

ISSN: 2238-8788

Ano III

Volume III

Dezembro

2014

Revista Mundo Antigo



Editorial:
Prof. Dr. Julio Gralha
(UFF – ESR)

Entrevista:
Prof. Dr. Edgard Leite (UERJ)

Resenha:
Prof. Dr. Pedro Paulo Funari
(UNICAMP)

Autores desta edição :
(Ordem alfabética)

Prof. Dr. André Bueno (UNESPAR)
Prof. Dr. Edgard Leite (UERJ)
Prof. Dr. Fabrício Possebon (UFPB)

Profª. Mestranda Francisca Luciana Sousa da Silva (UFC)
Profª. Mestranda Kelly Thaysy Cabral Lopes
Prof. Ms. Marco Antonio da Costa (CEFET-MG)

Prof. Dr. Marcus Cruz (UFMT)
Profª. Doutoranda Virginia Laporta (UBA-Argentina)
Profª. Drª. Sonila Morelo (NEAM-UFMG)

Número 06



NEHMAAT
Antiga, Medieval e Arqueologia





Revista Mundo Antigo

Revista científica eletrônica

Publicação semestral

História Antiga, Medieval e Arqueologia

Ano III - Volume III – Número 6 - Dezembro – 2014

Electronic journal

Biannual publication

Ancient History, Medieval and Archaeology

Year III - Volume III – Number 6 – December – 2014



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 HISTÓRIA DE CAMPOS DOS GOYTACAZES – CHT

Diretor: Prof. Dr. Luis Claudio Duarte

CURSO DE HISTÓRIA - CGH

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

Prof^ª. Dr^ª. Carolina Fortes (UFF-ESR)

Prof^ª. Dr^ª. Fabrina Magalhães (UFF – ESR)

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

Prof. Dr. Leonardo Soares (UFF – ESR)



CONSELHO EDITORIAL

Prof^a. Dr^a. Adriana Zierer (UEMA).
Universidade Estadual do Maranhão.

Prof^a. Dr^a. Adriene Baron Tacla (UFF).
Universidade Federal Fluminense.

Prof^a. Dr^a. Ana Livia Bonfim (UEMA).
Universidade Estadual do Maranhão.

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

Prof^a. Dr^a. 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.

Prof^a. Dr^a. Margarida Maria de Carvalho (UNESP).
Universidade Estadual Paulista – Franca.

Prof^a. Dr^a. Maria do Carmo (UERJ).
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof^a. Dr^a. Maria Regina Candido (UERJ)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a. Renata Garraffoni (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/papers are the responsibility of their authors.

FICHA CATALOGRÁFICA

R454 Revista Mundo Antigo. – Revista científica eletrônica. – ano 3, v. 3, nº 6 (Dezembro, 2014) – 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

09 *Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR).*

APRESENTAÇÃO/PRESENTATION

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

ENTREVISTA/INTERVIEW

21 *Índia Antiga e Moderna em foco / Ancient and Modern India in Focus
Prof. Dr. Edgard Leite (UERJ).*

RESENHA/REVIEW

129 *Péricles de Atenas / Pericles of Athens
Prof. Dr. Pedro Paulo Funari (UNICAMP).*

NORMAS DE PUBLICAÇÃO / GUIDELINE FOR PUBLICATION

177 *Equipe Editorial.*



ARTIGOS/PAPERS

- 27 *O poder das mulheres e a construção da memória na Antiguidade Tardia. O caso de Teodora e Clotilde.*
Profª. Mestranda Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes Mamedes (UFMT).
Prof. Dr. Marcus Cruz (UFMT).
- 49 *TIAN (céu): um conceito primitivo de ecologia na China antiga.*
Prof. Dr. André Bueno (UNESPAR).
- 61 *Formas arquetípicas. La reina egípcia durante la Dinastía XVIII (Reino Nuevo): Ahmosis-Nefertari y Hatshepsut.*
Profª. Doutoranda Virginia Laporta (UBA-Argentina).
- 77 *A relevância sócio-comunicativa da carta na Roma antiga.*
Prof. Ms. Marco Antonio da Costa (CEFET-MG).
- 91 *Entre a Lira e o Caldeirão: música e magia na expedição dos argonautas.*
Profª. Mestranda Francisca Luciana Sousa da Silva (UFC).
- 105 *Egiptomania: o Egito em João Pessoa.*
Profª. Mestranda Kelly Thaysy Cabral Lopes (UFPB).
Prof. Dr. Fabrício Possebon (UFPB).
- 127 *Uma ROSA para AFRODITE: história da deusa e a Mensagem de Fernando Pessoa.*
Profª. Drª. Sonila Morelo (NEAM-UFMG).



Revista Mundo Antigo

Editorial

Editorial





Nesta sexta edição recebemos contribuições de professores, pesquisadores e pós-graduandos da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), da Universidade Estadual do Paraná (UNESPAR), da Universidade de Buenos Aires (UBA), do CEFET-MG, da Universidade Federal do Ceará (UFC), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e da Universidade de Campinas (UNICAMP).

A entrevista do prof. Dr. Edgard Leite (UERJ) é interessante, pois além de tratar da Índia Antiga e Moderna, apresenta o Programa de Estudos Indianos da UERJ (PEIND). A resenha do livro *Préicles*, preparada pelo prof. Dr. Pedro Paulo Funari (UNICAMP) é significativa para os estudantes do Mundo Antigo Clássico.

Finalmente gostaríamos de agradecer aos pesquisadores que contribuíram para esta edição favorecendo assim, a circulação de pesquisa docente e discente.

Um grande abraço!

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

(Editor)

Campos dos Goytacazes – RJ - Brasil





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





Índia Antiga e Moderna em foco Ancient and Modern India in Focus



**Entrevistado (interviewed):
Prof. Dr. Edgard Leite¹**

**Entrevistador (interviewer):
Prof. Dr. Julio Gralha (UFF/ESR)**

¹ Membro titular da Academia Brasileira de Filosofia, Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense, Professor Associado de História da UERJ e da UNIRIO, Coordenador do Programa de Estudos Indianos da UERJ, Diretor Executivo do Centro de História e Cultura Judaica, Coordenador do GT Regional Rio de Janeiro de História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH e do Grupo de Pesquisa do CNPq: Políticas, Direitos, Éticas. É integrante dos grupos de pesquisa do CNPq "História Memória e Literatura Bíblica" e do "Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI)"



1. Professor Dr. Edgard Leite, para darmos início a esta entrevista poderia contar-nos um pouco sobre sua trajetória acadêmica.

Eu me formei em História pela Universidade Federal Fluminense - UFF e me doutorei lá, também, tendo como orientador Ciro Flamarion Cardoso. Tive ao longo da carreira interesses variados, tanto de temas quanto disciplinares. Do ponto de vista da temática produzi estudos no campo das religiões indígenas, do cristianismo, das religiões cívicas do século XIX, do judaísmo antigo e rabínico, dos problemas da religiosidade contemporânea. Do ponto de vista das áreas, gravei entre História, Filosofia e Teologia. Mas meu foco único, desde meus primeiros artigos, sempre foi a epistemologia da experiência religiosa, em si e na história.

2. No Brasil, os estudos sobre a Índia são relativamente recentes na Universidade e na História? Parece haver poucos núcleos no país. O senhor poderia nos dar um panorama das ações nesta área?

D. Pedro II era um entusiasta do sânscrito. O curso de sânscrito na USP data de 1968, e desde então temos tido, a partir do trabalho de Eurípedes Simões de Paula, um consistente trabalho em São Paulo nesse campo, onde se misturam questões linguísticas, históricas e religiosas. A ampliação das linhas globais de interação sul-sul, nas últimas décadas, levou a um fortalecimento e ampliação dos estudos de sânscrito, de história e religião indiana, conjugados com o fortalecimento de estudos na área de relações internacionais e comércio exterior. Atualmente, a UFPb, a UFMG, a UFRS, a USP e a UERJ tem núcleos de estudos indianos que não são apenas centrados em questões históricas ou linguísticas mas que também servem para o pensamento estratégico da relação Brasil -Índia e outras questões de importante relevância para a interação entre as duas nações.



3. O senhor poderia explicar para o nosso público formado por discentes e docentes como surgiu a idéia de criar um Programa de Estudos em Índia?

Em 2011 fui convidado para participar da Conferência Internacional “India-Brazil Dialogue”, promovido pela Universidade de Goa. Depois de alguns dias interagindo com acadêmicos indianos, em Goa e em Aurangabad, ficou patente que era necessário estabelecermos aqui na UERJ um centro que desse conta de tantas demandas, nossas, relativas ao estudo da Índia e que servisse de ponte acadêmica com os professores e pesquisadores indianos. O Programa de Estudos Indianos, (PEIND), criado em 2013, tem em seu conselho acadêmico professores indianos e brasileiros que se dedicam a estudos comparados ou a pesquisas conjuntas sobre Brasil e Índia.

4. Para os discentes e docentes interessados em estudar a cultura, filosofia e sociedade da Índia em seus diversos períodos o professor teria alguma recomendação de livros, sites e núcleos?

Existem bons manuais introdutórios de História e Filosofia. Antigos e outros novos. Gostaria de indicar aqui alguns, introdutórios: para História Antiga, o livro de Burjor Avari: *India: The Ancient Past: A History of the Indian Sub-Continent from c. 7000 BC to AD 1200* (Routledge, 2007); para História geral, a obra em dois volumes, escrita por Romila Thapar e Percival Spear: *A History of India* (Penguin Books); para um entendimento da cultura indiana, o livro de Amartya Kumar Sen: *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture, and Identity* (Farrar, Strauss and Giroux, 2005); para a Índia contemporânea, o livro de Ramachandra Guha: *India After Gandhi: The History of the World's Largest Democracy* (Ecco, 2007). Para quem se interessa por filosofia há muita coisa. Eu sempre indico um livro antigo, do século XIX, mas que é muito bem feito e didaticamente organizado, o escrito por Surendranath Dasgupta: *A History of Indian Philosophy*, (Motilal Banarsidass, 2000) que serve como introdução geral.

O Programa de Estudos Indianos mantém um site www.peind.org, no qual além de ficar por dentro das atividades que são realizadas no nosso Programa, o interessado



pode baixar nosso primeiro livro, *Cooperação Brasil-Índia: Dinâmicas e Perspectivas*. O volume reúne intervenções feitas durante o Workshop “Cooperação Brasil-Índia: Dinâmicas e Perspectivas”, realizado no PEIND, em 9 de abril de 2014.

Mini-currículo:

O Professor Dr. Edgard Leite é membro titular da Academia Brasileira de Filosofia, Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense, Professor Associado de História da UERJ e da UNIRIO, Coordenador do Programa de Estudos Indianos da UERJ, Diretor Executivo do Centro de História e Cultura Judaica, Coordenador do GT Regional Rio de Janeiro de História das Religiões e das Religiosidades da ANPUH e do Grupo de Pesquisa do CNPq: Políticas, Direitos, Éticas . É integrante dos grupos de pesquisa do CNPq "História Memória e Literatura Bíblica" e do "Núcleo de Estudos em Religiões e Filosofias da Índia (NERFI)" .

Link para o Lattes: lattes.cnpq.br/4323981692424724

<http://www.edgardleite.com/>

Alguns livros publicados:

FERREIRA NETO, Edgard Leite: *Emancipação, Emancipações: A libertação dos judeus no Ocidente, 1776- 1897*. 1. ed. Rio de Janeiro: CHCJ, 2012. v. 1. 126p .

FERREIRA NETO, Edgard Leite: *As Origens da Bíblia e os Manuscritos do Mar Morto (2a. edição revista)*. 2. ed. Rio de Janeiro: Verve, 2013. v. 1. 153p .

FERREIRA NETO, Edgard Leite: *Notórios Rebeldes: A expulsão da Companhia de Jesus da América Portuguesa* (segunda edição) Madri: Fundación Ignacio Larramendi, 2005. v. 1. 306p .



Revista Mundo Antigo

Artigos
Papers





O poder das mulheres e a construção da memória na Antiguidade Tardia.

O caso de Teodora e Clotilde

Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes Mamedes¹

Marcus Cruz²

Submetido em Novembro/2014

Aceito em Novembro/2014

RESUMO:

O poder das mulheres nas cortes durante a Antiguidade Tardia, mais especificamente no Reino dos francos no período do reinado de Clóvis e no Império Romano no decurso do governo de Justiniano é o tema deste texto. O poder exercido pelas mulheres, Clotilde e Teodora respectivamente, derivam tanto da condição de esposas dos monarcas, quanto da influência que exerciam sobre eles. Em nossa análise utilizaremos os *Decem libris historiarum* de Gregório de Tours e a *História Secreta* de Procópio de Cesaréia fundamentais para entender os mecanismos de construção da memória acerca destas duas figuras femininas.

Palavras-Chaves:

Antiguidade Tardia – Poder – Mulheres – Teodora – Clotilde

ABSTRACT:

The power of women in the courts during Late Antiquity, specifically in the Kingdom of the Franks during the reign of Clovis and the Roman Empire during the rule of Justinian is the theme of this text. The power exercised by women, Clotilde and Teodora respectively, both derived from the condition of wives of monarchs, but the influence they exercised over them. In our analysis we will use *libris Decem Historiarum* of Gregory of Tours and the *Secret History* of Procopius fundamental for understanding the mechanisms of memory building on these two female figures.

Key Words:

Late Antiquity – Power – Women – Teodora - Clotilde

¹ Kelly Cristina da Costa Bezerra de Menezes Mamedes - graduanda em História da Universidade Federal de Mato Grosso (campus Cuiabá) sob orientação do Professor Marcus Cruz.

² - Professor Associado da Universidade Federal de Mato Grosso, Membro do VIVARIUM - Laboratório de Estudos da Antigüidade e Medievo e do Núcleo de Pesquisa em História - NPH/UFMT - www.vivariumhist.com



“Elohîms diz: ‘Nós faremos Adâm – o Terroso – à nossa réplica, segundo nossa semelhança. Eles as sujeitarão o peixe do mar, o volátil dos céus, o animal, toda a terra, todo réptil que rasteja sobre a terra’. Elohîms cria o terroso à sua réplica, a replica de Elohîms, ele o cria, macho e fêmea ele os cria.” (GENESIS, 1,26-27)

Nesta conhecida narrativa do Gênesis podemos perceber que o homem é o ápice da criação que jorra da palavra de Elohîms. O homem é o senhor do universo tendo o poder de se apropriar licitamente de tudo, ou melhor, de quase tudo que fora criado. Por outro lado, este Adâm original, ser perfeito, réplica de Deus, é a um só tempo macho e fêmea, é, portanto um andrógino.

O tema da existência de uma androgenia humana primordial é encontrado também em Platão, mas especificamente no seu diálogo *O Banquete*, que destaca pelo discurso de Aristófanes o sofrimento dos amantes impelidos pela violência do desejo a reconstruir essa unidade primeva.

“Em primeiro lugar, três eram os gêneros da humanidade, não dois como agora, o masculino e o feminino, mas também havia a mais um terceiro, comum a estes dois, do qual resta agora um nome, desaparecida a coisa; andrógino era então um gênero distinto, tanto na forma como no nome comum aos dois, ao masculino e ao feminino, enquanto agora nada mais é que um nome posto em desonra... Por conseguinte, desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro. E sempre que morria uma das metades e a outra ficava, a que ficava procurava outra e com ela se enlaçava, quer se encontrasse com a metade do todo que era mulher - o que agora chamamos mulher — quer com a de um homem; e assim iam-se destruindo.” (PLATÃO, Banquete, I)

Estes breves e sucintos comentários sobre a questão da androgenia têm por objetivo servir de pródomo da temática que pretendemos discutir ao longo deste texto, qual seja: o poder das mulheres nas cortes durante a Antiguidade Tardia no final do V século até meados do século VI, mais especificamente no Reino dos francos no período do reinado de Clóvis e no Império Romano no decurso do governo de Justiniano. Nossa hipótese é que o poder exercido pelas mulheres, nos casos em tela, Clotilde e Teodora respectivamente derivam fundamentalmente não apenas de sua condição de esposas dos monarcas, mas da influência que exerciam sobre eles. O casamento, simbolicamente, consagrava a reunião



dos elementos masculinos e femininos fazendo ressurgir o andrógino primordial e permitindo, assim, uma possibilidade de exercício do poder pelas mulheres.

Esta influência das esposas sobre os monarcas, esse poder das mulheres nas cortes foram objeto de observações e considerações de diferentes autores cujas obras chegaram até os dias de hoje. Em nossa análise privilegiaremos um gênero específico de produção literária da Antiguidade Tardia, as obras de história que nos informam fartamente sobre as lutas e intrigas pelo poder nas cortes palacianas. Tanto os *Decem libris historiarum* de Gregório de Tours, quanto a *História Secreta* de Procópio de Cesaréia são obras fundamentais para a compreensão e análise do ambiente palaciano respectivamente da corte merovingia e do áulico bizantino, não somente pela riqueza das narrativas, mas também pela posição de observação privilegiadas dos autores.

Nesta oportunidade nosso objetivo é entender os mecanismos de construção da memória acerca destas duas figuras femininas, a saber a rainha Clotilde e a imperatriz Teodora, respectivamente esposas de Clóvis, rei dos francos e de Justiniano, imperador de Roma. Para podermos analisar adequadamente a nossa documentação e, por conseguinte a temática que nos propomos precisamos inseri-las em seu contexto histórico e historiográfico.

Entre o antigo e o novo: apontamentos sobre a Antiguidade Tardia

A Antiguidade Tardia (FRIGHETTO, 2010, 101-121) é um período do devir histórico profundamente marcado por uma forte tensão e equilíbrio entre antigo e o novo, a continuidade e a ruptura, a permanência e a transformação. Dois fenômenos demonstram cabalmente esta afirmação: o primeiro a progressiva cristianização da sociedade tardo antiga. Neste processo a Igreja e o clero cristão tiveram que não somente enfrentar uma vigorosa resistência da multifacetada tradição pagã, mas principalmente foram obrigados a incorporar diversos elementos das práticas religiosas existentes para conseguir efetivamente se enraizar nas mentes e corações dos homens daquela época. (CRUZ, 2010:295-315)



O segundo é o assentamento no território ocidental do Império de uma miríade de povos bárbaros³. Os recém-chegados colaboram de forma decisiva para a desagregação do poder imperial nas províncias tardo romanas do Ocidente, mas não devemos esquecer que de um lado os reinos que emergem são herdeiros da tradição estatal baixo imperial e por outro o Império Romano continua a existir nas regiões orientais do Mediterraneo firmemente controladas, diretamente de Constantinopla, pelo imperador. (GARCIA MORENO, 2001)

O processo de assentamento dos povos bárbaros nos territórios ocidentais do Império e a continuidade do poder imperial no Oriente são de fundamental importância para análise que estamos propondo neste artigo, por conseguinte devemos nos deter com mais vagar sobre a questão.

O amplo movimento migratório que se verificou, a partir do final do IV século tendo como espaço privilegiado de manifestação as províncias ocidentais do Império Romano se constitui como um problema histórico complexo e multifacetado, não podendo ser, portanto, reduzido ao um jogo simplório de causa e efeito.

As abordagens historiográficas acerca desta problemática enfatizam duas perspectivas analíticas. Por um lado valorizam o estudo dos aspectos militares do fenômeno, enquanto um segundo viés investigativo privilegia os impactos desses eventos na sociedade tardo romana. Nas palavras de Garcia Moreno: “O primeiro constitui certamente o aspecto melhor refletido em nossas fontes e o mais chamativo para os modernos. No entanto, é o segundo que pode interessar a uma historiografia como a atual, mais atenta aos fenômenos da ‘longa duração’ do que ao puramente fatural” (GRACIA MORENO, 2001,18)

O problema das migrações bárbaras encontra-se intrinsecamente ligado ao secular debate acerca da queda do Império Romano. Numa perspectiva tradicional que remota, na

³ Preferimos a designação de bárbaros e não de germanos para denominar o conjunto de povos que a partir do final do IV século irão se assentar nas províncias ocidentais do Império Romano para uma série de razões. A primeira delas é que o conceito de germano escamoteia o fato da existência de indivíduos de diversas origens étnicas entre as populações que se acomodaram no solar imperial. Por outro lado, o conceito de bárbaro, apesar de ainda possuir uma certa carga negativa especialmente no senso comum, salienta das diferenças nos mais diversos âmbitos entre os grupos de recém-chegados e os romanos, diferenças minimizadas, mas não extirpadas, pela intensificação do contato entre essas duas sociedades desde o II século da nossa era. Finalmente o conceito de bárbaro aponta para uma partilha identitária de caráter cultural enquanto a noção de germano apela para uma repartição de cunho racial que se demonstrou ao longo dos debates historiográficos não apenas equivocada, mas até mesmo perniciosa.



historiografia moderna, a angular obra de Edward Gibbon, a ruína das estruturas estatais romanas acontece sob o forte influxo da chegada dos bárbaros. Essa abordagem pode ser sintetizada na célebre frase de André Piganiol: “Roma não morreu de morte natural, foi assinada” (PIGANIOL, 1947, 11).

Desde meados do século passado a ideia de queda do Império Romano foi progressivamente substituída pela noção de transformação do mundo romano (WHITE, 1966). Dentro desta perspectiva as migrações bárbaras assumem outra posição no devir histórico, sendo significativamente esvaziada do seu caráter violento e tendo valorizado os aspectos relacionados à integração entre os recém-chegados e as populações tardo romanas das diferentes províncias ocidentais do Império.

No entanto, o processo de desestruturação do mundo romano e das migrações bárbaras, entendemos, se apresenta como “... dramático, desconcertante, massivamente importante e comparativamente curta sequência de eventos, que resulta ainda mais dramático e desconcertante por não ser intencional.” (HALSALL, 2007, 22)

Em termos das estruturas de poder, que nos interessam mais diretamente nesta oportunidade, podemos observar durante a Antiguidade Tardia uma reconfiguração de dois conceitos de origens helenística *Imperium* e *Regnum* (FRIGHETTO, 2012, 19-23). Assim como o estabelecimento de novas estruturas estatais dentre as quais se destaca a crescente importância que a assume a corte imperial ou régia na condução dos assuntos políticos.

É, portanto, dentro deste quadro em que ocorre uma significativa concentração de poder nas cortes que pretendemos analisar a participação e a atuação política de certas mulheres, no caso específico Teodora e Clotilde neste ambiente cortesão.

Para tanto, utilizaremos como *corpus* documental de nossa análise duas obras de história, a *História Secreta* de Procópio de Cesaréia e *Decem libris historiarum* de Gregório de Tours. Faz-se necessário, então, conhecermos um pouco tanto do ambiente historiográfico em que essas obras foram produzidas quanto acerca delas próprias e de seus autores.



Escrever uma história na Antiguidade Tardia: Procópio de Cesaréia e Gregório de Tours.

Os historiadores tardo antigos ao escreverem suas obras se por um lado estão inseridos na dinâmica deste momento que como afirmamos anteriormente se caracteriza pela tensão entre a continuidade e a ruptura, por outro precisam enfrentar os desafios impostos, exatamente, pelo estiramento entre o antigo e o novo. Os reptos enfrentados pelos historiadores tardo antigos são colossais.

O principal deles é a assimilação e integração ao universo cultural e histórico romano, por meio da construção da memória, de diversas tradições culturais que até então se situavam numa posição dependente e subordinada, mas que, em decorrência das mudanças que marcam esse momento, assumem destaque e relevância. Este labor tem como alvo tanto os crescentemente influentes grupos cristãos, as ascendentes aristocracias regionais e finalmente os novos donos do poder, recém-chegados bárbaros.

Para fazer frente a esses desafios, os historiadores tardo antigos lançaram mão de formas narrativas e de estratégias retóricas, em outras palavras se arriscaram na aventura de construir uma escrita da história. O primeiro elemento que gostaríamos de destacar dessa escrita concerne ao caráter retórico do discurso histórico, ou seja, escrever história no mundo antigo era produzir um discurso persuasivo capaz de convencer a audiência, o público.

Na Antiguidade Tardia, os historiadores continuam a ter que demonstrar aos seus leitores o valor e a confiabilidade de suas obras. O método mais tradicional era convencer o público da importância e da grandeza das ações que iriam ser tratadas no texto. Podemos citar como exemplo a seguinte passagem de Procópio de Cesaréia, um dos autores que estamos analisando:

“Mas agora que me encaminho para outro empreendimento, de certo modo algo arduo e terrivelmente difícil de superar, as vidas de Justiniano e Teodora, resulta que me encontro temeroso e receoso quando considero que o que irei escrever pode parecer inacreditável ou inverossímil às futuras gerações, especialmente quando o tempo, em seu largo fluxo, tenha superado meu relato, temo receber a reputação de mitógrafo e incluído entre os poetas trágicos” (PROCOPIO DE CESAREIA, 1.4)

As palavras do historiador de Cesaréia visam não apenas atrair a atenção do público ao qual a obra estava dirigida, um claro recurso retórico previsto em qualquer estudo acerca



da arte da persuassão, porém chama a atenção o fato de que o autor busca com esse mecanismo narrativo também assegurar a veracidade do seu relato. Em outras palavras para cativar a sua audiência o escritor não deve se limitar a bem dizer, mas igualmente dizer a verdade. A retórica não é inimiga da verdade, pelo contrário é sua aliada. Ousamos afirmar que estamos diante de um regime retórico de verdade.

Um segundo elemento característico da escrita da história na Antiguidade Tardia e que também remonta a uma tradição histórica clássica é a preservação da memória. Em outras palavras, o discurso histórico se vincula claramente a lembranças de determinados feitos e atos considerados gloriosos e, por isso, digno de recordação, que necessitam ser salvos do esquecimento.

Gregório de Tours define claramente sua missão de construtor de memória no prólogo de sua obra:

“Antes de descrever as lutas dos reis contra as nações adversárias, dos mártires contra os pagãos, das igrejas contra os hereges, desejo confessar para que existam dúvidas que sou católico. Quero indicar claramente, para aqueles que se desesperam com a aproximação do fim do mundo, os anos que se passaram desde se começou a recolher em crônicas e histórias os fatos acontecidos. Porém inicialmente peço perdão aos leitores se nestas letras e sílabas transgredi as regras da arte da gramática que não possuo plenamente. Minha única preocupação é manter meu coração sem nenhuma alteração e hesitação sob as ordens da igreja, pois sei que aquele que peca pode obter o perdão de Deus se mantiver a pureza da sua fé”. (GREGORII EPISCOPI TURONENSIS, Prologus,5).

O bispo de Tours mostra de forma cristalina, nesta passagem acima de sua obra, que é um construtor de memória e que essa memória será construída de um lugar bem marcado, qual seja, a condição de cristão, ou melhor, de católico. Desta maneira Gregório afirma seu alinhamento com a ortodoxia eclesiástica e, por conseguinte com o poder tanto clérigo quanto secular.

Este engajamento não significa de modo algum o repúdio às estratégias discursivas marcadas pela retórica tão característica da *Paidéia* romano-helenística, da qual os membros do clero se tornaram não apenas continuadores, mas principalmente herdeiros e guardiões nestes tempos de avanço da barbárie. O pedido de perdão pela rudeza no uso da língua é uma conhecida e tradicional forma retórica de obtenção de complacência e simpatia por parte da audiência e *topos* narrativo obrigatório em todos os manuais da arte da persuassão que circulavam no mundo mediterrâneo tardo antigo.



Retórica e memória. Esses são os aspectos primordiais na escrita da História ao longo da Antiguidade Tardia e que evidenciam o pressuposto que norteia nossa análise acerca deste momento do devir histórico, ou seja, a tensão e equilíbrio entre antigo e o novo, a continuidade e a ruptura, a permanência e a transformação. Retórica e memória são elementos que tanto Procópio de Cesaréia quanto Gregório de Tours utilizam fartamente em suas obras.

Procópio de Cesaréia e sua obra

Procópio de Cesaréia é um dos mais importantes historiadores da Antiguidade Tardia, segundo Javier Lacasta, pode-se considerá-lo como o maior biógrafo do imperador Justiniano ainda que não tenha escrito nenhuma obra especificamente com esse fim, porém em seus escritos a figura do soberano romano emerge como um personagem capital. Poucos são os dados sobre a sua vida e quase todos os que se tem, foram fornecidos por ele mesmo em suas obras. Nascido em Cesaréia, na Palestina, teve uma esmerada educação fundamentada na *Paideia* especialmente na retórica em grego, perceptível em seu estilo classicista, ainda é interessante destacar sua formação jurídica, o que lhe permitiu no ano de 527 a assumir o cargo de conselheiro, a serviço do grande chefe militar de Justiniano, o General Belisário. O cargo de conselheiro era de grande responsabilidade, convertendo-se em uma das mais necessárias e importantes posições no exército romano, a medida que cabia aqueles que exerciam este posto a responsabilidade pelas negociações com os adversários, ainda mais em um momento em que a maioria dos generais careciam da formação apropriada para promover acordos com os inimigos.

Procópio permaneceu muitos anos ao lado de Belisário nas campanhas militares promovidas por Justiniano para a retomada dos territórios pertencentes ao Império e que haviam sido ocupados pelos bárbaros, a chamada “Reconquista”, e na secular luta fronteiriça contra os persas. Ao longo deste período o autor escreveu sua obra mais conhecida denominada *Guerras (Bella)*, onde são narradas algumas das campanhas militares mais importantes promovidas pelo imperador, nas quais o historiador participou pessoalmente. A obra é composta por oito livros e de acordo com a maioria dos estudiosos do autor, publicados provavelmente entre os anos de 550 e 551 (CORDOÑES, 2000, 29). Não seguem uma narrativa cronológica, mas os acontecimentos em si das diferentes



campanhas militares. Os livros I e II narram as guerras contra os persas, III e IV às campanhas contra os vândalos, V a VII a guerra contra os ostrogodos da Península Itálica, o último volume é escrito posteriormente e não se atenta mais a essa ordenação baseada nos cenários militares, e sim a um conjunto de fatos acontecidos posteriormente e considerados merecedores de serem lembrados.

O historiador de Cesaréia escreveu outra obra denominada *Sobre os Edifícios (De aedificiis)*, composta por seis volumes, que versa sobre as construções realizadas por Justiniano em todo o território romano, sendo, inclusive, considerada como uma importante fonte para as pesquisas arqueológicas, embora muitos estudiosos acreditem que a obra ficou inacabada (CORDOÑES, 2000, 74).

Procópio publicou ainda um livro chamado *História Secreta (Anecdota)*, uma obra controvertida e polêmica, que tem, segundo o autor, a função de revelar muitos acontecimentos mencionados nos livros precedentes, mas que havia sido obrigado a ocultar. A narrativa traz fatos permeados por escândalos, corrupções e traições na corte de Justiniano, com uma intensa crítica ao imperador e sua esposa Teodora. Devido a esse teor polêmico o escrito é visto por alguns estudiosos como uma obra maledicente, ou nas palavras de Franz Maier, uma “malévola crônica escandalosa” (MAIER, 1986, 176). Escrito esse que privilegiaremos nesta análise pelo autor ter se dedicado a descrever e narrar os acontecimentos e as intrigas da corte de Justiniano, nas quais a presença e o papel desempenhado pela imperatriz Teodora é central, nos permitindo assim refletir acerca da temática proposta, a saber, o poder das esposas dos soberanos nas cortes merovíngia de Clóvis e na romana de Justiniano.

Gregório de Tours e sua obra

Gregório de Tours, nascido em 538, é um exemplo típico do bispo nas Gálias do século VI. Advinha de um grupo de famílias aristocráticas com amplas e fortes ligações com a hierarquia eclesiástica e que havia ajudado a construir essa realidade social nos domínios merovíngios.

A cronologia da infância do nosso autor é confusa e incerta. Seu pai teria em torno de quarenta anos quando Gregório nasceu e, provavelmente, morreu durante os primeiros



anos de vida deste. Sua formação intelectual deve-se tanto ao bispo Avito em Clemont Ferrand quanto a um tio materno de nome Nicécio na cidade de Lyon. Em 563 é ordenado diácono.

A ordenação de Gregório como bispo de Tours aconteceu no dia 20 de agosto de 573 e não de modo algum um acontecimento inesperado. Todos seus predecessores, com exceção de apenas cinco bispos, como o nosso próprio autor testemunha, procediam de sua família, e seu antecessor imediato, Eufrônio, era primo de sua mãe.

Venâncio Fortunato revela que Gregório foi nomeado bispo pelo rei Sigeberto I (561-575), sendo consagrado em Reims pelo bispo Egídio. Sendo o relato de Venâncio Fortunato correto, e não temos motivos para duvidar acerca da essência das informações, significa que Gregório foi imposto como bispo de Tours, possivelmente contra a vontade da população e do clero local, o que explicaria as diversas tentativas de depor o nosso autor da dignidade episcopal. No entanto, Gregório manteve-se como bispo de Tours até sua morte ocorrida em 594. (JAMES, 1998: 51-66)

Além de suas atividades episcopais e políticas, Gregório foi um autor prolífico. Chegaram até nós sete obras comprovadamente do nosso autor e outras três cuja autoria é duvidosa.

A mais renomada e importante das produções bibliográficas de Gregório é a denominada *Decem libris historiarum* que ficou conhecida como *Historia Francorum*. Gregório começa a escrever sua história poucos anos depois de assumir o bispado de Tours e somente a completa no ano de sua morte, em 594. A cronologia da redação é a seguinte: Livros I a IV: 576-580; Livro V: 580; Livro VI: 584-585; Livro VII: 585-586; Livro VIII: 587; Livro IX: 587-590; Livro X: 591-594. (LATOUCHE, 1996: 5-26)

A obra narra as vicissitudes do mundo desde as origens deste até o tempo em que o autor vive. A composição da obra encontra-se visivelmente influenciada, em termos de concepção de história, pelas Crônicas de Eusébio de Cesaréia e de Jerônimo como também pelas *Histórias* de Orósio. Apesar de narrar os acontecimentos em ordem cronológica, o *Decem libris historiarum* não se constitui numa crônica, na medida em que comenta e oferece vivaces descrições dos acontecimentos que considera importantes, algo incompatível com o gênero cronístico, neste sentido a obra de Gregório se aproxima mais da perspectiva orosiana.



Uma vez apresentado os autores a partir do qual iremos realizar nossa análise é o momento de delinear, ainda que em grandes pinceladas, os principais aspectos dos contextos nos quais estão inseridos respectivamente os reinados de Justiniano e de Clóvis.

A Política regencial de Justiniano

O imperador Justiniano ascende ao trono do Império Romano em 527, mas suas incursões políticas se iniciam ainda no reinado de seu tio Justino, onde começa a participar da política imperial chegando a exercer o cargo de cônsul. O imperador é considerado um dos maiores dirigentes do chamado Império Romano do Oriente, sendo claramente perceptível desde o início e ao longo de seu governo uma concepção que considera a si mesmo um herdeiro da totalidade do Império Romano, com todas as aspirações políticas que deste emanava. Tanto o povo quanto seu imperador segundo Franz Maier “designam a si mesmos como como *rhomaioi*, romanos e não como gregos” (MAIER, 1986,179), e a permanência da ideia dessa herança imperial contribuiu para garantir a coesão de um povo etnicamente heterogêneo.

