth crie uma emboscada contra seu irmão, sendo assim manda fazer um ataúde, com ajuda de outros homens, na medida exata de Osiris e promove uma festa. No momento da festividade, propõe uma brincadeira na qual quem coubesse no ataúde o ganharia. Claro que já sabendo quem seria o vencedor.

Assim que Osíris se deitou, Seth mandou lacrar o sarcófago e jogá-lo no Nilo. Isis, esposa-irmã de Osíris, sai em uma busca incansável pelo corpo do marido, procurando por todas as partes encontra-o, mas Seth que estava na espreita em um momento de distração de Isis, esquarteja o corpo de Osíris e espalha-o por todo o Egito. Então, novamente Isis sai em busca de Osíris, cada região que chegava encontrava uma parte do corpo de seu esposo, e foi assim um a um. Apenas não encontrou o falo, que de acordo com o mito, fora engolido por um peixe do rio Nilo. Para que pudesse engendrar o nascimento de um filho e herdeiro de Osíris, Isis cria um entorno mágico e ritualístico, em que aparece como a Isis Alada, trazendo o marido de volta a vida por alguns instantes, com um falo simbólico e engravida desde então. Após o nascimento de Hórus, Isis o esconde até que possa se defender e enfrentar Seth. Até que um dia, Horus, está preparado para o combate, e vai de encontro ao tio, para vingar a morte do pai.

Esse foi o breve relato do mito, e podemos perceber nele as paixões humanas e aspectos culturais do nosso cotidiano, tais como inveja, ciúme, vingança, lealdade, companheirismo, importância da família. E principalmente aspectos

² É relevante ressaltar que no Egito Antigo, o casamento entre irmãos era comum, e incentivado, pois não havia melhor maneira de perpetuar e legitimar um poder real e divino do que manter a linhagem dentro de sua própria família.



representativos de como eram os ritos funerários, visto que o próprio personagem Osíris se torna deus do submundo.

Por muitas vezes, os mitos representaram coisas que acontecem na vida do ser humano e podem transpassar tempos históricos e espaços sociais. A dualidade vista aqui no mito está presente ao vermos a noite e o dia, o deserto e o Nilo, o bem e o mal, esposo e esposa. Não podemos ver o dual, em questão como algo do avesso, a dualidade não é apenas composta de partes contrárias ou antagônicas, essas partes são também complementares; é necessária, portanto, a presença dos *dois* para que o *um* possa existir.

A própria relação entre os deuses e o homem é de forma oposta e complementar, pois os deuses como vemos apresentam características e ações semelhantes as dos humanos. Contudo, também apresentam poderes que os homens não possuem. O mundo divino e o mundo terreno precisam estar em Maat, ou seja, precisam estar em equilíbrio, e é assim com todos os outros aspectos, segundo a civilização egípcia, porque o equilíbrio é fundamental para uma vida plena.

Nesse contexto, o *mal* nunca será extinto, pois nada é totalmente puro e bom e deve sempre existir equilíbrio e harmonia entre os elementos. Por isso, os limites e excessos devem ser controlados. Frederic Servajean (2008,p.1-4) trata o pensamento dualista tendo forte característica da mentalidade egípcia.

Um mito apresenta uma importância social e cultural imensa, pois são nas pequenas historietas que conseguimos enxergar muitos dos valores e das normas de uma determinada sociedade — neste caso a egípcia.

Um dos pontos que nos intriga muito é a concepção de vida e de morte para o homem egípcio. Para os egípcios antigos a morte não era algo ruim, era apenas uma transição, uma etapa. Ou seja, vivia-se a vida terrena, a qual se devia seguir e cumprir tudo que o torna-se um homem pleno, verdadeiro e de valores. Após a morte, o indivíduo passava por um julgamento, feito por Osíris, no qual seu coração devia ser leve como uma pena, para que tivesse o direito de ter a sua vida no submundo, caso contrário era condenado à inexistência, acabava ali então a sua jornada.

O deus era o principal do panteão funerário. A pessoa quando morria se tornava um Osíris. Ele também era o Senhor do Tribunal do Julgamento do coração. Se a ideia da mumificação nasce com o mito de Ísis e Osíris, essa é praticada até o final do período faraônico. (CÉSAR, 2009, p. 39).



O livro dos mortos conta-nos esse processo, além dos próprios fragmentos de mitos, e da documentação imagética. Quem possuía um exemplar tinha a garantia simbólica de que estaria diante da possibilidade de saber como portar-se diante dos deuses. Porque também seria considerado uma espécie de guia para o morto, em que o mesmo aprenderia como reagir e o que falar diante desse processo de julgamento.

Outro ponto destacado da questão fúnebre egípcia são as carpideiras, mulheres que tinham como função específica chorar a morte do ente querido, mas não por ser algum ruim, mas para demonstrar a importância que aquela pessoa teve em vida, e que continuará tendo, mas agora no submundo. Inclusive, no próprio livro dos mortos no capítulo 175, vemos uma mensagem tranquilizadora ao homem, visando amenizar os receios que se tem sobre a morte.

É importante ressaltar aqui que o submundo tratado não se refere à ideia de inferno que temos hoje, é apenas um termo para designar o local para onde se vai após ter morrido e ter sido concedido o direito de permanecer existindo e exercendo todas as funções assim como em vida. É interessante perceber em diversas representações imagéticas a presença de elementos essenciais representados, dentre eles o banquete oferecido em rituais, em que temos pão, cebola, bebidas, frutas, o que nos fornece uma elucidação de alimentos comuns da época e local.

Como os egípcios esperavam que seus mortos pudessem desfrutar, no outro mundo, de uma vida similar àquela terrena, era necessário que se fizessem os rituais adequados que permitissem restaurar as suas faculdades físicas e mentais. O banquete funerário era parte essencial dos ritos fúnebres no Egito. (JOÃO, 2011, p.7).

O imaginário social criado em torno do mito trás para nossa pesquisa a percepção de como o mito influenciava na valoração que compunha a sociedade, quais eram os costumes e as normas daquele tempo. No entorno familiar, vemos aspectos tais quais ser leal à família, para que o homem fosse um bom esposo, pai e principalmente um bom governante; para que a mulher se tornasse uma boa esposa e mãe; e ao filho caberia honrar os ideais familiares. Segundo essas crenças, além disso, estavam relacionadas ao caráter e à organização da sociedade (BAINES, 2002, p. 151).



No entorno social vemos aspectos como, respeitar ao outro, ser leal ao seu líder e com isso é possível perceber então, que cabia ao indivíduo cumprir com seus compromissos na sociedade tanto quanto em sua rotina diária, com os mais próximos.

No mito também encontramos o relato de que Osíris trouxe aos homens sabedoria, que veio para ensinar e educar, o que torna mais forte o indício de que o mito vem mostrar não apenas uma história e sim também transmitir valores e normas. Vemos uma estrutura social em que os deuses se relacionavam com os homens, e seus cotidianos se entrelaçam, conforme percebemos em Baines (idem, p.153) “Todos, inclusive os deuses, participavam juntos de uma mesma totalidade.”

É interessante percebemos que muitas vezes os deuses são representados em forma de animais. Isso para representar seu poder e também para facilitar a identificação dos deuses nas cenas rituais por parte da população, aparecendo suas imagens em objetos de arte e nas paredes dos templos. Hoje em dia, nós temos como forma midiática, vários tipos de revistas, jornais, outdoors, que promovem a circulação da informação em massa, já na civilização egípcia a informação circulava através de amuletos, pinturas, esculturas, entre outros artefatos. O próprio desenho ou imagem representada remetia a ideia do hieróglifo, o que facilita a compreensão e a tradução.

[..] de maneira análoga, nos relevos e pinturas as posições dos braços e do corpo das figuras humanas e divinas devem ser lidas como se se tratasse de hieróglifos: só assim se pode captar o sentido mais cabal das cenas e dos textos [...] (CARDOSO, 1998, p.97).

Segundo John Baines (idem,p.150) os deuses, os homens e os animais sagrados, compartilhavam em muitos aspectos do ser. Ou seja, deuses e animais tinham o potencial de metamorfosear-se, tomando múltiplas formas. Com relação aos homens e os deuses, Baines complementa que é como se eles compartilhassem de uma mesma situação incômoda de estarem existindo num cosmo limitado e ameaçado. Isto porque os limites são necessários em uma estrutura social, porém, é inevitável a tentativa de ultrapassá-los, embora seja de vontade de todos manter o equilíbrio e a ordem.

