

Revista Mundo Antigo



Ano IV – Volume IV – Junho – 2015
ISSN: 2238-8788
Número 07

Revista Mundo Antigo

Revista científica eletrônica

Publicação semestral

História Antiga, Medieval e Arqueologia

Ano IV - Volume IV – Número 7 - Junho – 2015

Electronic journal

Biannual publication

Ancient History, Medieval and Archaeology

Year IV - Volume IV – Number 7 – June –2015

EXPEDIENTE

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF

Reitor: Prof. Dr. Sidney Luiz de Matos Mello

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 Garrafoli (UFPR).
Universidade Federal do Paraná.

**Todos os direitos reservados aos autores.
Os artigos são de responsabilidade de seus autores.
Está publicação é de acesso aberto e livre de taxas.**

**All rights reserved to the authors.
The articles/papers are the responsibility of their authors.
This publication is an open journal and free of charge.**

FICHA CATALOGRÁFICA:

R454 Revista Mundo Antigo. – Revista científica eletrônica. – ano 4, v. 4, nº 7 (junho, 2015)
– 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

09/11 *Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR).*

APRESENTAÇÃO/PRESENTATION

13/17 *Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR).*

ENTREVISTA/INTERVIEW

19/24 *Idade Média: novos caminhos e nova geração de medievalistas
Middle Ages: new approaches and new generation of Medievalists
Prof.^a. Dr.^a. Carolina Coelho Fortes (UFF-ESR).*

RESENHA/REVIEW

235/239 *Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in late fourth-century Rome
Prof. Doutrando Fabiano de Souza Coelho (PPGHC/IH/UFRJ).*

RESENHA/REVIEW

241/249 *Antigas Leituras: visões da China antiga.
Ancient Readings: visions of ancient china.
Prof. Dr. André Bueno (UERJ).*

RESENHA/REVIEW

251/252 *Between Empires Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity.
Prof. Titular Pedro Paulo Funari (UNICAMP).*

NORMAS DE PUBLICAÇÃO / GUIDELINE FOR PUBLICATION

253/260 *Equipe Editorial.*

ARTIGOS/PAPERS

- 27/47** *As Visões Historiográficas sobre o “pão e circo”: a plebs no contexto político-social da Roma imperial, séculos I – II d. C.*
Prof. Alexandro Almeida Lima Araujo(LHAMM-UEMA).
Prof.^a Dr.^a Ana Livia Bomfim Vieira (PPGHEN-UEMA).
- 49/63** *Tebas durante el período Ramésida: redistribución y circulación de bienes.*
Prof.^a Dr.^a Andrea Paula Zingarelli (Universidad de Buenos Aires – UBA).
- 65/78** *Uma Análise Crítica ao Modelo de “Religião da Polis”.*
Prof. Pós-doutorando. Nelson de Paiva Bondioli (Norh West University – South Africa).
- 79/102** *Transtextualidades en la literatura mesopotámica. Vínculos palimpsestuosos entre El descenso de Inanna al Inframundo y la himnología real neo-sumeria y paleo-babilónica.*
Prof. Doutorando F. Rodrigo Cabrera Pertusatti (Universidad de Buenos Aires – UBA / Becari Postdoctoral IMHICIHU, CONICET).
- 103/122** *Dramatização no Lokasenna: um estudo do conceito do trickster na figura de Loki.*
Prof. Mestrando Leandro Vilar(PPGH-UFPB).
- 123/144** *El debate en torno al arte augural en De divinatione de Cicerón.*
Prof.^a Dr.^a María Emilia Cairo (Universidad Nacional de La Plata / Becaria Postdoctoral Conicet).
- 145/163** *Os jogos fúnebres em honra de Anquises, a regata, écfrase e intratextualidade no canto V da Eneida.*
Prof. Ms. Everton Natividade (UFPE).
- 165/179** *O Poder Legitimador de Serápis: uma análise da iconografia monetária alexandrina durante o período Antonino (96-192).*
Prof.^a Mestranda Caroline Oliva Neiva (PPGHC/IH/UFRJ).
- 181/190** *O Helenismo de Johann Gustav Droysen: conceito, contexto e crítica.*
Prof. Mestrando Thiago do Amaral Biazotto(PPGH/UNICAMP).
- 191/207** *Magi e Daimones segundo a Cosmologia Teológico-filosófica Apuleiana*
Prof. Doutorando Belchior Monteiro Lima Neto(PPGH/UFES).
- 209/232** *La Nobleza Reinventada (I)*
Prof.^a Dr.^a Mara Castillo Mallén (Asociación Universitaria de Investigación Egiptológica (España)).