O imperador romano segue sendo o chefe supremo de toda *Orbis romana*, e os territórios que haviam pertencido ao império romano seguem sendo considerados como uma possessão eterna e irrevogável do Império, ainda que fossem governados por reis bárbaros. A ideia de uma universalidade do poder imperial atraía também a estes soberanos que assim poderiam exercer e legitimar sua soberania a partir do princípio de que esta era uma delegação por parte da autoridade imperial.

Baseado em um direito natural do imperador de restituir a herança romana, Justiniano concebe como sua missão sagrada libertar o território romano do domínio de bárbaros estrangeiros e arianos e, portanto, heréticos, para assim restabelecer ao império suas antigas fronteiras, e o espaço vital da cristandade ortodoxa. Desta forma o ideal político se comunga com o ideal religioso, e a concepção justiniana se identifica com a intenção de restaurar o *Imperium Romanum Christianum*, em seu sentido estrito.

Detentor de um grande recurso financeiro deixado desde o governo de Anastácio, Justiniano implementou um vasto conjunto de campanhas militares com o objetivo de reconquistar os territórios ocidentais romanos, buscando restaurar as antigas fronteiras imperiais. Durante os primeiros anos de governo tentou equacionar a secular querela



fronteira com o Império Persa empreendendo uma luta que se estendeu de forma perene contra os exércitos persas, o que ocupou uma grande parte de suas forças militares. Buscou reconquistar o norte da África, numa luta contra os vândalos, a península Itálica que estava sob o domínio dos ostrogodos e o sul da Espanha sob a dominação visigótica. O imperador logrou muitas vitórias, tendo a frente de suas campanhas as figuras de dois importantes generais, Belisário e Narses, mas sofreu sombrios reverses que custaram caro aos cofres do império.

Percebemos então o que poderíamos denominar de uma discrepância entre ideologia e realidade, o que pode ser justificado e entendido a partir da maneira como o imperador tratou os territórios conquistados, ou seja, como meras províncias adicionais que foram reincorporadas a um império onde a porção oriental era cada vez mais predominante e hegemônica, o que acabou depois de um certo tempo culminando com rebeliões e novas invasões nos espaços conquistados.

O reinado de Justiniano, entedemos, deve ser valorado em quatro facetas: a militar com a reconquista, a legislativa, a artística e a religiosa. Na esfera legislativa é inegável o valor do imperador na compilação das leis romanas através do *Corpus Iuris Civilis*, o trabalho de compilação e harmonização das leis e jurisprudência romana, que se iniciou nos primeiros anos de reinado, teve uma grande repercussão que ultrapassa os limites do governo de Justiniano, e seu legado é perceptível até os dias de hoje.

A perspectiva artística é complexa. O imperador é autor de inúmeros edifícios romanos, que tinham um projeto audacioso e inovador. Justiniano promoveu a construção de aquedutos, cisternas, casas de banho e uma multiplicidade de mosaicos estilizados que preenchiam o interior dos grandes palácios de Constantinopla e o interior das igrejas. O maior símbolo desta reforma arquitetônica é a reconstrução da Igreja de Santa Sofia, restauração após a destruição da antiga basílica na revolta de Nika, e se converteu no maior símbolo do empreendedorismo de Justiniano. A arte justiniana desperta a impressão de um grande poderio econômico do império. Sem dúvida independente da discussão acerca dos projetos arquitetônicos do imperador, como continuistas ou elementos de ruptura, esses projetos eram utilizados como elementos de propaganda da ideia imperial.

Finalmente a política religiosa do imperador é tida por alguns historiadores como Irvin Dale, um dos grandes legados de Justiniano (DALE, 1995, 309-312). Foi o primeiro



imperador a imiscuir-se em disputas teológicas ou proferir decisões em questões de fé sem recorrer a concílios e bispos, promoveu massivas perseguições aos hereges, foi um imperador profundamente consciente de que seu poder imperial emanava da Graça Divina. Como cita o historiador Ostrogorsky (OSTROGORSKY,1983,91), na pessoa de Justiniano a igreja cristã não somente encontrou um assíduo protetor, como um chefe; pois sendo cristão e sendo romano, era completamente fora de questão a ideia de uma autonomia da esfera religiosa.

Teodora: poder feminino na Corte imperial de Justiniano

A estrutura de Estado do Império Romano do Oriente, embora em princípio seguisse uma nova fase da história romana, era marcada pela continuação do antigo *Imperium Romanorum*, eles se consideravam sempre romanos, sucessores e herdeiros dos antigos Césares. O imperador segue como chefe do exército, o juiz supremo e único legislador, qual seja, a administração civil e militar, a administração central e provincial são cuidadosamente delimitada entre si, mas convergem na pessoa do imperador que dirige todo aparato estatal centralizado.

Justiniano pode ser considerado um autocrata, e um dos grandes imperadores romanos. Uma prova irrefutável de sua grandeza pessoal é o alcance universal de seus objetivos políticos e a extraordinária variedade de sua atuação. Por outro lado, os êxitos de Justiniano seriam impensáveis sem o apoio de seus colaboradores com um imenso potencial, como Belisário e Narses, generais que demonstraram seu brilhantismo em inúmeras batalhas, o prefeito pretório João da Capadócia que levou a cabo as reformas políticas internas, um político tão efetivo quanto odiado, e o jurista Triboniano, que impulsionou a reforma e compilação jurídica. Dentre desse cenário político há que se destacar que o mais influente conselheiro e ajudante do imperador, foi sem dúvida sua esposa, a imperatriz Teodora.

A figura da imperatriz é controvertida devida a sua origem. Sem nenhuma precedência nobiliárquica, é oriunda de uma família de aurigas, ligada as corridas, viveu toda sua juventude em atividades ligadas ao teatro, e conseqüentemente a prostituição, mas conheceu Justiniano no período em que já tinha abandonado as antigas atividades. O casamento foi alvo de forte oposição, principalmente por parte da esposa de seu tio Justino,



Eufêmia. As bodas foram celebradas graças à criação de uma nova lei que permitiu a união. Dentro desta perspectiva é importante assinalar que o casal imperial foge a forte tradição tardo antiga dos matrimônios que celebram alianças políticas.

Dois anos após o seu casamento Teodora ascende ao trono ao lado de Justiniano, e a partir desse momento é inegável o papel fundamental que desempenhou ao lado de seu marido. A imperatriz exerceu uma notável influência no governo, como nos diz Maier “no solo poseía ambición y talento políticos, sino también una gran agudeza”. Ademais nos momentos decisivos, possuía a firmeza que faltava ao imperador, como na famosa revolta de Nika, uma rebelião interna que ameaçou o poder imperial de Justiniano, que levou o imperador a uma tentativa de fuga e abandono do trono, sendo demovido pela tenacidade de Teodora, que fala a célebre frase: “A púrpura é uma mortalha gloriosa”. A ela é também atribuída algumas das *novellae*, promulgadas por Justiniano, principalmente no que concerne aos direitos que beneficiavam às mulheres.

Procópio de Cesaréia, em sua obra *História Secreta*, ao descrever as figuras imperiais salienta e ressalta a falta de caráter de ambos, porém as críticas são discorridas de maneira mais intensa para Teodora. As atribuições conferidas à soberana são ainda mais graves, em um capítulo intitulado “Teodora, a prostituta”, Procópio narra com riqueza de detalhes toda a devassidão sexual da imperatriz, e a total vergonha que o casamento com Justiniano causou ao império romano. “ao ser impossível que um homem que alcançou a categoria senatorial chegue a unir-se a uma prostituta, posto que as mais antigas leis proibiram desde sempre” (PROCÓPIO, IX:51).

O historiador se surpreende com os caprichos da Fortuna que permitiu o casamento de Justiniano com uma antiga prostituta e se admirava da pouca oposição que provocou as bodas.

Procópio descreve a imperatriz como uma mulher fútil, insidiosa e vingativa, segundo o autor:

“Seus ânimos se dispunham antes de tudo a procurar a destruição dos homens e era impossível aplaca-la. Quanto ao seu corpo, o cuidava mais do que era necessário, porém menos do que ela desejava [...]. Ela que durante grande parte do dia se entregava a tantos e tão desordenados hábitos como esses, se acreditava com direito de administrar todo o império romano. [...]. E se o imperador encarregava a alguém uma missão sem o conhecimento dela, a situação desse homem experimentava um revés da fortuna, que não muito depois perdia seu cargo e sofria uma morte infamante”. (PROCÓPIO, XV: 5-10).



Teodora participou ativamente na criação de leis que beneficiavam as mulheres romanas, como a igualdade de ambos os sexos em seus direitos e aos olhos de Deus, a promulgação de diversas leis que protegia o direito das mulheres em caso de divórcio, adultério e na hora de suprimir o dote como requisito necessário para o casamento, a proibição de morte por adultério, e proibição de abandono de filhos indesejados. Em alguns casos o próprio imperador demonstra indignação contra os costumes “bárbaros” dos armênios que relegam socialmente a mulher. A proteção e promoção dos direitos das mulheres na legislação justiniana foi um dos alvos de críticas de Procópio, como na narrativa que se segue:

[...] era um feito que quase todas as mulheres tinham uns costumes depravados, pois pecavam contra seus maridos com completa liberdade, sem esta ação lhes acarretassem perigo ou algum dano, pois que quantas eram culpadas de adultério ficavam impunes. Acudiam em seguida a imperatriz e dando a volta na situação, levava a juízo seus maridos invocando um processo com acusações por feitos inexistentes. (PROCÓPIO, XVII: 24).

Procópio é um homem de seu tempo, defensor da cultura e conhecimentos da *Paidéia*, originário da elite romana, portanto, percebe o mundo ao seu redor como tal. Seja qual for a origem o compartilhamento da *Paidéia* é um elemento unificador da concepção de mundo na qual um dos aspectos centrais da organização da sociedade romana é a convicção de que existe uma larga distância social, entre os notáveis “bem-nascidos” e os que são inferiores. Nosso autor em vários momentos da obra ressalta o seu descontentamento com aqueles que não pertencem ao mundo dos cultos e aristocratas, principalmente a figura de Teodora que através do casamento com um homem notável ascende social e politicamente. “As classes superiores procuram diferenciar-se das inferiores através de um estilo de cultura e vida moral cuja mensagem mais vibrante é que não pode ser partilhado pelos outros” (BROWN, 1985: 216).

Outra perspectiva a ser analisada na narrativa que Procópio usa para descrever a imperatriz está no fato de uma mulher exercer tamanha influência política. É certo que o historiador busca denegrir a imagem de Teodora para causar uma desmoralização política direta ao imperador, mas é perceptível o seu desagrado em perceber que o governo perpassa pelas mãos da imperatriz. A mulher muito rara e esporadicamente ocupou em toda história romana alguma posição de prestígio, sempre foram figuras coadjuvantes, ou mesmo



esquecidas no transcorrer da epopéia romana. Essa mesma tradição podemos encontrar nos reinos romano-bárbaros.

A Corte régia de Clóvis

As estruturas de poder nas monarquias romano-bárbaras resultam de uma síntese desigual entre elementos procedentes das antigas tradições e práticas germânicas e dos elementos advindos da herança tardo antiga. O resultado deste processo de integração foi que nestas monarquias os soberanos eram antes de mais nada, governantes de um conjunto de grupamentos de homens, no que poderíamos denominar, segundo Garcia Moreno, de “povo-estado” (GARCIA MORENO,2001,86). Isto fica patente ao percorrermos tantos os documentos oficiais quanto as crônicas da época atentando para a titulação recebida por esses reis: *rex vandalarum et alanorum*, *rex francorum*, *rex goturum*, *rex longobardorum* para citar apenas aqueles que por uma razão ou outra a historiografia considera os mais importantes.

Uma fusão semelhante de princípios bárbaros e tardo romanos é encontrada no que se refere administração dos reinos ocidentais entre o V e VIII século. Dentre as diversas instituições que compõe as estruturas organizacionais destes estados um nos interessa particularmente, a saber, a corte régia.

Na documentação do momento a corte recebe a denominação, na maior parte das vezes, de *palatium*, o que revela uma evidente permanência de uma tradição terminológica advinda do Baixo Império Romano.

No caso do *palatium* merovíngio os reis francos encontravam rodeados de oficiais palatinos de caráter doméstico como o condestável, o *buticularius* e principalmente o mordomo que progressivamente, especialmente ao longo do VII século, assume a condição de principal oficial da Corte.

Por outro lado, junto aos cargos de cunho doméstico sobrevivem no *palatium* merovíngio elementos da organização estatal tardo romana como os conselheiros oriundos da antiga aristocracia senatorial, como a chancelaria dirigida por um referendário e mesmo um cubulário com funções de caráter fiscal relativa às rendas obtidas com os números impostos indiretos.



Em suma, o *palatium* na monarquia franca merovíngia assume a função da administração central do estado reunindo os principais dignatários do reino e principalmente o local por excelência das articulações e estratégias políticas e do desenvolvimento dos jogos de poder. É neste ambiente palatino e se inserindo nesta teia de artimanhas e estratégias que algumas mulheres, especialmente as esposas dos monarcas, exercem ou procuram exercer um certo poder, por certo limitado por um espaço eminentemente masculino e mesmo misógino, mas apesar disso não retira a relevância desta atuação política feminina.

O poder feminino na Corte: o caso de Clotilde

Clotilde, a esposa do célebre rei Clóvis, tem a sua atuação política, segundo o relato de Gregório de Tours, centrada em dois momentos decisivos na consolidação do poder deste monarca merovíngio. O primeiro em que poderíamos dizer que a futura rainha participa de forma passiva no concerne as questões que envolvem o seu casamento com o soberano dos francos. No segundo, a participação de Clotilde é decisiva, estamos nos referindo aos eventos relativos ao batismo de Clóvis.

O casamento de Clóvis e Clotilde se insere numa longa tradição política na qual as núpcias, especialmente a dos soberanos, estão subordinadas a certos interesses e estratégias de poder. O soberano franco alicerçou seu prestígio e poderio tanto em suas vitórias militares quando na habilidade na construção de alianças com outras monarquias romano-bárbara por meio de conúbios como de sua irmã Audefleda com Teodorico Amalo e do próprio Clóvis com a princesa burgúndia Clotilde.

Gregório de Tours descreve desta forma as negociações em torno deste enlace matrimonial régio:

“Clovis enviava frequentemente embaixadas a Borgonha, a jovem Clotilde foi percebida por seus embaixadores. Eles a encontravam sempre elegante e sábia e como ele pertencia a família real, eles avisaram ao rei Clóvis. Sem tardar ele enviou uma embaixada a Gundebaldo para pedir a princesa em casamento. Este não ousa refutar a demanda dos embaixadores e manda a jovem se apresentar imediatamente ao rei. Quando Clóvis a vê, é tomado de uma grande alegria e decide se casar mesmo já tendo um filho, com uma concubina, de nome Thierry.”(GREGORII EPISCOPI TURONENSIS,II,28)



A narrativa de Gregório de Tours acerca do casamento de Clóvis e Clotilde informa de forma pouco contundente as relações diplomáticas entre os reinos dos francos e dos burgúndios enfatizando mais as qualidades pessoais de Clotilde como o principal fator para a realização do matrimônio. O que pode ser interpretado como uma estratégia retórica que valoriza a figura da rainha que posteriormente desempenhará um papel primordial nos episódios que envolvem a conversão e batismo do marido.

Clotilde após o nascimento do primeiro filho do casal consegue que este seja batizado apesar do paganismo do rei. Gregório faz, através da rainha, um longo discurso, do qual selecionamos um trecho, em que ataca os ídolos pagãos:

“Os deuses a quem prestais culto não são nada. Eles não podem oferecer nenhum conforto nem para eles próprios nem para ninguém. Eles são esculpido em qualquer pedra, madeira ou metal. Os nomes que são dados a eles são nomes de homens e não nomes de deus. Tal como Saturno que se não ser derrubado de seu reino por seus filhos, foi derrubado por suas faltas conforme conta-se. Tal como Jupiter imundo autor de violências de todo o tipo que desonra os homens, desrespeita seus parentes não se abstendo de fornicar com sua própria irmã que se auto qualifica como irmã e esposa de Jupiter.” (GREGORII EPISCOPI TURONENSIS II, 29)

As investidas de Gregório contra os deuses pagãos reproduzem uma tradição cristã que remontam aos apologistas, apesar de muito possivelmente os deuses de Clóvis e dos francos não serem os mesmos do panteão clássico. O que interessa aqui é destacar como a narrativa coloca Clotilde admoestando o rei, e mais importante conseguindo impor sua vontade, e isto somente será possível tanto pela sua condição de esposa, mas principalmente pela sua condição de cristã. É o fato de ser cristã que permite à soberana enfrentar o rei e persuadi-lo. A religião cristã faz desta mulher superior ao um homem pagão. O poder de Clotilde advém, portanto, mais de sua confissão religiosa do que do seu gênero.

Essa dupla posição faz da rainha, pelo menos na perspectiva do bispo de Tours, uma personagem primordial para a conversão do monarca merovíngio. No relato da conversão Clotilde mais uma vez desempenha um papel primordial:

“A rainha fez vir em segredo são Remígio, bispo de Reims, para pudesse pregar ao rei a palavra da salvação. O bispo que foi feito vir em segredo começa a pregar que ele deveria crer no verdadeiro Deus, criador do céu e da terra e que abandonasse os ídolos que não podiam ser úteis nem a ele nem aos outros. O rei retrucou: ‘Eu já escutei três santos padres e de qualquer maneira resta o fato de que o povo que segue as minhas ordens não querem abandonar seus deuses, mas irei me entreter com a sua



palavra?. Então ele foi para o meio de seu povo e antes mesmo que Remígio começasse a falar o poder de Deus o ultrapassou e todo o povo gritou: ‘Nos rejeitamos os deuses mortais, piedoso rei, e este Deus imortal que Remígio prega que nos seguiremos...toda o templo do batistério esta impregnado de um odor divino e Deus concedeu uma tal graça que eles acreditaram ter sido transportados para o meio dos perfumes do paraíso. O primeiro que pediu para ser batizado, pelo pontífice, foi o rei. Ele avançou, um novo Constantino, para a piscina para se curar de uma antiga doença, de uma velha lepra...Mais de três mil homens de seu exército foram igualmente batizados”(II, 31)

É interessante notar na narrativa de Gregório dois elementos acerca de Clotilde primeiro que se a rainha é o agente que inicia o processo ao fazer vir secretamente o bispo de Reims para pregar e converter o rei, em seguida ela desaparece do relato. Uma vez cumprido o seu papel no drama Clotilde sai de cena. Ela agora não é mais necessária. Com a conversão de Clóvis a política volta a ser um assunto masculino. A rainha volta a ser mencionada mais uma única vez no *Decem libris historiarum* para esclarecer o destino da agora viúva Clotilde: “Quanto a rainha Clotilde, ela veio, depois da morte de seu marido, para Tours. Ela entrou para o serviço da basílica do bem-aventurado Martinho, ela permaneceu neste lugar o resto do seus dias, visitando raramente Paris.”(II,43).

Mais uma vez Gregório retrata Clotilde dentro de um modelo de conduta ideal da mulher cristã, uma vez morto seu marido e na condição de viúva, só resta a rainha se dedicar ao ofício divino.

O retrato de Clotilde que emerge do relato do bispo de Tours é de uma mulher que congrega em si todos os predicados que um clérigo como Gregório considerava necessários numa mulher, mas especificamente numa mulher cristã. Virtuosa, piedosa, boa mãe e esposa. Na narrativa gregoriana o modelo de conduta que é seguido por Clotilde é o de Maria.

Evidentemente que não podemos nos deixar persuadir e nem mesmo nos iludir pela bem construída narrativa de Gregório, que com seus artifícios retóricos quer impor uma determinada imagem de Clotilde, rainha dos francos. É necessário tensionar e até desconstruir, na medida do possível diante de nosso *corpus* documental, a personificação da esposa de Clóvis.



Considerações finais

Teodora e Clotilde, duas mulheres que nos seus respectivos ambitos de atuação, exerceram fortes influências em seus maridos e nas cortes palacianas em que viveram. Sendo apresentadas em duas obras seminais para entender e analisar aquelas realidades sociais os *Decem libris historiarum* de Gregório de Tours e a *História Secreta* de Procópio de Cesaréia. Dois autores e duas perspectivas senão opostas, pelo menos bastante divergentes, acerca do papel e da influência das esposas sobre os soberanos.

Para o historiador da cidade de Cesaréia o poder e o influxo da imperatriz em relação a Justiniano é um elemento pernicioso que ainda que não desvirtue o caráter e as convicções do monarca com certeza acentuam tendências e atitudes já presentes na maneira como ele exerce a sua autoridade. A origem social, o distanciamento do ideal cultural da *Paidéia*, a condição de mulher, a inadequação da conduta dentro dos modelos e padrões das mulheres aristocratas romanas, tudo faz com que para Procópio, Teodora se apresentasse como a perfeita antítese da figura e da atuação de uma esposa do imperador. Na *História Secreta* a imagem de Teodora não era uma imperatriz, mas sim uma meretriz, reunindo todos os vícios reais e imaginários que um homem tardo antigo poderia observar em uma mulher. Neste sentido, a descrição da imperatriz é uma espécie de alerta e uma advertência às gerações futuras dos perigos e problemas que uma mulher com os atributos de Teodora poderia causar ao alcançar a condição de esposa de um imperador.

Já a Clotilde de Gregório é a virtude feminina encarnada. Aceita um casamento que lhe foi imposto em decorrência de estratégias e necessidades políticas e diplomáticas, mas exige, como boa cristã, que sua fé seja respeitada pelo noivo ainda pagão. Cumpre rapidamente seu principal dever como esposa de um rei, qual seja, concebe um herdeiro para o trono, e mais uma vez sua convicção religiosa fala mais alto e consegue impor sua vontade ao monarca e batizado o recém-nascido. Porém é no episódio da conversão do marido e soberano que a atuação de Clotilde é mais destacada, é neste momento, que na narrativa gregoriana, a rainha exerce de forma mais persuasiva e efetiva a sua influência sobre Clóvis. Nos *Decem libris historiarum* a imagem de Clotilde é o protípo da esposa e da rainha cristã, servindo de modelo de conduta para as demais soberanas merovíngias.

Apesar dessa importante divergência na construção das imagens de Teodora e Clotilde as narrativas, tanto de Procópio quanto a de Gregório de Tours, concordam em



demonstrar o exercício do poder e da autoridade por parte das mulheres que são capazes de influenciar seus maridos e soberanos. Em uma realidade social em que os espaços de atuação das mulheres eram bastante reduzidos e em documentos produzidos por homens, sendo um deles clérigo, e que possuíam uma visão bastante negativa da condição feminina esse reconhecimento do prestígio e da importância das soberanas demonstram a importância e relevância da atuação destas nos seus respectivos âmbito palaciano e social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHOURAQUI, André. *A Bíblia. No princípio (Gênesis)*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.
- DALE, Irvin. *História do movimento cristão mundial*. São Paulo: Paulus, 1995.
- PROCOPIO DE CESAREA. *Historia Secreta*. Madrid: Editorial Graedos, 2000.
- GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire des Francs*. Paris: Belles Lettres, 1996.
- PLATÃO. *Banquete*. Pará de Minas: Virtual Book, 2003.
- BROWN, Peter. *O fim do mundo clássico: de Marco Aurélio a Maomé*. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.
- CRUZ, M. Religiosidade tardo antiga e cristianização do Império Romano. *Fronteiras. Revista de História*, v.12, n.21, 2010. Disponível em <<http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/FRONTEIRAS/issue/view/51/showToc>>. Acesso: 15 set. 2014.
- FRIGHETTO, Renan. *A “longa Antiguidade Tardia”*: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico IN COELHO, Maria Filomena (org). *Por uma longa duração: perspectivas dos estudos medievais no Brasil*. Atas da VII Semana de Estudos Medievais. Brasília: Programa de Estudos Medievais, 2010. p.101-121.
- FRIGHETTO, Renan. *Antiguidade Tardia. Roma e as Monarquias Romano-Bárbaras numa época de transformações. Séculos II-VIII*. Curitiba: Juruá Editora, 2012.
- GARCIA MORENO, Luis. *La construcción de Europa. Siglos V-VIII*. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.
- HALSALL, Guy. *Barbarian Migrations and the Roman West*. 375-568. Cambridge; Cambridge University Press, 2007.



JAMES, Edward. *Gregory or Tours and the Franks*. In MURRAY, Alexander Callender. *After Rome's Fall*. Toronto: Toronto University Press, 1998. p.51-66.

LATOUCHE, Robert. **Introduction**. In GRÉGOIRE DE TOURS. **Histoire des Francs**. Paris: Les Belles Lettres, 1996

LACASTA, Javier Faci. *Introduccion al mundo bizantino*. Madrid: Síntesis, 1996.

MAIER, Franz Georg. *Las transformaciones del mundo Mediterráneo: siglos III –VIII*. Madrid:Editorial Siglo Veintiuno. 1986.

OSTROGORSKY, Georg. *Historia del estado bizantino*. Madrid: Editorial Akal, 1983.

PIGANIOL, André. *L'Empire Chretiene.(325-395)*. Paris: PUF, 1947.

WHITE, Lynn (org). *The Transformation of Roman World. Gibbon's problem after two century*. Berkeley: California University Press, 1966.



TIAN (céu)

um conceito primitivo de ecologia na China antiga

André Bueno¹

Submetido em Novembro/2014

Aceito em Novembro/2014

RESUMO:

Na China Antiga, a palavra “Céu” designava um conceito de amplas implicações políticas e filosóficas. Muitos autores consideraram que o conceito “Céu” tinha um significado religioso, por sua importância. No entanto, buscaremos mostrar que, para os chineses antigos, o conceito de “Céu” poderia significar uma concepção primitiva de “Ecologia”, e não de “Divindade”, com base nas leituras de Tang Yijie (1988), Zhang Dainian (ibid) e John Berthrong (1998).

Palavras Chave:

Sinologia; Ecologia; China Antiga; Pensamento Chinês.

Tian (Heaven): a primitive concept of Ecology in Ancient China

ABSTRACT:

In ancient China, the word "Heaven" designated a concept of broad political and philosophical implications. Many authors considered that the concept "Heaven" had a religious significance, given their importance. However, we will seek to show that for the ancient Chinese, the concept of "Heaven" could mean a primitive conception of "Ecology", not "Divinity", based on readings of Tang Yijie (1988), Zhang Dainian (ibid) and John Berthrong (1998).

Keywords:

Sinology; Ecology; Ancient China; Chinese thought.

¹ Pós Doutor em História pela UNIRIO; atua nas áreas de História Antiga, Sinologia e Confucionismo; Prof. Adjunto de História Antiga na UNESPAR, União da Vitória.



Na estrutura do pensamento chinês, o conceito de Céu (天 Tian), Terra (土 Tu) e Ser Humano (人 Ren) formam uma tríade inseparável. O próprio ideograma “Céu” 天 representa um firmamento sobre a figura de um homem de braços abertos; “Terra” 土, do mesmo modo, se faz com um traço representando o chão, do qual nasce uma rama; por fim, a palavra “Rei” (王 Wang) é constituída por um traço vertical que faz a ligação entre Céu, Terra e ser humano (que é a figura do soberano cósmico) (ZHANG, 2003). Combinados, eles formam a “Suprema culminância” (太極 Taiji), o ciclo completo dos opostos complementares (yang 阳 e yin 阴), que tudo gera. A afirmação de Laozi 老子 “o um gera o dois, o dois gera o três, e o três gera as dez mil coisas” (道德经 *Daodejing*, 42) torna-se clara aqui: o universo do Taiji engendra o Céu e a Terra, que engendra o ser humano e assim, conseqüentemente, o universo. Todos alimentam-se e reproduzem-se incessantemente, constituindo e existência um do outro.

O que me proponho neste breve texto é tentar entender se, por trás disso que aparentemente constituía uma crença religiosa (numa visão sinológica ocidental), não existiria, de fato, uma concepção primitiva de Ecologia – e neste caso o “Céu”, entendido como o organizador de todas as coisas, poderia vir a ser um princípio ordenador da realidade e da natureza, muito mais do que uma divindade ou entidade sobrenatural (BERTHRONG, 1998). Se admitirmos que o termo “Ecologia” engloba um conjunto de regras pela qual a natureza se auto-organiza e administra, veremos que o conceito “Céu” pode vir a ser compreendido como um equivalente homeomórfico de “Ecologia”, apesar de esta noção ser relativamente “moderna” nas ciências da natureza.

O Céu na Antiguidade Chinesa

Devemos, pois, começar por rastrear quando surgiu esta noção de “Céu” como conceito. Após a ascensão da Dinastia Zhou 周 (1027-221), as concepções de religiosidade dos Shang 商 passam a cair em desuso, e seus deuses são transportados para a religiosidade popular de maneira espontânea e pouco coerente (ZHANG, 1988). Esta plêiade politeísta seria gradativamente substituída por uma noção abstrata de “Céu” – inicialmente, uma entidade fomentadora do mundo, inalcançável na sua extensão, um



conjunto de princípios inteligentes que organizam o mundo e regulamentam seu funcionamento, o qual os missionários cristãos identificaram rapidamente como uma idéia primitiva de monoteísmo. O conhecido tradutor James Legge, do século 19, não tinha grandes preocupações em traduzir “Céu” como “Deus”, e no Brasil algumas traduções de textos chineses (como as de Lin Yutang, 1958) repetem a mesma idéia.

No entanto, o grande estudioso das instituições chinesas antigas, o sábio Confúcio 孔子 (551-479) notavelmente não se dirigia ao “Céu” enquanto um “ser”, de propriedades absolutas. As razões pelas quais podemos acreditar que Confúcio entendia o “Céu” como um conjunto de operações e princípios inteligentes que ordenavam o mundo reside justamente em que toda a operação do ser humano realizada contra ou a favor da natureza tinha algum tipo de repercussão – mas o fundamento deste processo era, a princípio, o próprio ser humano, e não necessariamente parte de uma vontade instável do “Deus Céu”. Busquemos entender: no politeísmo antigo, os deuses possuíam a imagem de seres humanos (embora se concebesse o contrário), e sua lógica operava dentro de padrões próprios, que seriam a “vontades divinas”. Os sacrifícios, oferendas e demais operações mágicas tinham por mister agradá-los, ensejando uma troca de favores, um tipo pragmático de comércio espiritual.

O “Céu” dos Zhou, porém, necessita ser cortejado, mas por outras razões. Os ritos existem para manter a ligação com a natureza, mas esta não deixa de existir sem os ritos; suas leis, aliás, continuam a operar, e cabe ao ser humano conhecê-las e manipulá-las. Os ritos então servem para dar a continuidade a esta ligação, e ensinar as pessoas a aprendê-las, reproduzi-las e administrá-las.

O “Céu” se tornara, portanto, uma designação genérica para o Cosmos (incluindo aí a “Terra” e o “Ser humano”; TANG, 1988 e ZHANG, 2003), e na seqüência, suas manifestações (benéficas ou não) podem ser entendidas como um conjunto de processos naturais que precisaríamos compreender e manipular. A percepção de Confúcio neste ponto começa a ficar clara: o “Céu” administra a existência da vida, e a possibilidade fundamental do ser humano é poder acessar a estrutura deste sistema, escapando da irracionalidade animal. A culminância deste processo é a teoria do “Mandato Celeste” (天命 Tianming); uma pessoa, escolhida (ou determinada) por uma propensão natural assumiria o poder, o



controle da sociedade, coordenando as atividades necessárias ao seu desenvolvimento e reprodução.

Este é o soberano, o Rei (Wang), cuja função então é organizar a vida humana junto da vida natural. Mas se este soberano investe contra a natureza (atingindo de modo maléfico a Terra, o Céu ou o Ser humano), surgem então as calamidades e ele perde o seu “Mandato Celeste”.

Se observarmos bem, a questão então não se trata de uma “revanche divina” contra um mau imperador: a questão é que se ele agride estas regras da natureza, logo ele não é um bom administrador; não é, muito menos, alguém que compreenda o seu funcionamento, e conseqüentemente ele causa danos à sociedade e a natureza, ensejando o surgimento das calamidades e aflições que, quase todas, são danos ambientais. Do mesmo modo, o soberano deve instruir o povo para que este não agrida a natureza, e saiba aproveitar seus recursos com sabedoria e parcimônia. No *Tratado dos Livros* (书经 *Shujing*), coligido por Confúcio, uma passagem é bem explícita neste ponto, apesar de sua linguagem figurada:

“Tian inspeciona o povo cá em baixo, tomando nota da sua retidão, e regulando conseqüentemente o seu arco da vida. Não é Tian que destrói os homens. Estes, pelas suas más ações, encurtam as suas próprias vidas”. (*Shujing*, Gaozong, 3 apud SMITH, 1971)

Do mesmo modo, seguir as regras da natureza é dar continuidade ao próprio ciclo da vida:

“Sede reverentes! Sede reverentes! Tian revelou a sua vontade. O seu mandato não é fácil de conservar. Não digais que Tian está distante. Ele desce e sobe, interessando-se pelos nossos afazeres, e examina diariamente todas as nossas ações”. (*Shujing*, 4, Ibid.)

Para Confúcio, o ser humano, como único ser inteligente capaz de modificar e prolongar sua existência no mundo, pode também – pelo fator intrínseco ao pensamento chinês de que tudo tem o seu oposto – destruí-la. Ao observar o modo como a realidade é constituída, vê-se que o conjunto de regras da natureza, representadas pelo Céu, tenta justamente amarrar – mas de modo bem flexível – o processo de continuidade das coisas.

“Tian criou as gentes e deu-lhes as suas aptidões. (...) Ao dar origem a todas as pessoas, Tian ordenou que as suas naturezas fossem



independentes. Algumas começam bem, mas poucas se conservam boas até à morte”. (*Shujing*, 3, Ibid.)

Por conta disso, Confúcio percebeu que a retificação da sociedade pautava-se no conhecimento sobre como conservar suas próprias estruturas de funcionamento. Uma agressão à natureza se revertia num processo de “punição” indistinta, que afetava a sociedade como um todo, posto que esta constituía, inevitavelmente, a razão ecológica no qual se integrava:

“O vasto, extensivo Tian não estende a sua virtude, mas envia cá para baixo morte e fome, para destruir a terra. O compassivo Tian agora aterroriza sem tom nem som. É verdade que os incorretos deviam ser punidos pelos seus crimes, mas porque havia o povo inocente de ser oprimido com a desgraça?” (*Shujing*, 2, ibid.)

Ocasionalmente Confúcio fazia afirmações personalistas sobre o Céu - que não sabemos até onde podiam tratar-se de suas próprias palavras ou de comentários posteriores - mas a questão é que o mestre aceitava esta lógica celeste como algo claro, explícito, que cabe a nós conhecer como um conjunto de regras naturais – neste momento, o ser humano não passa somente a conhecer o Céu, mas a ser “conhecido por ele (Céu)”.

“O que realmente interessa é que um homem seja conhecido pelo Céu (论语 *Lunyu*, 14), e que “O Céu dê origem ao poder que há nele” (idem, 7) pois “Se é da vontade do Céu que o Caminho prevaleça, então o Caminho prevalecerá”, (idem, 14).