Para o egípcio, o ser humano é composto por partes que compõem um todo, vejamos as três partes principais: o KA, o BAH e o AKH, força vital, essência moral e espírito, respectivamente. Ser um indivíduo composto o torna semelhante a todo o resto,



incluindo-o a todas as coisas que existem. Pois, saber lidar com o outro e saber lidar consigo o torna completo, à medida que suas ações refletem e influenciam em tudo na vida e no pós-vida.

A religião funerária propunha que em vida os indivíduos eram compostos por uma pluralidade, isto é, eram dotados de um corpo físico (djet), um princípio do sustento (ka), uma personalidade ou princípio do movimento (ba), um nome (ren), um coração (ib) e uma sombra (shuyt), e que isto não valia apenas para os próprios egípcios, mas para todos os seres humanos. (SANTOS, 2012, p.62).

De acordo com a civilização em questão, o próprio céu era dividido em dois, o Duat e o Imhet; o primeiro, provavelmente estava relacionado às palavras que designam “manhã” e “oração matinal”, referia-se ao horizonte leste do céu; e Imhet referia-se ao oeste. (LESKO, 2002, p.146).

O formato cíclico está presente em todos os aspectos egípcios. Observar o sol e a lua mostra-nos bem isso. Para os egípcios ao anoitecer o sol passava por debaixo da terra, passando por obstáculos e desafios para, no dia seguinte, ressurgir. Segundo Leonard Lesko (2002) algumas fontes falam de um céu inferior, que representavam situações difíceis e desagradáveis. A partir disso, podemos relacionar ao motivo de alguns de nossos sonhos e principalmente dos pesadelos?

Pois bem, agora que já conhecemos um pouco sobre os mitos, alguns costumes e conceitos egípcios, retornemos de nossa viagem do tempo passado para nosso tempo presente. Vamos tentar rever a forma de vida deste povo antigo e a forma de vida da nossa atualidade, pense nas semelhanças e nas diferenças. Aprofundar o conhecimento nas origens de tudo faz com que nossa visão para o mundo seja ampliada. Conhecer o passado nos proporciona um presente e um futuro com muito mais sentido.

O homem da antiguidade e o de hoje são de tempos diferentes, mas possuem necessidades muito semelhantes. Hoje em dia, nós também temos os nossos mitos, muitos não tão complexos quanto os dos egípcios, mas com certeza exercem a mesma função, guiar em ações e promover o questionamento, a intuição.

O homem sempre precisou de direção, de ordem. Saber de onde vem e para onde vai, por mais respostas que tenhamos, sempre serão algumas das nossas principais perguntas.



Com relação aos rituais funerários, muitos elementos perpassaram as barreiras do tempo e do espaço, e estão presentes em nossa sociedade. A ideia anteriormente implantada sofre alterações e adequações, mas em essência se mantém. Isso permite que analisemos com olhar detalhado, causando o estranhamento necessário para despertar o interesse em pesquisar.

A incerteza movimentava o mundo, é a nossa busca pelo novo, pela perfeição, pelas respostas, que faz com que tenhamos atitudes, e com que conheçamos os limites e as possibilidades.

Referências Bibliográficas e Indicações de Leitura:

- ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade*. Brasília: UnB, 2000
- BACZKO, Bronislaw. “*A imaginação social*” In: Leach, Edmund et Alii. *Anthropos-Homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985
- BAINES, Jhon. *Sociedade, Moralidade e Práticas Religiosas*. in SHAFER, B (org.) *As Religiões no Egito Antigo*. Tradução de Luis S. Strausz SP: Nova Alexandria, 2002, pp 150.
- BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. Editora Cultrix. SP, 1992
- BAKOS, Margaret Marchiori. *Fatos e mitos do antigo Egito*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. *O Egito Antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Sociedades do antigo oriente próximo*. São Paulo: Editora Ática, 2007
- _____. *Deuses, Múmias e Ziguratts*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- _____. *Sete Olhares sobre a Antiguidade*. Brasília: Editora UNB, 1994.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1982.
- CÉSAR, Marina Buffa *O Escaravelho-Coração nas Práticas e Rituais Funerários do Antigo Egito*.- Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 2009-07-02 , X-276;2v;il.
- DONADONI, Sérgio. *O Homem Egípcio*. Lisboa, Ed. Presença, 1994
- HARIS, J.R. (org.) *O Legado do Egito*. RJ: Imago, 1993.
- JOÃO, MARIA THEREZA DAVID. *Do templo ao funerário no Egito Antigo*:



o exemplo do Ritual de Abertura da Boca. In: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

KEMP, Barry J. *El Antiguo Egipto: Anatomía de una Civilización.* Barcelona: Crítica, 1992.

LE GOFF, Jacques, *História e memória* - Enciclopédia Einaudi, SP, Editora da UNICAMP, 1990.

LESKO, Leonard H. *Cosmogonias e Cosmologia do Egipto Antigo.* in SHAFER, B (org.) *As Religiões no Egipto Antigo.* Tradução de Luis S. Strausz SP: Nova Alexandria, 2002, pp 108.

LICHTHEIM, Miriam. *Ancient Egyptian Literature. Volume II: The New Kingdom,* Los Angeles: University of California Press, 1976.

LIVERANI, Mario. *El Antiguo Oriente: Historia, Sociedad y Economía.* Barcelona: Crítica, 1995

MONTET, Pierre. *O Egipto no Tempo de Ramses.* SP: Cia das Letras. 1989.

NOBLECOURT, Christiane. *A mulher no tempo dos Faraós.* São Paulo: Papirus, 1994.

ROBINS, Gay. *The Art of Ancient Egypt.* Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press 1997.

GRALHA, Julio . *Deuses, Faraós e o Poder: Legitimidade e Imagem do Deus Dinástico e do Monarca no Antigo Egipto 1550-1070 a.C..* 1. ed. Rio de Janeiro: Barroso Produções, 2002. v. 2000.

GRIMAL, Nicolas. *Historia del Antiguo Egipto.* Madrid: Akal, 1996.

PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt.* Austin: Universidade do Texas, 1994.

RAWLINSON, George; GILMAN, Arthur .*Ancient Egypt,* Project Gutenberg eBook, 2005. Décima edição.

SERVAJEAN, Frédéric. *Duality.* In Jacco Dieleman and Willeke Wendrich (eds.), Los Angeles, 2008, *UCLA Encyclopedia of Egyptology.*

Disponível em: <http://escholarship.org/uc/item/95b9b2db> > acesso em 03 de abril de 2011.



SILVERMANN, David P. *O divino e as Divindades no Antigo Egito*. in SHAFER, B (org.) *As Religiões no Egito Antigo*. Tradução de Luis S. Strausz SP: Nova Alexandria, 2002, pp 21.

SHORTER, M.A. e Alan W. *Os Deuses Egípcios*. SP: Cultrix ,1993

SANTOS, Moacir Elias. *A presença de estrangeiros no contexto funerário egípcio do Reino Novo*. RJ. 2012 *Plêthos*, 2, 1, 2012 Texto pode ser encontrado em: www.historia.uff.br/revistaplethos

TRAUNECKER, Claude. *Os deuses do Egito*. Trad. de Emanuel Araujo. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

WEIGALL, Arthur, *The Treasury of Ancient Egypt- Miscellaneous Chapters on Ancient Egyptian History and Archaeology*, Edinburgh and London, 1911.

WILKINSON, Richard H. *Symbol & Magic in Egyptian Art*. London: Thames & Hudson, 1994.

WWIDEMANN, Amanda. *Gênero e Mulher no Antigo Egito*. Niterói: UFF - Tese de doutorado, 2007.



Revista Mundo Antigo

Resenha
Review





Newton Bignotto e as Origens do Republicanismo Moderno (Newton Bignotto and the Origins of Modern Republicanism)

Fabrina Magalhães Pinto¹
Karla Henrique Leandro (Bolsista PIBIC)
Larissa G. Valentim (Bolsista Desenvolvimento Acadêmico)
Livia de Souza Braz (Bolsista PIBIC)

Resumo: Este texto pretende analisar as contribuições da obra *Origens do Republicanismo Moderno* (2001), escrita pelo filósofo Newton Bignotto; doutor em filosofia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales e professor do departamento de filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Entre outras obras de sua autoria podemos citar: *Maquiavel republicano* (1991), *O tirano e a cidade* (1998), *Maquiavel* (2003) e *Republicanismo e Realismo: um perfil de Francesco Guicciardini* (2006).