Revista Mundo Antigo

Editorial Editorial

Nesta edição recebemos as contribuições de professores, pesquisadores e pós-graduandos da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), da Universidad de Buenos Aires (UBA), da Universidad de La Plata, Asociación Universitaria de Investigación Egiptológica (España) e da North West University (South Africa). Nestas contribuições o Ocidente (Grécia, Roma e Vikings), a África (Egito) e o Oriente Próximo (Mesopotâmia) foram contemplados. Ressalto aqui a presença de textos sobre a Mesopotâmia e Vikings, áreas aparentemente com maior dificuldade de produção. De um modo geral todos os trabalhos apresentam abordagens importantes.

A entrevista com a professora Doutora Carolina Fortes (UFF-ESR) é significativa, pois faz um panorama das pesquisas e abordagens possíveis sobre a Idade Média em um tempo permeado de tecnologias, cosplay, jogos, filmes e seriados sobre este tema.

As resenhas do professor Fabiano Coelho, André Bueno e Pedro Paulo Funari apresentam temas de interesse e relevância para antigos e novos pesquisadores.

Finalmente gostaria de agradecer aos pesquisadores que contribuíram para esta edição favorecendo deste modo 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 an open access journal (free of charge) 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 (Rio de Janeiro – Brazil).

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 African Middle Ages.

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

Idade Média: novos caminhos e nova geração de medievalistas
Middle Ages: new approaches and new generation of Medievalists



Entrevistado (interviewed):
Prof.ª Dr.ª Carolina Coelho Fortes¹

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

¹ Prof.ª Adjunta em História da Idade Média da UFF-ESR, membro do Programa de Estudos Medievais (PEM – UFRJ), do Translatio Studii - Núcleo Dimensões do Medievo - UFF e do NEHMAAT-UFF/ESR.

1. Professora Carolina Fortes, para darmos início a esta entrevista, poderia contar-nos um pouco sobre sua trajetória acadêmica?

Minha graduação e mestrado foram cursados na UFRJ, ambos sob a orientação da Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva. Desde o segundo período comecei a pesquisar no Programa de Estudos Medievais, que para mim foi, e continua sendo, uma verdadeira "escola de altos estudos". Ali aprendi a pesquisar, a escrever textos acadêmicos, a debater ideias, a ter uma postura ao mesmo tempo mais generosa e mais disciplinada em relação ao conhecimento. Meu objeto de pesquisa era, até o mestrado, uma compilação de vidas de santos escrita no século XIII por um frade dominicano, a *Legenda Aurea*. Eu me interessava, então, pelas questões de gênero que marcavam os modelos de feminino e masculino representados pelo ideal de comportamento cristão, a santidade.

Entre o mestrado e o doutorado passaram-se alguns anos, porque me dediquei seriamente a aprender, na prática, a lecionar. Trabalhei na extinta Universidade Gama Filho, que era uma instituição privada de excelência. Éramos encorajados a sermos o melhor que podíamos como professores, tínhamos projetos de pesquisas, bolsas de iniciação científica para nossos orientandos, jornadas acadêmicas. Foi ali que aprendi a valorizar sobretudo o papel do professor universitário de História como formador de educadores e de cidadãos críticos e conscientes. Foi nesse período também, em 2005, que assumi junto com outros colegas um cargo na diretoria da Associação Brasileira de Estudos Medievais. O trabalho na ABREM era árduo, mas recompensador. Buscávamos a aproximação entre os pesquisadores brasileiros da Idade Média para estreitar as trocas, o diálogo entre nós.

Em 2007 ingressei no doutorado, na UFF, sob a orientação do Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos. Foi naquele ano que demos início ao “Dimensões do Medieval”, grupo de pesquisa que cresceu e se consolidou desde então, promovendo um evento internacional a cada dois anos. No doutorado, dediquei-me a pesquisar a construção da identidade institucional da Ordem dos Pregadores no século XIII. Enfim, em 2013, fui admitida como professora adjunta de História Medieval da UFF de Campos dos Goytacazes.