Isso fica ainda mais claro no texto *A Justa Medida* (中庸 *Zhong Yong*), quando o mestre afirma que:

“Só os que são absolutamente sinceros podem desenvolver completamente a sua natureza. Se eles podem desenvolver completamente a sua natureza, podem desenvolver completamente a natureza dos outros. Se podem desenvolver completamente a natureza dos outros, então podem desenvolver completamente a natureza das coisas. Se podem desenvolver completamente a natureza das coisas, então podem ajudar na transformação e nas operações substanciais do Céu e da terra. Se podem ajudar na transformação e nas operações substanciais do Céu e da Terra, podem formar uma trindade com o Céu e a Terra” (*Zhong Yong*, 22).



Mas onde aparecem estas regras naturais? Como Confúcio as apresentava aos seus discípulos? Em que parte dos escritos (além das passagens apresentadas), podemos visualizar estas teorias sobre uma concepção ecológica da natureza?

Os textos de Confúcio deixam entrever que a absorção e a compreensão destes conteúdos se dariam, enfim, pelo processo educativo. O estudo seria responsável pela aquisição desta cosmovisão, e da compreensão das hierarquias e condições ecológicas pelas quais a natureza se auto-administra. Como afirmamos, a construção de idéia de “viver em sociedade” seria, antes de tudo, um atributo do animal “ser humano”, e para tal ele deveria aprender, estudar e buscar alcançar as grandes teorias que regeriam o universo. Parte dos ritos existentes no pensamento confucionista buscava claramente propiciar esta experiência com a natureza, tentando inculcar esta razão ecológica na mentalidade da época:

“O filho do Céu (imperador) envia ordens aos próprios oficiais e sacrifica aos (espíritos que presidem os) quatro mares, nos rios grandes com as suas famosas fontes, nos lagos profundos, nos pântanos, poços e fontes” (礼记 *Liji*, 4), “O sábio forma um ternário como o Céu e a Terra, e fica lado a lado com os seres espirituais, para a boa ordem do governo” (idem, 7), “Quando o Grande Homem (o sábio governante) usar e exhibir as suas cerimônias e música, o Céu e a Terra prodigalizar-lhe-ão, em resposta, as suas brilhantes influências. Eles agirão em união feliz, e as energias (da natureza) ora expandindo-se, ora contraindo-se, procederão harmoniosamente. O ar procriativo de cima e a ação correspondente de baixo espalhar-se-ão e alimentarão todas as coisas. Então as plantas e as árvores crescerão luxuriosamente; os rebentos e os botões desenvolver-se-ão; os animais cobertos de penas e com asas ficarão ativos; chifres e armações crescerão; os insetos chegar-se-ão à luz e reviverão, os pássaros criarão e chocarão; os animais cobertos de pêlos acasalar-se-ão e darão à luz; os mamíferos não terão abortos e nenhum ovo será quebrado ou gorado, e tudo será imputado ao poder da música” (idem, 17).

Este último trecho nos mostra, inclusive, um fator importante no pensamento confucionista: a natureza é tal como a música, depende dos seus próprios acordes (energias), composições e harmonia. A interrupção ou a má prática de um destes elementos inevitavelmente leva à ruína, tal como uma canção dissonante ou mal executada.

A integração como Céu, portanto, é a condição final da harmonia. No *Tratado das Mutações* (易经 *Yijing*), um comentário de Confúcio reproduz, novamente, a concepção da razão ecológica como este processo de integração:



“O grande homem, nos seus atributos, está em harmonia com o Céu e a terra; no seu brilho, com o Sol e a Lua; no seu procedimento ordenado, com as quatro estações; e na sua relação com as boas e más decisões, em harmonia com os agentes espirituais. Ele pode anteceder o Céu e o Céu não agirá em oposição a ele; pode seguir o Céu, mas só agirá como o Céu quando o tempo chegar. Se o Céu não agir em oposição a ele, muito menos o homem o fará, e muito menos os seres espirituais” (*Yijing*, Grande Comentário [Dazhuan 大傳], cap. 3).

Apesar de tudo o confucionismo não foi, de imediato, aceito pela fértil intelectualidade chinesa que, na mesma época, dividia-se entre várias escolas diferentes. Pensadores como Mozi 墨子 e os Daoístas faziam pleno eco as estas considerações, mas por perspectivas diferentes. A China teve que esperar até o período Han (sécs.-3 +3) para que a concepção de Confúcio fosse retomada, sendo associada e desenvolvida numa concepção ecológica ainda mais abrangente.

O Período Han

O mentor desta análise foi Dong Zhongshu 董仲舒 (séc.-2), responsável pela reestruturação da estrutura do pensar chinês através de uma síntese de várias teorias, mas cuja orientação fundamental era confucionista. Dong entendia que

“Nada é mais perfeito do que os éteres (Yin e Yang), mais ricos do que a terra, ou mais espirituais do que o Céu. Das criaturas nascidas da essência refinada (Jing) do Céu e da terra, nenhuma é mais nobre do que o homem”. (*Chunqiu Fanlu* 春秋繁露, 56); “O que produz o homem não pode (ele próprio) ser homem, porque o criador do homem é o Céu. O fato dos homens serem homens deriva do Céu. O Céu é naturalmente o supremo antepassado do homem. É por isso que o homem deve ser associado com o Céu” e “O Céu, a terra e o homem são a origem de todas as coisas. O Céu dá-lhes nascimento, a terra alimenta-as, e o homem aperfeiçoa-as”. (apud SMITH, 1971)

Estas considerações derivam da idéia, por ele defendida, que havia uma influência direta do aspecto biológico na existência humana. Não determinante, mas fundamental, o ciclo da natureza seria administrado por uma série de tensões energéticas que se manifestavam no chamado *Wuxing* 五行, ou “Ciclo dos 5 agentes”:

“Dentro do universo existem os éteres (Qi) de Yin e de Yang. Os homens estão constantemente imersos neles, tal como o peixe está constantemente imerso na água”. (idem, 81), “O Céu tem cinco elementos: o primeiro é a



madeira, o segundo o fogo, o terceiro a terra, o quarto o metal, e o quinto a água. A madeira é o ponto de partida de (o ciclo de) os cinco elementos, a água é a sua conclusão, e a terra é o seu centro. Esta a sua seqüência celestial... Cada um dos cinco elementos circula conforme a sua seqüência; cada um deles exercita as suas próprias capacidades na realização dos seus deveres oficiais” (idem, 42) e “Juntos, os éteres (Qi) do universo constituem uma unidade; divididos constituem Yin e Yang; divididos em quatro, constituem as quatro estações; (ainda mais) divididos, constituem os cinco elementos. Estes elementos representam movimento. O movimento deles não é idêntico. Por isso não chamamos os cinco motores (Wuxing). Esses motores constituem cinco poderes oficiantes. Cada um, por sua vez, dá origem ao seguinte e é submetido pelo que se lhe segue”. (13, ibid)

O fecho dado por Dong recuperou a concepção de uma ação ecológica na existência natural e humana, que reproduz-se até nossos dias no modo como a China realiza sua medicina tradicional, sua filosofia e sua concepção de harmonia com o espaço e a natureza. *Harmonia* (和 He), este conceito basilar para os chineses, só se dá na realidade quando se conhece o Céu, suas regras e a tudo que ele permeia. Imersos que estamos nesta realidade, os chineses deveriam conhecer as regras do jogo natural e saber empregá-las - sem o que, a catástrofe anunciada dos efeitos da guerra e da interferência danosa nos ciclos da natureza irão inevitavelmente efetuar-se, como já havia avisado Confúcio.

Uma análise no período Tang

Dois dos maiores intelectuais da dinastia Tang 唐 (618+907), Liu Zongyuan 柳宗元 (773+819) e Hanyu 韩愈 (768+824) debruçaram-se sobre o problema do “Céu” ecológico. Após o período Han, o Confucionismo sofrera uma espécie de estagnação, sem um aprofundamento em temas como a Natureza. Foi somente no período Tang que o desafio representado pela chegada do Budismo incitou os confucionistas a investigarem e desenvolverem concepções mais amplas sobre o seu antigo conceito ecológico de “Céu” (FANG, 1988). Num trecho bastante revelador, Liu Zongyuan (debatendo com seu amigo e pensador Hanyu) nos mostra uma percepção bastante sensível sobre o “Céu” como Natureza, como sistema ecológico, alijando a aleatoriedade e o sentimentalismo de seu funcionamento:

Hanyu me disse:
Sabe o que é o Céu? Vou te explicar;
Quando as pessoas estão desgraçadas e sofrem, abatidas pela fadiga e pela vergonha, torturados pela fome e pelo frio, elas lançam seus olhos para o



Céu e o invocam. Elas dizem: “os que oprimem prosperam, os que ajudam perecem. Porque permitis que se produza tamanha injustiça?” Se eles fazem isso, é porque nenhum deles compreende o Céu.

Quando apodrecem as frutas e as vagens, quando se corrompe a comida e a bebida, aparecem os insetos. Quando o sangue e as energias das pessoas estão perturbados ou deteriorados, obstruídos ou alterados, se formam furúnculos, úlceras, tumores ou bócios, e aí aparecem também vermes. Quando a madeira apodrece, os cupins a comem; quando a erva se decompõe, aparecem as minhocas. Não há dúvida que todos estes vermes devem sua vida a decomposição; a matéria corrompida ajuda a produzir os insetos.

Do mesmo modo, quando o grande fluido primordial (Qi) do mundo se corrompe, nascem as pessoas.

Uma vez que aparecem os bichos, a matéria se altera cada vez mais, já que eles a devoram, corrompem, roem, atacam, estragam-na. O dano que podem causar a matéria é imenso. Se alguém pudesse exterminá-los, a matéria estaria em dívida com ele; em compensação, a matéria odiaria quem fez esses bichos proliferarem.

O dano que a humanidade causa ao grande fluido primordial, a Natureza, é igualmente grande. O homem corta as árvores ainda jovens, ara a terra, destrói montanhas e arrasa bosques. Cava o solo para abrir poços, cava tumbas para seus mortos, faz buracos para serem latrinas, erige paredes e muralhas, vilas e cidades, terraços e pavilhões, torres e casas. Desvia os rios, constrói diques, canais e fossos, escava tanques e lagos. Converte madeira em tochas e as queima, transforma o metal fundindo-o, molda e coze o barro, esculpe e lixa a madeira, desbasta e poli a matéria, torturando-a. por sua culpa, o Céu, a terra e a natureza não podem conservar sua integridade. O homem a ataca, agride, destrói, transtorna e altera a natureza sem cansar-se jamais. Acaso o dano que o homem faz ao grande fluido primordial não é superior ao que fazem os bichos?

Penso, pois, que aquilo que consiga prejudicar o gênero humano, destruindo-o, fazendo-o diminuir a cada dia, fazendo decair a cada ano, reduzindo ao máximo o dano que ele causa a Natureza, teria com certeza o respeito meritório do Céu e da Terra; em compensação, quem fizer prosperar e multiplicar o ser humano, será considerado odioso pela Natureza.

As pessoas, no entanto, ignoram todas as leis da Natureza; por isso invocam o Céu e se lamentam. Estou convencido de que o Céu ouve seus clamores e seus prantos, mas recompensa generosamente quem tem mérito para isso, e castiga de modo exemplar os que fazem danos. Qual seu parecer a esse respeito?

Eu lhe respondi:

O que você diz é inteligente e bonito, e tem valor. Seu discurso me agrada e vou terminá-lo. O que vemos de obscuro lá em cima é o que chamamos de Céu. O que vemos de marrom abaixo de nós é o que chamamos de Terra. A confusa substância que há entre os dois é o que chamamos de grande fluido primordial; o frio e o calor que se sucedem é que chamamos de yin e yang, a harmonia da natureza. Tudo isso é imenso, mas não difere das frutas e das vagens, dos abscessos e das úlceras, das plantas e das árvores.

Suponhamos que alguém afugentasse destas coisas os bichos que as atacam e devoram; seriam capazes das coisas conceber alguma gratidão? Do mesmo modo, podem sentir ódio do que favorece os bichos?

O Céu e a Terra são enormes frutas ou vagens; o grande fluido primordial, um enorme abscesso; a natureza, enormes plantas e árvores. Como poderiam recompensar o mérito e castigar as faltas?



Quem leva a cabo um ato de mérito, o faz para si mesmo; quem comete um falta, também a comete para si mesmo. Querer que sejam recompensados ou castigados um ou outro é uma loucura. Rezar, lamentar-se ou espernear obstinadamente para que o Céu se apiede e se mostre misericordioso é uma loucura ainda maior. Cada homem deve guardar em seu coração a virtude e a justiça para viver sua existência em meio ao todo; nascer, morrer, viver e isso é tudo. Porque acreditar que a conservação e a ruína das pessoas, sua prosperidade ou desastre dependem das frutas e vagens, dos abscessos e das úlceras, das plantas e das árvores? (Liu Zongyuan, 773+819) (BUENO, 2009)

É impactante perceber que, baseado em Confúcio, Liu Zongyuan beiraria uma espécie “ateísmo religioso” em relação ao Céu, delegando-lhe um poder de lei natural, mas de caráter impessoal e autônomo. Sem qualquer preocupação de caráter personalista, o “Céu” chinês aproximava-se bastante de uma concepção conceitual biológica, isenta de propriedades vingativas ou benéficas das divindades antropomórficas. Hanyu, seguindo essa linha de raciocínio, escreveu sobre a questão:

Tudo o que tem forma acima é o que se chama Céu; tudo que tem forma abaixo é o que se chama Terra. O que vive em ambos é o que se chama “Ser humano”. Acima, o sol, a lua e as estrelas e planetas formam parte do Céu; abaixo, as plantas, as árvores, as montanhas e os rios formam parte da Terra. Entre ambas as instâncias, os bárbaros, as bestas e as aves formam parte do homem.

Isso significa que se pode dizer que uma besta ou ave é um homem? Certamente que não. Se alguém aponta para uma montanha e pergunta "isso é uma montanha?", seria justo responder que sim. Todas as plantas, árvores, bestas e aves que se encontrassem na montanha ficariam assim abarcados. Mas se apontarmos para uma planta é perguntarmos "é uma montanha?", seria falso responder que sim.

Por isso, se a via celeste se vê alterada, as estrelas, os planetas, o sol e a lua perdem seu curso. Se a via terrestre se vê alterada, as plantas, árvores, as montanhas e os rios perdem sua paz. Se a via humana se vê alterada, os bárbaros, as bestas e as aves perdem sua vida normal.

O Céu é o senhor do sol, da lua, das estrelas e dos planetas. A Terra é senhora das plantas, das árvores, das montanhas e dos rios. O homem é senhor dos bárbaros, das bestas e das aves. Se o senhor é cruel, perde a virtude que constituía seu senhorio. Em compensação, um só olhar do sábio difunde a virtude para a humanidade, instrui os que estão perto e estimula os que estão longe.

(Hanyu, 768+824) (ibid.)

Como podemos notar, Hanyu reforça a idéia de que aspecto da realidade Céu-Terra-Humano possuía atribuições distintas, mas interligadas. A conciliação delas, pois, trazia a *Harmonia* (He), mas essa Harmonia estava longe de ser obtida por cultos e ritos vagos; tratar-se-ia, portanto, de adequar-se ao ritmo das leis da Natureza, acompanhando-as,



intervindo minimamente, de tal modo que isso geraria o espaço de equilíbrio necessário ao desenvolvimento e prolongamento da vida.

Conclusão

O desenvolvimento promovido por Liu Zongyuan e Hanyu às concepções propostas por Confúcio nos mostram que os chineses estiveram próximos de conceber uma idéia Ecológica de mundo, embora não a denominassem propriamente dessa forma. Particularmente, as discussões feitas na época Tang tornaram-se quase um libelo pela preservação da Natureza, contra o abuso humano, e por um aproveitamento saudável e sustentável da Terra. Não sem razão, a China de hoje recupera esses pensadores para evidenciar a grave crise ecológica que enfrentam. Wang Keping 王柯平 (BUENO & NETO, 2014) nos mostra, por exemplo, como é preciso recuperar a “Unidade” entre o “Céu” e a “Humanidade”, retomando os velhos preceitos aqui debatidos, para alcançar um maior equilíbrio entre as dimensões políticas, naturais e sociais. Na história da China, cuja continuidade é um elemento fundamental, a noção de “Céu” nunca deixou de ser utilizada e debatida como um conceito filosófico, e retoma agora sua posição fundamental em meio às crises ecológicas e humanitárias da atualidade. A antiguidade chinesa, enfim, exerce seu domínio sobre a contemporaneidade, guiando o debate chinês em meio à tradição e a modernidade.

Referências

Fontes

BUENO, André. *Cem textos de História Chinesa*. União da Vitória, 2009 Versão eletrônica, disponível em: <http://chinologia.blogspot.com.br/>

Confúcio, *Liji*, 2008 Versão eletrônica disponível em:

<http://chines-classico.blogspot.com/2007/07/liji-extratos-do-livro-dos-rituais-01.html>

Confúcio, *Lunyu*, 2008 Versão eletrônica disponível em:

<http://www.confucius.org/lunyu/langp.htm>

Confúcio, *Yijing*, 2008 Versão eletrônica disponível em:

<http://chines-classico.blogspot.com/2007/07/yijing-tratado-das-mutaes-01.html>

Confúcio, *Zhong Yong*, 2008 Versão eletrônica disponível em:



<http://chines-classico.blogspot.com/2007/07/o-zhong-yong-ou-doutrina-do-meio.html>

Laozi, *Daodejing*. 2008 Versão eletrônica disponível em:

<http://chines-classico.blogspot.com/2007/07/laozi-e-o-daodejing-ou-tratado-da.html>

Bibliografia

AMES, R & HALL, D. *Thinking Through Confucius*. New York, 1987

BERTHRONG, John e TUCKER, Mary E. *Confucianism and Ecology*. Harvard: Harvard University Press, 1998.

FANG, Litian “Liu Zongyuan's and Liu Yuxi's Theories of Heaven and Man” in TANG Yijie et alli. *Man and the Nature: The Chinese tradition and the future*. Beijing: CRVP, 1988. Versão eletrônica disponível em:

<http://www.crvp.org/book/Series03/III-1/contents.htm>

LIN Yutang, *Sabedoria de Índia e China*. Rio de Janeiro: Pongueti, 1958.

SMITH, D. *Religiões chinesas* Lisboa: Arcádia, 1971. Versão eletrônica, disponível em:

<http://chinaimperial.blogspot.com.br/2008/04/o-eclatismo-dos-han-por-d-h-smith.html>

TAI, Hsuan-Na, *Ideogramas*. São Paulo: Realizações, 2006.

TANG, Yijie, “On the Unity of Man and Heaven” in TANG Yijie et alli. *Man and the Nature: The Chinese tradition and the future*. Beijing: CRVP, 1988. Versão eletrônica disponível em: <http://www.crvp.org/book/Series03/III-1/contents.htm>

WANG Keping, ‘A Redescoberta da Unidade Céu-Homem’ in BUENO, André e NETO, José M. *Antigas Leituras: Visões da China Antiga*. União da Vitória: UNESPAR, 2014. Versão eletrônica disponível em:

<http://orientalismo.blogspot.com.br/2014/11/livro-antigas-leituras-visoes-da-china.html>

ZHANG, Dainian, “Theories Concerning Man and Nature in Classical 3-12 Chinese Philosophy” in TANG Yijie et alli. *Man and the Nature: The Chinese tradition and the future*. Beijing: CRVP, 1988. Versão eletrônica disponível em:

<http://www.crvp.org/book/Series03/III-1/contents.htm>

ZHANG, Dainian, *Key concepts in Chinese Philosophy*. Yale: Yale University Press, 2003.



Formas arquetípicas. La reina egipcia durante la Dinastía XVIII (Reino Nuevo): Ahmosis-Nefertari y Hatshepsut¹

Virginia Laporta²

Submetido em Setembro/2014
Aceito em Outubro/2014

RESUMEN:

En este trabajo me detendré en el rol de la reina a principios de la dinastía XVIII (Reino Nuevo) y su vinculación con la sucesión regia. En particular, analizaré las intervenciones de Ahmose-Nefertari y Hatshepsut en la corte. Para esta aproximación consideraré el arquetipo junguiano de la mujer y la “Gran Madre”.

Palabras-clave: reina - dinastía XVIII – Ahmose-Nefertari – Hatshepsut – arquetipo junguiano

ABSTRACT:

This paper focus on the role of the Queen performed at the beginning of the Eighteenth Dynasty (New Kingdom) link to the royal succession. In particular, I will center my attention on Ahmose-Nefertari and Hatshepsut interventions on the royal court through the notion of Junguian archetype of women and the “Great Mother”.

Keywords: Queen Eighteenth Dynasty – Ahmose-Nefertari – Hatshepsut – Junguian Archetype

¹ * Los temas tratados en este trabajo fueron presentados en el VII Simposio ADEISE 9-11/4/2014, Mendoza (Argentina) y forman parte de mi proyecto doctoral radicado en la UBA desde 2011, financiado por la Beca PG Tipo II (2014-2016, Conicet) y está incluido en el proyecto colectivo: PICT Raíces 2011-0552. FcyTI-CONICET Directora: Dra. Roxana Flammini. http://www.agencia.gov.ar/IMG/pdf/Res.140-12_ANEXO_RAICES_FINANCIADOS.pdf

² Doctoranda en Historia. Universidad de Buenos Aires; Becaria PG Tipo II. Conicet; Prof. Asistente. Universidad Católica Argentina.



Introducción

Durante las primeras décadas del siglo XX el estudio de la realeza femenina ocupó un lugar secundario en el ámbito académico, siendo generalmente englobado en temas más generales, en los que se analizaba la figura del rey hombre o la legitimidad sucesoria de la Dinastía XVIII (Yoyotte 1961). Recién a fines de los '70 comenzaron a difundirse publicaciones académicas en las que el tema de la mujer en el Antiguo Egipto, tanto de la realeza, de la nobleza o del común, conformaba el eje central de los estudios. En este trabajo me detendré en los primeros reinados del Reino Nuevo egipcio, más precisamente en la Dinastía XVIII, cuando frente a situaciones coyunturales críticas relativas a la sucesión regia, las mujeres ligadas directamente a la familia cercana del rey ocuparon sitios de importancia decisiva.

En particular, me centraré en la situación de dos reinas (Ahmose-Nefertari y Hatshepsut), cuya influencia en la corte se vio reflejada en el fortalecimiento de la figura del rey y de la sucesión dinástica. A pesar de no contar con un término específico que las identifique como “reinas” (Lesko 2002; S. Roth 1997, 2009) su actuación a lo largo de la Dinastía XVIII cobró un relieve singular, sin parangón con los períodos precedentes. Para analizarlas considero al arquetipo (aquí, el de la mujer-reina egipcia) como patrón original, fundamento numinoso de la psique, cuya proyección puede ser perceptible sólo en parte, a través de la representación en imágenes dinámicas que están movilizadas por matices afectivos que impresionan, influyen y fascinan (Jacobi 1957: 37-73; Jung 1970: 410).

Arquetipo Junguiano de la mujer y la “Gran Madre”

El concepto de arquetipo es mencionado por autores anteriores a C.G. Jung (Filón de Alejandría, *De Opif. Mundi*, 69; Ireneo, *Adv. Hae* 2,7,4; Dionisio de Areopagita, *De Caelesti Hierarchia*, c. II: 4 y *De Divinis Nominibus*, c. II,4 y *De Divinis Nominibus*, c.II,6; San Agustín, *De Div. Quaest.* 46; Hermetis Trismegisti tract. Aur. (Theatr. Chem. 1613, IV, 718; Vigenereus (Tract. de igne et sale. Theatr. Chem., 1661, IV, 3) como sinónimo de “Idea” en el sentido platónico, es decir como superior y preexistente a toda fenomenalidad. Sin embargo, la definición ofrecida por Jung difiere en cuanto a que él considera que las ideas son entidades en lugar de mera nómima, por ende se trata de algo secundario y



derivado de una psique preformada, cuya estructura es innata y por lo tanto preconsciente e inconsciente. El modo en que cobra consciencia esta estructura al reaccionar ante situaciones particulares es a través de formas funcionales, que Jung llama “imágenes”, entre las cuales se encuentran las que son propias del género humano denominadas “imágenes primordiales”. Este tipo de imágenes se tornan visibles en los productos de la fantasía y permite la aplicación específica del concepto de arquetipo. El arquetipo, entonces, es definido como “un elemento formal, vacío en sí, en tanto posibilidad dada a priori de la forma de la representación. No se heredan las representaciones sino las formas” (Jung 1970:74) y pueden surgir espontáneamente en toda época y lugar sin ser influidos por ninguna transmisión exterior, ya que el arquetipo es tanto forma como energía (Jung 1970: 70-74 y 95).

Así, por ejemplo, sucede de acuerdo con lo estipulado por el autor con el arquetipo de la madre, entendida como “la forma que contiene todo lo viviente” (Jung 1970: 94). De allí parte para analizar los diversos roles ejercidos por la mujer (como, por ejemplo, los de madre, esposa e hija) vinculada con su propio accionar y los efectos que provoca en su contraparte, el hombre (como padre, esposo e hijo). Jung señala que la mujer que posee el Eros exaltado se presenta como un ser perturbador, pero que sólo en casos patológicos es exclusivamente destructiva. “En el caso normal, ella misma es afectada por la perturbación como transformadora es transformada [...] lo que parecía perturbación sin sentido se convierte en un proceso de purificación para que así lo vano desaparezca; [y más adelante agrega] si este tipo de mujer alcanza la concienicalidad, se transforma en liberadora y salvadora” (Jung 1970: 90).

Luego, Jung menciona que ante la posibilidad del ascenso de rango de la mujer cuando pasa de ser madre a ser abuela, por ejemplo, se amplían las distancias entre lo consciente y lo inconsciente y se convierte en lo que él denomina la “Gran Madre”, a la que se le realizan ofrendas, ya que de ella se espera tanto que sea benévola y luminosa aunque también que puede convertirse en peligrosa y sombría. De esta manera el autor describe los dos aspectos (positivo y negativo) del cual pueden ser depositarias las imágenes simbólicas por las cuales se identifica a la “Gran Madre” o simplemente el arquetipo de la mujer (Jung 1970: 96; Hernández 2009: 51).



Sociedad Antigua Egipcia durante la Dinastía XVIII

Al detenernos en la Antigua Egipto, nos encontramos con una sociedad jerarquizada, cuyo eje de dominación está centrado en la institución de la realeza. Por ese motivo este tema ha sido abordado por una amplia gama de especialistas que ofrecieron las conclusiones más diversas. En especial podemos sintetizar estas aproximaciones en dos grandes grupos: los que consideran al rey egipcio como un ser divino, con connotaciones supra-humanas, y los que niegan la sacralidad de su persona aunque no necesariamente la del cargo institucional. Autores como H. Frankfort y J.P. Frandsen consideran a la monarquía como la única opción de organización política para la antigua sociedad egipcia debido a la afinidad que guarda con su modo de concebir la realidad. Es decir que desde esta perspectiva, el estado es entendido como un otorgamiento divino, que se había producido durante la creación del mundo natural. Recaía, entonces, sobre las divinidades la responsabilidad de haber designado a una persona, con connotaciones supra-humanas, es decir, una extensión encarnada del dios creador, para que se hiciera cargo del trono y del liderazgo social hasta tanto durara su vida natural (Frankfort 1948: 30-31; Frandsen 2008: 47-48).

Sin embargo, más allá de su coetaneidad (Zubiri 1974: 30) con lo divino, el rey era, también, un ser humano, por ende mortal, a cargo de un rol estrechamente vinculado con la esfera de lo sobrenatural. De este modo el oficio y la institución regia eran entidades divinas con vocación de eternidad, que convertían a su titular en un “perfecto Dios” (Helck-Otto Westendorf 1980: xxx, xxvi; Gundlach 2004: 24, 125, 138, 139, 162, 164, 165, 168, 169, 171, 172, 173, 176, 196). Pero, a pesar de su carácter divino el cargo del rey era entendido como una propiedad transferible que estaba separada de la persona que ocupaba el trono (Frandsen 2008: 65). De manera que si bien el rey actuaba como intermediario entre los hombres y los dioses, guiándonos por este tipo de evidencias su posición social lo ubicaba más cerca de los seres sobrenaturales. Sobre esta cuestión, J. Baines señala la inferioridad del rey respecto de las divinidades, dado que las referencias a su persona involucraban términos como “Hijo” y “Amado” de tal o cual dios, lo cual demostraría su inferioridad y dependencia respecto de aquellos (Baines 1995: 10).

El objetivo primordial de los sucesivos reinados, su interés más importante, radicaba en dos puntos clave: el mantenimiento del orden cósmico y la seguridad de que las



amenazas contra dicho orden pudieran ser superadas sin ocasionar peligro alguno. De acuerdo con lo expresado en las inscripciones de la elite, el resto de la sociedad compartía esta misma preocupación, lo cual explicaría que las discusiones y otros tipos de cambios de opinión—o fallas—en la convivencia cotidiana se omitieran en la nómina tradicional de las evidencias epigráficas e iconográficas, ya que pretendían que las inscripciones fueran indelebles y perpetuas (Silverman 1995: 51). Ello no significa que estuvieran exentos de conflictos, excepcionalidades y cambios continuos, sino que evitaban declarar este tipo de contingencias en las representaciones. Por ello, para rastrearlas es necesario detenerse en aquellos elementos que muestran rupturas intencionales.

La relevancia otorgada al cargo de reina y de regente—a pesar de la inexistencia de dichos términos en lengua egipcia se hace notoria a partir de su vinculación con la figura regia masculina. Podemos decir, entonces, que el rol de la reina estaba dado por la dependencia del vínculo que mantuviera con el rey o con una divinidad femenina o masculina. Al respecto, es frecuente encontrar análisis y reflexiones centradas en el rol de la reina egipcia como figura subordinada ante la persona del rey-hombre (Robins 1993: 17). Con la coronación del rey, la reina alteraba su estatus para transformarse en *hm.t nsw*, “Esposa del Rey” y madre del heredero al trono, definido de este modo en función de la posición preeminente del monarca masculino (Jánosi 1992: 52). Probablemente la titulación más relevante vinculada a las reinas sea la de *hmt nsw wrt* (“Esposa Principal del Rey”), registrada desde la etapa final del Segundo Período Intermedio (Estela de Louvre C13, en: Pierret 1874: 5; Janssen 1972: 181; Sabbahy 1997: 163; Bennett 1995: 16). Su importancia radica, como bien señala L. K. Sabbahy, en la diferenciación jerárquica que este título le otorgaba a una de las consortes del rey, respecto del resto de los miembros femeninos de su *jpt nswt* (“Departamento Privado del Rey”, que reunía tanto a reinas como a sus hijos y sirvientes, Wb 1, 67.13-68.6). Podemos decir, entonces, que el rol atribuido a la “Esposa Principal del Rey” la convertía en el complemento femenino de la institución de la realeza.

En el plano simbólico, la relevancia otorgada a la reina estaba dada, entonces, por los roles de esposa y madre unificados arquetípicamente. Del mismo modo que el rey era identificado con la divinidad masculina Kamutef (*k3 mwtwif*, “El Toro de su Madre”), que actuaba como padre durante la concepción del futuro monarca al tiempo que él mismo era el feto que se transformaría en el niño recién nacido (Troy 1986: 139-144; 2003: 105). En



las escenas que se conocen sobre esta ceremonia ritual están representadas la reina y una de las divinidades masculinas responsables de la creación del cosmos, como Amón-Ra, como partícipes de la concepción del heredero al trono en la intimidad del palacio real al resguardo y protección de las divinidades vinculadas con la concepción y la protección del rey.

Dos casos en particular: Ahmose-Nefertari y Hatshepsut

Ahmose-Nefertari

Durante los primeros reinados de la Dinastía XVIII, el rol atribuido a la reina cobró un relieve singular y sostenido como consecuencia de las repetidas entronizaciones de reyes durante su minoría de edad (Amenhotep I, Tutmosis II y Tutmosis III, ca. 1514-1425 a.C. (Barnes and Malek 2000: 36)) así como la alteración de la línea sucesoria de los reyes amósidas por la de los tutmósidas. A partir de las evidencias se pueden observar que desde el primero de los reinados (Ahmose I ca. 1539-1514 a.C.) la reina principal, Ahmose-Nefertari, recibió atribuciones que sólo ocasionalmente –durante la Dinastía XVII, las reinas Tetisheri y Ahhotep estuvieron vinculadas con las incursiones bélicas provocadas por el enfrentamiento con los hicsos instalados en el Delta Oriental– se había registrado para un miembro femenino de la corte egipcia. Con Ahmose-Nefertari se instaló la figura de la reina principal como contraparte del rey, al estar incluida en las inscripciones junto a su esposo (Ahmosis I), primero, y su hijo (Amenhotep I), después. Allí se la menciona con titulaturas femeninas que denotan su vínculo con el rey; no obstante, puede resultar curioso que sin importar que figure junto al padre o al hijo, su cartela regia está acompañada por los epítetos que la designan como hermana, hija, esposa y madre del rey, como sucede en la inscripción hallada en Maasara (Felsentafeln von Maasara, Lepsius Abth III B1.3, líneas 2,3 y 6). Este tipo de atribuciones de roles múltiples y simultáneos pueden comprenderse, en mi opinión, como una exaltación del Eros arquetípico de la mujer descrito previamente, ya que se tornaría irrelevante que Ahmose-Nefertari fuera efectivamente la esposa o la hija del rey sino que el énfasis está dado por el rol simbólico que ella cumple en tanto que reina principal al ser incluida en este tipo de inscripción, en la que se mencionan las ofrendas (como el ganado, por ejemplo) traídas desde la tierra de los fenicios hacia Egipto. En



síntesis, la acentuación del arquetipo femenino estaría dado en la vinculación con el rey (como esposa, hermana, madre e hija).

Luego, durante el reinado de su hijo la reina fue designada como “Esposa del dios Amón”, que la vinculaba directamente con la divinidad tutelar de Tebas sin intermediación del rey (Estela de Donación, M. Gitton 1976: 65-89) y contaba entre sus atribuciones con la facultad de designar a su propia heredera, que en su caso fue Hatshepsut. Así, por un lado mantenía sus vinculaciones con el rey pero, por el otro, también tenía una conexión directa con la divinidad tutelar. Sin embargo, la actuación de Ahmose-Nefertari no concluyó con su muerte (ca. 1499 a.C., en el sexto año de reinado de Tutmosis I) sino que se han hallado evidencias datadas del período ramésida, Dinastía XIX (ca. 1292-1186 a.C.), en particular del sitio de Deir el-Medina, habitado por los constructores de las tumbas del Valle de los Reyes. De este sitio datan las inscripciones en las que aparece mencionada Ahmose-Nefertari junto a su hijo el rey Amenhotep I, divinizados a los que se les realizan ofrendas o los alaban junto a Osiris (Lepsius Abt III, Band 5, B1.4) o figuran solos, nombrados como “Señor de las Dos Tierras, Djoser-ka-Ra (Amenhotep I), quien da vida eternamente” y “Esposa del Rey, el Señor de las Dos Tierras, Ahmose-Nefertari, que viva” (Colección ubicada en el Museo Egizio, Turín: Pared oriental de la tumba de Inheretkhau, TT359; Estela Cat.1452 RCGE 5741, Estela de In-heret-khau Cat. 7358; Estela de Nakhtsu y Panakht Cat. 1454, entre otros). También en este período la reina mantuvo su titulación como “Esposa del dios Amón” como lo muestra la estela que lleva su nombre y la de Amenhotep I (Museo Egizio, Turín: Stele de Amenhotep e Ahmose-Nefertari, 1452 RCGE 5741).