Palavras-chave: Newton Bignotto – Republicanismo - Renascença.

Key-words: Newton Bignotto – Republicanism - Renaissance.

Além de uma discussão densa e teórica sobre a temática do republicanismo entre os séculos XIV e XV, um dos fatores que destacamos em *Origens do Republicanismo*, obra esgotadíssima nas livrarias e sebos virtuais, são os seus vários anexos; que apresenta-nos traduções preciosas de importantes fontes do Humanismo Renascentista publicadas pela primeira vez em português. Assim, temos acesso ao *Familiarum Rerum*, de Petrarca; à *Invectiva contra Antonio Loschi de Vicenza*, de Coluccio Salutati; ao

¹ Professora Adjunta de História na UFF/Campos dos Goytacazes e coordenadora do grupo de pesquisa Retórica e Política no Humanismo Renascentista: reflexões sobre os textos de Coluccio Salutati, Leonardo Bruni e Nicolau Maquiavel. As alunas de graduação do curso de História da UFF: Karla H. Leandro, Larissa G Valentim e Livia S. Braz são bolsistas deste projeto.



Diálogo para Pier Paolo Vergerio, de Leonardo Bruni; à *Carta para Leonardo Aretino*, de Poggio Bracciolini; e *O Destino e a Fortuna*, de Leon Battista Alberti.

Podemos nos questionar o que estes textos tem em comum e por que razão eles foram traduzidos aqui? Eles tratam de temas como o retorno e a defesa da vida pública nas repúblicas italianas, do primado da vida ativa sobre a contemplativa, do papel da retórica clássica para a defesa dos ideais de liberdade e autogoverno da república de Florença, bem como da construção de um novo ideal de educação que forjaria (também) uma nova vida na cidade. Nesse sentido, a tradução das fontes citadas nos ajudam a compreender uma das teses centrais de Newton Bignotto: a de que devemos pensar em dois conceitos essenciais para o entendimento deste período – o de continuidade com elementos da filosofia medieval e de ruptura com o pensamento político tradicional, sobretudo entre metade do século XIV até a metade do século XV. Portanto, se fontes como as de Petrarca ou de Alberti indicam a presença da continuidade com os elementos filosóficos medievais, o mesmo não pode ser evidenciado nos textos dos chanceleres florentinos como Satutati e Bruni, onde a ruptura é muito mais visível. Diz Bignotto: "nossa opção pela ideia de ruptura é, portanto, uma opção pela ideia de criação e uma recusa de uma continuidade que não explicita seus limites e seus pressupostos filosóficos, pretendendo com isso se refugiar em um campo de pretensa neutralidade metodológica" (BIGNOTTO, 2001, cap.1)

Partilhando (no primeiro capítulo de sua obra) da reflexão de autores como Jacob Burckhardt, em seu *Cultura do Renascimento na Itália* que, no século XIX, entendia o Renascimento como um momento de ruptura radical com o passado, sobretudo medieval, Bignotto também se apoia em autores como Eugênio Garin (1988) e Hans Baron (1955). Baron, em seu *A crise do Renascimento italiano*, propõe uma ruptura entre o pensamento humanista italiano e o período medieval. Segundo ele, o significado político dos escritos de homens como Salutati, Leonardo Bruni e outros teriam uma relevância inestimável para o pensamento republicano dos séculos XV e XVI. Para este autor, esses “humanistas cívicos” se aproveitaram da herança clássica – em especial a de Cícero – para tentar salvar a república de Florença dos governos tirânicos do norte da Itália; sobretudo Milão. Assim, humanismo cívico – termo cunhado por Baron – diz respeito aos homens formados nas disciplinas humanistas e



que, por sua vez, possuíam forte consciência sobre a importância dos valores cívicos e da dignidade da vida na cidade. Surge então com esses humanistas uma nova teoria sobre a vida pública, baseada em valores como autogoverno, liberdade de expressão, participação política e igualdade perante a lei. Da mesma forma, emerge também neste período uma nova forma de se enxergar a cidade e o próprio homem. Mais consciente de seu papel no mundo, o valor tradicionalmente atribuído à contemplação foi abandonado.

Ao partilhar dessa visão, nosso autor se distancia, por sua vez, das análises de uma gama de historiadores: como P. Kristeller, Paolo Viti, J.M. Blythe, James Hankins, Jerrod Seigel e Quentin Skinner², recorrendo às fontes primárias a fim de justificar suas críticas e incursões. Em seu *Origens do republicanismo Moderno*, Newton Bignotto nos apresenta o resultado teórico mais elaborado das suas pesquisas: o humanismo cívico, “por ter oferecido uma nova visão da natureza humana e da história, ao lado de um conjunto novo de valores associados à vida ativa, pode estar na raiz de algumas das transformações mais importantes da filosofia política moderna” (BIGNOTTO, 2001: 23). Assim, o humanismo cívico não pode ser apenas retórico ou destituído de qualquer originalidade – como propõe Seigel (SEIGEL, 1968) – pois, foi se firmando nos séculos XIV e XV “um pensamento político inteiramente diverso daquele concebido pelos juristas e canonistas medievais, assim como pelos pensadores medievais” (BIGNOTTO, idem: 29).

Para explorar a tese da ruptura, Bignotto passa, em seu capítulo II, a explicitar os traços mais marcantes do humanismo cívico do *Trecento* e do *Quattrocento* italianos, sobretudo aquele que se desenvolveu em Florença e que assinalaria uma nova forma de inserção na vida política. Mas, segundo o autor, para tecer tal análise foi necessário retomar a tese de continuidade, a fim de resgatar algumas concepções e personagens medievais que foram de máxima importância para forjar o pensamento político

² Para autores como Quentin Skinner, em *As fundações do pensamento político moderno*, Hans Baron teria atribuído ideias a homens como Salutati, que já faziam parte do universo intelectual italiano há muito tempo; pelo menos desde os *dictadores* medievais, que também defendiam os ideias de liberdade e auto-governo nas repúblicas italianas desde o século XIV – como é o caso de Bartolo de Saxoferrato. (SKINNER, 1996, cap. 1) Ainda que Bignotto aceite algumas das críticas postas pelo autor inglês a Baron, ele opta em continuar a trabalhar com o conceito de ruptura, “pois, de fato, o grande problema reside em como pensar, no terreno do pensamento político, o aparecimento do moderno republicanismo”. (BIGNOTTO, 2001: 21).



moderno. Assim, o interesse do autor não é o de oferecer um quadro extenso sobre a dinâmica do pensamento político medieval, e sim de entender como se deu o nascimento do pensamento político moderno.

A questão da soberania

Newton Bigotto procura, inicialmente (em seu segundo capítulo), aproveitar as teses da continuidade para apresentar textos e problemas que nos ajudem a enriquecer a nossa compreensão sobre o aparecimento dos humanistas. Teriam suas reflexões políticas sido influenciadas diretamente pelo pensamento político dos juristas medievais ou pela tradição retórica dos ditadores, entre os séculos XIII e XIV? Seriam suas preocupações as mesmas dos humanistas cívicos dos séculos XIV e XV? Para responder a estas questões, Bigotto concorda num primeiro momento com os argumentos de Quentin Skinner (SKINNER, 1996: 62-69) a respeito da continuidade – sem, contudo, perder de vista o seu intento principal: pensar a natureza da ruptura que operam com o passado. Para este propósito o autor destaca dois aspectos da cultura medieval que se relacionam diretamente com as origens do republicanismo: o surgimento da questão da soberania, sobretudo entre os juristas medievais, e a tradição retórica dos *dictadores* do mesmo período.