2. Se tomarmos como marco a chegada do século XXI é possível verificar uma nova geração de pesquisadores medievalistas?

Não sei se a virada do século seria um marco fiável para essa transformação, mas certamente identifico algumas diferenças entre nossos antigos professores e os colegas que têm terminado o doutorado nos últimos cinco anos ou mais. Atribuo as mudanças, em um plano geral, a maior democratização do conhecimento e, no caso brasileiro, ao acesso mais amplo ao ensino universitário.

3. Nesta nova geração existem posturas ou características singulares em relação as gerações anteriores?

Acredito que sim. A democratização do conhecimento tirou os pesquisadores da História Medieval, e talvez os de outras áreas, de seus "feudos". Parece-me que trocamos mais e "entesouramos" menos. Principalmente, diminuimos consideravelmente nossa "síndrome de cachorro vira-lata". Durante minha graduação, era muito comum ouvir críticas sobre minha opção em estudar um período que nosso país não vivenciou. Hoje em dia essas críticas, se existem, são veladas ou não nos afetam mais. Os estudos medievais no Brasil chegaram a sua maioridade, porque não sentimos mais necessidade de justificar nossas pesquisas mais do que a de outros períodos históricos, nem nós acreditamos produzindo conhecimento de qualidade inferior em relação a outros países.

4. Como a professora percebe a tecnologia de informação, bibliotecas virtuais, repositórios digitais de documentos e periódicos digitais na formação destes novos medievalistas?

Fundamental! Acredito que foi, em grande medida, a democratização do conhecimento trazida pela tecnologia que permitiu a muitos interessados no período medieval não terem medo de iniciar ou continuar a pesquisa. Boa parte da minha tese existe por conta dos documentos digitalizados e disponibilizados gratuitamente online. Como eu, há vários outros colegas.

Mas, ao mesmo tempo em que, no Brasil e a partir do Brasil, podemos sim fazer história medieval, se não buscamos os arquivos, se não aprendemos latim e paleografia,

esta história está condicionada a certos limites. Ou melhor, devemos ter consciência de que seus instrumentos e questões são específicos do uso dos documentos editados ou traduzidos. Que fique claro, no entanto, que não desaprovo em nada este tipo de produção historiográfica. Ao contrário, o que vejo cada vez mais nos medievalistas brasileiros que assumem essa postura é uma criatividade inquestionável e um profundo domínio de seus aportes teórico e metodológico.

5. Percebemos a utilização do Mundo Medieval no Tempo Presente em diversas áreas (filmes, games, literatura, dramatizações e cosplay, por exemplo). Isto pode contribuir para a formação de medievalistas e pode também ser usado como instrumento no ensino de História em Idade Média?

Essa Idade Média "pop", dramatizada, estilizada, certamente é uma porta de entrada para a reflexão sobre o passado. E, como tal, importante para a criação de uma ideia de temporalidade nos mais jovens. Parece-me que a Idade Média da indústria cultural de massa acabou se tornando um repositório dos nossos anseios sociais, um mundo ideal habitado por seres mágicos, homens honrados, mulheres valentes, heróis justos. Um mundo mais simples, em contraposição a complexa, intrincada, problemática realidade contemporânea. Eu acredito, por isso, que a utilização do mundo medieval pelo tempo presente diz muito mais deste nosso tempo, do que daquele medieval. Ainda assim, defendo a utilização desses produtos culturais como uma forma de trazer o conhecimento do aluno para o centro da discussão em sala de aula. Com isso, pode-se comparar os dois discursos - o do senso comum e o científico - e compreender que ambos têm bases e objetivos diferentes. Acredito serem estes instrumentos, portanto, realmente valiosos para o ensino de história medieval. Enquanto que essa reflexão sobre as características do fazer historiográfico serem diversas do discurso fílmico, televisivo, literário certamente é uma forma de testar os limites da nossa disciplina. Mas acho que o medievalista se faz mais na academia, com a leitura de historiadores inspirados como Le Goff ou Duby, do que com Game of Thrones!