A partir del análisis de las mencionadas estelas e inscripciones halladas en las tumbas de Deir el-Medina, considero que la recuperación de la figura de Ahmose-Nefertari junto a su hijo, el rey, permitió elevar el rango de la reina para convertirla en una divinidad equiparable con el arquetipo femenino de la “Gran Madre” descrita por Jung. Si bien este arquetipo suele ser asociado con sociedades matriarcales, considero que en este caso en particular en una sociedad jerarquizada en torno a la figura del rey masculino, el relieve otorgado a Ahmose-Nefertari como una divinidad femenina pareciera ser cuidado y custodiado por sus adoradores con el fin de recibir su protección y resguardo evitando despertar cualquier atentado al orden y la armonía a la que aspiraban los habitantes del



mencionado sitio. Dicha connotación atribuida a la reina la posiciona junto a su hijo, el rey, logrando que ambos sean adorados como entidades divinas, es decir, que al lugar tradicional atribuido al monarca masculino se incorpora una contraparte regia femenina, como una “Gran Madre” en términos junguianos.

Hatshepsut

En el caso de Hatshepsut es posible encontrar puntos en común, una suerte de continuación con la línea sucesoria que habría inaugurado su predecesora. No obstante, si hubo una mujer cuyo destino fue ser perturbadora, sin lugar a dudas, esa fue la reina Hatshepsut. Para rastrear su accionar propongo dividir su intervención cortesana en tres etapas: una en la que actuó como reina principal, la segunda, cuando fue coronada como corregente de Tutmosis III y “Rey del Alto y Bajo Egipto” y, en tercer lugar, la etapa correspondiente con la *damnatio memoriae* póstuma ejercida sobre su figura regia veinte años después de su muerte (Laporta 2012a: 117-126; 2012b: 83-114; 2013: 297-314). Durante su etapa de reina principal, Hatshepsut actúa conforme al arquetipo de la reina tal como había sucedido con Ahmose-Nefertari, a través de la plasmación de su imagen y rol femenino como hija, reina-regente y esposa, aunque el mencionado orden no pretende señalar una sucesión cronológica de sus roles. Las referencias sobre el primero de estos roles es el de Hatshepsut como “Hija del Rey”, Tutmosis I (Neville 1898: pl. XII). También, fue reina principal de Tutmosis II (estatuas en: Keller 2005: 159; sarcófago de cuarcita en Dorman 2005: 87), regente de su sucesor coronado rey durante su minoría de edad (Tutmosis III) (Estela de Semna en: Urk. IV 106: 315; Caminos 1998: pl. 42; Dorman 2001: 2) y “Esposa del dios Amón” (jarra para alcohol, en: The Metropolitan Museum of Art, New York, Comprada, Edward S. Harkness Gift, 1926 26.7.1437. Anteriormente perteneció a la colección Carnarvon (No. 1205)). De acuerdo con las evidencias datadas para los períodos de reinado de los tutmósidas, esta reina figura junto a las titulaturas femeninas así como había sucedido con Ahmose-Nefertari.

Sin embargo, durante el séptimo año de reinado de Tutmosis III se inauguró lo que consideramos como la segunda etapa de su intervención cortesana, debido a la alteración de su condición original de reina al transformarse en el –segundo– rey junto al joven tutmósida. La perturbación ocasionada por la coronación de un segundo rey mientras



Tutmosis III aún permanecía vivo, pudo permitir, en mi opinión, que se fortaleciera el vínculo dinástico de los reyes pertenecientes a una línea sucesoria de menor rango, como fueron los tutmósidas, con sus antecesores amósidas, de quienes Hatshepsut descendía por línea materna. Y para lograr tal vinculación y fortalecimiento concomitante de la institución de la realeza se optó por diversos recursos, como puede apreciarse en las distintas representaciones, adaptadas de acuerdo al contexto en el que estuviesen inmersas.

Así, por ejemplo, si el objetivo era evidenciar la potencia regia de Hatshepsut, como en el caso de las inscripciones de sus obeliscos (Urk. IV: 374-375), ella era representada sola como el único “rey”. Si, en cambio, se trataba de una inscripción religiosa que evidenciara la adoración de la persona sagrada del rey hacia una diosa, como Hathor por ejemplo, podían figurar ambos reyes, como en las inscripciones halladas en Serabit el-Khadim (Sinaí). Posiblemente, Hatshepsut figuraba como el único rey cuando se trataba de un contexto ritual, en el que debía ejercer el poder sagrado equiparable a la fuerza humana de un hombre, en el cual la presencia de Tutmosis III dejaría en evidencia la debilidad propia de su género en ese aspecto. Si tenemos en cuenta que para la concepción ideológica egipcia esto no podía permitirse, ya que el rey se identificaba con el Estado y su territorio, y que su vulnerabilidad implicaba la del propio Estado, en ese contexto cobra sentido la presencia única del rey (Hatshepsut, en este caso).

En el templo funerario de Hatshepsut, ubicado en Deir el-Bahari se encuentra incluida en la inscripción que relata su nacimiento en la cual está expresada la voluntad de las divinidades como Amón y Meschenet (*msh nt*, identificada con el nacimiento del niño y la formación de su ka) al mencionar que “les daré una hija como Rey del Alto y Bajo Egipto” (Urk. VI: 227, L. 1). Junto a los relatos de su nacimiento divino y su coronación regia se encuentra otro tipo de inscripción a través de la cual la institución de la realeza durante el período de reinado de Hatshepsut accede a “las maravillas de la tierra del Punt” (*bj3w.t h3swt pwnt*, Urk. IV 334: 5) utilizadas en ceremonias rituales como durante la concepción del heredero al trono. De hecho, la expedición al Punt (Urk. IV: 341) representa, al menos para la historiografía vinculada a Hatshepsut, uno de los episodios más emblemáticos de su reinado, ya que no sólo evidencia la disposición de recursos (funcionarios, barcos, etc.) por parte del Estado egipcio durante este período, sino también la fuerte vinculación de Hatshepsut con los reyes antecesores que fueron también capaces



de realizar estas expediciones, como los reyes del Reino Medio (Roth 2005: 149; Phillips 1997: 426).

En cambio, es posible que en otros contextos, donde las diferencias de género no tuvieran incidencias, aparezcan representados ambos reyes. Por un lado, es posible entender porqué en las inscripciones vigentes de este período Hatshepsut está representada como un rey-hombre, es decir con un sello de masculinidad porque así lo dicta el arquetipo, cuyo formato inicialmente estuvo asociado sólo con el género masculino. Sin embargo, su nombre de coronación incluye epítetos femeninos en la fórmula característica –y exclusiva– del rey (masculino) (*nb.t ḥtp ḥm.t dj ḥnḥ/s* “todas las ofrendas para la señora, que ella dé vida” en Naville 1896: pl. XLVI) y, por el otro, porqué en ocasiones la acompaña Tutmosis III –su corregente– como en el templo dedicado a la forma local de Horus erigido en Buhen. También, en la Capilla Roja, ubicada en el templo de Amón en Karnak, encontramos una inscripción donde Hatshepsut figura junto a Tutmosis III, en la que ambos están representados como reyes, junto a las respectivas cartelas que corroboraban su status regio. Sin embargo, en otro sector de la misma capilla, se encuentra la reina sola junto a su nombre de coronación (Dorman 2006: 53; Burgos-Larche 2008).

Con la coronación de Hatshepsut, el rol de la mujer-reina tradicional sufrió una alteración ciertamente diferente de los cambios producidos por su antecesora, pero coincidentes en cuanto a los objetivos, ya que en ambos casos (con Ahmose-Nefertari, primero, y con Hatshepsut, después) la institución de la realeza masculina, el “Rey del Alto y Bajo Egipto” resultó fortalecida. Me refiero con esto al mantenimiento del ansiado orden generado a través de la vinculación con las divinidades (como Amón, entre otros), a quienes se les realizaron las ofrendas de productos exóticos provenientes de tierras alejadas, como Fenicia y el Punt, por ejemplo, durante las ceremonias tradicionales como la “Bella Fiesta del Valle”, que se celebraba en Karnak (Arnold 2005: 136; Roth 2005: 150). Y, considero que el fortalecimiento de la realeza, encarnada a través de los sucesores tutmósidas logró consolidarse, de modo más definitivo, con la conclusión de lo que consideramos como la tercera etapa de intervención cortesana de Hatshepsut, a la que se dio en llamar como *damnatio memoriae* póstuma. Uno de los rasgos fundamentales que se buscó erradicar fue el que había determinado su



accesibilidad al trono, es decir, el nacimiento divino que la convirtió en “Hijo” de Amón-Ra. Esta eliminación puede entenderse como la interrupción de que una mujer fuera portadora de rasgos divinos para volver a colocarse en posición relativa a lo masculino, conforme a la tradicional relación directa del rey con las divinidades. Además, la hipótesis que sostiene una venganza póstuma por parte de Tutmosis III pierde fundamento al comprobarse que la eliminación del nombre de la reina se habría producido en los últimos años de reinado de su corregente, es decir, casi veinte años después de la muerte de Hatshepsut. Incluso, el hecho de que no se hayan alterado sus registros como miembro de la realeza (hija del rey y reina consorte) también permite suponer que la eliminación no incluye intenciones vengativas por parte del rey tutmósida (Roth 2005: 281). De este modo, lo importante fue eliminar lo expresado por el oráculo de Amón-Ra, cuando Hatshepsut cobró entidad como heredera al trono.

En lugar de elevar el rango de Hatshepsut a una “Gran Madre” que pudo ser adorada post mortem, en su caso, el arquetipo de mujer-reina se materializa de un modo diferente extremándolo aún más, si se quiere, al convertirla en un segundo rey activo y efectivo al que evidentemente fue necesario erradicar de un modo más preciso y definitivo. Con ello me refiero al valor simbólico que implica para un egipcio borrar el vínculo ancestral, el nombre de nacimiento divino junto a la imagen de quien fuera coronado rey. Este accionar elimina por completo el episodio, como si nunca hubiera sucedido. Es decir que, la perturbación del statu quo sucedió, dejó su huella en los resultados esperados y una vez fortalecida la institución regia, se erradicó el antecedente indeseado, puesto que un episodio excepcional como fue una doble coronación –y de una mujer “rey”– no debía estar incluido junto a las proyecciones eternas que reflejaran el orden y la perfección pretendida para la institución más emblemática del Estado egipcio.

Conclusiones

De la mano con los estudios vinculados con temas sobre la mujer en el Antiguo Egipto que aparecieron con mayor frecuencia durante las últimas décadas del siglo XX, presento este trabajo sobre dos casos de reinas egipcias de principios de la Dinastía XVIII (Reino Nuevo), Ahmose-Nefertari y Hatshepsut. Para el análisis de las evidencias de ambos reinados utilicé además del recurso lingüístico e iconográfico que me permitió acceder a las



inscripciones en su lengua original, la definición de C.G. Jung de arquetipo. En particular, tomé su definición del arquetipo de la mujer junto a sus posibles proyecciones en imágenes (escritas y gráficas) y su variación devenida en la “Gran Madre”. En el primer caso, se proyecta sobre Ahmose-Nefertari el mencionado arquetipo al acompañar a su hijo en vida y a posteriori al ser recuperados juntos y adorados como divinidades por los trabajadores del sitio de Deir el-Medina. A esta reina se le atribuyó, además, la titulatura de “Esposa del dios Amón”, a través de la cual estuvo vinculada directamente con la divinidad tutelar de Tebas, sin intermediación regia. Hatshepsut, por su parte, continuó el accionar de su antecesora como reina regente pero durante el período de reinado de Tutmosis III el rol de la reina cobró singulares alteraciones como fueron su coronación como un segundo rey y a posteriori la *damnatio memoriae* póstuma de su imagen, nombre y antecedente divino (como “Hijo de Amón-Ra”).

A modo de conclusión, considero que la aplicación del concepto de arquetipo femenino de C.G. Jung es apropiado para analizar las intervenciones cortesanas de Ahmose-Nefertari y Hatshepsut, junto a sus puntos de contacto y divergencias, para conseguir un mismo resultado como fue el fortalecimiento de la institución de la realeza egipcia.

Agradezco los comentarios y recomendaciones de quienes participaron en la mesa sobre el Antiguo Oriente del VII Simposio ADEISE 2014, al equipo editorial de Nehmaat y muy especialmente a Paula M. Mayorga por leer las versiones preliminares de este trabajo.

Evidencia material

En Museo Egizio, Torino: Stele dedicata a Amenhotep I e Ahmose Nefertari, Cat. 1466 RCGE 5671; Stele di In-heret-khau, Cat. 7358 RCGE 5737; Stele di Nakhtsu e Panakht, Cat. 1454 RCGE 5736; Stele per Amenhotep I e Ahmose Nefertari, Cat. 1452 RCGE 5741.

Estatuas en: Keller, C. 2005. “Hatshepsut’s Reputation in History”, C. Roehrig, R. Dreyfus and C. Keller (eds.). *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*, New York: The Metropolitan Museum of New York & New Heaven y London: Yale University Press, 294-298.

Sarcófago de cuarcita en Dorman, P. 2005 “Hatshepsut: Princess to Queen to Co- Ruler”, C. Roehrig, R. Dreyfus y C. Keller (eds.). *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*, New



- York: The Metropolitan Museum of New York & New Heaven y London: Yale University Press, 87-90.
- Estela de Donación, Gitton, M. 1976. “La résiliation d'une fonction religieuse: Nouvelle interprétation de la stèle de donation d'Ahmès Néfertary”, *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire* 76, 65-89.
- Estela de Louvre C13, en: Pierret, P. 1874 *Études Égyptologiques. Huitième Livraison. Recueil d'Inscriptions Inédites du Musée Egyptien du Louvre*, Paris, F. Vieweg, parte X.
- Estela de Semna en: Urk. IV= Sethe, K. 1909. *Urkunden der 18. Dynastie*, vol. IV, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung; Caminos, R.A. 1998 *Semna-Kumna I-II. The Temple of Semna (EES Archaeological Survey of Egypt)*, vol. 1, London, Egypt Exploration Society; Dorman, P. 2001 “Hatshepsut: Wicked Stepmother or Joan of Arch”, *The Oriental Institute News and Notes* 168, 1-5.
- Felsentafeln von Maasara, Lepsius Abth III B1.3= Lepsius, K.R. 1972 *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopien*. Genève, Éditions de Belles-Lettres, vol. V.
- Inscripciones halladas en Serabit el- Khadim (Sinai): Gardiner, A. H., T. E. Peet y J. Černý 1952 *The Inscriptions of Sinai. I. Introduction and Plates; II. Translations and Commentary*, London, Egypt Exploration Society; Oxford, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press; Gardiner, A. H., T. E. Peet y J. Černý 1952-1955 *The Inscriptions of Sinai*, 2 vols. 2nd ed. 4-5th London, Egypt Exploration Society; Oxford, Oxford University Press.
- Jarra para alcohol, en: The Metropolitan Museum of Art, New York, Comprada, Edward S. Harkness Gift, 1926 26.7.1437. Anteriormente perteneció a la colección Carnarvon (No. 1205)).
- Naville, E. 1896: pl. XLVI= Middle Colonnade, Northern Wall en “Hall of Birth”, *The Temple of Deir el- Bahari: its Plan, its Founders and its First Explorers*, London, Egypt Exploration Fund, vol. II.
- Urk. IV= Sethe, K. 1909. *Urkunden der 18. Dynastie*, vol. IV, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Wb.* I= Erman, A. Y H. Grapow 1971. *Wörterbuch der Aegyptischen Sprache im Auftrage der deutschen Akademien hrsg.*, vol. 1, Berlin, Unveränderter Nachdruck.

Bibliografía

- Arnold, Di. 2005. “The Temple of Hatshepsut at Deir el- Bahari”, C. Roehrig, R. Dreyfus y C. Keller (eds.). *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*, New York: The Metropolitan Museum of New York-New Heaven y London, Yale University Press, 135-140.
- Baines, J. 1995 “Kingship. Definition of Culture and Legitimation”, D. O'Connor y D.P. Silverman, *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden-New York-Köln, Brill, 3-48.
- Barnes, J. y J. Malek 2000 *Cultural Atlas of Ancient Egypt*, New York, Checkmarck.
- Bennett, Ch. 1995 “Bridging the Second Intermediate Period”, *Journal Of Ancient And Medieval Studies (JAMS)* 12, 1-24.
- Burgos, F. y F. Larché 2008 *La chapelle Rouge. Le sanctuaire de la barque d'Hatshepsout*, CulturesFrance-ERC, vol. 2.
- Dorman, P. 2006 “The Early Reign of Thutmose III: An Unorthodox Mantle of Coregency”, E.H. Cline y D. O'Connor *Thutmose III. A New Biography*, Michigan, The University of Michigan Press, 39-68.



- Frandsen, J.P. 2008 “Aspects of Kingship in Ancient Egypt”, N. Brisch (ed.) *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*, Chicago, The Oriental Institute of the University of Chicago, Oriental Institute Seminars 4, 47-73.
- Frankfort, H. 1948 *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza.*, Madrid, Alianza.
- Gundlach, R. 1998 *Der Pharao und sein Staat. Die Grundlegung der ägyptischen Königsideologie im 4. und 3. Jahrtausend*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Helck, W., E. Otto y W. Westendorf 1980 *Lexikon der Ägyptologie* 3, Wiesbaden, Otto Harrassowitz.
- Hernández, Prisco R. 2009 “Jung’s Archetypes as Sources for Female Leadership”, *Leadership Review* 9 Kravis Leadership Institute, primavera, 49-59.
- Jacobi, J. 1957. *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie*, Zurich, Rascher & Cie. AG.
- Jánosi, P.1992 “The Queens of the Old Kingdom and their Tombs”, *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 3, 51-58.
- Janssen, J.J. 1972 *Annual Egyptological Bibliography*, Leiden, Brill.
- Jung, C.G. 1970, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Barcelona, Paidós.
- Laporta, V. 2012a. “Legitimation and Ontological Changes in the Royal Figure of Queen Hatshepsut (ca.1479–1458 BC)”. In: H. Abd El Gawad, N. Andrews, M. Correas-Amador, V. Tamarri and J. Taylor (eds.) *Current Research in Egyptology 2011. Proceedings of the Twelfth Annual Symposium which took place at Durham University, United Kingdom, March 2011*, Oxford-Oakville, Oxbow Books, 117-126.
- Laporta, V. 2012b. “La figura regia de Hatshepsut: una propuesta de análisis a partir de tres cambios ontológicos”, *Antiguo Oriente*. ISSN 1667-9202, 83-114.
- Laporta, V. 2013. “La transición del sujeto ritual: una aproximación a la figura regia de Hatshepsut (ca. 1479–1458 a.C.)”, *El futuro del pasado. Revista Electrónica de Historia*. ISSN: 1989-9289, 297-314.
- Lesko, B.S. 2002, *Women and Religion in Ancient Egypt*, Brown, Brown University Press.
- Phillips, J. 1997. “Punt and Aksum: Egypt and the Horn of Africa”, en: *The Journal of African History*, vol. 38, no. 3, Cambridge, Cambridge University Press, 423-457.
- Robins, G. 1993. *Women of Ancient Egypt*, London, Penguin Books.
- Roth, A. M. 2005c “Erasing a Reign” en: C. Roehrig-R. Dreyfus- C. Keller (eds.). *Hatshepsut: From Queen to Pharaoh*, New York: The Metropolitan Museum of New York – New Heaven and London: Yale University Press, 277-284.
- Roth, S. 1997, “Königin, Regentin oder weiblicher König? Zum Verhältnis von Königsideologie und «female sovereignty» in der Frühzeit”. *Selbstverständnis und Realität: Akten des Symposiums zur ägyptischen Königsideologie in Mainz* 15.-17. 6. 1995, *Ägypten und Altes Testament* 36, 99-123.
- Roth, S. 2009, “Queen”, J. Dieleman-W. Wendrich (eds.), *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles-UCLA, <http://escholarship.org/uc/item/3416c82m> (14/12/2009).
- Sabbahy, L.K. 1998 “The King’s Mother in the Old Kingdom with Special Reference to the Titles sAt nTr”, *Studien zur Altägyptischen Kultur* 25, 305-310.



- Silverman, D.P. 1995. “The Nature of Egyptian Kingship”, D.O’Connor y D.P. Silverman. *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, New York y Köln, Brill.
- Troy, L. 1986, *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*. Boreas, Vol. 14, Uppsala, University of Uppsala.
- Troy, L. 2003. “She for Whom All that is Said is Done”, S.M. Nelson, *Ancient Queens: Archaeological Explorations*, California, Altamira Press.
- Yoyotte, J. 1961, “Les vierges consacrées d’Amon thébain”, en: *Comptes Rendus des séances de l’Académie des Inscriptions et Belles- Lettres*, pp. 43-52.
- Zubiri, X. 1974 “La dimensión histórica del ser humano”





A relevância sócio-comunicativa da carta na Roma antiga

Marco Antônio da Costa¹

Submetido em Setembro/2014

Aceito em Novembro/2014

RESUMO:

Este artigo propõe-se a tratar de importantes aspectos da carta no mundo antigo, especialmente em Roma. Nele são abordados alguns pontos básicos capazes de permitir a obtenção de um entendimento satisfatório da relevância da comunicação epistolar na Antiguidade. O texto apresenta informações referentes não apenas ao emprego, mas também à estrutura, aos diversos modos de escrita, aos tipos e à avaliação do caráter literário das cartas antigas. Através de um conteúdo apresentado de forma sucinta e objetiva, espera-se contribuir para uma boa compreensão do assunto abordado.

Palavras-chave: Epistolografia – Mundo Antigo – Escrita.

ABSTRACT:

This article proposes to address important aspects of the letter in the ancient world, especially in Rome. In it are discussed some basic points which will permit obtaining a satisfactory understanding of the relevance of the epistolary communication in Antiquity. The paper presents information concerning not only the use but also the structure, the various modes of writing, the types and the evaluation of the literary character of old letters. Through a content presented in a concise and objective manner, it is hoped to contribute to a good comprehension of the subject dealt with.

Keywords: Epistolography – Ancient World – Writing.

¹ Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), professor de Língua Portuguesa do Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG).



Visto que, quando leio a sua carta, pareço ouvi-lo, e quando lhe escrevo, pareço falar com você, por isso me alegro imensamente em cada carta mais longa que você me escreve e muitas vezes eu mesmo sou mais prolixo quando escrevo.² (Cícero).

Introdução

Há milhares de anos a carta foi inventada como um gênero textual capaz de possibilitar o processo comunicativo entre duas ou mais pessoas que se encontrassem distanciadas. No decorrer da história da humanidade, o uso da carta foi se ampliando cada vez mais embora em tempos mais remotos as pessoas, motivadas por fatores como o elevado preço do material de escrita e a alta taxa de analfabetismo, preferissem utilizar os serviços de um mensageiro que transmitisse oralmente as notícias que interessavam a parentes e amigos separados espacialmente. Contudo, essa preferência foi paulatinamente cedendo espaço à prática da redação e do envio de cartas. Assim, a carta passou a ser responsável pela transmissão de notícias alegres e tristes, pela geração de intensas emoções, pela avalanche de revelações inesperadas e desconcertantes, pelo atar, desatar e reatar de incontáveis relacionamentos. Nas páginas seguintes, são oferecidas relevantes informações sobre a utilização, a estrutura, os modos de escrita, os tipos e a literariedade das cartas escritas na Roma antiga. Seguramente, o estudo desses aspectos relacionados à epistolografia romana oferecerá um quadro do importante papel sócio-comunicativo da carta na Antiguidade.

Utilização

Ainda que não se possa indicar precisamente quando foi iniciada a utilização da carta como meio de comunicação, pode-se afirmar que tal uso foi amplamente favorecido por três importantes fatores: o surgimento da escrita alfabética, a expansão do uso do papiro como material de escrita, e a prática da arte retórica na Grécia e em Roma.

² Todas as traduções contidas neste artigo foram feitas pelo próprio autor.



A escrita alfabética, que começou a ser usada antes de 1500 a.C., representou um enorme avanço tecnológico, pois com um conjunto de apenas vinte e poucos sinais o homem passou a ser capaz de representar todas as diversas palavras que, no sistema de escrita anterior (cuneiforme), eram expressas por mais de quinhentas marcas diferentes. Na Grécia, sabe-se que a escrita alfabética foi introduzida por volta de ano 740 a.C., ensejando uma significativa transformação nas práticas sócio-comunicativas e uma grande difusão do uso da carta. Embora seja indicado que as duas cartas gregas mais antigas e de incontestável autenticidade que chegaram até a modernidade, as quais foram escritas em placas de chumbo, datem do quarto século a.C. (CARDINALI, 1929, p. 104), há indicação consistente de que já no século V a.C. a prática de enviar e receber cartas encontrava-se bem difundida entre os gregos, como observa Wise (1998, p. 17), referindo-se a peças teatrais desse século:

Tanto na encenação quanto na narração os personagens de dramas são representados lendo livros, **enviando e recebendo cartas**, escrevendo testamentos, interpretando oráculos escritos e leis, estudando textos escolares e escriturando registros e mais registros de testemunho no tribunal. (grifo nosso).

Outro fator que incrementou o emprego da carta como meio de comunicação na Antiguidade foi o uso extensivo do papiro como material de escrita a partir do século III a.C. Os egípcios foram o primeiro povo a usar o papiro como material de escrita, tendo desenvolvido a técnica de fabricação de folhas dessa planta por volta de 2500 a.C. O papiro, precursor do papel, fazia-se de canas que cresciam em brejo, de 5 a 7 cm de diâmetro e de 3 a 4 m de altura. Tais canas eram abertas em fatias, que se punham transversalmente, em camadas alternadas; depois, eram umedecidas, prensadas e reduzidas a folhas, comumente de uns 30 cm de largura, por 30 cm a 3 m de extensão. Ao contrário dos suportes anteriormente usados para a escrita como, por exemplo, os tabletes de cera e as placas de chumbo, as folhas de papiro favoreciam a redação de textos mais extensos pelo fato de poderem formar rolos ao serem coladas umas às outras. (IRIGOIN, 2001, p. 13).

Além da escrita alfabética e do uso do papiro, a retórica também deu uma importante contribuição para o aumento da escrita de cartas tanto na Grécia quanto em Roma. Hermann (1901, p. 14) observa que a retórica " submeteu também a carta sob a



sua influência". A relação entre retórica e epistolografia revela-se de forma bastante clara no seguinte comentário feito por Thaís Martin (2010, p. 26):

Apesar de a exposição dos preceitos da epístola não constar, em regra, nas artes retóricas antigas, o ensino deles, todavia, incidia nos chamados *progymnasmata*, isto é, naquele conjunto de cerca de doze exercícios que preparavam para os estudos de retórica o aluno que tinha concluído seus estudos de gramática. Um desses exercícios, chamado *ethopoiia* ou *prosopopoiia*, consistia na caracterização de personagens, onde o aluno tinha de compor uma fala adequada a algum caráter.

Contudo, embora a retórica tenha impulsionado a escrita de cartas, não se verifica o desenvolvimento de uma verdadeira teoria epistolar entre os antigos. Por isso, a Enciclopédia Italiana aponta como melhor obra antiga sobre epistolografia a *Ars rhetorica*, escrita por Caio Júlio Vítor somente no século IV d.C. Nos dois últimos capítulos de sua obra, Vítor aborda dois temas que não eram contemplados nos manuais de retórica anteriores: a conversação e a carta. Especificamente em relação à segunda, ele a classifica em dois tipos: *negocialis* (negocial) e *familiaris* (familiar). Além disso, ele explica a natureza desses dois tipos de carta e aponta alguns de seus elementos constitutivos, a saber: a brevidade, a objetividade, a clareza e a adequação do discurso à posição sócio-cultural do destinatário. Ao final, Vítor recomenda o uso de alguns artifícios que objetivam aumentar a eficácia da comunicação epistolar no antigo mundo romano:

É bom colocar algo em grego nas cartas, desde que você não o faça de forma inoportuna nem repetida; é muito conveniente usar um provérbio conhecido, um pequeno verso ou parte de um verso. De vez em quando, é elegante dirigir-se à pessoa como se ela estivesse presente, usando expressões como: “olá!”, “o que você está dizendo?” ou “estou vendo você sorrir”. Há muitas expressões desse tipo em Cícero. Mas isso, como já disse, pode ser feito nas cartas familiares, pois a seriedade das cartas que tratam de negócios é maior. Enfim, lembre-se de exprimir-se bem não só nas cartas, mas em todo escrito. (VICTOR, *Ars rethorica*, XXVII, 29-36).³

³ *Graece aliquid addere litteris suave est, si id neque intempestive neque crebro facias: et proverbio uti ignoto percommo- dum est, et versiculo aut parte versus. Lepidum est nonnunquam quasi praesentem alloqui, uti ‘heus, tu’ et ‘quid ais’ et ‘video te deridere’: quod genus apud M. Tullium multa sunt. Sed haec, ut dixi, in familiaribus litteris; nam illarum aliarum severitas maior est. In summa id memento et ad epistolas et ad omnem scriptionem bene loqui.*



Baseando-se no conselho de Vítor para que se primasse pela boa elaboração de textos escritos, percebe-se que, na verdade, os antigos consideravam a redação epistolar um ato comunicativo de grande relevância social através do qual se evidenciava o nível cultural do redator. Segundo Möller (2009, p. 19), mesmo as cartas particulares

eram escritas em linguagem elaborada e em forma estilizada. As próprias cartas que Cícero escreveu no exílio, bem como aquelas destinadas a sua esposa Terência, as quais foram redigidas em situações de profundo desespero, preocupação e frustração, mostram uma linguagem um tanto requintada e adornada com recursos estilísticos porque o seu próprio autor não podia negar-se completamente, nos textos escritos rapidamente, como escritor que possuía uma cultura retórica.

De acordo com Scarpat (1983, p. 493), um conjunto de aproximadamente 15.000 cartas greco-romanas conservou-se até nossos dias. Desse total, 1.544 cartas foram escritas por Libânio (314-393 d.C.), retor de fala grega nascido em Antioquia, o qual, considerando-se apenas o referido conjunto remanescente, é o recordista da escrita de cartas na Antiguidade. Quanto aos romanos, o recorde pertence a Cícero, cujo epistolário totaliza 931 cartas das quais pouco mais de 70 não foram escritas por ele, mas por alguns de seus correspondentes.

Estrutura

A estrutura da carta antiga normalmente seguia uma fórmula bem rígida. O primeiro elemento a aparecer era a saudação inicial na qual figuravam os nomes do remetente, no caso nominativo, e do destinatário, no caso dativo. Especificamente nas cartas romanas, os nomes do remetente e do destinatário eram acompanhados da expressão *salutem dare* (cumprimentar), que normalmente vinha na forma abreviada (*s.d.*) ou com a omissão da forma verbal (*Tullius s. d. Terentiae* = Túlio cumprimenta Terência; *Marcus Quinto fratri salutem* = Marco cumprimenta o irmão Quinto). Depois, vinha o texto da carta propriamente dito, o qual normalmente iniciava-se por uma expressão fixa como *si vales, bene est, ego valeo* (se você está bem, isso é bom; eu estou bem) escrita por extenso ou abreviadamente (*s. v. b. e. e. v.*). Por último, escrevia-se a saudação final também utilizando expressões fixas como, por exemplo, *vale/valete*



(adeus!) e *cura ut valeas* (cuide-se bem!). A fim de sinalizar a autenticidade de uma carta, às vezes o remetente escrevia a saudação final de próprio punho, o que se verifica não só nas cartas latinas, mas também nas gregas, como mostram algumas epístolas paulinas que figuram no Novo Testamento.⁴

Modos de escrita

Os antigos usavam quatro diferentes formas de escrever cartas. A primeira consistia na escrita de próprio punho, a qual normalmente era feita por remetentes pobres, que não eram proprietários de um escriba ou não podiam contratar os serviços de um desses especialistas na redação de documentos. Igualmente, escreviam de próprio punho os ricos que desejavam evitar a exposição de assuntos estritamente reservados a um escriba que lhe redigisse a correspondência. Outra forma de escrever uma carta era ditando-a *syllabatim*, ou seja, palavra por palavra, a um escravo ou a um escriba. Cícero escreve a respeito desse modo de escrita epistolar ao seu amigo Ático: “Portanto, não ditei nem mesmo a Tirão, que costuma seguir passagens inteiras até o fim, mas a Espíntaro palavra por palavra.”⁵ Uma vez que escrever sobre o papiro era um tarefa lenta e fatigante, a ação de ditar cartas era bastante cansativa e, por isso, geralmente as cartas ditadas tendiam a ser mais curtas do que as cartas escritas pelo próprio remetente. Percebe-se isso nas seguintes palavras de Cícero a Ático: “Se eu mesmo tivesse escrito, a carta teria sido mais longa; mas a ditei por causa de uma infecção ocular.”⁶ A terceira forma de escrever uma carta consistia em fornecer ao redator, de forma sucinta e por escrito, as ideias e notícias a serem comunicadas, incumbindo-o da organização e do desenvolvimento do texto. A última forma de se proceder à escrita de uma carta consistia em confiar a sua redação a um secretário ou a um amigo, autorizando-o previamente a escrever em nome do remetente. Cícero refere-se a esse modo de escrita epistolar quando faz a seguinte recomendação a Ático: “Se há pessoas às quais você

⁴ 1 *Coríntios* 16, 21: “Saudação da minha própria mão, de Paulo”; *Colossenses* 4, 18: “Saudação de minha mão, de Paulo”; 2 *Tessalonicenses* 3, 17: “Saudação da minha própria mão, de mim, Paulo, que é o sinal em todas as epístolas; assim escrevo.”

⁵ *Ergo ne Tironi quidem dictavi, qui totas periochas persequi solet, sed Spintharo syllabatim. (ad Atticum, 13, 25, 3).*

⁶ *Si scriberem ipse, longior epistula fuisset, sed dictavi propter lippitudinem. (ad Atticum, 7, 13).*



acha que é preciso enviar cartas em meu nome, gostaria que você as redigisse e se encarregasse de enviá-las.”⁷; “seja qual for o resultado daquilo que você observa, roghe-me que me escreva o mais claro possível e que em meu nome, como você costuma escrever, envie cartas a quem julgar necessário.”⁸

Tipos

Certamente, os antigos já faziam distinção entre carta particular e pública. A primeira, de caráter reservado, era dirigida a um destinatário específico e caracterizava-se pela brevidade e por uma linguagem próxima do falar cotidiano. Seu conteúdo podia ser tão diversificado quanto as circunstâncias vivenciadas por seus remetentes, mas os seus tipos básicos limitavam-se a três, como Cícero esclarece em carta escrita a seu amigo Curião no ano 53 a.C.