Segundo Bigotto (e também Skinner) as primeiras defesas da soberania republicana foram feitas pelos juristas medievais pois, opondo-se, seja contra o controle do Sacro Império Romano Germânico, seja contra as investidas da Igreja, as novas repúblicas precisariam de uma nova base jurídica que as amparasse. Assim, se o Imperador era a figura de maior autoridade de direito (sendo apresentado como a personificação da justiça e das leis), de fato o que ocorria nas cidades italianas era que o poder dos príncipes e das repúblicas lhe era superior.³

³ De acordo com o napolitano Marines, em sua obra *Constitutiones*, a figura do imperador não passava de mais uma peça da engrenagem da máquina de poder, admitindo a interpretação de que era necessário haver uma distinção entre o poder de direito (ou seja, aqueles outorgados através dos códigos judiciais), e o poder de fato (aquele que se dava na prática cotidiana e que regulava os laços entre os homens). Essa tese foi posteriormente um dos carros chefes do humanismo cívico e da defesa do sistema republicano de governo, sendo reelaborada, no século XV, por Bartolo de Saxoferrato. Rompendo com a concepção



O autor chama atenção ainda para o fato de que os fundamentos teológicos também foram postos em dúvida, destacando Marsílio de Pádua, em seu *Defensor Pacis* (1324), como pensador que proferiu os pensamentos mais notáveis sobre a separação entre o mundo político e o mundo celeste. Além disso, Marsílio coloca o povo no lugar do legislador: “que o legislador, quer dizer, a causa eficiente, primeira e específica da lei, é o povo ou conjunto de cidadãos, ou sua parte preponderante por sua eleição ou por sua vontade expressa oralmente no seio da assembleia geral dos cidadãos...” (MARSÍLIO apud BIGNOTTO, 2001: 43). O legislador apresentado por ele é um legislador estritamente secular, ao ponto que não parece ter lugar para o divino em nenhum momento da criação das leis de uma república. Esse ponto de seu pensamento se relaciona a correntes posteriores da filosofia política, principalmente no tocante a participação dos cidadãos na criação de um estado livre. Apesar do modelo político-teológico vigente no período medieval ter sofrido duros ataques por Marsílio - ao mesmo tempo em que de fato o legislador paduano não apela para o divino na proclamação das leis – ele não inaugura um corpo político no qual a religião não faça mais parte.

Colocando o povo no lugar do legislador e concebendo as leis como ele o fez – posto que é essencial para a liberdade de um estado que ele tenha leis feitas por seus próprios cidadãos⁴ -, o pensador paduano acaba por propor uma ruptura com os preceitos medievais do aristotelismo e do tomismo. Contudo, chama atenção Bignotto, essa leitura não leva em conta o fato de que a segunda parte do *Defensor pacis* trata exclusivamente da Igreja e da forma de construí-la como representante legítima de Deus na terra. Ou seja, se temos a ruptura com a tradição na primeira parte da obra, na segunda parte o autor mantém sua conexão com os pressupostos religiosos. Essa ambiguidade entre continuidade e ruptura estará presente – segundo o autor – também

tradicional dos glosadores de que os fatos deveriam se submeter às leis, ele adota uma nova concepção: declarando que eram as leis que deveriam ser submetidas aos fatos, e não o contrário. (BIGNOTTO, idem: 38).

⁴ No *Defensor Pacis* há uma distinção entre lei natural - que teria um aspecto divino - e lei comunal. Marsílio afirma que as leis divinas desempenham um papel de importância na vida das cidades, pois elas marcam o limite que as leis humanas não devem ultrapassar, mas não são elas as responsáveis pelas estruturas que sustentam a vida nas cidades. As leis seriam responsabilidade do conjunto de cidadãos, sendo responsáveis tanto por sua criação, como para sua aprovação. Deste modo, Marsílio coloca as leis como um elemento de pleno arbítrio do homem, e excluindo uma dependência direta a Deus. (BIGNOTTO, idem: 43)



nos manuais dos *dictadores*⁵ voltados para a retórica diplomática e, diríamos hoje, administrativa.

Por isso, o cuidado na leitura das obras deste período, pois também nesses manuais começam a surgir as primeiras tópicas relacionadas ao republicanismo. Tal fato pode ser percebido na obra intitulada *De tesoro*, de Brunetto Latine, na qual é evidente a sua preocupação com a administração política da cidade, na retomada da retórica como um elemento imprescindível a vida pública; no abandono do regime monárquico e na exaltação do sistema republicano como sendo o único governo no qual todas as virtudes humanas poderiam ser desenvolvidas. Essa perspectiva será de suma importância para o surgimento posterior do humanismo cívico e para o florescimento das ideias de filósofos gregos e romanos da Antiguidade clássica.

Contudo, Newton Bignotto ressalta que não devemos fazer uma análise unilateral dos *dictadores* se não quisermos incorrer em erro pintando esses homens de maneira moderna demais. Seria impossível negar que esses pensadores promoveram mudanças, antecipando o terreno para o surgimento dos ideais republicanos, mas é preciso aludir que sendo eles homens do seu tempo, não seria possível fugirem a influência própria de sua época. Tal fato pode ser constatado no posicionamento desses em relação à Igreja. As cidades e sua soberania eram defendidas mas não em oposição a presença desta instituição. Esse aspecto fora notado pelo autor no livro III de Brunetto Latine, no qual ele nos diz que todos os atos políticos deveriam ser presididos pela justiça, pela reverência e pelo amor (BIGNOTTO, *idem*: 50-51). Da mistura dessas características nasceu a originalidade e os limites deste texto: “tendo defendido a excelência da república e sua superioridade sobre todas as outras formas de governo no livro II, no Capítulo 74 do livro III, que seria dedicado à explanação sobre o governo das cidades, que ‘todas as leis e posições sociais nos são dadas pelo Pai soberano’” (BRUNETTO apud BIGNOTTO, *ibidem*: 50).

⁵ Os manuais de *ars dictaminis* serviam em primeiro lugar para ensinar a arte de bem escrever cartas aos mais diversos destinatários que poderiam estar em contato com as comunas da época. No século XIII, com a associação com a *ars aregandi*, esses manuais começaram a oferecer conselhos políticos aos seus alunos. Dessa união surge um novo estilo literário, que ficou conhecido como as crônicas das cidades, ressaltando os valores que eram considerados mais importantes para as cidades. Em meio a esses valores a liberdade aparece na maior parte desses escritos. Essa perspectiva nascente traz a tona aspectos que até aquele momento não tinham sido evidenciados pelos teóricos que estavam mais preocupados com a legitimação do Império, ou e com a justificação temporal da Igreja.



Deste modo, embora as teses de continuidade do pensamento medieval em certos temas do pensamento político do Renascimento possam ser aceitas, é necessário olhar com cuidado para os textos que dão base a essa afirmação para que não seja feita uma simplificação de realidades tão diversas e complexas. Assim, Bignotto fala de um “republicanismo cristão” na época de Latine, de um republicanismo adaptado ao seu tempo, mas que ainda não tinha elementos para mudar o rumo da vida política das repúblicas e de suas contradições. Com isso o autor não quer dizer que não tenha havido a propagação das ideias republicanas antes do humanismo cívico na Itália, ou que o republicanismo do século XV não tenha laços de continuidade com a *ars dictaminis*, mas apenas que é preciso delimitar o seu alcance e seu limite (BIGNOTTO, *ibid.*: 53).

Mesmo Petrarca, considerado o pai do Humanismo pela evidência e importância que esse pensador atribui à eloquência e às questões relacionadas à vida ativa, essa ambiguidade ainda persiste. Ainda que o poeta seja talvez o maior formador da crença humanística ao conciliar retórica e filosofia a partir dos preceitos ciceronianos do *De oratore*, lançando as bases para a construção de uma nova imagem do homem que ira se consolidar no século seguinte, Petrarca ainda mantém⁶ – como Coluccio Salutati⁷ – tanto um conflito interior entre vida ativa e vida contemplativa quanto uma desconfiança em relação à eficiência dos usos da retórica no mundo público. Petrarca se questiona, seguindo os passos do próprio Cícero, em se *De oratore*, se todos os oradores usariam mesmo a arte de bem dizer para dizer o bem.

Vida ativa, vida contemplativa

⁶ “A nosso ver, não há dúvida de que Petrarca permanece ligado a alguns aspectos da cultura medieval. Basta notar que para ele a tarefa fundamental para o homem de bem continua ser ‘louvar a Deus’. Mas a ideia de uma clausura interior, de um antagonismo insuperável entre a vida contemplativa e a vida nas cidades não está mais presente” (BIGNOTTO, 2001: 63)

⁷ Salutati foi chanceler da República Florentina, entre 1375 e 1406, e um dos responsáveis pela associação entre política e retórica na defesa dos ideais de soberania desta cidade.



No III capítulo, Newton Bignotto analisa o progressivo abandono dos valores cristãos e a consolidação da tópica republicana. Como propõe o autor, Coluccio Salutati (chanceler da República Florentina entre 1375 e 1406) também iniciou a sua relação com a Antiguidade sob o signo da dúvida e da hesitação, pois, o político sabia que ao adotar muitos destes valores clássicos ele se afastaria necessariamente da fé católica. Contudo, o mesmo autor que escrevia tratados sobre temas medievais e tentava conciliar sua fé com os mestres da Antiguidade também lidava com os entraves da diplomacia florentina; sendo assim que Salutati se afasta, paulatinamente, das questões da vida contemplativa, passando a participar ativamente dos interesses e da defesa da sua cidade.