Professora Carolina Fortes é autora de diversos artigos e capítulos de livros sobre a Ordem dos pregadores no século XIII. Possui graduação em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2000), mestrado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2003) e doutorado em História pela Universidade Federal

Fluminense (2011). Atualmente é professora adjunta da Universidade Federal Fluminense - Campos de Goytacazes, foi professora da Universidade Gama Filho (2003-2013), coordenadora de curso de extensão da Universidade Gama Filho (2009-2012), professora da Fundação Getúlio Vargas (2010-2013), pesquisadora da Universidade Estadual de Maringá, pesquisadora colaboradora do Programa de Estudos Medievais da Universidade Federal do Rio de Janeiro e do Translatio Studii - Núcleo Dimensões do Medievo da Universidade Federal Fluminense. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: história medieval, hagiografia, história de gênero, Ordem dos Pregadores, História da Educação na Idade Média, Identidade.

Lattes: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?metodo=apresentar&id=K4777475U7>

Revista Mundo Antigo

Artigos
Papers

As Visões Historiográficas sobre o “pão e circo”: a *plebs* no contexto político-social da Roma imperial, séculos I – II d. C.

Les Courants Historiographiques sùr le 'du pain et du cirque': la *plebs* dans le contexte politique-social en Rome Impériale, siècles I – II d. C.

Alexandro Almeida Lima Araujo¹
Ana Livia Bomfim Vieira²

Submetido em Maio/2015
Aceito em Maio/2015

RESUMO:

Neste artigo, objetivamos discutir o que consideramos as duas principais vertentes teóricas que pensaram o lugar social da *plebs* na Roma dos séculos I e II d.c. A primeira, associada a uma concepção historiográfica tradicional construiu, entre o século XIX e início do século XX, uma leitura da *plebs* romana como apática e submissa, relegada ao segundo plano dentro da estrutura social romana. A segunda, ao lado da qual nos posicionamos, resgata o lugar político da *plebs*, discutindo a máxima do “pão e circo”, ou seja, do apaziguamento social através da diversão e da distribuição de grãos. Este novo modelo teórico, forjado pelos novos olhares dos historiadores da segunda metade do século XX e século XXI, reposiciona a *plebs* para um lugar de agentes ativos na Roma Imperial.

Palavras-chave: Roma Imperial – *plebs* – *panem et circenses*.

RÉSUMÉ:

Dans cet article, nous voulons discuter de ce que nous considérons comme les deux principaux volets théoriques qui pensaient le place social de *plebs* à Rome pendant des siècles I et II d. C.. La première, associée à une conception historiographique traditionnelle, a construit, entre le XIXème siècle et du début du XXème siècle, une lecture de la plèbe romaine comme apathique et soumise, relégué à l'arrière-plan au sein de la structure sociale romaine. La deuxième, à côté de qui nous nous positionnons, sauve le lieu Politique de la *plebs*, en discutant le maximum du "pain et du cirque", c'est-à-dire l'apaisement social à travers le plaisir et la distribution des grains. Ce nouveau modèle théorique, forgées par les nouvelles perspectives d'historiens de la seconde moitié du XXème siècle et le XXIème siècle, repositionne la *plebs* vers un endroit d'agents actifs de la Rome Impériale.

Mots-clés: Rome Impérial – *plebs* – *panem et circenses*.

¹ Graduado em História Licenciatura pela Universidade Estadual do Maranhão – UEMA. Integrante do grupo de Pesquisa *Mnemosyne* – Laboratório de História Antiga e Medieval do Maranhão. E-mail: alexandroaraujo12@yahoo.com.br

² Professora de História Antiga da Universidade Estadual do Maranhão – UEMA e do Programa de Pós-Graduação em “História, Ensino e Narrativas” – PPGHEN/UEMA. Coordenadora do grupo de pesquisa em História Antiga e Medieval “*Mnemosyne* - Laboratório de História Antiga e Medieval do Maranhão”, da UEMA. E-mail: analiviabv@gmail.com

Introdução

O binômio “pão e circo” foi difundido em diversas obras de autores que se debruçaram acerca dos espetáculos públicos e de questões que envolviam o político e também o social na Roma Antiga. Há correntes historiográficas que defendem e refutam a visão de uma plateia apática, que só queria saber de duelos sangrentos nos anfiteatros e alimentos distribuídos pelos Césares.