Você não ignora que há muitos tipos de carta, mas o único mais certo é aquele por cuja causa a própria carta foi inventada: para que informássemos os ausentes se ocorresse algo que eles soubessem que interessaria a nós ou a eles mesmos. Sem dúvida, não espere cartas deste tipo de minha parte, pois a respeito de seus assuntos particulares você tem tanto copistas quanto mensageiros domésticos, porém nos meus assuntos não existe absolutamente nada de novo. Há outros dois gêneros de carta, que muito me agradam: o primeiro é familiar e jocoso; o segundo, sério e melancólico. Não sei qual dos dois me convém usar menos. Gracejaria com você através de cartas? Juro que não creio existir um cidadão que possa rir nestes tempos. Ou escreveria algo mais sério? O que poderia ser escrito seriamente por Cícero a Curião senão a respeito dos negócios públicos? Ora, dessa forma, a minha situação é a seguinte: nem ousaria escrever o que sinto nem desejaria escrever o que não sinto. (CICERO, *ad Familiares*, II, 4).⁹

⁷ *Si qui erunt quibus putes opus esse meo nomine litteras dari, velim conscribas, curesque dandas. (ad Atticum, III, 15, 8).*

⁸ *Te oro ut, si quid erit quod perspicias quamcumque in partem, quam planissime ad me scribas et meo nomine, ut scribis, litteras quibus putabis opus esse ut des. (ad Atticum, III, 21).*

⁹ *Epistolarum genera multa esse non ignoras, sed unum illud certissimum, cuius causa inventa res ipsa est, ut certiores faceremus absentis, si quid esset quod eos scire aut nostra aut ipsorum interesset. Huius generis litteras a me profecto non exspectas; domesticarum enim tuarum rerum domesticos habes et scriptores et nuntios, in meis autem rebus nihil est sane novi. Reliqua sunt epistolarum genera duo, quae me magnopere delectant, unum familiare et iocosum, alterum severum et grave. Vtro me minus deceat uti, non intellego. Iocerne tecum per litteras? Civem mehercule non puto esse, qui temporibus his ridere possit. An gravius aliquid scribam? Quid est quod possit graviter a Cicerone scribi ad Curionem nisi de re publica? Atque in hoc genere haec mea causa est, ut neque ea quae sentio audeam neque ea quae non sentio velim scribere.*



Na citação acima, Cícero refere-se aos três tipos de carta: o informativo, que objetivava noticiar fatos e acontecimentos a pessoas ausentes; o familiar e jocoso, que expressava a alegria pessoal do remetente aos parentes e amigos nos momentos favoráveis; o sério e melancólico, que se propunha a consolar os ausentes e prometer-lhes auxílio nas situações adversas.

As cartas públicas, por sua vez, eram aquelas que, embora dirigidas a um destinatário específico, intencionavam alcançar um círculo consideravelmente amplo de pessoas. Podiam ter finalidade política, doutrinária ou poética. Entre as de cunho político incluem-se nove cartas de Isócrates, quatro de Cícero, duas de Platão e duas de Salústio. Todas elas constituíam uma forma de propaganda política e visavam à publicidade, pois nas mesmas

o escritor, dirigindo-se a um alto expoente da vida pública, especifica as próprias convicções políticas e sociais na esperança de poder contribuir para a pacificação da comunidade e para a melhoria da situação; trata-se de cartas abertas com as quais se deseja influenciar não apenas o destinatário, mas também a opinião pública. (SCARPAT, 1983, p. 403).

As cartas públicas de natureza doutrinária abordavam temas filosóficos e morais e, semelhantemente às cartas políticas, eram destinadas a uma pessoa ou comunidade específicas, procurando, todavia, alcançar um grupo bem mais amplo. Incluem-se neste grupo as três cartas de Epicuro, as cartas do Novo Testamento, das quais apenas a que foi escrita por Paulo a Filemom é considerada como estritamente privada, e as cartas de Sêneca a Lucílio.

As cartas públicas de cunho poético eram redigidas em verso e possuíam um conteúdo muito variado. Dentre elas destacam-se as *Epístulae ex Ponto*, distribuídas em quatro livros e que foram escritas por Ovídio entre os anos 8-18 d.C. durante seu exílio; as *Heroides*, conjunto de vinte cartas escritas provavelmente antes do ano I a.C. também por Ovídio como se tivessem sido compostas por amantes historicamente célebres (a maioria pertencente ao sexo feminino) a seus seres amados; e as 23 cartas de Horácio.



Literariedade

Quanto ao reconhecimento da carta como gênero literário, Martin e Gaillard (1990, p. 10) ressaltam que os antigos demoraram a tomar um posicionamento claro. Para sustentar esse argumento, os autores observam que Quintiliano, um dos mais importantes autores latinos, no livro X da sua *Institutio oratoria*, apresenta oito gêneros comuns às literaturas grega e latina (a epopéia, a poesia elegíaca, a poesia jâmbica, a poesia lírica, a poesia dramática, a história, a eloquência e a filosofia), aos quais se acrescenta a sátira, gênero específico da literatura latina. Vê-se, portanto, que Quintiliano não fez nenhuma menção ao gênero epistolar. Martin e Gaillard também indicam que o responsável pela elevação da carta à posição de texto literário foi Plínio, o Jovem, através da publicação do conjunto de sua correspondência. O epistolário pliniano se distribuiu em dez livros dos quais o primeiro provavelmente foi escrito em 96-97 d.C. e publicado em 97 d.C.¹⁰ Na carta que inicia esse livro, Plínio já revela a um amigo a intenção de publicar as suas cartas por conta própria.

Muitas vezes você me aconselhou a reunir e publicar as minhas cartas se eu as tivesse escrito com um pouco mais de esmero. Eu as reuni, embora não observando a ordem cronológica (pois não estava compondo uma história), mas conforme cada uma tinha vindo à minha mão. Basta que você não se arrependa dos conselhos nem eu me arrependa da obediência. Portanto, isso é o que acontecerá: procurarei as cartas que ainda estão abandonadas e, quando as tiver reunido, não as ocultarei. (PLINIO, *Epistolae*, I, 1).¹¹

Na carta subsequente, motivado pelo sucesso de seus escritos junto à população, Plínio revela a outro amigo o seu interesse em publicar uma coleção de cartas.

[...] confessarei tanto a mim mesmo quanto aos meus companheiros que não sou contra uma edição [...]. Portanto, algo deve ser publicado integralmente e permitam os deuses que, de preferência, seja aquilo que está preparado [...] Ora, deve-se publicar por muitos motivos, sobretudo porque dizem que os livrinhos que publiquei andam por

¹⁰ GUILLEMIN, 1961, p. XXVII.

¹¹ *Frequenter hortatus es ut epistulas, si quas paulo curatius scripsissem, colligerem publicaremque. Collegi non servato temporis ordine (neque enim historiam componebam), sed ut quaeque in manus venerat. Superest ut nec te consilii nec me paeniteat obsequii. Ita enim fiet ut eas quae adhuc neglectae iacent requiram et, si quas addidero, non supprimam.*



todas as mãos, embora já tenham perdido a graça da novidade. (PLINIO, *Epistolae*, I, 2, 5-6).¹²

No trecho acima, é digno de nota o uso de *libellus*, termo que ali aparece no nominativo plural *libelli*. Como se verifica no seguinte verbete apresentado no *Dicionário latino-português*, de Ernesto Faria, trata-se de uma palavra que era usada em diversas acepções:

libellus, -i, subs. m. I – Sent. Próprio: 1) Opúsculo, escrito (de pouca extensão nas páginas ou no conteúdo); daí, vários sentidos: 2) Pequeno tratado (Cic. *De Or.* 1, 94). Com ideia pejorativa: 3) Livresco (T. Liv. 29, 12, 19). 4) Diário, agenda, jornal (Cic. *Phil.* 1, 16). 5) Petição, requerimento (Cic. *At.* 16, 16, 4). 6) Memorial, notas, apontamentos (Cic. *Arch.* 25). 7) Programa (Cic. *Phil.* 2, 97). 8) Cartaz, edital (Cic. *Quinct.* 50). 9) Carta, bilhete (Cic. *At.* 6, 1, 5). 10) Libelo, panfleto (Suet. *Aug.* 55).

Visto que a obra literária de Plínio limita-se aos dez livros de cartas e ao *Panegyricus Traiani* (*Panegírico de Trajano*), publicado por volta de 101 d.C.,¹³ pode-se entender que, no contexto da carta I, 2, a palavra *libelli* refira-se a opúsculos que reuniam cartas escritas por ele e que então passavam a ser tratadas como textos literários pertencentes a um gênero distinto dos outros até então reconhecidos. Sendo assim, Martin e Gaillard têm bastante razão ao considerarem Plínio “o epistológrafo por excelência”.

Importantes estudiosos já expressaram seus pontos de vista em relação à questão da literariedade das cartas antigas. Um deles é o francês Gustave Lanson, ao qual pertence a seguinte afirmação:

Não existe *arte epistolar*. Não existe gênero epistolar, pelo menos no sentido literário da palavra *gênero*. Poder-se-ia dizer *gênero oral*, para nele englobar simultaneamente, além do gênero oratório, as conversas privadas, as entrevistas diplomáticas e todas as comunicações de pensamentos feitas de viva voz. Nas cartas reais, a forma epistolar não é uma forma estética, escolhida de propósito para provocar certa categoria de sentimentos e exprimir um tipo de beleza determinado. O que faz alguém preferi-la não é uma intenção artística, a ideia preconcebida de um efeito a se produzir, mas a necessidade material e impiedosa que a impôs. (LANSON, [1900?], p. VI).

¹² [...] *confitebor et ipsum me et contubernales ab editione non abhorrere* [...] *Est enim plane aliquid edendum, atque utinam hoc potissimum quod paratum est!* [...] *edendum autem ex pluribus causis, maxime quod libelli quos emisimus dicuntur in manibus esse, quamvis iam gratiam novitatis exverint.*

¹³ DURRY, 1964, p. 87.



A partir dessa ideia, Lanson propôs a distinção entre cartas reais, cuja escrita seria motivada pela imposição de uma necessidade relacionada ao cotidiano dos correspondentes e não por uma intenção artística, e cartas não reais (fictícias), unicamente preocupadas com a forma estética das expressões. Somente estas podem, segundo Lanson, constituir um gênero literário, enquanto aquelas se encontram destituídas de literariedade.

Outro estudioso que deu uma relevante contribuição para o debate em torno do gênero epistolar foi o alemão Adolf Deissmann, o qual apresentou a seguinte distinção entre carta e epístola: carta é uma comunicação escrita sem objetivos artísticos e estéticos que estabelece uma relação pessoal entre duas partes; a epístola caracteriza-se por se destinar a uma comunidade diretamente ou por meio de um destinatário individual e geralmente fictício. Logo, somente as epístolas possuiriam um caráter literário uma vez que as cartas, preocupando-se apenas com o caráter utilitário da comunicação para a resolução de um problema determinado, são destituídas de qualquer pretensão artística. Nas palavras do próprio Deissmann (1910, p. 220-221),

a epístola difere de uma carta como o diálogo de uma conversa, como o filme histórico da história, como o discurso fúnebre cuidadosamente elaborado das hesitantes palavras de consolação ditas por um pai a seu filho que perdeu a mãe – como a arte difere da natureza. A carta é uma parte da vida, a epístola é um produto do letrado.

Discordando tanto de Lanson quanto de Deissmann, Martin e Gaillard apresentam outra posição relativa à literariedade dos escritos epistolares, especialmente aplicável às cartas da Roma antiga. Eles classificam as cartas, juntamente com os discursos oratórios, dentro do “gênero circunstancial”, explicando que

a atividade oratória e a atividade epistolar pertencem por sua natureza não ao domínio da literatura, mas àquele da vida: elas fazem parte de ações cotidianas, e não basta escrever dez cartas por dia para se tornar um 'homem de letras'. Trata-se, portanto, de atividades que, sem dúvida, não estão desvinculadas da vida literária, uma vez que o 'discurso' escrito ou oral é a manifestação dela, mas que são, de certo modo, para-literários [...] ligados à ação, discursos e cartas têm igualmente em comum o fato de serem textos fundamentalmente 'circunstanciais' ou 'ocasionais', cuja redação não se concebe fora de ocasiões determinadas e, nesse caso, determinantes. (MARTIN e GAILLARD, 1990, p. 14-15).



Esses autores posicionam-se definitivamente em relação ao assunto, declarando que julgam pertencer ao gênero epistolar qualquer texto (independentemente de seu conteúdo, extensão ou estilo), iniciado e terminado segundo a fórmula habitualmente utilizada na redação das cartas antigas. Assim, eles reconhecem o caráter literário tanto das cartas que foram escritas com vistas à uma publicação quanto daquelas cujo autor não tinha em mente publicá-las, tanto das que objetivavam tratar de questões relacionadas à vida cotidiana de pessoas reais quanto daquelas que abordavam temas e personagens ficcionais.

De fato, a posição defendida por Martin e Gaillard é amplamente aceita pelos estudiosos atuais, contribuindo para a revitalização dos estudos das antigas cartas romanas.

Considerações finais

Nas páginas precedentes, foram trazidas informações que nos levam a perceber o quão valioso foi o papel sócio-comunicativo da carta no antigo mundo romano. Aprender sobre a utilização, a estrutura, os modos de escrita, os tipos e a literariedade das cartas romanas é importante, mas os estudos epistolográficos não podem se limitar a estudar sobre essas cartas. É necessário proceder à leitura atenta desses preciosos textos, reconhecendo que eles não veicularam informações e emoções apenas para pessoas que viviam na ocasião em que foram escritos e lidos. Sem dúvida, eles ainda têm muito a comunicar às pessoas do século XXI. Insistindo em manter um ar de atualidade, essas cartas nos falam sobre a vida de indivíduos e comunidades que, preocupados ou não com qualidades estéticas, expressaram em forma escrita suas alegrias, necessidades, angústias e expectativas. Revelam aspectos de uma condição humana que, tanto quanto hoje, é marcada pela contradição, pelo desespero e pela fragilidade, mas também pela esperança e pelo poder de criar e recriar possibilidades. Independentemente de ser Cícero, Ovídio, Horácio, Sêneca ou qualquer outro remetente dentre os antigos romanos, deve-se agradecê-lo por tão grande serviço prestado à humanidade.



Referências

CICÉRON. **Correspondance**. Texte établi et traduit par L. -A. Contans. Paris: Les Belles Lettres, 1950. v. 1.

CICÉRON. **Correspondance**. Texte établi et traduit par L. -A. Contans. Paris: Les Belles Lettres, 1950. v. 2.

CICÉRON. **Correspondance**. Texte établi et traduit par L. -A. Contans. Paris: Belles Lettres, 1960. v. 3.

CARDINALI, Giuseppe. Epistolari, scritture In: **Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti**. Roma: G. Treccani, 1929-39. v. 14. p. 104-107.

DEISSMANN, Adolf. **Light from the Ancient East: the New Testament illustrated by recently discovered texts of the Graeco-Roman World**. New York: Hodder and Stoughton, 1910.

IRIGOIN, Jean. **Le livre grec des origines à la Renaissance**. Paris: Bibliothèque nationale de France, 2001.

LANSON, Gustave. **Choix de letters du XVIII^e siècle**. 17^e éd. Paris: Librairie Hachette. [1900?].

LIBANIOS. **Discours**. Texte établi et traduit par Jean Martin et Paul Petit. Paris: Les Belles Lettres, 1979. v. 1.

MARTIN, René; GAILLARD, Jacques. **Les genres littéraires à Rome**. Paris: Nathan: Scodel, 1990.

MARTIN, Thaís M. **Tradução anotada e comentários da Ars rethorica de Caio Júlio Vítor**. 2010. 149 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.

MÖLLER, Lenelotte. **Berühmte Briefe: Briefe aus dem Exil Szenen einer Ehe**. Wiesbaden: Marix Verlag, 2009.

PETER, Hermann. **Der Brief in der römischen Literatur**. Leipzig, 1901.

PLINE LE JEUNE. **Lettres** (livres I-III). Texte établi et traduit par Anne-Marie Guillemin. Paris: Les Belles Lettres, 1961. v. 1.

PLINE LE JEUNE. **Lettres (livre X) et panégyrique de Trajan**. Texte établi et traduit par Marcel Durry. Paris: Les Belles Lettres, 1964. v. 4.



SCARPAT, Giuseppe. L'epistolografia. In: A.A.V.V. **Introduzione allo studio della cultura classica**. Milano: Marzorati, 1983, p. 473-512.

WISE, Jennifer. **Dionysus Writes**: The Invention of Theatre in Ancient Greece. Ithaca: Cornell University Press, 1998.



Entre a Lira e o Caldeirão: música e magia na expedição dos argonautas

Francisca Luciana Sousa da Silva¹

Submetido em Setembro/2014

Aceito em Novembro/2014

RESUMO:

A partir do estudo das poéticas do exílio relacionadas ao mito de Medeia, pareceu-nos singular a presença recorrente, mas não coincidente, do par mítico Orfeu e Medeia na *Argonáutica*, de Apolônio de Rodas. Ambos têm poderes mágicos: ele, na arte da música; ela, na manipulação das ervas. Ambos também participam ou instituem mistérios: ela, sacerdotisa de Hécate; ele, sacerdote de Apolo. São opostos complementares, fundamentais ao sucesso da expedição dos Argonautas. Para além da leitura mítica, propomos uma leitura e análise crítico-interpretativa a partir da obra de Jacques Derrida, *A farmácia de Platão* (2005), que tratará da escritura e do termo a ela associado, marcadamente ambíguo: *phármakon*. Este advém de um mito, o mito de Theuth, tratado no diálogo *Fedro*, de Platão. Além de Derrida, outro autor retomará o filósofo, fundamentando nosso estudo: Alberto Bernabé com *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia*. A exposição deve ainda contar com dois aparatos metodológicos: o da historiografia e o da psicologia analítica, especialmente a abordagem alquímica, a partir da leitura de *O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês*, de C. G. Jung e R. Wilhelm.

Palavras-chave: Argonáutica – Música – Magia – Orfeu – Medeia

ABSTRACT:

From the study of the poetics of exile related to the myth of Medea, it seemed natural to the recurrent presence, but not coincidentally, the pair mythical Orpheus and Medea in the *Argonautica* of Apollonius of Rhodes. Both have magical powers: he, the art of music; her handling of the herbs. Both also participate in establishing or mysteries: her priestess of Hecate, he, the priest of Apollo. Are complementary opposites, fundamental to the success of the expedition of the Argonauts. Apart from reading mythical, we propose a reading and critical interpretive analysis from the work of Jacques Derrida, *Plato's Pharmacy* (2005), which treats the scripture and the word associated with it, notably ambiguous *pharmakon*. This comes from a myth, the myth Theuth treated in the dialogue *Phaedrus*, Plato. In addition to Derrida, the philosopher resume another author, basing our study: Alberto Bernabé with *Plato and Orphism: dialogues between religion and philosophy*. The exhibition should also have two methodological devices: the historiography and analytical psychology, especially the alchemical approach, from reading *The secret gold flower: a book of Chinese life*, from C. G. Jung and R. Wilhelm.

Keywords: Argonautica – Music – Magic – Orpheus – Medea

¹ Especialista em Estudos Clássicos pela UnB/Archai, Mestranda em Literatura Comparada no Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará. Orientador: Orlando Luiz de Araújo. E-mail: luveredas@yahoo.com.br.



Introdução

*Dia e noite, a canção sem fim da morte se avoluma, como o mar que rodeia a ensolarada ilha da vida.*²

O presente artigo pretende discutir bem como relacionar a presença do par mítico Orfeu e Medeia, na expedição dos Argonautas, com a magia por eles engendrada: a música e a manipulação dos fármacos. Embora recorrente, tal presença pouco ou nunca coincide. Entender por que um opera na ausência do outro e como a ação de ambos interfere na viagem assinalada é nosso principal objetivo.

Em nossa análise, tomamos como base a edição crítica estabelecida por Hermann Fränkel (Oxford, 1961), com tradução para o inglês por R. C. Seaton, edição seguida pela versão espanhola de Carlos García Gual, *El viaje de los Argonautas*, à qual aludiremos com mais frequência, retomando os quatro livros ou cantos para identificar e interpretar a presença ou ausência de Orfeu e Medeia na narrativa.

Apolônio de Rodes nasceu e viveu na cidade de Alexandria, onde compôs e publicou as *Argonáuticas*, “com notável fracasso” (GUAL, 2004:8). Retirando-se para Rodes, corrigiu o poema e obteve grande êxito, além de assegurar a cidadania dos ródios. Também teria dirigido o Museu e a Biblioteca de Alexandria, entre 265 e 245 a.C. A ele se atribuía a autoria de epigramas e uma obra intitulada *Fundações*, sobre a origem de algumas cidades, e alguns tratados (*Contra Zenódio*, por exemplo) de crítica homérica, como gramático e erudito profissional. Essas obras, porém, não chegaram até nós, a não ser *A viagem dos Argonautas*, poema épico em quatro cantos, c. séc. III a.C. (em grego, *Argonautiká*: “cantos argonáuticos”) e 6.000 hexâmetros, bem menos que a *Iliada* e poucos versos mais curta que a *Odisseia*. É, contudo, o terceiro poema épico heroico de âmbito grego, conforme assinala Carlos García Gual. Tal posição se deve à cronologia e ao valor literário da obra, muito distante das epopeias de Homero e da decadente forma épica das novelas do séc. III d.C. A poesia de Apolônio é culta, sentimental por vezes, antiquada e erudita, pois “recria uma antiga saga, frente a cuja autenticidade o poeta não pode deixar de sentir certa ironia” (GUAL, 2004:8).

² R. Tagore. “Pássaros Perdidos”, 252 In: **Poesia mística: lírica breve**. Tradução Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003.



Os aportes teóricos que fundamentarão nossa análise serão *A farmácia de Platão* (1986), de Jacques Derrida, leitura filosófica que guiará nosso olhar em torno dos termos *phármakon*, *pharmakía* e *pharmakós*, tanto no plano mítico quanto no simbólico associados ao par Orfeu e Medeia. Em seguida, aludiremos à *Poética do espaço* (1957), de Gaston Bachelard, propondo um diálogo deste com Derrida acerca do lugar onde estão situados os mitos aqui estudados, notadamente as ideias de dentro e fora, espaço interior e espaço exterior. Também serão considerados alguns aspectos historiográficos relativos à magia, além de breve incursão à psicologia analítica, a partir dos conceitos de alquimia e ambivalência.

Música e Mistério, Arte e Magia: do encanto de Orfeu ao feitiço de Medeia

Após invocar Apolo, no Canto Primeiro de *A viagem dos Argonautas*, a fim de “rememorar as façanhas dos heróis de antiga linhagem” (GUAL, 2004:49), o poeta primeiro menciona Orfeu, a partir do verso 23s da edição crítica de H. Fränkell:

Primeiro vamos nomear Orfeu, que foi parido por Calíope, é dito, casada com o trácio Eagro, próximo aos montes Pimpleanos. Os homens dizem que ele, pela música de suas canções, **encantava** as pedras imóveis sobre as montanhas e o curso dos rios. E os pinheiros selvagens, até os dias de hoje, tomados por aquele **fluxo mágico**, crescem na costa trácia e permanecem em filas ordenadas do mesmo modo que o **encantamento** de sua lira, que veio da região da Piéria. Tal era Orfeu que o filho de Éson bem recebeu para compartilhar seus feitos em obediência ao comando de Quíron, Orfeu, governante da Bistônia Piéria.³

Orfeu, além de suplicante, aparece como conselheiro (Canto Segundo, v. 700 s), prestando honras a Apolo, que se mostra pela manhã aos viajantes, depois de enfrentarem muitos tormentos, logo após o poeta evocar a distância da pátria e a errância por terras desconhecidas e cidades que são objeto de contemplação (v. 540 s). Assim diz Orfeu:

Eia! Vamos chamar sagrada esta ilha em honra a Apolo Matutino, posto que apareceu para nós todos ao amanhecer. E lhe sacrificaremos o que temos, levantando um altar na costa. Se logo nos concede um regresso sem danos até a terra hemonia, também então lhe ofereceremos sacrifícios das melhores cabras. Agora, deste modo, convido-os a congraçá-lo com gordura e libações. Mas sê-nos benévolo, soberano, sê benévolo, tu que te revelaste a nós! (p. 121)⁴

³ Livre tradução do inglês de Lourenço Becco com revisão e grifos meus.

⁴ Tradução do espanhol minha.



E na sequência, Apolônio descreve “uma ampla roda de dança, com cantos de elogio a Apolo, o Auxiliador”. Entre os presentes, destaca a figura de Orfeu, “o nobre filho de Eagro, aos acordes de sua lira Bistônia, o qual iniciou uma sonora canção” (p. 121).

Pelas passagens, depreendemos o estreito vínculo do músico da Trácia com o deus do oráculo de Delfos, conforme assinala Alberto Bernabé em *Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia* (2010:392), acerca de uma tradição alternativa que faz de Orfeu filho do próprio Apolo: “E da parte de Apolo, chegou o citarista, pai dos cantos, o bem-afamado Orfeu” (*Pítica* 4, 176 s). Este aspecto solar do músico e poeta trácio, a quem se atribui a autoria de hinos e outros escritos, como uma cosmogonia e textos escatológicos, além de relacioná-lo aos Mistérios, sugere a seguinte etimologia para seu nome: Orfeu ou Arfa, palavra fenícia composta de *aour* (luz) e de *rophae* (cura), que significa “Aquele que cura pela luz”.⁵

A partir do exposto, podemos estabelecer uma primeira aproximação entre os personagens Orfeu e Medeia. Ela também advém de uma linhagem nobre, sendo neta do Sol, pertence à antiga raça dos heliades, como Circe e Pasifae. Ela é filha de uma oceanida, Ídia ou Eydia e Eetes, filho de Hélios, rei da ilha de Ea, na Cólquida. O nome Medeia, “a do bom conselho”, está associado ao culto lunar, sendo, pois, “um título de honra da deusa da Lua” (RINNE, 1988:45). Juntamente com Circe, “a ninfa orgiástica”, “a Senhora dos Animais” (como figura na *Odisseia*) e Hécate, “a velha deusa da morte e do inferno”, Medeia, “a deusa-moça de Ea”, integra a figura triádica da deusa lunar, ainda segundo Olga Rinne em *Medeia. O direito à ira e ao ciúme. Na Argonáutica*, porém, o aspecto trifauce está mais relacionado às divindades de culto da personagem Medeia: Ártemis, deusa virgem (jovem), Hera, deusa do matrimônio (mulher), e Hécate, deusa noctívaga, senhora das encruzilhadas e dos feitiços (velha). A heroína seria, se podemos assim dizer, uma síntese dessas três potências femininas, também relacionadas às fases da Lua: nova, cheia e minguante. Também na *Teogonia*, ela aparece como divindade ctônica (v. 992 s). Mas Apolônio, assim como Eurípedes, trata de humanizá-

⁵ Seria, na realidade, um nome de iniciação e sinal de missão recebido pelos mestres, após viagem à Samotrácia e ao Egito, onde foi recebido pelos sacerdotes de Mênfis. Outros estudiosos, entre os quais Alberto Bernabé e Gabriella Gazinelli, preferem associar o nome de Orfeu a *órphne*, *orphnaios*, que remetem a obscuridade, trevas, noite; daí, sombrio, ermo, noturno, consoante ao mito.



la, pintando-a com a mesma ambiguidade do termo *phármakon*: “Essa mesma sou eu, que agora perdi minha pátria, e meus pais, e minha casa, e a alegria inteira da vida. (...) um duro destino arrebatou minhas alegrias, e vou errante e maldita, entre estranhos.” (IV, v. 1050 ss)

Nesse ponto cumpre ingressar na *Farmácia de Platão*, recuperando o jogo linguístico ali efetuado. Já no início de sua *Farmácia* (Cap. 1, p. 10), Derrida fala-nos da dissimulação da textura, tendo antes (p. 7) aludido às relações gráficas do vivo e do morto nos planos textual, têxtil e histológico, relacionando texto e tecido, bem como escritura, a partir do diálogo *Fedro*. Neste que seria o primeiro ensaio de Platão, a escritura remete ao melhor, ao mais nobre jogo (*paidía*), pois procurando salvar, se perde (p. 11). Também remete, na última parte, à origem, à história e ao valor da escritura, instrução que “deverá um dia cessar de manifestar-se como uma fantasia mitológica sobreposta, um apêndice que o organismo do diálogo poderia muito bem dispensar sem prejuízo” (p. 12). A ironia, depreendida em Apolônio, é explícita em Platão, sendo sempre empregada no decorrer do diálogo. No que tange à escritura, ela é tomada por encenação:

Escrevendo o que não diz, não diria e, sem dúvida, na verdade jamais pensaria, o autor do discurso escrito já está instalado na posição do sofista: o homem da não-presença e da não-verdade. A escritura já é, portanto, encenação. A incompatibilidade do *escrito* e do *verdadeiro* anuncia-se claramente no momento em que Sócrates se põe a contar como os homens são levados para fora de si, ausentam-se de si mesmos, esquecem-se e morrem na volúpia do canto (259 c).

Entre o dito e não-dito, o *maldito* parece instaurar-se, como se pode inferir do termo Farmaceia, presente no título da obra de Derrida aqui apontada e no discurso de Fedro, que retoma o mito do rapto de Orítia por Bóreas enquanto a virgem brincava com Farmaceia às margens do rio Ilissos. Trata-se também de um nome comum, assinala Derrida (*pharmakeía*), “que significa a administração do *phármakon*, da droga: do remédio e/ou do veneno” (p. 13). No *Dicionário grego-português, português-grego*, de Isidro Pereira, a acepção é apenas “emprego de medicamentos, medicamento” (1998:607).

A interpretação que Sócrates faz do mito narrado é esta: “Por seu jogo, Farmaceia levou à morte uma pureza virginal e um íntimo impenetrado”. Não seria



similar ao jogo perpetrado por Jasão e Medeia que resultou no assassinato do irmão desta, no interior do templo da deusa Ártemis?

Antes, porém, de retomar a narrativa de Apolônio, importa ainda considerar a análise de Derrida para o termo com o qual Sócrates compara os textos que Fedro trouxe consigo: *phármakon*. Assim diz Derrida:

Esse *phármakon*, essa "medicina", esse filtro, ao mesmo tempo remédio e veneno, já se introduz no corpo do discurso com toda sua ambivalência. Esse encanto, essa virtude de fascinação, essa potência de feitiço podem ser — alternada ou simultaneamente — benéficas e maléficas. O *phármakon* seria uma *substância*, com tudo o que esta palavra possa conotar, no que diz respeito a sua matéria, de virtudes ocultas, de profundidade críptica recusando sua ambivalência à análise, preparando, desde então, o espaço da alquimia, caso não devamos seguir mais longe reconhecendo-a como a própria anti-substância: o que resiste a todo filosofema, excedendo-o indefinidamente como não-identidade, não-essência, não-substância, e fornecendo-lhe, por isso mesmo, a inesgotável adversidade de seu fundo e de sua ausência de fundo. (p. 14)

Operando por sedução, o *phármakon* faz sair dos rumos e das leis gerais, naturais ou habituais. Aqui, ele faz Sócrates sair de seu lugar habitual e de seus caminhos costumeiros. Estes sempre o retinham no interior da cidade. As folhas da escritura agem como um *phármakon* que expulsa ou atrai para fora da cidade aquele que dela nunca quis sair, mesmo no último momento, para escapar da cicuta. Elas o fazem sair de si e o conduzem por um caminho que é propriamente de *êxodo* (...). (p. 15)

Dois outros termos presentes na interpretação de Derrida merecem particular atenção, já que fazem parte de outro passo metodológico – o da psicologia analítica – além de figurarem no texto apoloniano. São eles: ambivalência e alquimia. Esta, segundo o dicionário junguiano (2002: 28-30), corresponde a:

Concepções filosófico-esotéricas, práticas mágicas e pesquisas naturalísticas que no seu conjunto visam à transformação dos metais vis em metais nobres. O termo designa especificamente um conjunto de operações em que se encontram recompostas as atitudes práticas e teóricas, os aspectos artesanais e simbólicos, a partir de uma visão da realidade em que matéria e espírito, assim como homem e universo, revelam profundas ligações.

Ambivalência, por sua vez, diz respeito ao “Estado psíquico caracterizado pela presença simultânea de ideias, sentimentos, tendências, atitudes e avaliação que são entre si contrastantes ou opostas” (p. 30).

Constatamos, assim, pela definição dos verbetes, a íntima associação do emprego do *phármakon* no discurso de Derrida e no de Apolônio, especialmente quando



o poeta apresenta a heroína no Canto Terceiro, quando nem uma só vez Orfeu é referido:

(...) Una joven ha crecido en el palacio de Eetes, a la que sobre cualquier criatura la diosa Hécate enseñó a fabricar sus filtros, todos los que producen la tierra firme y el agua muy versátil. Com ellos apazigua la llama del fuego infatigable, y al momento detiene los rios que fluyen com estruendo, y varía el curso de los astros y de la sagrada luna. (RODAS, **El viaje de los argonautas**. Canto III, p. 161)

A presença de Medeia dá, então, lugar à ausência de Orfeu. Enquanto este tem um papel decisivo para que a expedição chegue ao Mar da Cólquida nos dois primeiros cantos, imprimindo ritmo à navegação, erigindo templos e prestando culto a Apolo e Zeus, sob diferentes epítetos; no Canto Terceiro, em especial, aquela, com o favor dos deuses, decidirá os termos de regresso, particularmente em relação a Jasão, o qual, em um primeiro momento, age como um *pharmakós*, um feiticeiro. Ela, porém, em um segundo momento, mesmo sob o feitiço de Eros, assumirá o comando do que só competia ao herói, como antevira em seu sonho: a realização das provas impostas por Eetes e a conquista do Velocino de Ouro. Ainda que, com a força do braço, Jasão are o campo de Ares e semeie os dentes do dragão, tal feito só se cumpre graças ao filtro engendrado por Medeia a fim de torná-lo invulnerável, no período de um dia. Do contrário, ele teria sucumbido na primeira prova: domar os touros de pés brônzeos que cuspiam fogo pelas ventas. Tampouco sairia ileso da última: enfrentar os homens nascidos da terra, prontos para o combate. Um engodo sugerido por Medeia fez com que esses rebentos se autoaniquilassem: uma pedra lançada por Jasão no meio deles. É, pois, patente para o rei que o grego não é digno do símbolo sagrado, o que leva a donzela apaixonada, outra vez a agir.

Feitiço sob feitiço, ela adormece, com seus encantos, a grande serpente que vigia a pele dourada do carneiro consagrado a Ares. Em fuga com os Argonautas, convence o irmão, Apsirto, que lhes alcança com grande tripulação, de encontrá-la a sós em templo erigido à deusa Ártemis, onde lhe prepara uma emboscada com Jasão. Este fere mortalmente o filho de Eetes e, sob o olhar da Erinia, mutila as extremidades do morto, prosseguindo o ritual dos que cometem crimes de emboscada. Ludibriado pelo discurso enganoso da irmã, Apsirto é atraído para o templo da deusa da caça, convertendo-se, assim, em bode expiatório, um *pharmakós*.



Parece prudente, outra vez, voltarmos a Derrida, uma vez que se empregou o mesmo termo para Jasão e Apsirto. Diz-nos o filósofo em sua farmácia: “Trata-se da palavra *pharmakós* (feiticeiro, mágico, envenenador), sinônimo de *pharmakeús* (utilizado por Platão). E a seguir: “Comparou-se o personagem do *pharmakós* a um bode expiatório. O mal e o fora, a expulsão do mal, sua exclusão fora do corpo (e fora) da cidade, tais são as duas significações maiores do personagem e da prática ritual” (p. 78).