A tese de Bignotto é a de que a geração de humanistas que se seguiu a Coluccio Salutati esteve inteiramente convencida da necessidade de união entre sabedoria e eloquência, o que, para eles, significava a mais fecunda aproximação entre teoria (filosófica) e prática (política) (BIGNOTTO, 2001, 88). A eloquência se torna, portanto, para esses humanistas, um instrumento claro para a persuasão política e para a defesa da cidade de Florença contra as investidas de seus inimigos vinculados ao Império. Um bom exemplo da utilização política da retórica, em Salutati, é a *Invectiva contra Antonio Loschi de Vicenza*, então chanceler de Milão (ex-república que ameaçava invadir Florença).

A carta – uma exaltação da liberdade florentina – é uma resposta a um panfleto escrito em 1399, que tinha por alvo a sua cidade e suas instituições republicanas. Sua função política era evidente: em um momento em que a cidade se encontrava sob a ameaça de ser invadida, a defesa da república no plano das ideias era tão importante quanto a guarnição de um exército (GARIN, 1969: 95). Tratava-se, portanto, de apresentar uma imagem política de Florença como a defensora da “doce liberdade”. Na construção dessa imagem, Salutati se servia de um procedimento tipicamente retórico: o contraste, a oposição. Assim, o retrato de Florença é tão mais radiante e luminoso quanto for sombrio e obscuro o de Milão, cidade que vive sob o governo tirânico e a qual Loschi havia colocado seus serviços à disposição. Diz o autor:

Quem poderia suportar com paciência, tratando-se de algo de tanto interesse, que a pátria, a quem tudo devemos, seja difamada



vergonhosamente por uma pessoa a quem nada importa. Gostaria de escutá-lo e compreender as razões das suas mentiras, entender as suas provas e seus argumentos. Se não estou enganado dar-lhes-ei o que merecem e farei com que não possam mais ofender com palavras aquela pátria que não puderam que, com a graça de Deus, não poderão jamais sobejar, nem mesmo com a potência da qual te vanglorias. Sendo cada cidadão um membro de cada cidade e de seu povo e não um estrangeiro, assumo a causa de minha pátria, aquela que cada um tem a obrigação de defender, e peço àqueles que lerão estas minhas coisas que me olhem de forma benigna, enquanto discuto pela verdade, pela justiça e pela pátria (BIGNOTTO: 2001: 239).

A oratória – como Bignotto ressalta nos tratados políticos deste período - não se reduz a uma técnica com a qual o orador obtém a vitória no debate público: ela configura o bom uso da palavra que deve permitir aos cidadãos resolver suas diferenças em nome do bem comum. A retórica, portanto, é a linguagem da política que vincula o homem à sua cidade e o capacita para a ação coletiva no espaço público. O discurso retórico é o sinal claro de que os cidadãos não podem ser coagidos pela força ou pela violência, mas que devem ser considerados iguais perante a lei.

Trata-se aqui de uma nova recolocação do homem no mundo político – tal como acontecera na Antiguidade greco-romana – e da recuperação de uma formação específica que o capacite ao exercício da vida pública. Fama, glória e boa fortuna estavam à espera daqueles que na cidade e pela cidade utilizam seus talentos. A definição da excelência implica, assim, a habilidade na expressão aplicada aos afazeres cívicos. O homem ideal é, como havia afirmado Cícero, em seu *De oratore*, o orador. Essa perspectiva humanista encontra correspondência na nova organização política e social das cidades-república italianas, como por exemplo, nas assembleias políticas de Florença – as *pratiche* – onde a eloquência era fundamental, mesmo que essas assembleias tivessem apenas um caráter consultivo.

Se, para estes humanistas cívicos, a república é o solo no qual é possível se cultivar o amor ao bem público e encontrar o espaço necessário à vida ativa, ela se torna, por sua vez, oposta ao governo tirânico tão refutado pelos humanistas italianos, pois a tirania impediria a ação dos cidadãos no âmbito político, social e filosófico. De forma que todo governante tirano que chegasse ao poder o teria feito burlando as leis, ferramentas estas que são tão caras aos homens em sociedade. Segundo o *De tyranno* de Salutati:“(...) toda tirania é má e se constitui numa ‘praga para a sociedade’. O tirano se define como aquele que governa contra a lei (...)” (BIGNOTTO, 2001:119).



O que importa é reivindicar a soberania da cidade diante do Império e contra qualquer forma de dominação. Para firmar-se como corpo político independente, a comunidade precisa criar suas próprias leis, autogovernar-se. Cada cidadão, ao desenvolver a atividade pública, ao valorizar sua vida ativa, contribui para a preservação dessa liberdade que é ao mesmo tempo sua e da cidade. Assim, diz Salutati:

"Veremos, disseste; todavia vês e verás a força mais que romana e a constância do povo florentino na defesa da dulcíssima liberdade, que, como foi dito, é um bem celeste que supera toda riqueza do mundo. Todos os florentinos têm no ânimo o firme propósito de defendê-la como à própria vida, mais ainda do que com a vida, com as riquezas e com a espada, para deixar aos filhos essa ótima herança que recebemos de nossos pais, para deixá-la, com a ajuda de Deus, saudável e incontaminada"(SALUTATI in: BIGNOTTO, pp.239-253).

A liberdade dos cidadãos, pautada pela liberdade da cidade, será entendida como exercício da justiça e promulgação das leis num espaço de concordância, só quebrado pela guerra civil, outro inimigo da liberdade. Essa concepção política vincula-se diretamente ao princípio que estabelece o primado da vida pública sobre os interesses particulares. Tema tão caro a Cícero, exposto em *Dos Deveres*.

O republicanismo do século XV

No quarto capítulo Bignotto trata do discurso republicano do chanceler florentino Leonardo Bruni, outro humanista que ocupou a chancelaria de Florença; mas já no período da dominação da família dos Médici, no qual havia pouco da república da época de Salutati. O texto de referência dessa vez é o *Elogio da Cidade de Florença*. Nesta fonte, mais uma vez a questão da vida ativa e da autonomia das comunas é proclamada em oposição às amarras medievais e tentativas de interferência externa. O preço da liberdade, segundo Pocock, “foi à exposição à contingência e ao acaso” (POCOCK apud BIGNOTTO, idem: 137). Como diz Baron, a nova forma de olhar a origem das cidades, implicava também em uma nova forma de olhar a república, uma nova forma de conceber o tempo, sendo a fortuna um habitante sempre presente e ameaçador (BARON, 1966).



As obras de Leonardo Bruni, nem sempre foram originais e conseguiram atingir uma formulação teórica comparável, por exemplo, a Maquiavel. Contudo, o que nos interessa é a importância de suas obras para a consolidação do discurso republicano do século XV e sua distinção das tópicas políticas dos discursos do período medieval. A partir de seus escritos e de outros humanistas de seu tempo que é possível falar hoje de um *Republicanismo do Renascimento*, saindo das linhas de continuidade com o passado. “Deixar para trás uma série de certezas oriundas da filosofia medieval e da fé esteve longe de ser para os humanistas um processo indolor e do qual eles se desembaraçaram sem sofrimento (BIGNOTTO, op. cit.: 135). Assim, segundo Bignotto, homens como Bruni e Salutati continuaram ligados à fé cristã e a serviram muitas vezes diretamente trabalhando na Cúria Romana. A especificidade do republicanismo deste período, é que ele foi laico, sem formular as críticas à religião dominante na época. A vida ativa passou a ser o centro das preocupações dos humanistas, mas nem por isso deixou-se de ser cristão neste momento. Outro ponto fundamental é a continuidade com a Antiguidade (em textos como Cícero, Aristóteles, Quintiliano, Tito Lívio, Tucídides, entre tantos outros), a valorização da retórica e da formação humanística, bem como a descontinuidade com a escolástica e com o latim pobre e aborrecido dos teólogos.