Ora, não são exatamente esses dois sentidos que atribuímos a Jasão e a Apsirto, respectivamente, na obra em questão de Apolônio de Rodes? Uma vez que *pharmakós* também designa cor pictural (p. 90), não seria o sangue de Apsirto, que mancha o véu branco de Medeia, tornado como *pharmakón* nesse rito sacrificial? Pertinente se faz comparar ao texto ilustrado por Derrida:

O (ritual do) *pharmakós* era uma dessas antigas práticas de purificação. Se uma calamidade se abatia sobre a cidade, exprimindo a cólera de deus — fome, peste ou qualquer outra catástrofe —, o homem mais feio de todos era conduzido como que a um sacrifício como forma de purificação e remédio para os sofrimentos da cidade. Procediam ao sacrifício num local convencionado e davam (ao *pharmakós*), com suas mãos, queijo, bolo de cevada e figos, depois, por sete vezes, batia-se nele com peras e figos silvestres e outras plantas silvestres. Finalmente, eles o queimavam com os ramos de árvores silvestres e esparramavam suas cinzas no mar e ao vento, como forma de purificação, como eu o disse, dos sofrimentos da cidade. (p. 79)

É mister que se siga ao ritual de expiação o de purificação. Assim vai ocorrer com Jasão e Medeia no Canto Quarto, v. 700 s, quando os dois se apresentam diante de Circe, tia de Medeia e, tal qual a filha de Eetes, uma *pharmakía* (feiticeira). Cumprido o ritual, a viagem prossegue com novas ameaças; dessa vez, o feitiço das sereias, cujos doces cantos são silenciados pela lira de Orfeu: “E a lira dominou a voz das donzelas” (v. 900 s). Não há filtro nem fórmula mágica, tampouco hipnose, segundo a *tékhne* mágica de Medeia. A magia de Orfeu se dá por meio da música.

Na corte do rei Alcínoo, no país dos feácios, onde são acolhidos, Orfeu tocará na entrada da câmara nupcial, a sagrada caverna de Mácris, que passará a ser chamada “A caverna de Medeia” (v. 1150). É somente durante as bodas de Jasão e Medeia que Orfeu



é anunciado em um mesmo espaço, ainda que o músico permaneça fora e a feiticeira, dentro.

Aquelas, como mulheres que eram, faziam telas muito delicadas e pequenas, presentes de ouro e todos os objetos de adorno que devem receber os recém-casados; se admiravam ao ver as figuras e os rostos dos heróis, e em especial entre eles ao filho de Eagro, Orfeu, que golpeava ritmicamente o solo ao som de sua lira harmoniosa e seu canto, com sua brilhante sandália (v. 1200).

Depois da festa, novos embaraços na viagem de regresso: de um lado, Orfeu suplicante no deserto da Líbia, em favor dos companheiros sedentos e cansados; do outro, no mar de Creta, o derradeiro feitiço de Medeia, cuja face se apresenta cada vez mais sombria. Sozinha, ela derruba o gigante Talos, com cantos, invocações e hipnoses. Ela já não porta um véu branco, mas de cor púrpura. Ferindo-se na única parte vulnerável, o gigante é vencido pela força da feiticeira Medeia. “E seu estranho sangue começa a fluir...” (v. 1650 ss)

O dentro e o fora: configuração do espaço interior no espaço exterior

Mestre Lü Dsu dizia: Yü Tsing deixou-nos uma fórmula mágica para viajarmos à distância:

Quatro palavras cristalizam o espírito no espaço da força.

No sexto mês repentinamente se vê voar a nave branca.

À terceira vigília vê-se, ofuscante, brilhar o disco do sol.

Sopra no vento o suave

Peregrinando no céu, come-se a força – espírito do receptivo.

E o segredo mais profundo criado do segredo:

O país que não fica em parte alguma é a pátria verdadeira...

(O segredo da flor de ouro. Um livro de vida chinês)

Sobre a espacialidade na narrativa de Apolônio de Rodes, importa destacar a recorrente descrição geográfica indicando a lateralidade do ponto de vista da nau Argo: esquerda e direita. Partindo do Ocidente, eles singram mares bravios até aportar no Oriente, estabelecendo rotas comerciais, fundando ou saqueando cidades, instituindo cultos. Para além do plano mítico, um jogo político e econômico de colonização está aí configurado, como se pode depreender ao longo de quase toda a narrativa.

Entre os espaços assinalados no poema apoloniano, mencionamos o da própria nau, considerada a primeira grande embarcação tripulada, cuja expedição de aventureiros gregos talvez apresente algum eco histórico, as terras nórdicas do ouro e do mar (norte do mar Negro e do Adriático). Também os templos frequentados e/ou erigidos nos quais se fizeram sacrifícios e oferendas; os palácios onde foram bem



recebidos ou a rude cabana de Fineo; as ilhas cujos habitantes receberam os viajantes com hostilidade; e os acidentes naturais, como as rochas Ciâneas e o monte Cáucaso, onde, segundo o poeta, Prometeu geme agrilhoado.

Além da descrição de espaços exteriores, Apolônio oferece-nos também a de espaços interiores, entre os quais a do palácio de Eetes, soberano da Cólquida, com obras divinas nos jardins, planejadas pelo engenhoso Hefesto (v. 200 ss). Chama particular atenção nesses espaços a imagem do umbral, como na passagem: “A passo sossegado, transpuseram depois o umbral” (p. 150). (É no umbral do palácio que Medeia primeiro vê Jasão, sendo atingida pela seta de Eros; é no umbral do templo de Hécate que eles selam juramento dando-se as mãos, em grego, apertando a destra; é no umbral do templo de Ártemis que Apsirto, irmão de Medeia, cai de joelhos.)

(...) levantando-se, abriu as portas do aposento e saiu descalça, somente com sua túnica. Desejava, sim, chegar ante sua irmã. *E transpôs o umbral do pátio*. Longo tempo ali permaneceu, na antesala de seu quarto, detida pela vergonha. Logo se moveu de novo a fim de regressar. Mas saiu outra vez de dentro, e de novo retrocedeu. Em vão seus pés a levavam aqui e ali. Quando já se havia decidido, o pudor a continha em seu interior, e quando por vergonha se retinha, o violento desejo a empurrava. Três vezes tentou, três vezes se deteve, e a quarta, ao fim, atirou-se de cabeça, revolvendo-se sobre o leito. (v. 650 ss)

Enquanto assistimos à hesitação de Medeia no que ora chamamos configuração do espaço interior no espaço exterior, como na sua aflição ante a iminência de praticar atos torpes, do interior da nau Argos outros estratagemas são traçados para ingresso no palácio de Eetes. Antes, porém, de ingressarem no palácio, os Argonautas vislumbram um estranho espetáculo, por assim dizer, que constitui o costume ritual dos habitantes da Cólquida. Trata-se de um espaço funerário em suspensão: cadáveres atados com cordas, nos mais altos tamarindos e salgueiros. É apresentada a seguinte justificativa:

É um sacrilégio queimar no fogo os homens que partiram. E tampouco é lícito sepultá-los na terra e amontoá-la logo sobre sua tumba, salvo que, depois de envolvê-los em peles de boi, se lhes pendure longe da cidade. Mas também a terra recebe um lote de mortos igual ao ar, posto que na terra sepultam as mulheres. (v. 200)

A passagem nos remete às tensões polares no homem corporal e pessoal, conforme os pressupostos psicológicos e cosmológicos da obra *O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês*, no qual se lê que o corpo é animado por duas estruturas



anímicas, a saber: *hun* (*animus*) e *po* (*anima*). O primeiro constitui o princípio *yang*; o segundo, o princípio *yin*. Assim prossegue Jung em sua análise (p. 94):

Ambos são representações obtidas mediante observação do processo da morte, tendo sinal característico do demônio, do morto (*gui*). Considerava-se a alma particularmente aos processos corporais; por ocasião da morte, ela mergulha na terra e se decompõe. O animus, pelo contrário, é a alma superior que se eleva no ar após a morte, aí se mantendo ativa durante algum tempo. Depois se desvanece no espaço celeste, isto é, reflui para o reservatório geral da vida. No homem vivo, ambos correspondem até certo ponto ao sistema cerebral e solar. O animus mora nos olhos, a alma no abdômen. O animus é luminoso e dotado de grande mobilidade, a alma é obscura e presa à terra. O sinal para *hun*, animus, compõe-se de demônio e nuvem; o sinal para *po*, alma, de demônio e branco. (...) É possível que se trate de símbolos originários, cuja procedência não pode ser rastreada. Seja como for, o animus – *hun* – é a alma yang luminosa, ao passo que a alma – *po* – é a obscura alma yin.

Em nossa análise, relacionamos as polaridades *animus* e *anima* tanto ao par mítico Jasão e Medeia, seja pela relação com o velo de ouro e o dragão de Ares que o guarda, seja pela atuação mágica; quanto ao par Orfeu e Medeia, pelos símbolos a eles associados, em particular os pólos de luz e sombra. Estas polaridades nos remetem a Apolo, evocado no poema de Apolônio em seu aspecto claro e escuro. O deus da profecia, da cura, da música, também apresenta um lado sombrio, daí o epíteto Lóxos, oblíquo. Isto se aplica ao par mítico objeto deste estudo, posto que o poeta da Trácia cede a sua alma obscura, não na narrativa apoloniana, mas em outro poema célebre: *As metamorfoses*, de Ovídio, quando vai buscar Eurídice, a jovem esposa, morta por uma serpente. Tomado de tristeza, ele não consente aos apelos das mulheres trácias que, num acesso de furor dionisíaco, despedaçam o filho de Eagro. Medeia, por sua vez, é da linhagem do Sol (Hélios), tem íntima relação com a água, já que é filha de uma oceanida e vai se relacionar com um homem vindo do mar. É da terra, no entanto, que ela extrai os *phármakos* para os mais diferentes feitiços. É a deusa do mundo subterrâneo que ela invoca e presta culto. É sua face escura que ela assume ao seguir com os Argonautas, abandonando os pais, o palácio, a pátria. Outro espaço é, então, configurado: “Descer na água ou errar no deserto é mudar de espaço” (BACHELARD: 1978:178).

Mas segundo Bachelard, “Não mudamos de lugar, mudamos de natureza” (p. 331). O fenomenólogo, em seu *A poética do espaço*, propõe uma dialética da imensidão



e da profundidade, analisando imagens como quarto, gaveta, porta, casa. Pela sua abordagem, é possível aproximar traços da poética apoloniana e do texto esotérico chinês, especialmente no que toca ao estudo dos símbolos e sua leitura psicológica. Sobre o interior e o exterior, ele destaca:

O exterior e o interior formam uma dialética da dissecação, e a geometria evidente dessa dialética nos cega desde o momento em que a fizemos aparecer nos domínios metafóricos. Ela tem a nitidez decisiva da dialética do *sim* e do *não*, que tudo decide (...).

O aquém e o além repetem, surdamente a dialética do interior e do exterior: tudo se desenha, mesmo o infinito. Queremos fixar o ser e, ao fixá-lo, queremos transcender todas as situações para lhe dar uma situação de todas as situações. Confronta-se então o ser do homem com o ser do mundo, como se tocássemos facilmente as primitividades (...). (p. 336)

Também ele, Bachelard, fará alusão ao umbral, lembrando dois poetas franceses: “O umbral é uma coisa sagrada”⁶ e “Eu me surpreendo a definir o umbral/ Como sendo o lugar geométrico/ Das chegadas e das partidas/ Na casa do Pai”.⁷

Não só para Orfeu e Medeia, mas em relação a eles, principalmente, o umbral representa uma fronteira, entre o mundo interior e o exterior (palácios de Eetes, Pélias e o do próprio Hades); entre o humano e o divino; entre o benéfico e o maléfico. A lira, que a tantos enfeitiça e acalma, não o salvará das bacantes trácias, ao passo que o caldeirão, voltado para restituir a vida ou remoçá-la, também pode servir para suprimi-la.

Assim concluímos percebendo os pontos de encontro desses opostos complementares, tão fundamentais à expedição dos Argonautas, embora dotados, cada um a seu modo, de poderosa magia, prudentemente situados, no corpo do poema de Apolônio, em espaços distintos. Eles talvez neutralizassem a ação um do outro, diligentemente assistida por um deus ou uma deusa. Enquanto Orfeu, mantém a ordem necessária à expedição, Medeia instaura o caos no seio familiar, dando vazão a seu mundo interior e revelando a face que constituía sua verdadeira natureza. Ela tem o dom de engendrar o caos e instaurar uma nova ordem. Assim faz na viagem dos Argonautas. Ainda na Cólquida, ela prepara um fármaco para Jasão a partir da flor de Prometeu, sua flor de outro. Seu caldeirão pode ser associado à mandala, círculo mágico, analisado no

⁶ Porphyre. *L'Antre des Nymphes*, parágrafo 27.

⁷ Michel Barrault, *Dominicale*, I, pág. 11.



livro chinês. E a morte, que tanto afasta, ao mesmo tempo aproxima esse par mítico, uma vez que ambos passarão a levar uma vida errante, de exílio em exílio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BACHELARD, Gaston, 1884-1962. **A filosofia do não ; O novo espírito científico ; A poética do espaço.** Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha ; traduções de Joaquim José Moura Ramos. . . (et al.). — São Paulo : Abril Cultural, 1978.

BECKER, Udo. **Dicionário de símbolos.** Tradução Edwino Royer. São Paulo: Paulus, 1999.

BERNABÉ, Alberto. **Platão e o orfismo: diálogos entre religião e filosofia.** Tradução de Dennys Garcia Xavier. — São Paulo: Annablume Clássica, 2011. (Coleção Archaí: as origens do pensamento ocidental, 5).

BRUNEL, Pierre. **Dicionário de mitos literários.** Tradução Carlos Sussekind... [et al]. — 4ª. ed. — Rio de Janeiro: José Olympio, 2005. Pág. 765-771.

DERRIDA, Jacques, 1930-2004. **A farmácia de Platão.** Tradução Rogério da Costa. — São Paulo : Iluminuras, 2005.

HOUAISS, António. **Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa 3.0.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

JUNG, C. G. WILHEIM, Richard. **O segredo da flor de ouro: um livro de vida chinês.** Tradução de Dora Ferreira da Silva e Maria Luiza Appy. 12 ed. — Petrópolis: Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

PEREIRA, Isidro, S.J. **Dicionário grego-português e português-grego.** 8ª. ed. Braga: Livraria A. I. 1998.

PIERI, Paulo Francesco. **Dicionário junguiano.** Tradução de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2002.

PÍNDARO. **Odas y fragmentos. Olímpicas, Píticas, Nemeas, Ístmicas, Fragmentos.** Introducción general de Emilia Ruiz Yamuza; traducción y notas de Alfonso Ortega. Madrid: Editorial Gredos, 1982; Barcelona: RBA Coleccionables, 2006.

RODAS, Apolonio de. **El viaje de los argonautas.** Traducción e introducción de Carlos García Gual. Madrid: Alianza Editorial, 2004.

SCHURÉ, Édouard. **Os grandes iniciados: Orfeu.** Vol. 5. Tradução Domingos Guimarães. São Paulo: Martin Claret, 2003.



SEÑAS: diccionario para la enseñanza de la lengua española para brasileños. Universidad de Alcalá de Henares. Departamento de Filología, tradução de Eduardo Brandão, Claudia Berliner. 2ª. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.



Egiptomania: o Egito em João Pessoa

Kelly Thaysy Cabral Lopes¹
Fabrício Possebon²

Submetido em Outubro/2014
Aceito em Novembro/2014

Resumo:

Este ensaio pretende analisar algumas imagens identificadas em estabelecimentos, cemitérios, logotipos, praças e outros da Cidade de João Pessoa que apresentam elementos egípcios (obelisco, pirâmides, fênix, faraó) em sua composição, o que caracterizamos como Egiptomania, um processo de transculturação milenar. Também será feito um panorama do histórico e do significado da Egiptomania, bem como as suas manifestações simbólicas, aqui exemplificadas pelas fotos. Como essas imagens percorrem distintas temporalidades – passado e presente – será necessária também uma reflexão acerca do simbolismo contido em suas representações. Para essa análise optou-se pela utilização da abordagem qualitativa empregando o valor de interpretações dos fenômenos e suas equivalências, a partir de referenciais norteadores de aprofundamento e investigação.

Palavras-chave: Egito; Egiptomania; Simbolismo; João Pessoa.

Abstract:

This paper seeks to examine some images identified in establishments, cemeteries, logos, and other places in the city of Joao Pessoa containing Egyptian elements (Obelisks, pyramids, pharaoh, phoenix) in its composition, which we characterize as Egyptomania, a process of transculturation millennial. It will also be made an overview of the history and of the meaning of egyptomania, as well as its symbolic manifestations, here exemplified by the photographs. It will also be studied how these images run through different periods of time - past and present- turning to be also necessary to take a reflexion about the symbolism contained in their representations. For such analysis we opted for the use of a qualitative approach searching for the value of interpretations of these phenomena and their equivalences, from guiding principles of deepening knowledge and research.

Keywords: Egypt; Egiptomania; symbolism; João Pessoa.

¹ Mestranda em Ciências das Religiões UFPB - thaysy.lope@gmail.com

² Prof. Dr. e Coordenador do Curso de Ciência da Religião UFPB fabriciopossebon@gmail.com



Introdução

A transitoriedade dos símbolos, ritos e mitos entre as diversas tradições religiosas evidencia explícita ou implicitamente uma determinada aceitação sobre a existência de uma pluralidade de ideias religiosas ou do sagrado. A combinação entre identidades e identidade própria é uma questão importante a se observar. A capacidade de alinhar estruturas de identidades para basear no processo de transculturação, uma outra, requer a integração e aceitação de que esta que virá a ser utilizada é uma imagem adequada para apropriação, já que o processo indica a formatação e acomodação.

Este processo no próprio mito é de grande relevância no contexto das tradições, embora tenhamos a supressão e em seguida a deleção de origem, esta mesma possui a força do ser que conduzirá um outro próprio, ou seja, as múltiplas imagens do ser identidade. É nisto que consiste o ser identidade, o ser múltiplos para um. A polaridade que antes era vista entre os egípcios, não em forma de oposição, mas no sentido de complemento, não o oposto, mas o que deve ser complemento.

O que pretendemos a partir desta observação é unicamente perceber esse formato de acomodação do outro no processo de Egiptomania que segundo Margaret Bakos é o processo de reutilização e reuso de elementos egípcios dando-lhes novos significados. O Egito nesta perspectiva está presente no seu sentido de origem e no sentido de origem secundária, a apropriação que é tão vivida entre as tradições culturais, religiosas e outras, mas por vezes renegado ao espaço do esquecimento, na lembrança apenas do significado atual.

O Egito que queremos rever é o que está nas praças, nos cemitérios, nas escolas, em lojas, em prédios; todos localizados na capital da Paraíba, João Pessoa. Pretendemos compreender o espaço destinado à Egiptomania na capital, o seu novo significado em paralelo ao significado de origem. Portanto utilizaremos como método de abordagem a qualitativa a partir de referenciais bibliográficos e entrevistas informais. Ambos unidos para a realização da obtenção de dados sobre o Egito presente em diversos espaços da João Pessoa, a Egiptomania que se encontra no nordeste.



O Egito na capital da Paraíba

As práticas de Egiptomania são encontradas em diversos espaços na sociedade e conforme a cultura onde é instalada, identificamos em algumas manifestações, retratos da inovação, são os encontros culturais, que são culminados pela essência do lugar e espaço de inserção da cultura alheia. Podemos considerar as práticas de egiptomania como elemento do entre-lugar, pois nela há o encontro do passado e do presente de maneira à ressignificá-lo onde o presente torna-se espectador deste hibridismo (JESUS, 2010, p. 30).

Para a identificação das manifestações egípcias em João Pessoa, foi utilizado o auxílio de buscas na internet, agendas telefônica, assim como também a observação na própria cidade. Quando encontradas, buscamos informações respectivas para a confirmação e continuidade da pesquisa.

Encontramos 12 imagens para este trabalho, formadas a partir de características que expressavam o antigo Egito. Essas imagens estão inseridas em diversos espaços, como: Praça, Cemitério, logomarcas de lojas, escola, loja de construção, emblemas, faculdade e outros.

Para dar início, segue a **foto 1** (abaixo). A primeira imagem que identificamos se trata de um Obelisco, localizado na Praça da Independência, no centro de João Pessoa, o monumento está situado no centro da Praça e foi inaugurada no ano de 1922 com o objetivo de comemorar o centenário da independência. A Praça com seus monumentos foram declarados Patrimônio Histórico Artístico Nacional no ano de 1980.



Foto 1: Obelisco na Praça da Independência, centro de João Pessoa, PB.

O obelisco nesta perspectiva comunica a importância do momento, atraindo a força de uma representação que segundo a escolha se equipara ao fato homenageado. Outro aspecto importante, diz respeito ao valor simbólico para o momento mencionado na praça e também à intenção entre os Egípcios, no primeiro a independência e no segundo a expressão do Absoluto.

Seguindo para a **foto 2** (abaixo), identificamos a Praça Vidal de Negreiros, hoje conhecida como Ponto de Cem Réis que foi Criada em 1924. Localizada no Centro de João Pessoa, passou recentemente por uma reforma onde foram inclusas como parte da decoração: pirâmides, que a noite são iluminadas de dentro para fora. A Praça tem como característica a efervescência cultural, onde políticos ilustres, artistas e intelectuais se reuniam e discutiam assuntos essenciais à cidade.



Foto 2: Pirâmides na Praça Vidal de Negreiros (Ponto de Cem Reis), Centro João Pessoa, PB

Hoje o local continua comportando eventos culturais. O fato de a pirâmide estar construída em um local de grande valor cultural, artístico e intelectual reforça esses valores que são inerentes ao Egito Antigo e que continuam a influenciar nos dias atuais.

No Geisel, bairro localizado na zona sul de João Pessoa, temos uma Escola cujo nome deriva de uma importante lenda do Egito Antigo, o pássaro Fênix.



Foto 3: Instituto Educacional Fênix, Geisel, João Pessoa, PB.



Segundo a coordenadora da Escola, o nome e o símbolo da Instituição têm como objetivo a perpetuação, a ressurreição e a esperança que nunca tem fim, identificando assim o sentido da escolha do pássaro Fênix.



Foto 4: Estandarte do Instituto Educacional Fênix

Phoenix foi um pássaro mítico, de origem etíope que vivia em períodos de 500 anos. Esse pássaro levantava com a aurora sobre as águas do Nilo, com o Sol; a lenda fez com que ele ardesse e se apagasse nas trevas da noite, e depois renascesse das cinzas (SABALLA, 1998, p.242).

Em João Pessoa temos como grande referência para nosso trabalho a Pirâmide Construtora que está no Mercado há aproximadamente 25 anos. Na cidade seus empreendimentos são conhecidos pela nomeação cujo nome principal é Pirâmide, numerada como 1ª até a 10ª, após essa numeração as Pirâmides ganham identificação conforme a localização ou homenagens conforme intensidade do momento e vontade do próprio idealizador da construção.



Foto 5: Construtora Pirâmide, Tambaú, João Pessoa, PB.

João Bezerra Filho é o empresário responsável pela Construtora que a cada empreendimento vem ganhando espaço na Cidade e nos negócios, segundo ele a Pirâmide como é hoje titulada a sua Construtora, foi assim identificada após uma reunião para nomeá-la, onde uma arquiteta sugeriu tal nome. Segundo suas palavras “é a construção que mais dura”. Apoiado nesta afirmação João Bezerra então decide que assim seria chamada a sua construtora, conforme o mesmo, a Pirâmide é responsável pelo sucesso da empresa que está no mercado há mais de 20 anos.

O Construtor afirma que há muitas compras associadas ao gosto dos compradores, pelo Oriente antigo, assim aconteceu com um determinado rapaz, segundo conta o Construtor, que era “vidrado em pirâmide” e por essa razão comprou um apartamento da 1ª Pirâmide.

O Empresário evidencia que pela cidade há “9 pirâmides” construídas, a 10ª será um Empresarial localizado no bairro nobre da cidade chamado Manaíra. Entre suas construções há três que mais são importantes para este trabalho. Inicialmente citamos o Hotel Quality Solmar que em sua estrutura física comporta a figura de pirâmides (**foto 6**), como também um Faraó, especificado na (**foto 7**).



Foto 6: Hotel Solmar Quality, localizado em João Pessoa, Praia de Cabo Branco.

O Hotel bastante conhecido na cidade é identificado como Quality faraó devido ao Faraó que foi construído pelo artista Zé Ferreira. Segundo João Bezerra Filho este empreendimento é conhecido como Pirâmide 8ª. O Faraó (**foto 7**) é mais uma manifestação de Egiptomania.

Segundo Mella (1981, p. 88):

O faraó não era, e não devia ser, um símbolo ornamental, mas um homem de capacidades excepcionais. Era educado pelos melhores mestres juntamente com seus contemporâneos nobres que, na qualidade de amigos qualificados e chegando até a esposar as suas irmãs, acabavam fazendo parte da grande família da Corte. Ainda muito jovem, era colocado em elevados cargos do Estado a fim de conhecer todos os segredos da administração e do governo. Ao subir ao trono, era um soberano absoluto, escolhia os ministros, ocupava-se pessoalmente de todos os serviços do Estado, dirigindo toda a administração e recompensando com justiça todos os fiéis servidores do Estado. (MELLA, 1981, p 88).

O Faraó passava a ser um deus, a mais jovem encarnação de Hórus, era constituído do máximo poder religioso. Segundo Mella (1981, p. 89) na iconografia o faraó é representado com a coroa branca do Alto Egito, ou com a vermelha do baixo Egito, ou com ambas. A coroa era o escudo de guerra, na mão empunhava o cajado de pastor e o leque, na barba postiça o simbolismo da divindade, na frente, o ureo, símbolo da realeza e sua identidade nominal se compunha de cinco nomes.



Figura 7: Faraó esculpido pelo Artista Zé Ferreira. Hotel Quality “Faraó”, Cabo Branco, João Pessoa, PB.

Mediante a localização do Hotel percebemos que o público ao qual se direciona é a “elite”, o que reforça o pensamento da Egiptóloga Dr^a Margaret Bakos, quando comenta a respeito do Motel Faraó em São Paulo, reforçando o poderio do Egito, numa forma de engrandecer o seu público. É importante destacar também a 7^a pirâmide, este prédio contém uma pirâmide que à noite se transforma em um luzeiro, segue a **foto 8**.



Foto 8: 7ª Pirâmide, Cabo Branco, João Pessoa, PB.

Conforme João Bezerra Filho, a Pirâmide reforça a solidez, a força que tem sido favorável a sua Empresa desde o início, este é um nome que vem adquirindo espaço em diversas construções espalhadas por João Pessoa.

Na Avenida Ruy Carneiro observamos também a influência do Oriente, desta vez em um Edifício bastante conhecido da capital por comportar diversas lojas comerciais (**Foto 9**), é o edifício Phoenix.



Foto 9: Edifício Phoenix, localizado na avenida Ruy Carneiro, João Pessoa, PB.

Em João Pessoa também encontramos alguns túmulos reverenciando os costumes do Antigo Egito são túmulos em forma de pirâmide que demonstram a ligação com a perspectiva abordada, segue **foto 10** com uma demonstração.



Foto 10: Túmulo em forma de pirâmide localizado no Cemitério da Boa Sentença, João Pessoa, PB.



Tanto a pirâmide, como o sarcófago egípcio indicam a morada dos mortos, o descanso final, também sendo uma forma de perpetuação da memória do morto, pois ficará eternizada na pedra a lembrança num suntuoso túmulo. Os egípcios tinham uma relação especial com os simbolismos desses elementos, pois eram construções que representavam a tão buscada imortalidade. (ARAÚJO, 2009, p. 84).

Segundo Araújo, (2009, p.85), a pirâmide exerce uma maior atração para as pessoas, pois também é muito relacionada com as forças místicas e sobrenaturais inexplicáveis.

Em João Pessoa pode-se encontrar o elemento pirâmide nos túmulos mais elitizados, demonstrando que provavelmente as classes melhor favorecidas economicamente são também as que melhor conhecem sobre a cultura do antigo Egito e suas místicas.

Os elementos e símbolos egípcios encontrados nos cemitérios estão estritamente ligados com o seu valor artístico-simbólico, não sendo uma representação das crenças das famílias donas dos jazigos, pois são muitas vezes combinados ou misturados com símbolos religiosos cristãos. (ARAÚJO, 2009, p. 87).

No bairro do Cristo Redentor em João Pessoa, encontramos um comércio de móveis, expositores e estruturas metálicas cujo nome é Nesil Metalúrgica Ltda. Sua logomarca é uma pirâmide com o nome do comércio no centro da mesma. Segundo a proprietária o símbolo se originou devido ao seu falecido marido, José Nilton, ser admirador de pirâmides, segundo ela, o marido relatava que a pirâmide atraía boa sorte, coisas positivas e ainda reforçou dizendo que o Sr José Nilton era fascinado pela pirâmide. A dona ainda atribui o fato de o comércio perdurar por tanto tempo (há quase 30 anos) e o fato de ter sorte nos negócios, além de ser bem gerenciado, à pirâmide.



Foto 11: Nesil Metalúrgica Ltda. Localizada no Bairro Cristo Redentor em João Pessoa, PB.

Também na Faculdade Facene/Famene (**foto 12**), que oferece cursos específicos da área de Saúde, a logomarca utilizada é uma pirâmide. Segundo Edielson Pontes, Secretário adjunto da proprietária Kátia Santiago, ela é uma admiradora de tudo o que envolve o oriente e de forma especial o Egito, por esta razão decidiu ligar a faculdade à imagem da pirâmide por acreditar na força positiva que esta pode influir à faculdade.



Foto 12: FACENE/FAMENE, Gramame, João Pessoa, PB.

A proprietária da Faculdade de Enfermagem e Medicina, Facene/Famene, comentou que foi com os egípcios que surgiram os primeiros médicos e essa foi a sua primeira motivação para realizar o seu grande sonho, o de fundar uma faculdade de Medicina. Segundo ela, os egípcios tinham muita força e também segundo seu esposo, o Sr. João Santiago.

A faculdade evidencia a pirâmide como símbolo no propósito de alcançar força para a continuidade de um sonho alcançado, o de ter a faculdade de Medicina e a persistência para mais uma realização de um sonho, a formação do curso de medicina na Cidade de Mossoró, Rio Grande do Norte. “Queremos alcançar o topo da pirâmide, todos devem almejar e lutar para alcançar os seus objetivos, isso significa vida!” (Kátia Santiago, diretora geral Facene/Famene).

Comunicar o valor do simbolismo nas manifestações egípcias encontradas é uma questão que parece ir além de palavras ditas em entrevistas, pois o valor atribuído revela buscas por um sentido capaz de significar um objetivo importante para sua vida. O símbolo é capaz de integrá-lo à sua forma de buscar um transcendente, muitas vezes sendo sagrado e essencial na sua vivência do dia a dia.



Confirmar a Egiptomania na Cidade de João Pessoa é antes identificar um conjunto de significados, sobretudo o de buscar um sentido, um ideal e uma motivação para propósitos futuros; uma ação de busca de sentido. A Egiptomania na Cidade de João Pessoa surge com o propósito de conquistar a realização profissional, pessoal e política. O Egito parece ser identificado como um modelo de vivência, por isso hoje buscado e materializado fisicamente na Egiptomania para que a força que tanto se fala possa se fazer presente.

A Egiptomania faz renascer a força pelo objetivo, a luta pelas conquistas, a perseverança e confiabilidade na pretensão dedicada, a tanto outros fatores e o mais importante, a Egiptomania revitaliza a Fé (acreditar e alcançar). Durante a pesquisa percebemos a grande confiança dada aos símbolos egípcios, conforme entrevistas, muitos relatos questionavam como os egípcios alcançavam a tecnologia que não se tem atualmente e mais, por que espiritualmente tantos que se dizem ser próximos da divindade não haviam ainda conseguido ser como foram espiritualmente os egípcios?! Foram questionamentos que na verdade tinha por objetivo expressar a fé.

Conforme procede a pesquisa, percebem-se os vínculos da Egiptomania entrelaçados com a busca de um sentido mediante a força para seguir adiante nos propósitos vinculados com a fé, a partir de uma expressão simbólica que o envolve e dá significado para os objetivos, assim como também para sua existência, como podemos sugerir o caso da Egiptomania no estabelecimento NESIL, onde a proprietária evidencia que o símbolo mantém vivo o seu marido o que lhe dá força para acreditar na Empresa e na vida. A Egiptomania evidencia o Egito que se renova na contemporaneidade, assim como também podemos pensar na hipótese de expressão simbólica de busca de um sentido.

Conclusão

A antiga palavra egípcia para pirâmide era Mer, “Pirâmide” é derivado da palavra grega *pyramis*, que significa “bolo de trigo”, termo utilizado pelos gregos para descrever essas construções que encontraram muitos séculos depois. Mer foi tradicionalmente traduzida como “Local de Ascensão”. (DAVID, 2011, p. 138). A pirâmide era vista como um meio de acesso do rei morto chegar ao céu, como também



retornar ao seu local de sepultamento para receber as oferendas de alimentos. A Pirâmide mais antiga e mais conhecida no mundo é a de degraus em Saqqara que foi construída pelo rei Djoser no início da III Dinastia através do seu vizir e arquiteto Imhotep.

Para averiguação de manifestações egípcias em João Pessoa encontramos 12 imagens que apresentavam algum motivo egípcio, são eles: 1 Obelisco, 6 pirâmides, 1 Faraó, 1 túmulo em forma de pirâmide e 3 Fênix. Conforme a pesquisa é predominante a presença de pirâmides.

O valor simbólico conforme pesquisa para essas imagens segundo os proprietários ou idealizadores eram sempre relacionados ao poder, como referência para o alcance de objetivos como a estruturação de uma educação de excelência, assim como prédios de alto nível técnico de construção e tantos outros interesses que revelados, ou não, revitaliza os símbolos egípcios na contemporaneidade.

O Obelisco símbolo que representa a ligação entre o céu e a terra no antigo Egito, foi utilizado na praça da independência para comemorar o centenário da independência. Interessante o fato da construção se dar a partir da memória e celebração da emancipação política, um fato tão importante para o Brasil, foi em João Pessoa no ano 1922 associado e festejado com um símbolo egípcio. Segundo Miele (2011, p. 14) o Obelisco simboliza o primeiro ato da criação, associado ao falo que se projeta para o céu. O falo surge a partir da interconexão entre dois círculos que se projeta a partir de um ponto central, essa imagem é conhecida como *vesica piscis*, a representação do Absoluto utilizada pelos egípcios nas primeiras dinastias. O obelisco é a imagem da ação do Absoluto no primeiro ato realizado pela vontade do criador (MIELE, 2011, p. 14).