Um dos aspectos dessa tradição e dessa concepção laica da política – em que Bignotto concorda com Pocock (POCOCK, 1997, cap. III) – foi a maneira de conceber o tempo e a contingência. Ao fazer o elogio da vida ativa e, sobretudo, ao buscar uma identidade das cidades como entidades autônomas, os humanistas haviam dado um passo a mais que os juristas do fim da Idade Média, que buscavam uma maneira de legitimar a independência de fato de muitas cidades. O que interessa para nosso autor é provar, através da análise das fontes traduzidas em sua obra, que muitos dos temas que estavam sendo gestados nas últimas décadas, ganham com ele autonomia e uma liberdade que nos permite situá-los fora do âmbito da literatura medieval. Por essa razão, o autor conclui seu texto com a interpretação da “*Oratio in Funere Nannis Strozae Equitis Florentinis*”, escrito entre 1427 e 1428, pois trata dos principais temas do ideário republicano, servindo como uma boa demonstração de como os conceitos ligados a uma nova visão da vida na cidade foram se tornando claros e cada vez mais distantes do ideário medieval.



Referências bibliográficas:

- BARON, H. *The crisis of the early Italian Renaissance*. Princeton: Princeton University Press, 1966 (2ª edição).
- BIGNOTTO, N. *Origens do republicanismo moderno*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- _____. *Maquiavel republicano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- _____. *O tirano e a cidade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1998.
- _____. *Maquiavel*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
- _____. *Republicanism e realismo. Um perfil de Francesco Guicciardini*. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.
- BLYTHE, J. M. “Civic humanism” and medieval political thought. In: HANKINS, James. *Renaissance civic humanism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, cap. 2.
- BURCKHARDT, J. *A cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
- CHABOD, F. *Escritos sobre Maquiavelo*. México: D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- CÍCERO, M. T. *De L’Orateur (De oratore)*. Trad. de E. Courbaud. Paris: Belles Lettres, 1985 (7ª edição).
- _____. *Dos Deveres (De Officiis)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- GARIN, E. *Ciência e vida civil no Renascimento italiano*. São Paulo: UNESP, 1996.
- _____. *L’Umanesimo Italiano*. Filosofia e vita civile nel Rinascimento. Bari: Laterza, 1988.
- KRISTELLER, P. O. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Trad. de A. Mourão. Lisboa: Edições 70, 1995.
- HALLE, J. *Dicionário do Renascimento italiano*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- HANKINS, J. Rhetoric, History and Ideology: The Civic Panegyrics of Leonardo Bruni” in *Renaissance Civic Humanism*. Org. J. Hankins. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 143-78.



----- (org.) *The cambridge companion to Renaissance Philosophy*.
Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. São Paulo: Penguin/Companhia, 1998.

_____. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Editora, 2007.

POCOCK, J. G. A. *Le Moment Machiavélien. La Pensée Politique Florentine et la Tradition Républicaine Atlantique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

SKINNER, Q. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

_____. *Maquiavel*. Pensamento político. São Paulo: Brasiliense, 1988.

SEIGEL, Jerrold E. *Rhetoric and Philosophy in Renaissance Humanism: the Union of Eloquence and Wisdom, Petrarch to Valla*. Princeton University Press, 1968.

VITI, Paolo. *Leonardo Bruni cancelliere della Repubblica di Firenze*. Florença: L. S. Olschki, 1990.





Revista Mundo Antigo Notícias News





CENTRO DE ESTUDOS CLÁSSICOS E HUMANÍSTICOS

Congresso Internacional / International Conference

XIV A.D. SAECVLVM AVGVSTVM

24-26 Setembro 2014

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Em 2014 completam-se dois mil anos sobre a morte de uma das figuras mais determinantes da História. A ela devemos, por exemplo, parte considerável da definição do que hoje conhecemos como Europa e a sua importância foi tal que ainda hoje os historiadores designam o seu tempo como «O Século de Augusto». Esta é razão mais do que suficiente para que neste mesmo ano assinalemos este acontecimento. O Centro de Estudos Clássicos, o Centro de História e o Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa, o Centro de História da Arte e de Investigação Artística da Universidade de Évora, a Universidade da Madeira e a Università degli Studi di Bari – Aldo Moro, com o apoio da Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, decidiram, por isso, organizar um congresso internacional que decorrerá nos próximos dias 24, 25 e 26 de Setembro de 2014, em Lisboa, a antiga Olisipo, cidade da província romana da Lusitânia.

Convidam-se investigadores das diferentes áreas das ciências da Antiguidade a apresentarem comunicações sobre tópicos relacionados com «O Século de Augusto». As propostas de comunicação devem enquadrar-se num dos seguintes eixos temáticos:

- Arte e Arqueologia
- História
- Literatura (Épica, Lírica, Drama, Filosofia, Historiografia, etc.)
- Recepção (Literatura, Cinema, Música, Artes Plásticas, Política, etc.)

Call for papers: <http://www.fl.ul.pt/cec/2194-xiv-ad-saecvlvm-avgvstvm-ing>

XXIII CICLO DE DEBATES EM HISTÓRIA ANTIGA

TEMÁTICA: POLÍTICA & COMUNIDADE

XXIII Ciclo de Debates em História Antiga é um evento anual que busca promover o debate acadêmico em torno de temas relacionados a Antiguidade. Além disso, buscamos divulgar as pesquisas de graduandos, pós-graduandos, professores e pesquisadores, ampliando o estudo de Antiguidade no Brasil.

Este ano, a temática escolhida para nosso Ciclo foi Política & Comunidade. O evento terá três turnos, com conferências e mesas coordenadas. Além disso, teremos um stand venda de livros, revistas e anais de eventos passados.

Nosso período de inscrição já está aberto, tanto para apresentação de trabalhos, como para ouvintes. Seguindo a mesma dinâmica do ano passado, estamos com um site (<http://www.ciclododebateslhia.com.br>), onde poderão inscreverem-se de forma on-line e ter maiores informações. Atentem-se aos prazos:

Trabalhos - Inscrições até dia 19 de agosto de 2013.

Ouvintes - Inscrições pelo site até dia 20 de setembro de 2013 e presencial até dia 23 de setembro.



**I ENCONTRO NACIONAL VIVARIUM
OLHARES SOBRE A ANTIGUIDADE E O MEDIEVO – UFBA**
De 01 à 03 de Outubro. <http://iencontronacionalvivarium.blogspot.com.br>

I Encontro Nacional Vivarium:

Olhares sobre a Antiguidade e o Medievo



Salvador, de 1 a 3 de outubro de 2013

Realização:

 **UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA**

 **Vivarium**
Laboratório de Estudos da Antiguidade e do Medievo
Núcleo Nordeste

Apoio:

 **FFCH UFBA**
Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFBA

 **ILUFBA**
Instituto de Letras da UFBA

 **PPGF UFBA**
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFBA

 **PPGLic UFBA**
Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura da UFBA

 **NALPE**
Núcleo de Antiquidade, Literatura e Performance

 **CMAC**
Cultura Material, Antiquidade e Cotidiano

 **PPGH UFBA**

 **PRONIS**
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

 **ABREM**
ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ESTUDOS MEDIEVAIS

 **PPGHIS**
Universidade Federal de Mato Grosso

Informações:

<http://iencontronacionalvivarium.blogspot.com.br/>



CONFERÊNCIAS, PALESTRAS E AFINS

Seminário Internacional

Imagens da violência, a violência das imagens

Instituto de Artes – UFRGS

02/07/2013

Seminário internacional

Imagens da violência, a violência das imagens

prof. Dr. Luc Bachelot, Université de Paris X - Nanterre



02/07/2013, terça-feira, 15h30
na Pinacoteca Barão de Santo Ângelo
Instituto de Artes - UFRGS
Rua Senhor dos Passos, 248, Porto Alegre
com tradução consecutiva da profa. Dra. Katia Pozzer

ULBRA UFRGS - IA Departamento de Artes Visuais Curso de Bacharelado em História da Arte p p p a v UFRGS



CURSOS, MINI-CURSOS, E AFINS

CURSOS DO NÚCLEO DE ESTUDOS DA ANTIGUIDADE PARA O SEMESTRE 2013-2

Curso de Extensão

Judeus, Cristãos e História

Uma abordagem teórica e metodológica

De 10 de outubro a 07 de novembro de 2013
Terça-feira, entre 14h00 e 17h00

INSCRIÇÕES ABERTAS!



Para mais informações:
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Rua São Francisco Xavier, 524, Bloco A, 9º andar, sala 9030
UERJ - Campus Maracanã - RJ, Tel. (21) 2334-0227
E-mail: neaeventos@gmail.com.br - <http://www.nea.uerj.br>
Coordenação Geral: Prof.ª Dr.ª Maria Regina Cândido

Curso de Extensão

Guerra e instituições em Atenas: um debate histórico

De 29 de agosto a 26 de setembro de 2013
Quinta-feira, entre 14h00 e 17h00

INSCRIÇÕES ABERTAS!



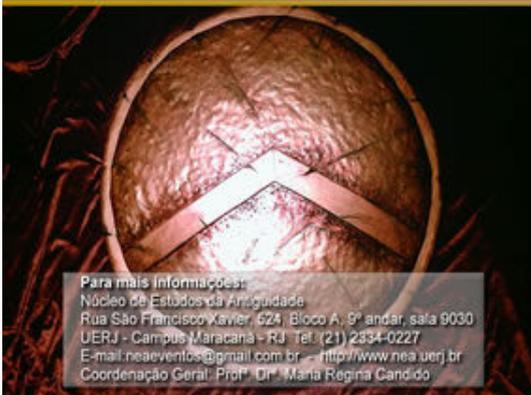
Para mais informações:
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Rua São Francisco Xavier, 524, Bloco A, 9º andar, sala 9030
UERJ - Campus Maracanã - RJ, Tel. (21) 2334-0227
E-mail: neaeventos@gmail.com.br - <http://www.nea.uerj.br>
Coordenação Geral: Prof.ª Dr.ª Maria Regina Cândido

Curso de Extensão

Introdução a Sociedade Espartana

De 17 de agosto a 21 de setembro de 2013
Sábado, entre 09h00 e 12h00

INSCRIÇÕES ABERTAS!



Para mais informações:
Núcleo de Estudos da Antiguidade
Rua São Francisco Xavier, 524, Bloco A, 9º andar, sala 9030
UERJ - Campus Maracanã - RJ, Tel. (21) 2334-0227
E-mail: neaeventos@gmail.com.br - <http://www.nea.uerj.br>
Coordenação Geral: Prof.ª Dr.ª Maria Regina Cândido

Informações no site
www.nea.uerj.br



BIZÂNCIO NO SÉCULO VI: O REINADO DE JUSTINIANO (527-565) - PROF. ROGER SCOTT (UNIVERSITY OF MELBOURNE)

Encaminho anuncio de curso sobre Bizâncio no século VI e o reinado de Justiniano, a ser realizado na USP, por Roger Scott. Scott é uma das maiores especialidades no período, tendo editado e traduzido a obra de Malalas e Teófanos, e essa é uma oportunidade imperdível para qualquer um interessado na Antiguidade Tardia, Bizâncio, ou em História da Historiografia. Sua obra mais recente foi resenhada aqui: <http://bmcr.brynmawr.edu/2013/2013-03-38.html>

Abs

Guto

LANÇAMENTO DE LIVROS, CHAMADAS, VÍDEOS E AFINS

LANÇAMENTO DE LIVROS

LIVRO: SÁTIRAS DE HORÁCIO

O livro *Sátiras de Horácio*, recém publicado em julho pela Editora da UFF (Universidade Federal Fluminense) conta com tradução e comentários de Edna Ribeiro de Paiva.

LIVRO: O MELHOR DO TEATRO GREGO

Gostaria de anunciar a publicação do livro "O melhor do Teatro Grego" (Rio de Janeiro, Zahar: 2013), uma antologia organizada Adriane da Silva Duarte, também responsável pelo material de apoio (apresentações geral e específicas, perfis dos personagens, revisão de notas). A edição, voltada para o público não especialista, traz as tragédias "Prometeu acorrentado" (Ésquilo), "Édipo rei" (Sófocles), "Medeia" (Eurípides) e a comédia "As nuvens" (Aristófanes), todas nas traduções de Mário da Gama Kury.

Adriane Duarte <adriane_duarte@yahoo.com>



CHAMADA PARA ARTIGOS

THE SEVENTEENTH AND EIGHTEENTH VOLUMES OF THE CAHIERS CARIBÉENS d’Egyptologie are in preparation. Egyptologists who would like to submit papers for publication in the Cahiers Caribéens d’Egyptologie, a peer reviewed journal, can do so as attachments at

alain.anselin0497@orange.fr

Articles should be sent in a Word using Times 12 font file (not docx please), accompanied by a pdf copy, and a separate file for the illustrations.

They can be written in Spanish, Portuguese, English, German or French, and preceded by a short English abstract.

Authors are entitled to a copy of the issue of CCdE publishing their paper and a offprint of it as pdf file.

Alain Anselin

A REVISTA DA ESCOLA SUPERIOR DE GUERRA (QUALIS B2) está recebendo artigos a serem submetidos à avaliação para publicação no número 57, referente ao 2º semestre de 2013. Tal número será uma edição comemorativa dos 30 anos da Revista da ESG e será dedicado a textos que reflitam a história da ESG, sua participação no contexto nacional e internacional e outros temas afins.

As submissões de artigos devem ser feitas para os email revistadaesg@esg.br até o dia 30 de agosto de 2013. Para outros números, o periódico trabalha no regime de fluxo contínuo.

A coleção das Revistas da ESG e as normas para submissão de artigos encontram-se disponíveis em <http://www.esg.br/centro-de-estudos-estrategicos/publicacoes/>

REVISTA MEDIEVALISTA

Chamada para artigos.

<http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/informations.html#call>

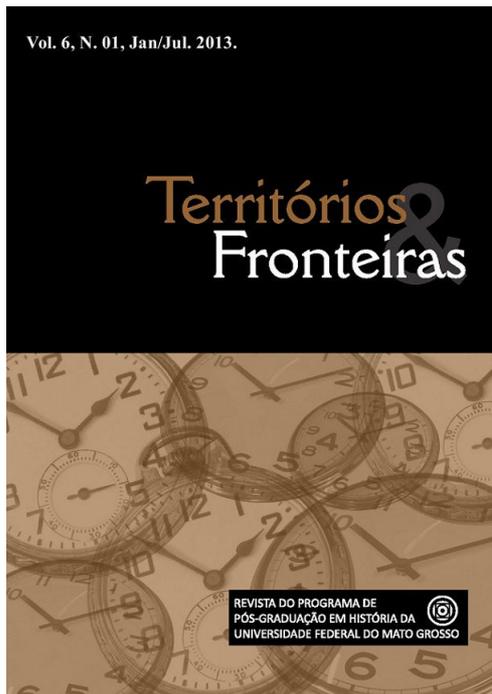
REVISTA DIÁLOGOS MEDITERRÂNICOS.

Chamada para artigos.

<http://www.dialogosmediterranicos.com.br/index.php/RevistaDM/announcement>



CHAMADA PARA ARTIGOS REVISTA TERRITÓRIOS E FRONTEIRAS



Informações pelo site do PPGHIS

<http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/index>

A REVISTA DE HISTÓRIA COMPARADA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA COMPARADA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

(<http://www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/revistahc.htm>)

convida os pesquisadores a submeterem artigos e resenhas de temática livre ao segundo número de seu sétimo volume, a ser publicado em dezembro de 2013.

Os textos, **que precisam necessariamente explorar uma das modalidades de História Comparada**, devem ser encaminhados por meio do sistema SEER (<http://www.revistas.ufrj.br/index.php>) e remetidos por *e-mail* (rhc.ufrj@gmail.com), incluindo, no corpo da mensagem, o endereço para correspondência e a identificação do *e-mail* de comunicação, até o **dia 16 de agosto** do ano corrente.

Graduandos, graduados, mestrandos, mestres e doutorandos podem publicar artigos desde que em coautoria com doutores.

Ressaltamos também que recebemos artigos em fluxo contínuo para a publicação.

MUNDOS ESPELHADOS: AS RELAÇÕES ENTRE LITERATURA E HISTÓRIA NA ANTIGUIDADE E NO MEDIEVO.

<http://www.revistarodadafortuna.com/>



Desde o início do século XX, com as novas perspectivas teórico-metodológicas lançadas pela *École des Annales*, a tradicional incredulidade positivista em relação ao emprego de fontes literárias numa investigação histórica foi abalada. Em sua clássica obra *Apologie de l'histoire ou Métier d'historien*, Marc Bloch (1886-1944) anunciava uma nova postura em relação a estas fontes, mas chamava a atenção dos historiadores sobre o perigo de se acreditar que a Literatura é a “expressão da sociedade. Pelo menos não o é de forma alguma no sentido em que um espelho ‘exprime’ o objeto refletido”.

A partir da década de 1970, a “terceira geração” dos *Annales* sugeriu aos historiadores a utilização de novas abordagens, objetos e problemas. Conduzida inicialmente por Jacques Le Goff, a *Nouvelle histoire* afirmava que os documentos literários e artísticos constituíam fontes privilegiadas para a *história das mentalidades*. A Literatura era agora considerada um “espelho mais ou menos deformante” da sociedade, conforme as palavras de Le Goff.