Portanto o episódio de celebração da independência na praça foi em 1922 até os dias atuais marcada pela identificação da importância do momento à imagem fálica caracterizada entre os egípcios como uma expressão da divindade, o Absoluto. Segundo Bakos (2004, p. 81) o obelisco era muito apreciado no continente americano entre os séculos XIX e XX, independentemente do país e/ou partido político, para assinalar fatos históricos e/ou pessoas de atuação significativa para a coletividade, era visto como um monumento estável, capaz de desafiar o tempo e eternizar a homenagem.



O Phoenix, pássaro adorado pelos egípcios segundo Bakos (2004, p.81) por estar sempre presente nos momentos das cheias do Nilo, fenômeno que assinalava um novo ciclo agrícola, foi identificado na pesquisa em dois momentos: o primeiro na Escola Institucional Fênix, situado no bairro Geisel e no Edifício Phoenix situado na avenida Ruy Carneiro. A utilização desta imagem culmina a perspectiva de permanência, renovação, como busca de eternização.

O Faraó, imagem utilizada no Hotel Quality situado no Cabo Branco, acolhe os seus hóspedes e visitantes estando presente logo na entrada para o Hotel, sendo simbolicamente “a porta de entrada” para todos que ali se encontrarem. O Faraó confirma a força e poder, fomentando a ideia de superioridade, essa encontrada nos serviços do Hotel como também nos hóspedes que decidirem estar em suas instalações.

Segundo Cardoso (p.5) o faraó era considerado, ainda em vida, uma grande divindade: durante a XVIII dinastia era frequente representar-se o rei prestando culto à sua própria estátua. Deste modo, conforme a pesquisa, compreendemos a egiptomania na figura do faraó como evidência de qualificar o local como ambiente apoiado em valores antigos conforme os atributos do faraó, que contém poder, este intensificado no imaginário das pessoas que se instalam no hotel, depositando nelas essa mesma característica pela escolha do local para se hospedar.

Por fim, ressaltamos a presença da pirâmide que está situada em 6 fotos, a primeira: o Ponto de Cem Réis, situado no centro de João Pessoa, que sendo parte da praça serve de decoração e canal de iluminação, a segunda: a Construtora Pirâmide, localizada no bairro Tambaú, responsável pela construção de 10 prédios que são nomeados como Pirâmide, a terceira: o Hotel Sol Mar que em sua estrutura expõe a figura de pirâmides, a quarta imagem: o prédio 7ª pirâmide que expõe um luzeiro em que está localizado assim como o Hotel Sol Mar, no Cabo Branco, a quinta imagem: um Túmulo localizado no cemitério da Boa Sentença, a sexta imagem: um comércio de móveis no bairro Cristo Redentor que utiliza a pirâmide como sua logomarca e a sétima imagem: a Faculdade Facene/Famene que se direciona a cursos específicos da área de saúde, utiliza a pirâmide como símbolo da faculdade.

Constituindo o símbolo de maior utilização na cidade paraibana, a Pirâmide em unanimidade é identificada nos casos pesquisados, como fonte de força, solidez.



Segundo Bakos (2004, p. 46) pirâmides sempre suscitaram grande interesse entre as pessoas, muito mais que os sarcófagos. Ambos possuem as mesmas características simbólicas, atingindo o mesmo fim.

A pirâmide chama a atenção pelo seu esplendor tanto na estrutura quanto no simbolismo representando a imortalidade. Usadas como tumbas por faraós e pela aristocracia do Egito antigo, as pirâmides foram construídas, particularmente, do Antigo ao Médio Império (BAKOS, 2004, p.47).

A identificação pelo imaginário coletivo das qualidades das monumentais construções egípcias parece envolver os empresários e demais aderentes para a relação da empresa ou manifestação, induzindo a permanência de tais características. Conforme a pesquisa, compreendemos a importância da utilização de símbolos egípcios ao encontro de expectativas positivas aos pontos direcionados. Uma busca de satisfação e aceite das perspectivas antigas do Egito, como instrumento idealizador de força, poder, sorte, rigidez e outras características que provavelmente estão inseridas no imaginário individual não exposto nas entrevistas.

Portanto, conforme apresentado, a Egiptomania se faz atuante na Cidade de João Pessoa, presente de acordo com esta pesquisa em 12 expressões simbólicas que confirmam a relação com o Antigo Egito a partir das entrevistas e análises desenvolvidas ao longo deste estudo.

Referências

BAKOS, Margareth Marchiori. **Egiptomania: o Egito no Brasil**. SP: Paris Editorial, 2004.

BAKOS, Margareth Marchiori. **A Egiptomania a serviço da Egiptologia no Brasil**. Revista Uniandrade, v. 1, p. 77-87, 2005.

BAKOS, Margareth Marchiori. **El Antiguo Egipto en Brasil: historia de La Egiptología y La Egiptomanía**. Disponível em: <http://www.transoxiana.org/0109/bakos-egipto_brasil.html>



BAKOS, Margareth Marchiori. **Corpo e Egiptomania**. Phoinix (UFRJ), v. 9, p. 210-226, 2003.

BAKOS, Margareth Marchiori. **D. Pedro II no Egito: o diário de viagem do imperador**. Nossa História, Porto Alegre, v. 15, 2005.

BAKOS, Margareth Marchiori. **Corpo e egiptomania no Brasil**. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/ffch/historia/egiptomania/publicacoes/corpo.pdf> > Acesso em: 20:11:2012. 16:02h.

BAKOS, Margareth Marchiori. **Egiptomania: Fragmentos do mundo antigo no Brasil**.

Disponível em: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S22.442.pdf> Acesso em: 02/11/2012 13:33h.

BAKOS, Margareth Marchiori. **Fatos e Mitos do Antigo Egito**. 3. ed., ver. e ampl. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2009.

BAKOS, Margareth Marchiori. BALTHAZAR, G. S. **Diálogos com o mundo faraônico**. Rio Grande: FURG, 2009.

BAKOS, Margaret Marchiori. **Egiptomania: Fragmentos do Mundo Antigo no Brasil**. Disponível em: <http://anpuh.org/anais/wp-content/uploads/mp/pdf/ANPUH.S22.442.pdf> Acesso em: 02/11/2012 13:33h.

BAKOS, Margareth Marchiori. E. A. **Vida, Cotidiano e Morte: estudos sobre o Oriente Antigo e a Idade Média**. Porto Alegre: Letra e Vida, 2012.

BAKOS, Margareth Marchiori. **O que são Hieroglifos**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2009.



BAKOS, Margareth Marchiori. **III Jornada de estudos do Oriente Antigo: línguas, escritas e imaginários.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

CARDOSO, Ciro Flamariom. **Sete olhares sobre a antiguidade.** Brasília: UNB, 1994.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **O Faraó Akhenaton e nossos contemporâneos.** Disponível em: <<http://www.pucrs.br/ffch/historia/egiptomania/farao.pdf>>

CARDOSO, C.F.S. **Antigüidade Oriental, Política e Religião.** São Paulo, Contexto, 1990.

CARDOSO, C.F.S. **Deuses, múmias e ziggurats, uma comparação das religiões do Egito e da Mesopotâmia.** Porto Alegre, Edipucrs, 1999.

CARDOSO, C.F.S. **O Egito Antigo.** São Paulo, Brasiliense, 1982 (coleção “Tudo é História”, número 36).

COELHO, Liliane Cristina; SANTOS, Moacir Elias. **O Egito Antigo em Espaços Privados: um estudo de Egiptomania.** Revista Uniandrade, v. 6, p. 89-104, 2005.

COSTA, Karine Lima da. **Anacronismo em charges: as análises da egiptomania.** Porto Alegre, 2012.

DAVID, A. Rosalie. **Religião e Magia no Antigo Egito.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

JESUS, Ana Paula de Andrade Lima de. **Pirâmides egípcias: representações na contemporaneidade.** Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300676506_ARQUIVO_ArtigoAnpuhuAnapaula.pdf>



MELLA, Federico A. Arborio. **O Egito dos Faraós: história, civilização, cultura.** São Paulo: HEMUS, 1981.

MIELE, Neide. **Mitologia do Egito.** João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2011. 97 p. (Coleção Ciências das Religiões).





UMA ROSA PARA AFRODITE: HISTÓRIA DA DEUSA E A *MENSAGEM* DE FERNANDO PESSOA

Sonila Morelo¹

RESUMO:

Partindo de uma proposta de diálogo entre poesia, história e antropologia — própria tanto da literatura comparada quanto da história cultural —, apresento neste artigo uma leitura crítica de *Mensagem* de Fernando Pessoa, tendo como objeto de análise a Rosa, elemento imagético convergente desta obra. Nesse sentido, a Rosa será comparada à imagem de Afrodite composta pelos poetas gregos da antiguidade: Safo, Hesíodo e Homero. O objetivo é revelar as semelhanças entre a Rosa de *Mensagem* e a deusa Afrodite, bem como compreender a história da deusa através do tempo no Ocidente.

Palavras-chave

Rosa, Afrodite, *Mensagem*, Fernando Pessoa, Safo

ABSTRACT:

Starting from a dialogue proposal between poetry, history, and anthropology - proper of both compared literature and cultural history - I present in this article a critical reading of Fernando Pessoa's *Message*, having as an analytical object, the Rose, which is a convergent imaginary element of this work. In this sense, the Rose is compared to the image of Aphrodite composed by Greek poets of antiquity: Saffo, Hesiod, and Homer. The objective of the analysis is to reveal similarities between Rose in *Message* and the goddess Aphrodite, as well as understand the history of the goddess through time in the West.

Keywords

Rose, Aphrodite, *Message*, Fernando Pessoa, Saffo

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. Integrante do Núcleo de Estudos Antigo e Medievais, NEAM-UFMG. sonilamorelo@hotmail.com



NAVEGADORES ANTIGOS tinham uma frase gloriosa: ‘Navegar é preciso; viver não é preciso.’ Quero para mim o espírito [d]esta frase, transformada a forma para a casar com o que eu sou: Viver não é necessário; o que é necessário é criar. (Pessoa, apud Galhoz, 2005: 15)²

O espólio do escritor Fernando Pessoa — constituído por um vasto acervo de poemas, textos de crítica literária, cartas, anotações, rascunhos, livros de sua biblioteca particular, desenhos e escritos variados — encontra-se sob a guarda da Biblioteca Nacional de Portugal e está protegido como bem patrimonial da cultura portuguesa e de interesse nacional.³ Em vida, Pessoa publicou em jornais e revistas de poesia do modernismo português, tais como: *A Águia*, *Orpheu*, *Portugal Futurista*, *Athena*, *Contemporânea*, *Presença* e *A Renascença*, bem como o livro *Mensagem* e os *English Poems*. Contudo, a genialidade de Fernando Antônio Nogueira Pessoa tornou-se reconhecida pelo grande público após a sua morte. A partir de então, sua produção literária tem sido organizada, publicada e tem gerado, incessantemente, uma vasta fortuna crítica. Testemunho imensurável de uma geração artística, sua obra é potencialmente inesgotável em relação aos diversos temas concernentes à pesquisa acadêmica. O espólio pessoano, em seu caráter matricial enquanto “fonte insubstituível da própria obra e testemunho genético da própria criação do autor”⁴, congrega aspectos variados sobre memória, história, cultura, modernismo e tradição de Portugal. O modernismo foi — em seus diferentes segmentos e formas de manifestação —, tradução, releitura, criação e recriação poética, dentre outras manifestações artísticas como o teatro, a pintura e etc. No caso português, a literatura de Fernando Pessoa

² Há também um ditado antigo que diz “o homem é apenas vicissitudes”. Heródoto, I, 32. Se por um lado a vida humana é incerta, imprevisível, indeterminada e inexata, por outro a atividade de navegação é precisa, exata, definida, desde que se use os instrumentos e o conhecimento adequados para isso. Os navegantes da antiguidade eram bem precisos no mar, desenvolveram técnicas e acumularam experiências que os permitiam saber o tempo e a direção necessários para chegarem ao destino traçado, apesar das adversidades da vida.

³ Ver documento do Ministério da Cultura e Biblioteca Nacional de Portugal, datado de 07 de Abril de 2007, bem como os demais documentos que refletem os desdobramentos para classificação e proteção do espólio de Fernando Pessoa como bem patrimonial de interesse nacional, disponíveis em: http://www.bnportugal.pt/images/stories/agenda/2009/documentos/espolio_pessoa_lurado.pdf (acesso em 30/06/2014)

⁴ http://www.bnportugal.pt/images/stories/agenda/2009/documentos/espolio_pessoa_lurado.pdf, p. 3.



ocupou lugar central desempenhando função de eixo que movimentou a história cultural da pátria lusitana.

Partindo da concepção de renascença presente no modernismo português, em que podemos destacar o diálogo com a poesia grega antiga, propõe-se, neste artigo, uma análise sobre um possível significado da Rosa⁵ na *Mensagem*, tendo em vista as imagens de Afrodite presentes nos poemas de Safo, Hesíodo e Homero.

Esse modernismo do início do séc. XX integra a esfera do movimento português reconhecido, pelos poetas que compunham o núcleo intelectual do qual fazia parte Pessoa, como “nova poesia” ou “nova renascença”, especialmente de Lisboa. E, nas palavras do poeta: “A nossa nova poesia é a poesia auroral de uma Nova Renascença”. Para ele, “Renascer é regressar às fontes originais da vida, para criar uma nova vida” (Pessoa, *apud* Seabra, 1988: 157; 172).⁶ Ainda nas palavras de Pessoa, “Prepara-se em Portugal uma renascença extraordinária, um ressurgimento assombroso” (*Apud* Moises, 1989: 28). Para Almeida, “Pessoa preencheria o sujeito concreto para o caso português da altíssima missão da Poesia e do poeta como ele o concebia. Esse sujeito era ele próprio, Fernando Pessoa” (2014: 79).

A visão de Fernando Pessoa já assinalava a grandiosidade que representava o movimento modernista português, bem como a importância artística de sua obra. O poeta anunciava na revista *A Águia*, com firmeza e crença, que o “Grande Poeta que este movimento gerará, deslocará para segundo plano a figura até agora primacial de Camões” (*Apud* Galhoz, 2005: 18).⁷

Se para Irene Ramalho, “*Mensagem* é a quintessência do movimento modernista” (Santos, 2007: 61), Onésimo Teotónio Almeida considera que a obra é um mito criado pelo poeta, “Criador do fundo e da forma do mito, anuncia-se mesmo como um supra-Camões” (2014: 73-74).

Sem perder de vista a genialidade e grandiosidade do conjunto literário de Pessoa, a análise sobre a Rosa e seu significado no contexto de *Mensagem* tem como

⁵ Rosa com letra inicial maiúscula, tal como Fernando Pessoa a grafou em *Mensagem*. Portanto, quando usar neste texto essa mesma forma de grafia, estarei me referindo à Rosa de *Mensagem*. Esse critério será usado para as demais obras, ou seja, toda citação seguirá a grafia original do autor.

⁶ Publicação de *A Águia*, 2ª série, janeiro de 1912.

⁷ Texto originariamente publicado na revista *A Águia*, 2ª série, n. 4, abril de 1912, veja-se também: Seabra, 1988: 164; Almeida, 2014: 74-79.



pressuposto que os sentidos ou significados de uma imagem presente na criação artística podem ser diversos. Além disso, “a obra de Fernando Pessoa é de uma complexidade e de uma fixidez que dificultam qualquer interpretação comodamente garantida e certa” (Galhoz, 2005: 37).

Se concordarmos com Antoine Berman quando afirma que a tradução é uma transmissão de sentido e que a tarefa do tradutor é “tornar esse sentido mais claro, limpá-lo das obscuridades inerentes à estranheza da língua estrangeira” (2007: 17) se aceitarmos a proposição de Borges quando diz que a tradução é uma atualização do conflito — que é a vida da obra poética — ; (2000: 72) e, ainda, se considerarmos justa a seguinte perspectiva de Benjamin, “[r]edimir na própria a pura língua, exilada na estrangeira, liberar a língua do cativeiro da obra por meio da recriação — essa é a tarefa do tradutor” (*Apud* Buck-Morss, 2002: 5); então, o sentido que podemos encontrar na obra *Mensagem* de Fernando Pessoa em relação à imagem de Afrodite, transfigurada em Rosa, é intrínseco aos de releitura, tradução, recriação e criação. Esse é o núcleo da discussão que aqui se apresenta.

Mas qual é o conflito que o poeta de “Mar Português” atualiza através da imagem da Rosa em sua *Mensagem*? Como disse Otávio Paz, “A imagem não explica: convida-nos a recriá-la e literalmente a revivê-la” (1982: 137). Então, podemos dizer que a imagem da Rosa é um convite à reflexão sobre as transformações ocorridas na história em relação à deusa Afrodite. São as rupturas que ocorreram na história da cultura no Ocidente que compõem, em tom tenso, o conflito que Pessoa narra em *Mensagem*.

Em *Vida e Obra de Fernando Pessoa*, João Gaspar Simões afirma que Pessoa estava familiarizado com a poética greco-latina, que lera Safo e Anacreonte, Horácio e Virgílio. Observa o biógrafo que Fernando Pessoa conhecia a obra do poeta português Almeida Garrett, em que a presença da poesia greco-latina é notável em *Flores sem Frutos* e *Folhas Caídas*, percebendo que trechos são traduções de Anacreonte, de Safo e de Horácio. Gaspar Simões afirma ainda que, é possível identificar na poesia de Ricardo Reis a presença de Garrett e que algumas odes são, também, traduções de Anacreonte. A Garrett, Simões atribui o mérito de despertar em Pessoa o sentido, a razão, a essência de ser do poeta português (1951: 73, 122).



Visconde de Almeida Garrett é autor de *Retrato de Vênus*, obra composta por quatro Cantos⁸ dedicados especialmente à deusa Vênus, mas também à Natureza. Garrett inicia seu Canto primeiro assim:

Doce mãe do universo, o Natureza,
Alma origem do ser, germe da vida,
Tu, que matizas de verdor mimoso
Na estação do prazer o monte, o prado

(1867: 7).

Exaltando a natureza em seus primeiros versos, seguirá em sua rima com a mesma nota, afinando seu diálogo com as obras gregas antigas. Sobre Vênus destaca: o mago sorriso, a meiguice, a gentileza, a doçura, a clareza, o feitiço, a beleza, o amor, o desejo e a graça.

Vênus, Vênus o gentil! - Mais doce, e meigo
Soa este nome, o Natureza augusta.
Amores, graças, revoae-lhe em torno,
Cingi-lhe a zona que enfeitiça os olhos;
Que inflamma os corações, que as almas rende.
Vem ó Cypria formosa, oh! vem do Olympo,
Vem c'um mago sorrir, c'um terno beijo
Fazer-me vate, endear-me a lyra

(1867: 9).

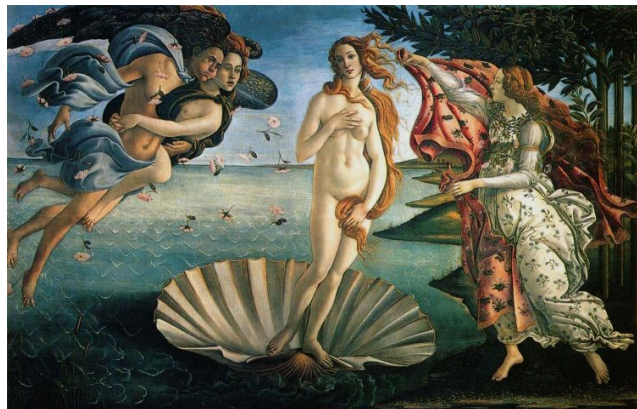
Se Garrett despertou em Pessoa o essencial da poesia portuguesa, conforme indicou Gaspar Simões, isso se deve à sua identificação com o conteúdo e com a forma expressos na obra do Visconde, mas, sobretudo com a própria poesia grega conforme fica explícito em Ricardo Reis e Caeiro. Na obra, *Retrato de Vênus*, Garrett menciona

⁸ Quatro são os elementos básicos da natureza (terra, fogo, ar, água), sendo o quinto identificado como a quintessência ou o imaterial — um sentimento ou força que move a geração de outras matérias ou seres. No caso da obra *Retrato de Vênus*, podemos sugerir que a quintessência é a deusa que tem seu nome no título do poema.



algumas traduções da deusa feitas pelos “magos pinceis” dos artistas que possuem o dom divino.⁹

Contudo, a imagem de Vênus mais conhecida, produzida em uma tela, é a de Sandro Botticelli. No quadro, “Nascimento de Vênus”, a deusa surge em uma concha do mar tal como uma pérola, sua nudez tem a luz clara de tom róseo matinal e seus cabelos longos são dourados. Ao lado direito, de quem olha para o quadro, Botticelli pintou a Horas, que coloca sobre a deusa um manto cor-de-rosa com flores rosa bordadas. Do outro lado, Zéfiro abraçado a Clóris, a ninfa das flores, sopra rosas sobre a deusa. Algumas destas rosas de Botticelli estão pintadas de maneira a destacar o cálice, que tem a forma de uma estrela de cinco pontas. Esse detalhe não parece ser um acaso, antes sugere e reforça a identidade de Vênus relacionada à estrela maior, à deusa da fertilidade, da primavera e das flores. Na tela *Primavera*, também de Sandro Botticelli, Afrodite e Eros são as personagens centrais e estão acompanhadas pelas três Graças e Horas.



“O nascimento de Vênus” de Sandro Botticelli

No contexto de sua análise sobre a imagem de Afrodite a partir dos fragmentos dos poemas de Safo, Giuliana Ragusa afirma que a rosa está na esfera do sagrado por

⁹ Garrett menciona especialmente as obras de Rafael e, por algumas vezes, se refere também à tela *Transfiguração de Cristo*; obra que é bastante intrigante pois, temos duas imagens iluminadas: Cristo no céu e uma mulher na terra; um menino com ar de espanto aponta com sua mão direita para céu e com a outra para a terra. A tela é uma referência bíblica, Mateus 17: 1-8, mas o artista fez acréscimos ao relato. Na tela predomina o tom tenso tanto na expressão das pessoas, quanto no jogo de luz e sombras.



ser um elemento da natureza e por suas afinidades com Afrodite e, também, que as flores em geral são caras às figurações poéticas e mítico-religiosas da deusa, sendo em Cnosso, cidade cretense, cultuada na antiguidade com o epíteto de *Antheia*, a Floral (2005: 207, 211).

Em Hesíodo e Safo encontramos registros do nascimento, das qualidades e atribuições da deusa Afrodite. Então, lembrando Hesíodo, primeiro surgiu Caos, Gaia, Tártaro e Eros, *kállistos*, o mais belo de todos, *lysimelés*, o que desliga ou desarticula os membros de todos os deuses e homens. Ou seja, é uma potencia que desarticula ações pautadas na razão, que faz com que tanto os homens quanto os deuses percam o juízo. Da Terra foram gerados o Céu, as Montanhas e o Mar. Depois, com o Céu, a Terra gera doze descendentes, sendo Crono o mais jovem, todo armado, astucioso e de curvo pensar (Hesíodo, 1995: 129-132, 137). Mas, Urano ocultava os filhos na cova da Terra, não permitindo que viessem à luz e a Terra, gemia de dor (West, 1966: 214-215). Crono atende ao apelo de sua mãe e, nas palavras de Hesíodo, corta o pênis do pai. Afrodite nasce da espuma branca que ejaculava do pênis cortado do Céu e caía no Mar (Hesíodo, 1995: 188-206).

A fertilidade da terra, ao receber Afrodite, se evidencia nos seguintes versos, “venerada bela Deusa ao redor relva / crescia sob esbeltos pés”; e as qualidades da deusa são “as conversas de moças, os sorrisos, os enganços, / o doce gozo, o amor e a meiguice” (Hesíodo, 1995: 194-195, 205-206). Eros e Desejo a acompanham desde o seu nascimento na ilha de Chipre e compõem a tríade que regulamentará as relações entre o feminino e o masculino para geração de novos seres. O corte do pênis de Crono é uma ação que gera uma nova maneira de união entre o feminino e masculino no mundo divino.

A composição formada pelas potências divinas, que acompanham Afrodite desde seu nascimento, impulsionam irresistivelmente a atração, o desejo e o amor. A ação de Gaia e o nascimento de Afrodite são marcos nessa mudança nas relações divinas. Para Vernant, o nascimento da deusa, de fato, revela que o processo gerador passará a ter regras estritas, basicamente acontecerá através da união momentânea entre feminino e masculino; união propiciada necessariamente pelo desejo (2001: 246). Sobre



a castração de Urano, Rudhardt observa que essa ação definiu as condições em que a sexualidade ocorrerá nesse contexto de diversificação (1986: 11).

Tanto na literatura quanto em seus cultos, afirma Guliana Ragusa, o sexo e o mar (ou a água), são elementos da identidade da Afrodite (2005: 147). Se tivermos em vista a localização geográfica da ilha de Chipre, poderemos perceber que as embarcações que circulavam no mar Egeu promoviam tanto as atividades comerciais, quanto a comunicação entre as culturas orientais e ocidentais. Na tradição poética grega, Afrodite nasce na ilha que é um ponto de encontro do Ocidente com Oriente.

A imagem de Afrodite, como divindade relacionada ao mar, revela sua outra forma, a de uma estrela com intensidade luminosa suficiente para orientar as naus que cruzavam os mares e, também, as caravanas que atravessavam desertos e estepes trazendo mercadorias orientais aos diversos portos do mar Egeu, sejam os da Fenícia ou aqueles da Ásia Menor, como o de Ilíon.¹⁰

Nos poemas de Hesíodo e de Homero, segundo observa Ragusa, os epítetos distintivos de Afrodite são *khrusês*, *áurea*, *polukhrús*, *multiárea*, *khrusostéphan*, *de áurea guirlanda* (2005: 182-184).¹¹ Ou seja, a deusa é descrita como particularmente luminosa e de beleza resplandecente. Dentre as mercadorias vindas do Oriente, o ouro tinha grande valor e é o metal de brilho mais intenso e duradouro. Talvez, seja por isso que os poetas associaram o ouro à luz de Afrodite. E, dentre outras mercadorias orientais temos os tecidos finos, o perfume — ambos relacionados à toalete das deusas — e o incenso, usado ritualmente nos cultos às diversas divindades.

¹⁰ Em trechos da Bíblia, Vênus é descrita como a rainha dos céus e o culto a essa divindade consistia em queimar incensos, acender o fogo ritual do sacrifício e fazer bolos com a forma da deusa (Jeremias, s/d: 7,18; 44,17-19).

¹¹ Para Medeia, “O ouro é para os mortais mais potente que mil argumentos” (Eurípedes, 1991: 963-964).



“Vênus de Anadiomenes”

Em um afresco encontrado na Casa de Vênus em Pompéia, pintado por volta do ano de 79 a.C. e escavado em 1960, a deusa está flutuando no mar dentro de uma concha tendo por companhia as presenças de Eros e de menino que navega nas costas de um golfinho; azul e rosa são as cores predominantes nesse cenário que tem a luz concentrada na deusa, clara. Na arte, as imagens encontradas de Afrodite estão inegavelmente associadas ao mar.

Em *Os Lvsíadas*, Afrodite, sempre acompanhada pelo deus alado do amor, Eros, encantou as filhas do Mar, para que elas, as Ninfas, guiassem e protegessem os navegantes portugueses. É a deusa quem convenceu Zeus a permitir que os portugueses obtivessem sucesso na navegação. O sonho português de conquistar o mar e conhecer a terra se realiza, segundo Camões em *Os Lvsíadas*, pela intervenção e proteção de Afrodite, que também é nomeada pelo poeta como Vênus, a estrela da manhã.

Em *Mensagem*,

Deus quer, o homem sonha, a obra nasce.
Deus quis que a terra fosse toda uma,
Que o mar unisse, já não separasse.
Sagrou-te, e foste desvendando a espuma,

E a orla branca foi de ilha em continente,
Clareou, correndo, até ao fim do mundo,



E viu-se a terra inteira, de repente,
Surgir, redonda, do azul profundo...

(Pessoa, 1989: 88)¹²

Relembrando Hesíodo, Afrodite nasce do esperma misturado à espuma do mar e, semelhantemente, essa composição de elementos também está presente no Hino Homérico, “Reverenciada, de áurea guirlanda e bela Afrodite [...] de Zéfiro o sopro úmido a carregou pelas ondas do multissonante mar, na espuma macia” (*Apud Ragusa*, 2005: 147). Mais uma vez, podemos perceber que, nos registros poéticos a origem e a identidade de Afrodite com o mar são inegáveis.

Fernando Pessoa quando diz “e foste desvendando a espuma” tanto se refere à espuma do mar, quanto pode aludir ao desvendamento da deusa, ao conhecer sua essência e identificá-la no céu, afinal a arte da navegação se desenvolveu intrinsecamente ao conhecimento da localização e movimentação dos astros celestes, a astronomia.

A alusão à ilha é uma constante em *Mensagem* e o verso “a orla branca foi de ilha a continente”, descreve a mesma trajetória de Afrodite que nasce em Chipre e chega ao continente grego, já no contexto geográfico de Pessoa, que é o mesmo de Camões, ao europeu. E continua, “Clareou, correndo, até ao fim do mundo, | E viu-se a terra inteira, de repente, | Surgir, redonda, do azul profundo”, lembrando Camões, pois foi a estrela maior que clareou o caminho dos navegantes portugueses e, assim, a terra pode ser conhecida. Portanto, se Camões diz “Vereis a terra que a agoa lhe tolhia” (2007: C2, 48)¹³, o mérito é da deusa Vênus, que guiou os navegantes portugueses, pois sua luz foi para eles a referência de direção e de precisão.

De acordo com Camões; poeta que estabelece intensa liga entre a poesia portuguesa e a grega e, também, poeta com quem Pessoa está dialogando em *Mensagem* tendo em vista *Os Lusíadas*; a “Ilha dos Afortunados” é um lugar de natureza paradisíaca com fontes cristalinas e flores diversas, onde Afrodite e as Ninfas acolhem

¹² Tais versos compõem o primeiro poema de “Mar Português” de *Mensagem* e foi dedicado ao Infante D. Henrique, reconhecido pela tradição como navegador e fundador de uma escola com observatório astronômico e estaleiros. D. Henrique é filho do Mestre de Avis ou D. João I.

¹³ Padrão de citação da obra conforme a edição. Ou seja : C2, 48 (Canto 2, verso 48).



Vasco da Gama e os demais heróis da navegação de Portugal. A fortuna, a sorte, o prêmio e a glória são, para Camões, um encontro com o sagrado, tanto pela natureza idílica da ilha, quanto pela presença de Afrodite e das Ninfas.

A ilha e o mar são referências caras à Afrodite. Nos poemas de Safo, essa identidade da deusa e sua afinidade com os elementos da natureza estão explícitos. Nos versos dos “Cantos Cíprios” temos: “Vestes no corpo pôs, que as Cárites e as Horas | lhe fizeram e tingiram com flores primaveris, | as que as Horas portam: açafraão e jacinto e | violeta em botão, e da rosa flor bela | e doce e nectárea, e divinos botões | das flores do narciso e do lírio” (*Apud Ragusa, 2005: 109-110*). A rosa é doce e *bela* tanto quanto Afrodite. A expressão *bela deusa* encontra-se na *Teogonia* de Hesíodo v. 194. Também, de acordo com a tradição mítica, Afrodite venceu Hera na disputa que Éris, divina Discórdia, propôs ao colocar em jogo a maçã de ouro e o título de a mais bela deusa (*Mendes et al, 1999: 59*).

Para Safo, Horas, que rege o ritmo anual da floração e frutificação, Cárites ou as Graças que se regozijam com as flores, e Ninfas são as acompanhantes de Afrodite, além de Eros e Desejo. E ainda nos “Cantos Cíprios” temos, “E, com as atendedoras, a amante dos sorrisos, Afrodite, | tendo trançado guirlandas fragrantas — flores da terra —, [...] Ninfas e Cárites, e, junto, a áurea Afrodite — elas / belamente cantando no monte Ida, rico em fontes perenes” (*Apud Ragusa, 2005: 109-110*).¹⁴

Há mesmo, conforme descreve Ragusa, uma relação evidente entre a deusa e os elementos da natureza que formam, junto com o sagrado e o erotismo, uma tríade indissociável no imaginário grego (2005: 214-218). Através de Safo, observamos que os lugares de culto à Afrodite são os jardins, os prados e os bosques; lugares em que a natureza é descrita de maneira exuberante com flores multicoloridas, fontes e árvores. As flores indicam que a ocasião cantada é a primavera e a renovação cíclica da natureza é propiciada pela fertilidade da terra e pela presença de água no monte Ida.

¹⁴ O monte Ida é o mais alto da ilha de Creta, o lugar é reconhecido pela fertilidade da terra.



No fr. 2, Safo compõe em seus versos o seguinte quadro:

Para cá, até mim, de Creta [...] templo
sagrado on[de] [] e agradável bosque
de macieir[as], e altares ne [] e são esfumados com [in]cens[o].
E nele água fria murmura por entre ramos
de macieiras e, pelas rosas todo o lugar
está sombreado, e das trêmulas folhas
torpor divino desce
E nele o prado pasto de cavalos viceja
[] com flores, e os ventos docemente sopram [] Aqui tu []
tomando, o Cípris,
nos áureos cálices, delicadamente,
néctar, mi[st]urado às festividades, / vinho vertendo...
(*Apud Ragusa, 2005: 196*)¹⁵

Como observa Ragusa,

Um espaço melódica e sensualmente arquitetado, cujos elementos, tirados mais da natureza do que da engenharia humana, são perpassados pelo sagrado. Adentrar esses espaços é experimentá-lo através dos cinco sentidos: é vê-lo, respirá-lo, ouvi-lo, tocá-lo e até mesmo degustá-lo (2005: 200).

¹⁵ As macieiras, árvore das rosáceas, produzem a fruta predileta de Afrodite, a maçã; não por acaso, essa fruta está presente nos poemas, cultos e rituais relacionados a essa deidade, e a rosa, flor cara a Afrodite, afirma Giuliana, “é erótica, pois, para os antigos, ela refletia ‘os mistérios carnis da mulher’ — idéia viva até hoje — e, portanto, encontraria ‘um fundamento na evocação dos poderes’ da deusa da paixão” (2005 : 201-202). Em incontáveis poemas, a flor é uma imagem relacionada à sexualidade da mulher, como tão explícito em Catulo: “Assim a jovem virgem enquanto permanece ilibada, / é querida de todos os seus; / quando perde porém a casta flor em seu corpo violado, / não mais permanece apazível aos jovens. / Ó Hímen, ó Deus do himeneu, vem, ó Hímen, ó Deus do himeneu!” (Catulo, 1992: 23). Segundo nota explicativa das tradutoras de outros poemas de Catulo, Hymen ou Hymeneu era um “jovem semideus grego do casamento (...) Presidia somente as cerimônias de casamento realizadas conforme os ritos (...) trazia frutas (nozes e romãs) e flores (principalmente manjerona e rosas)” (Mendes *et al*, 1999: 58).



Essa mesma experiência sinestésica estará presente no movimento modernista português, bem como em versos dos poemas que integram *Mensagem*.

Para Octavio Paz, no movimento modernista, a estratégia sinestésica — refletida na exploração de som, cores, idéias, mundo das sensações que rimam com as realidades invisíveis — tem como núcleo a mulher, ou “a rosa sexual que ao abrir-se comove tudo o que existe”; saber ouvir o ritmo da criação e construir uma ponte entre o mundo, os sentidos e a alma são tarefas inerentes ao poeta.¹⁶ Essa missão poética, de caráter modernista, fica explícita em muitos poemas de Fernando Pessoa, dentre os quais podemos ler “Horizonte”, poema de “Mar Português” em *Mensagem*, no qual identificamos uma atmosfera semelhante àquela presente nas composições de Safo.