Resgatamos a *metáfora do espelho* empregada por estes dois expoentes da tradição dos *Annales* para intitular o presente Dossiê da Revista *Roda da Fortuna* (2013/2):

Mundos espelhados: as relações entre Literatura e História na Antiguidade e no Medievo

Este Segundo Dossiê da *Roda da Fortuna* pretende apresentar as diversas perspectivas interdisciplinares que articulam História e Literatura, tanto na Antiguidade quanto no Medievo. Além disso, o Dossiê também está aberto ao envio de resenhas, entrevistas e traduções comentadas.

O calendário (previsto) para este número será:

- Envio de artigos até 30 de setembro de 2013
- Divulgação dos artigos selecionados até 15 de novembro de 2013
- Publicação entre dezembro de 2013 e janeiro de 2014

As propostas devem ser enviadas para o seguinte e-mail:

revistarodadafortuna@gmail.com

REVISTA MIRABILIA

José María SALVADOR GONZÁLEZ (org.). **Mirabilia 17** (2013/2)

Mulier aut Femina. Idealism or reality of women in the Middle Ages

Mulier aut Femina. Idealidad o realidad de la mujer en la Edad Media

Accepting papers until **October 13, 2013**

Ricardo da COSTA e Bento Silva SANTOS (orgs.). **Mirabilia 18** (2014/1)

Nicholas of Cusa in Dialogue.

Nicolás de Cusa en diálogo

Accepting papers until **March 29, 2014**



Ricardo da COSTA (org.). **Mirabilia 19** (2014/2)
Medieval and Early Modern Iberian Peninsula Cultural History
Cultura en la Península Ibérica Medieval y Moderna (siglos XIII-XVII)
Accepting papers until March 1, 2014

Ricardo da COSTA e José María SALVADOR GONZÁLEZ (org.). **Mirabilia 20**
(2015/1)
Aesthetic Manifestations in the Ancient and Medieval World
Manifestaciones estéticas en el mundo antiguo y medieval
Accepting papers until **March 16, 2015**

A *Revista Mirabilia* é uma publicação do *Institut d'Estudis Medievals* da Universitat Autònoma de Barcelona (UAB-Espanha)

Qualis B2 CAPES

Atenciosamente,
Prof. Dr. Ricardo da Costa
Site: www.ricardocosta.com
Revista Mirabilia (dir.): www.revistamirabilia.com



Revista Mundo Antigo

Normas de Publicação

Guidelines for publication





Normas de Publicação / Guidelines for publication

REVISTA MUNDO ANTIGO

ARTIGO - NORMAS DE PUBLICAÇÃO

EXEMPLO INICIAL DE ARTIGO

Título do Artigo

Subtítulo

Nome e Sobrenome do autor ou autores¹

RESUMO:

Em português ou idioma nativo do autor

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 12

Palavra chave: Até cinco palavras separadas por traço.

ABSTRACT – Resumen – Résumé:

Título do Artigo traduzido para o idioma escolhido.

O resumo em língua estrangeira pode ser em inglês (preferencialmente), espanhol ou francês.

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 12

Palavra chave em idioma diferente do nativo: Inglês preferencialmente, espanhol ou francês.

TEXTO:

¹ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.



O texto deve ser enviado no formato *.DOC e não *.DOCX

Margem = 3 cm.

Limite de 10 a 25 laudas.

- Para parágrafo utilizar fonte Times New Roman 12, espaçamento 1,5;
- Para Título do Artigo, utilizar fonte Times New Roman 18, Negrito;
- Para subtítulos, fonte Times New Roman 14;
- Para Notas de Rodapé, fonte Times New Roman 10;

NOTAS:

- Citação ou indicação de autor inserida no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, página).
- Citações com mais de três linhas usar recuo esquerdo = 5 cm. Fonte 10 e espaço simples.
- Passagens de textos antigos inseridas no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: (AUTOR, obra, volume ou livro[se for o caso], capítulo, passagem).
- No rodapé somente informações e explicações necessárias a compreensão da passagem e que por razões próprias não foram colocadas no texto.

IMAGENS:

Inseridas no texto com legenda e referência.

As imagens também devem ser enviadas em anexo no formato JPG.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. A documentação utilizada no artigo deve vir em primeiro lugar.
 2. A bibliografia deve vir em seguida e em ordem alfabética.
- Para livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*. Cidade: Editora, Ano.



- Para capítulo de livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do capítulo*. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do livro. Cidade: Editora, Ano, p.
- Para artigo de periódico: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do artigo*. Título do Periódico. Cidade, v., n., p., mês (se tiver) Ano.

RESENHA - NORMAS DE PUBLICAÇÃO²

EXEMPLO DE RESENHA

Título da resenha³

Título da resenha em outro idioma

(Preferencialmente tradução do título para o Inglês podendo também ser para o espanhol ou francês)

Nome e Sobrenome do autor ou autores da resenha⁴

Referência do texto para a resenha⁵

Palavra chave:

Até cinco palavras separadas por traço.

Palavra chave em idioma diferente do nativo (Inglês – preferencialmente, espanhol ou francês):

Até cinco palavras separadas por traço.

TEXTO⁶

Limite de 2 a 12 laudas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA⁷

² Conforme normas para artigo.

³ Conforme normas para artigo.

⁴ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

⁵ Referência bibliográfica conforme as normas para artigo.

⁶ Conforme normas para artigo.



MUNDO ANTIGO Journal (Ancient World Journal)

PAPER – GUIDELINE FOR PUBLICATION

EXEMPLE OF PAPER

Title of Paper

Subtitle

Name and surname of author or authors⁸

ABSTRACT:

It could be author's native language

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

ABSTRACT – Resumen – Résumé:

It can be in English (preferably), Spanish or French.

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

TEXT:

The text should be submitted in the format *. DOC, (do not use DOCX, please save in DOC format)

For foreign researchers, texts should be submitted in English (preferably), Spanish or French.

⁷ Conforme normas para artigo

⁸ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.



Margin = 3 cm.

Limit of 10 to 25 pages.

- For paragraph using Times New Roman 12, spacing 1.5;
- To Article Title, use Times New Roman 18, Bold;
- For captions, font Times New Roman 14;
- To Footnotes, Times New Roman 10;

NOTES:

- quote or indication of the author inserted in the text using the format below in parentheses (author surname, year, page).
- Quotations over three lines using indentation left = 5 cm. Font 10, simple space.
- Passages from ancient texts inserted in the text using the format below in parentheses: (author, work, or volume book [if applicable], chapter, passage).
- At the bottom only the information and explanations necessary to understand the passage and for their own reasons that were not placed in the text.

IMAGES:

Attach the image in the text with information and reference.

The images should also be sent as attachment in JPG format.

REFERENCES:

1. The documentation used in the article should come first.
2. The bibliography should come next in alphabetical order.

- To book: SURNAME, Pre-author's name. *Title of book*. City: Publisher, Year
- To book chapter: SURNAME, author's name. *Title of chapter*. In: SURNAME, author's name. Title of book. City: Publisher, Year, p.
- For journal article: SURNAME, author's name. *Title of the article*. Title of Periodical. City, v., n., p., month (if any) Year.



REVIEW - RULES OF PUBLICATION⁹

EXEMPLE OF REVIEW

Review title¹⁰

Review title in other language

(It can be in English (preferably), Spanish or French)

Name and surname of author or authors¹¹

Book bibliographic reference for review¹²

Keyword: Up to five words separated by underscores (native language).

Keyword: Up to five words separated by underscores (diferent from native language).

TEXT¹³

Limit 2 to 12 pages.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE¹⁴

ANY DOUBT CONTACT US:

Prof. Dr. Julio Gralha

julio.egito@gmail.com or nehmaat@gmail.com

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – BRAZIL

City of Campos dos Goytacazes – Rio de Janeiro

<http://www.proac.uff.br/campos/>

<http://www.pucg.uff.br/>

⁹ As rules for papers.

¹⁰ As rules for papers.

¹¹ **If you are teacher** indicates your titles, research area, institution (private or public University). Inform whether you are doing a postdoc or connected to a research center. If you desire inform your e-mail for contact. **If you are graduate student** indicates titles, research area, institution (private or public University) and advisor. If you desire inform your e-mail for contact..

¹² Bibliographic reference.

¹³ As rules for papers.

¹⁴ If necessary.