O mar anterior a nós, teus medos
Tinham coral e praias e arvoredos.
Desvendadas a noite e a cerração,
As tormentas passadas e o mistério,
Abria em flor o Longe, e o Sul sidério
‘Splendia sobre as naus da iniciação.

Linha severa da longínqua costa —
Quando a nau se aproxima ergue-se a encosta
Em árvores onde o Longe nada tinha;
Mais perto, abre-se a terra em sons e cores:
E, no desembarcar, há aves, flores,
Onde era só, de longe a abstrata linha.

O sonho é ver as formas invisíveis
da distância imprecisa, e, com sensíveis
Movimentos da esp’rança e da vontade,

¹⁶ “...la rosa sexual (que) al entreabrirse conmueve todo lo que existe” (Paz, 1982 : 112-113).



Buscar na linha fria do horizonte
a árvore, a praia, a flor, a ave, a fonte —
Os beijos merecidos da Verdade.”

(Pessoa, 1989: 44)

Através destes versos, o poeta descreve uma trajetória de navegação pela qual se pode embarcar numa nau, navegar no mar onírico da iniciação, ir ao encontro do passado e desembarcar na terra descrita. Neste lugar, os elementos femininos da natureza são destacados através da repetição do artigo. No poema, Pessoa evoca o tempo passado quando diz sobre o mar anterior, onde o longe se abria em flor e os astros, que indicam o sul, brilhavam sobre as naus da iniciação. Navegar nesse mar significa conhecer, ser iniciado no mistério da vida, vida que se abre em flor. Através da luz dos astros que brilham sobre as naus é possível saber a direção e encontrar a verdade, que também é feminina, com sua letra inicial grafada em maiúscula sublinhando sua essência. Depois de passar pelas tormentas, pela escuridão da noite e pela cerração, será possível afastar a névoa, desanuviar a visão para, enfim, conhecer a verdade.

Traduz-se, normalmente, a palavra grega *alétheia* por verdade.¹⁷ Palavra composta pelo prefixo de negação, dado pela letra alfa, e *léthe* que significa escuridão, esquecimento e obscuridade. No contexto grego arcaico, para Detienne, *alétheia* é uma potência que traz luz, brilho, em oposição à *léthe* e seu irmão *mônos*, filhos da noite. Quando um poeta pronuncia uma palavra de elogio, o faz por *alétheia*, em seu nome, sua palavra é *alethés* como seu espírito, *vous*, ele tem o dom de ver a *alétheia*, é um ‘mestre da verdade’ (Detienne, 1988: 51).

O que consideramos verdade, para os gregos tinha um sentido mais próximo de: claridade, luz, brilho, lembrança, memória e revelação. No poema “Horizonte”, Pessoa traz uma ‘tradução’ de sentido para a palavra verdade que muito se assemelha ao significado de *alétheia*, qual seja, o de desvelar, descobrir, afastar a névoa e a escuridão.

¹⁷ A etimologia da palavra *alétheia* está vinculada à raiz *lath-*, *leth-* que veicula o sentido de estar escondido e que dá origem a palavras como *léthein*, ignorar e *lanthánein*, estar escondido (Chantraine, 1999: 618).



Para Dalila Pereira da Costa, ao ler esse mesmo poema, “O navegante surge como um futuro iniciado: aquele que receberá a revelação, o que conhecerá e participará dum mistério. [...] Uma busca de gnóstico, onde a salvação se fará só através do conhecimento, da possessão da verdade. E é o fulgor da gnose, essa luz que resplandia nesse mar” (1971: 55).

Então, tendo no horizonte dos sentidos as imagens vistas de Afrodite, bem como a observação de Paz sobre o feminino no modernismo, partiremos para a análise do poema “O Encoberto” de *Mensagem*, que versa especialmente sobre a Rosa. Se toda palavra é uma metáfora como disse Borges (2000: 30-31), no caso da Rosa estaremos tratando de uma palavra imagem metáfora.

Que símbolo fecundo
Vem na aurora ansiosa?
Na Cruz Morta do Mundo
A Vida que é a Rosa.

Que símbolo divino
Traz o dia já visto?
Na Cruz, que é o destino,
A Rosa que é o Cristo.

Que símbolo final
Mostra o sol já desperto?
Na Cruz morta e fatal
A Rosa do Encoberto.

(Pessoa, 1989: 68)

Poema polêmico para um Ocidente tão cristianizado, pois traz a Rosa como o Cristo. Para compreendê-lo, faz-se necessária uma breve exposição da estrutura de *Mensagem*, que se organiza em três partes: “Brasão”, “Mar Português” e “O Encoberto”.



1ª.) “Brasão” estrutura-se em cinco partes: “Os Campos”, com dois poemas expressando a imagem correspondente aos dois campos, “Os Castelos”, com sete poemas, tal quantos são os castelos, “As Quinas”, cinco poemas, tal como são as quinas e os pontos no interior de cada quina, “A Coroa”, com apenas um poema de doze versos, com o título de “Nun’Álvares Pereira”, fiel servidor do Mestre de Avis, o rei D. João I. Um sujeito nobre pela sua ação de defender o reino contra o domínio de Castela. Nun’Álvares não foi rei de Portugal. Contudo, sua descendência fundou a casa de Bragança que reinou até a fundação da República, no início do século XX. Pessoa expõe claramente sua definição de nobreza que tem na ação sua expressão. E então, “O Timbre”, que é uma imagem mitológica sugerida pelo poeta para estar sobre a coroa e que se compõe por três poemas e se associam à nobreza portuguesa, O Infante D. Henrique, D. João, o segundo e Afonso de Albuquerque.¹⁸

2ª.) “Mar Português” congrega doze poemas que relatam os feitos dos portugueses no mar e a conhecimento da terra.¹⁹

3ª.) A terceira parte, “O Encoberto”, desdobra-se em outras três: “Os símbolos”, “Os avisos” e “Os tempos”.

“Os símbolos” são compostos pelos poemas: “D. Sebastião”, “O Quinto Império”, com cinco estrofes de cinco versos, em que são mencionados os quatro tempos:

¹⁸ Segundo as notas explicativas da edição de *Mensagem*, o Timbre é uma insígnia “que se sobre põe a um brasão, para representar ação gloriosa e enobrecedora” (1989 : 88). Já o grifo é um animal mitológico com cabeça e asas de águia e corpo de leão que acompanha Apolo e tem por missão guardar os tesouros da Terra, mas também é associado a Dioniso. Para além das notas explicativas de *Mensagem*, sabemos que o grifo foi representado como guardião de cidades antigas da Assíria, Pérsia e baixa Mesopotâmia. Animal híbrido, o grifo traz o poder da fênix de renascer das cinzas e a força do leão, este muitas vezes representado na literatura grega antiga como força bruta, *bía*. Sobre Apolo, os relatos antigos o associam aos oráculos e ao êxtase individual das pitonisas, sendo a lira seu instrumento musical. Quanto a Dioniso, deus do vinho e do teatro, está associado ao êxtase coletivo e na iconografia foi representado com o manto de um animal selvagem sobre os ombros, sendo o pandeiro o instrumento que faz a marcação do ritmo de sua festa.

¹⁹ No décimo poema, igualmente chamado de “Mar Português”, temos os famosos versos: “Ó mar salgado, quanto do sal / São lágrimas de Portugal! Por te cruzamos, quantas mães choraram. / Quantos filhos em vão rezaram! Quantas noivas ficaram por casar / Para que fosses nosso, ó mar! // Valeu a pena? Tudo vale a pena / Se a alma não é pequena. / Quem quer passar além do Bojador / Tem que passar além da dor. / Deus ao mar o perigo deu, / Mas nele é que espelhou o céu” (Pessoa, 1989: 53).



E assim, passados os quatro
Tempos do ser que sonhou,
A terra será teatro
Do dia claro, que no atro
Da erma noite começou.

Grécia, Roma, Críandade,
Europa — os quatro se vão

(Pessoa, 1989: 65)

“O Desejado”, que é Galaaz, mestre da paz, iluminado, terceiro irmão do rei Arthur das lendas de Avalon, que revelará o Santo Graal, “As Ilhas Afortunadas” e o quinto poema, “O Encoberto”, que traz o objeto dessa discussão, a Rosa.

“Os avisos” trazem nomes de poetas “Primeiro / O Bandarra e “Segundo / Antônio Vieira”. Bandarra, para o poeta é tão plebeu quanto Jesus Cristo, mas cujo coração foi Portugal. Já Antônio Vieira sonhou com a luz do etéreo um Quinto Império irreal. Se Bandarra e Vieira sonharam um Quinto Império cristão, Pessoa marca posição distinta ao sonhá-lo iluminado pelo primeiro tempo que é grego. Em “Terceiro” não há indicação nominativa pessoal. Contudo, seus versos são escritos na primeira pessoa o que indica ser o próprio Pessoa e a obra que escreve o “Terceiro” aviso. Parece bem clara a crítica tecida por Pessoa aos dois poetas, especialmente a Antônio Vieira que, aos seus olhos, apesar de douto na língua portuguesa, delira sobre a essência histórica e cultural de Portugal.²⁰

²⁰ Segundo Paulo Motta Oliveira, “Vieira situa-se para Garrett justamente no período de mais funda decadência, período em que ‘aniquila-se a literatura, corrompe-se inteiramente a língua” (1979: 57). Marcus Vinicius de Freitas analisa os discursos de Vieira como uma retórica em prol da escravidão negra e como instrumento dos interesses da Coroa de Portugal, “Vieira propõe que somente a fé poderia transformar tal lugar terrível em Paraíso, onde os homens, *apesar de negros*, tornar-se-iam anjos. Sua retórica tenta vivamente bloquear qualquer tipo de demanda social por parte dos escravos e, ao mesmo tempo, através do discurso religioso, levá-los a uma situação de total controle” (Freitas, 1979 : 27). Fernando Pessoa, no primeiro poema de *Mensagem*, denuncia a sustentação ideológica de Roma para que a Europa colonizasse e explorasse a África. “A mão sustenta, em que se apoia o rosto” (Pessoa, 1989 : 9). Geograficamente, o ‘rosto’ da Europa está sobre a África e, de fato, a exploração das riquezas naturais e a escravização do povo desse continente, ao longo de sua extensa história de colonização, patrocinaram o desenvolvimento econômico dos países europeus. O poeta viveu muitos anos de sua infância na África,



Nesse mesmo sentido, o sebastianismo de Pessoa foi amplamente discutido por estudiosos, conforme explícito na argumentação proposta por Onésimo Teotônio Almeida em *Pessoa, Portugal e o Futuro*. Para Onésimo, o sebastianismo presente em *Mensagem* se identifica com o próprio poeta e isso se manifesta em vários versos, sendo especialmente explícito em seu poema “D. Sebastião”. Apresenta em sua leitura, com sólida fundamentação filosófica política, que a obra *Mensagem* é um mito construído racionalmente pelo poeta a partir do encontro, grafado em seus poemas, entre Portugal e sua história e, portanto, entre a pátria e sua matriz cultural.

Revestindo esse mito com o fascínio poderoso da linguagem poética e a força mística dos símbolos, *Mensagem* não seria a ‘Carta de uma Renascença nova’, nem sequer um *Manifesto a la Marx*, mas um pouco de tudo isso, mais o caráter de (re)vevelado, quase bíblico, cantando uma epopeia no futuro. Na verdade, *Mensagem* é o canto da história de Portugal [...] superiormente renascido num futuro iminente.

(Almeida, 2014: 107)

No “Terceiro” o poeta escreve, na primeira pessoa, à beira-mágoa ansiando pelo Encoberto e literalmente diz: “Quando virás a ser o Cristo / De a quem morreu o falso Deus”. Um sonho de Quinto Império que não pode ser cristão. A leitura que o poeta faz da história pode ser vista através da perspectiva judaica em relação a Jesus Cristo, que é o falso messias.²¹ Mas, em relação a outros aspectos históricos e culturais a aproximação do poeta é mesmo com o politeísmo grego. Sobre o Quinto Império,

fato que contribuiu, além de sua excelência como aluno em todas as disciplinas, inclusive em história, para desenvolver o seu olhar crítico frente ao mundo.

²¹ Há na história pessoal e familiar de Fernando Pessoa alguns dados que merecem atenção tendo em vista uma futura pesquisa e ampliação da discussão. Um ascendente familiar, Sancho Pessoa da Cunha, foi condenado a morte pela Inquisição em 1706, era cristão-novo, ou seja, de origem judaica. Sua bisavó, pelo lado paterno, chamava-se Ana Rosa Estrela e sua avó Dionísia Estrela de Seabra Pessoa era poeta e foi considerada louca. Veja-se: Simões, 1951: p. 34-35.



Pessoa afirma que: “Este, sendo espiritual, [...] parte [...] do império espiritual da Grécia, origem do que espiritualmente somos” (Pessoa, 1989: 29).²²

“Os tempos” apresentam cinco poemas “Noite”, “Tormenta”, “Calma”, “Antemanhã”, e “Nevoeiro”, em que o poeta novamente menciona os tempos, Grécia, Roma, Cristandade, Europa e o Quinto.

Em “O Encoberto”, o poeta diz que a Rosa é o símbolo fecundo, divino e final, que surgirá na aurora, no dia já visto que é o passado, no sol desperto, na luz do amanhecer ansiosamente esperado. As semelhanças entre a Rosa e Afrodite, deusa da fertilidade, responsável pela geração da vida e estrela da manhã, são muito claras em “O Encoberto”.

Em relação à cruz, a imagem mais evidente na obra é aquela formada pelos cinco escudos no núcleo do brasão, guardada pelos castelos. No brasão português fica explícita essa associação da nobreza com a Igreja de Roma. Contudo, muitas questões da história de Portugal ficam em suspenso, como por exemplo, o papel dos membros da realeza e da Ordem de Cristo, dentre eles: Mestre de Avis, o Infante e Nun’Álvares.

Para Camões, essa imagem formada pelos escudos, a cruz do núcleo do brasão, teoricamente representa os cinco reis mouros vencidos e faz referência aos trinta dinheiros pelos quais Judas vendeu Cristo aos romanos, contando-se duas vezes a quina do meio (2007: C3, 53-54). Em outro Canto, Camões fala dos quatro elementos — fogo, ar, terra e água — e menciona o velho Caos e a guerra dos gigantes (2007: C6, 10-13). As cinco quinas podem ser os quatro elementos e a quinta essência e não representam, portanto, os trinta dinheiros; sendo a primeira explicação tão falsa quanto o gesto de Judas. No Quinto Canto, Camões traz para sua poesia, de maneira consideravelmente intensa, assuntos sobre os segredos escondidos da natureza, nas escrituras dos antigos filósofos que andaram tantas terras e, por verem segredos delas, contam muitas

²² Na poesia de Pessoa, afirma Seabra, a aproximação de Portugal com a Grécia ocorre sob o signo da universalidade e de espiritualidade (1988: 105). Sobre o terceiro poema de “Os Avisos”, Osakabe expõe que: “[h]á uma notável formulação do processo profético ou da vidência nos primeiros versos: ‘se a Deus concerne o conhecimento efetivo do futuro, por alguns momentos, ele concede que este se pronuncie como projeção de sua luz’ (...). (...) [o] sujeito se diz, no poema como seu reflexo, corpo onde o sonho de Deus se projeta como a vinda (...). *Mensagem* é a formulação poética desse sonho ou, mais ainda, é a formulação poética da Profecia sebastianista” (2002: 195).



maravilhas sobre as influências das estrelas e “tudo sem mentir, puras verdades” (2007: C5, 23).

Em *Poesias ocultistas*, Fernando Pessoa diz que a cruz é a dupla essência de Deus, masculino e feminino (1996: 39). Entretanto, segundo a teologia cristã o divino é masculino, nem mesmo na trindade há espaço para o feminino, diferentemente do imaginário presente na tradição religiosa dos gregos antigos. Neste imaginário, as deusas desempenhavam funções nas esferas divinas e humanas. Essa ruptura com a tradição politeísta, que é a marca mais radical do cristianismo no Ocidente, está presente em todo o conjunto literário do poeta de “Mar Português”. Mudança que, na visão do poeta, ocorreu violentamente, “foi com desgraça e com vileza | Que Deus ao Cristo definiu; | assim o opôs à Natureza” (1989: 10).

Para Haqira Osakabe, Fernando Pessoa faz parte do contexto de desencantamento do mundo e de falência do ideal civilizador cristão ocidental, inerentes ao fim do século XIX. Afirma que a obra pessoana é uma reação política e religiosa ao projeto cristão de universalismo católico, que tem raízes no imperialismo romano. Observa que existe uma forte influência da religiosidade politeísta grega nas composições de Alberto Caeiro, considerado, pelos heterônimos e pelo ortónimo, o mestre de todos — ele é o paganismo personificado em uma criança imaginária (Osakabe, 2002: 10-11).

O uso da força, da tortura, de armas e de todo artifício brutal tem sido uma estratégia eficiente utilizada pelos poderes autoritários, ignorantes e tirânicos para impor seus governos e submeter sociedades às suas ordens. Em vários momentos da história, especialmente nos tempos de Roma e da Cristandade, segundo e terceiro de *Mensagem*, encontramos registros da ação violenta empreendida pela Igreja Católica para impor seu domínio e silenciar a voz daqueles que acreditavam em outras formas de sagrado. Segundo observa Buck-Morss, “os antigos deuses foram proscritos como ‘pagãos’ por uma cristandade triunfante, deixando atrás de si uma natureza despojada do espírito divino que uma vez os havia animado” (2002: 206).

Gaspar Simões afirma que Fernando Pessoa, “se declara, quanto a sua posição religiosa, cristão gnóstico, e portanto inteiramente oposto a todas as Igrejas organizadas, e sobretudo à Igreja de Roma” (1951: 548).



De fato, em *Mensagem*, o poeta coloca bastante tinta cinza em seu pincel, esse é o tom que predomina em sua crítica à religiosidade portuguesa, essencialmente Católica Apostólica Romana, especialmente no poema “O das Quinas”.

O manto da escuridão encobriu a luz e apagou o brilho das deusas gregas, obscurecendo muitas verdades. Em meio a esse nevoeiro, feito com a matéria-prima da intolerância que promove o esquecimento, a memória se perde e não há história justa, clara.

No último poema, Pessoa finaliza assim sua *Mensagem*: “Esse fulgor baço de terra | Que é Portugal a entristecer — | Brilho sem luz e sem arder, [...] Ó Portugal, hoje és nevoeiro” (1989: 82). Em meio ao nevoeiro não é possível ver o céu com seus astros e estrelas; nessas condições, navegar não é preciso. Essa parece ser a realidade portuguesa, segundo o olhar do poeta sobre o seu presente, um nevoeiro que embaça a visão e o conhecimento.

A Rosa de *Mensagem* é uma tradução possível da imagem de Afrodite, mas o caráter da obra de arte, seu sentido clássico, é ser aberta a múltiplas leituras e interpretações.²³ Afinal, como expressa Benjamin em “O Narrador”, contar uma história é tarefa artesanal, pela qual a coordenação da alma, do olho e da mão dá forma às imagens (versos, contos, sonhos, ilusões, pedras, fontes diversas colhidas) selecionadas no intuito de expressar o pensamento, na busca de uma leitura possível do presente, através da sua relação com o passado. Fernando Pessoa assemelha-se ao anjo da história de Walter Benjamin — descrito em seu texto “Sobre o conceito de história” — que olha para o passado e vê ruínas sobre ruínas, fragmentos das imagens originais se amontoando, uma tempestade, ou o que chamamos de progresso, o impele para o futuro, suas asas estão abertas e o forte vento o impede de voltar.

Poeta da Rosa e das flores, do Céu, da Terra e do Mar, Pessoa descarrega na *Mensagem* todo seu desencanto com a história da cultura portuguesa e manifesta sua utopia traduzida no sonho do Quinto Império, como fechamento de um ciclo e o retorno ao início; não um retorno no tempo e no espaço, mas sim uma necessidade de trazer à luz os antigos conhecimentos para clarear a história.

²³ Para Ítalo Calvino, dentre outros aspectos, um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer (1991). E para Umberto Eco, toda obra de arte é aberta, porque não comporta uma única interpretação (1971).



Dizer que o poeta queria ser grego ou aquilo que imaginava ser grego, como afirmou Perrone-Moisés (2001: 204), soa como uma pretensão ingênua. Tal como um pescador de pérolas e corais — como descreve Hanna Arendt se referindo a Benjamin — Pessoa mergulha fundo no mar da história para trazer ao presente não o passado, mas extrair os “fragmentos do pensamento” e compreender o processo de cristalização shakespeariano, a transformação marinha que ocorreu nas profundezas. Em *Mensagem*, a Rosa é a imagem metáfora de Afrodite, a imagem que o poeta traz da antiguidade num longo processo de cristalização.

Na poesia, assim como na Natureza, o retorno cíclico não é uma repetição do passado, mas um novo ciclo, uma nova cultura que se semeia na história. Como ele mesmo afirmou: “Não! Renascer é regressar às fontes originais da vida, para criar uma nova vida” (*Apud* Seabra, 1988: 172).²⁴

Para Benjamin, “O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir a mecha de sua vida” (1994: 221). Essa parece ser a razão da vida do poeta narrador de *Mensagem*, “Viver não é necessário; o que é necessário é criar” (*Apud* Galhoz, 2005: 15).

Corpus Documental:

CAMÕES, Luís de. *Os Lvsíadas*. Estudo Filológico de Leodegário A. de Azevedo Filho. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 2007. Edição fac-similada.

CATULO, Caio Valério. *Poesia Lírica Latina*. Organização de Maria da Glória Novak; Maria Luiza Neri. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EURÍPIDES. *Medeia*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Imprensa de Coimbra, 1991. 103 p.

²⁴ *A Águia*, 2ª série, janeiro de 1912.



GARRETT, Visconde de Almeida. *Retrato de Vénus*. Estudos de História Literária.

Porto: Em Casa da

Viúva More Editora, 1867.

HERÓDOTO. *Histórias, livro I*. Tradução de Maria de Fátima Silva e José Ribeiro Ferreira. Lisboa:

Edições 70, 1994. 205 p.

HESIOD. *Theogony*. Edição de Martin L. West. Oxford: Clarendon Press, 1966. p. 150-359.

HESÍODO. *Teogonia*. 3. ed. Trad. de Jaa Torrano São Paulo: Iluminuras, 1995. 166 p.

PESSOA, Fernando. *Mensagem*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. 98 p.

_____. *Obra Poética*. 3. ed. Organização de Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Nova Aguiar, 2005. 842 p.

_____. *Poesias ocultistas*. Organização, Seleção e Apresentação de João Alves das Neves. São Paulo: Aquariana, 1996. 141 p.

PSEUDO HOMERO. *Himnos homéricos, Batracomiomaquia. A Afrodita V e VI*. Edición bilingüe. Traducciones y notas Lucía Limares y Pablo Ingberg. Buenos Aires: Losada, 2007, p. 173-197.

SAFO. *Safo Fragmenti*. A cura di Antonio Aloni, com texto a fronte. Firenze: Giunti Gruppo Editoriale, 1997.

Referências Bibliográficas:



- ALMEIDA, Onésimo Teotónio. *Pessoa, Portugal e o Futuro*. Lisboa: Gradiva, 2014.
- ARENDDT, Hanna. “O pescador de pérolas”. In: _____. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p. 165-176.
- BENJAMIN, Walter. “O narrador”; “Sobre o conceito de história” In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre a literatura e história da cultura*. 7. ed. Trad. de Sergio Paulo Rouanet. Obras escolhidas. São Paulo: Brasiliense, 1994. v.1. p. 197-221; p. 222-232.
- BERMAN, Antoine. *A Tradução e a Letra, ou o albergue longínquo*. Trad. Marie-Hélène Catherine Torres; Mauri Furlan; Andréia Guerini. Rio de Janeiro: 7 Letras / PGET, 2007.
- BORGES, Jorge Luis. *Esse ofício do verso*. Org. Calin Andrei Mihailescu; Trad. José Marcos Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- BUCK-MORSS, Susan. *Dialética do olhar: Walter Benjamin e o projeto das Passagens*. Trad. Ana Luiza de Andrade. Belo Horizonte: UFMG; Chapecó: Universitária Argos, 2002. 566 p.
- CALVINO, Ítalo. *Por que ler os Clássicos?* Trad. de Nilson Molin. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. 279 p.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des motes*. v.2. Paris: Klincksieck, 1999.
- COSTA, Dalila L. Pereira da. *O Esoterismo de Fernando Pessoa*. Porto: Lello e Irmão, 1971.



DETIENNE. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. 149 p.

ECO, Umberto. *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. 2. ed. Trad. de Pérola da Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 1971. 286 p.

FREITAS, Marcus Vinícius de. “O discurso colonial: notas sobre o padre Antônio Vieira” In: *Boletim do Centro de Estudos Portugueses*. v.1, n.1. Belo horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 1979. p. 23-36.

GALHOZ, Maria Aliete. “Fernando Pessoa, encontro de poesia” In: *Obra Poética*. 3. ed. Organização de Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005. 842 p.

MENDES, Andrea Cristina; LAGE, Celina Figueiredo; DIAS, Maria Tereza. “Poema 61 de Catulo” In: LOPES, Antônio Orlando de O. Dourado; LAGE, Celina Figueiredo; FLORES JÚNIOR, Olimar. *Scripta Clássica: história, literatura filosofia na antiguidade clássica*. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, FALE, UFMG, 1999.

MOISÉS, Carlos Felipe. “Introdução” In: PESSOA, *Mensagem*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989. 98 p.

OLIVEIRA, Paulo Motta. “A recepção de Vieira por Garret, Camilo e Teófilo” In: *Boletim do Centro de Estudos Portugueses*. v.1, n.1. Belo horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, 1979. p. 55-68

OSAKABE, Haquira. *Fernando Pessoa, resposta à decadência*. Curitiba: Criar, 2002. 219 p.



PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. 2. ed. Trad. Olga Savary. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. 368 p.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Fernando Pessoa, alguém do eu, além do outro*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001. 318 p.

RAGUSA, Giuliana. *Fragmentos de uma deusa. A representação de Afrodite na lírica de Safo*. Campinas: Unicamp, 2005. 447 p.

RUDHARDT, Jean. *Le role d'Eros et d'Aphrodite das les cosmogonies grecques*. Paris: Press Universitaires de France, 1986. p. 9-40.

SANTOS, Irene Ramalho. *Poetas do Atlântico. Fernando Pessoa e o modernismo anglo-americano*. Belo Horizonte: UFMG, 2007. 421 p.

SEABRA, José Augusto. *O Heterotexto Pessoaano*. São Paulo: Perspectiva: Editora da Universidade de São Paulo, 1988. 264 p.

SIMÕES, João Gaspar. *Vida e Obra de Fernando Pessoa. História de uma geração*. 2. ed. Lisboa: Livraria Bertrand, 1951. 770 p.

VERNANT, Jean-Pierre. “Cosmogonia”, In: *Entre mito e política*. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 2001. p. 239-253.

WEST. Hesiod Theogony: Prolegomena and Commentary. In: HESIOD. *Theogony*. Edição de Martin L. West. Oxford: Clarendon Press, 1966. p. 150-359.



Revista Mundo Antigo

Resenha
Review





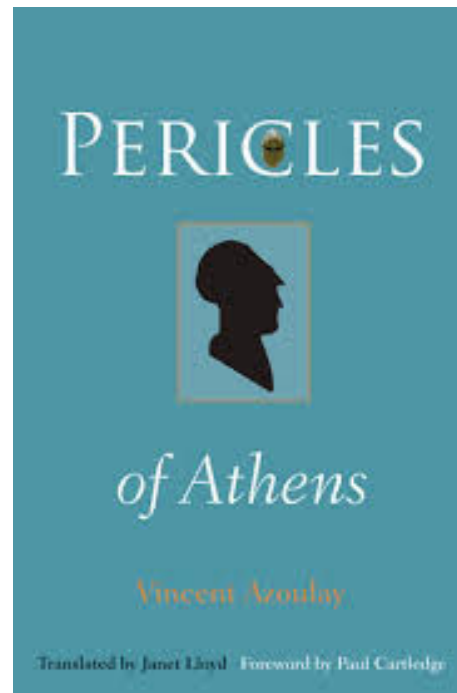
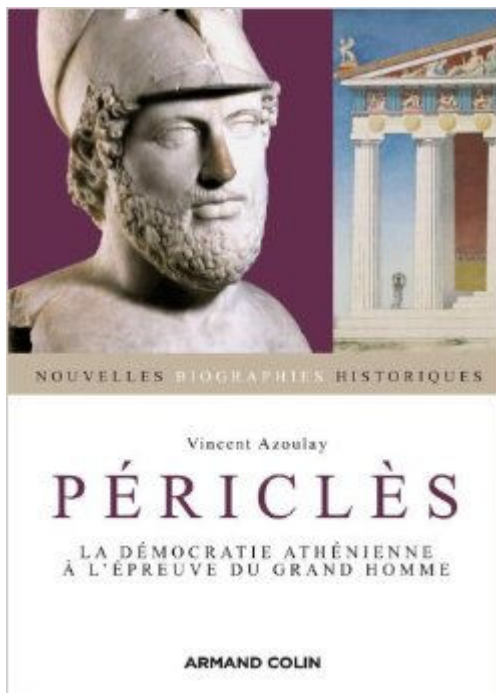
Péricles de Atenas

Pericles of Athens

Vicent Azoulay, *Périclès, la démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*. Paris, Armand Colin, 2010, 280 pp.,

Vicent Azoulay, *Pericles of Athens*, Princeton University Press, Princeton, 2014 (translated by Janet Lloyd, with a foreword by Paul Cartledge), 312 pp.

Pedro Paulo A. Funari¹



¹ Professor Titular do Departamento de História da Unicamp.



Péricles (495-429 a.C.) pode ser considerado um dos personagens históricos mais citados e referidos em todos os tempos. Marcou não apenas a história de Atenas, no seu auge, como exerceu influência nos milênios posteriores, graças, em parte, às narrativas do historiador Tucídides no próprio século V a.C. e do filósofo de época romana Plutarco, autor de uma biografia do estadista. O historiador Vincent Azoulay aceitou o desafio de retratar o ateniense para a coleção de “novas biografias históricas” da editora parisiense, tendo o grande êxito da edição francesa e sua premiação (Prix du Sénat du livre d'histoire 2011), levado à tradução para o inglês e à edição recente em Princeton. O jovem historiador francês tem se dedicado à História cultural do mundo grego, a partir de uma perspectiva fundada na teoria social, e com o recurso sistemático não só à tradição textual, como à epigrafia e à Arqueologia. Pode considerar-se, ainda, que sua perspectiva se insere nos estudos de recepção e usos do passado, como neste belo volume. Desde a introdução, explicita que se trata de um ir e vir constante entre presente e passado, nessa ordem, com o uso de abordagens de cunho sociológico (como o conceito de *habitus* de Pierre Bourdieu), mas também com destaque para as evidências arqueológicas, referidas com frequência ao decorrer do volume.

Após um breve relato sobre a construção antiga do personagem, o volume busca apresentá-lo desde a tenra juventude e seu contexto familiar. Por meio da Arqueologia, foi possível determinar que Péricles, aos vinte e dois anos de idade, em 472 a.C., foi corega e ganhou a vitória, associada a Ésquilo (*Inscriptiones Graecae* II,2, 2318): já estava, novinho, preocupado com ganhar popularidade por meio da munificência. A ascensão deveu-se, também, à sua atuação como general (estratego), ainda que, no contexto da cultura da luta (*agon*) a sua prudência tenha sido considerada, tantas vezes, como covardia e pusilanimidade. Neste aspecto, a estratégia militar adotada por Péricles no início da Guerra do Peloponeso de abandono do campo e concentração na parte amuralhada de Atenas, marcou, para sempre, sua memória: quantos generais, no correr dos tempos, não imitaram ou evitaram a política de abandono da própria terra arrasada, o recuo para posterior retomada?

Péricles foi tomado, muitas vezes, como exímio orador, ainda que tudo que tenhamos dele sejam discursos reportados, pois nada que tivesse escrito nos chegou.



Além disso, era importante sua apresentação e mesmo seus silêncios. A ligação do líder democrático com o imperialismo ateniense merece atenção especial, já que é um aspecto dos mais ressaltados por todos os estudiosos. A partir, de novo, das evidências arqueológicas, Azoulay pondera que as tendências imperialistas antecedem a atuação de Péricles e ele não as teria podido evitar, mesmo que o quisesse, embora não se possa afirmar isso. Não houve novidade no domínio imperial (*arkhé*), mas na franqueza do discurso sobre essa violenta dominação. A gestão econômica privada de Péricles revela o que Azoulay chama de “economia ligada ao mercado”, ainda que o seu círculo de relações revele uma sociedade de alianças e relações pessoais. Isto o conduz ao erotismo, tanto na vida privada, como na relação do orador com os atenienses. Também aqui a Arqueologia contribui para procurar entender a posição ambígua de Aspásia (IG II, 2, 7394), assim como o papel da religiosidade ateniense, longe, portanto do Péricles *aufklärer* (iluminista) ou em busca da laicidade.

Após Péricles, teria havido um declínio democrático, com o predomínio de demagogos? Isto conduz o autor para o que chama de longo purgatório da imagem de Péricles, entre os séculos XV e XVIII, que denomina como *lost in translation* (“perdido na tradução”). O desprezo pela democracia não favorecia o personagem. Em seguida, analisa, em detalhem, a invenção do mito de Péricles, entre o final do século XVIII e o século XXI. O século de Péricles teve destinos diferentes em diversos ambientes culturais e o autor trata tanto da França, como do importante contexto de idioma alemão. Sempre houve resistência a esse mito, em especial na nascente *Altertumswissenschaft* de língua alemã. Já no século XX, Péricles foi utilizado em defesa da democracia na Inglaterra, mas, também, por Hitler! Após a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), Péricles entrou em declínio, mas continuou muito relevante no ensino fundamental e médio. O volume conclui-se com uma reflexão sobre o lugar do grande homem na democracia.

A obra de Vincent Azoulay está inserida nas discussões cada vez mais importantes sobre as relações entre presente e passado e na análise dos discursos sobre o passado. Péricles continua atual, em particular no momento em que a Grécia, em particular, e a Europa, em geral, encontram desafios particulares. O volume relaciona-se com as discussões historiográficas recentes e mostra como a História da Grécia Antiga



não pode ser desvincilhada da História Contemporânea ...e vice-versa! Recomenda-se, portanto, a sua leitura atenta a todos instruirá e encantará.



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 PUBLICATION ⁹

EXEMPLE OF REVIEW

Review title ¹⁰

Review title in other language

(It can be in English (preferably), Spanish or French)

Name and surname of author or authors ¹¹

Book bibliographic reference for review ¹²

Keyword: Up to five words separated by underscores (native language).

Keyword: Up to five words separated by underscores (diferent from native language).

TEXT ¹³

Limit 2 to 12 pages.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE ¹⁴

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.