Neste sentido, confrontaremos duas posições argumentativas: a que refutamos, tida como “tradicional” – a do século XIX e da primeira metade do século XX –, e a que defendemos – a historiografia da segunda metade do século XX e do século XXI –, entendida aqui como uma “nova historiografia”. Logo, a “política do *pão e circo*’ se [formou] entre os classicistas do século XIX a partir da leitura das fontes escritas e [passou] a constituir parte de um olhar mais tradicional que acabou por condenar as camadas populares romanas a um segundo plano”. (GARRAFFONI, 2004, p. 23).

A visão “tradicional” concerne no entendimento de que as pessoas que subiam as arquibancadas dos anfiteatros eram apáticas e cerceadas por uma pequena elite que detinha o poder na *vrbs*. Entretanto, a “nova historiografia”, a que nos alicerçamos, fomenta a visão de que este público não negligenciava ao trabalho para ficar horas inteiras nos anfiteatros, pois não dependia só de “pão e circo”.

Acreditamos, portanto, que só a espórtula distribuída durante os espetáculos – gladiatórios – não era o suficiente para manter uma família romana. Neste sentido, veremos que a população da *urbs* não era preguiçosa e que não vivia de *panem et circenses*. “A imagem de que a plebe romana passava a maior parte do ano no Coliseu olhando homens lutando até a morte ou sendo mortos por selvagens animais é uma distorção”. (MENDES, 2009, p. 47).

Com efeito, nosso objetivo será apresentar e verificar as linhas argumentativas dos principais pesquisadores que abordaram os espetáculos públicos na Roma imperial, mais precisamente os espetáculos ocorridos nos anfiteatros.

***Panis et Circenses* e a historiografia classicista: uma “plebe” apática?**

Numa linha interpretativa tradicional ou classicista, salientamos Jérôme Carcopino (1990), em seu livro *A vida cotidiana: Roma no apogeu do Império*, que evidencia uma ideia bastante difundida no século XIX, a visão do “pão e circo” ou *panis et circenses*. Sua obra traz interpretações semelhantes às difundidas pela historiografia do século XIX, apesar de ser uma obra publicada no século XX. A mesma foi originalmente publicada em 1939, *La vie quotidienne a Rome a l’apogée de l’empire*. Portanto, como bem afirma a historiadora Renata Senna Garraffoni (2005), à historiografia do século XIX e da primeira metade do século XX estão embasadas em interpretações que afirmam que o povo romano deveria ser disciplinado através de divertimentos públicos e distribuição de víveres.

J. Carcopino (1990) apresenta em sua obra que os Césares deveriam cercar a *plebs* romana, pois a mesma, caso não fosse ocupada com distrações, seria perigosa e poderia, a qualquer momento, se manifestar de forma violenta, ou seja, sublevar-se contra o poder vigente, incitando assim uma revolta.

Com efeito, os césares encarregavam-se ao mesmo tempo de alimentá-lo e distraí-lo. Com as distribuições mensais do Pórtico de Minucius, asseguravam-lhe o pão de cada dia. Com as representações que ofereciam em seus diversos recintos religiosos ou laicos – no foro, nos teatros, no estádio, no anfiteatro, nas naumaquias –, proporcionavam e disciplinavam seu lazer, mantinham-no em constante expectativa por meio de divertimentos sempre renovados, e até nos anos magros, em que problemas no Tesouro os obrigavam a racionar as prodigalidades, esforçavam-se por proporcionar-lhe ainda mais festas que nenhuma plebe, em nenhuma época, em nenhum país, havia presenciado. (CARCOPINO, 1990, p. 242).

Jérôme Carcopino (1990) caracterizava a massa urbana de Roma como uma massa ociosa ao trabalho, desta forma, a mesma teria bastante tempo livre. Esse tempo livre, de alguma forma, poderia ser utilizado para “debilitar” a ordem política e social instalada no período imperial romano, uma ordem de cima para baixo. Para o referido autor, era imprescindível que o Imperador buscasse meios para ocupá-los. Os meios “estratégicos”, segundo Carcopino, foram arcar com as despesas dos espetáculos e garantir a oferta de alimentos.

Na Cidade, onde as massas compreendiam cento e cinquenta mil ociosos que a assistência pública dispensava do trabalho e talvez

outros tantos trabalhadores que do começo ao fim do ano cruzavam os braços depois do meio-dia e aos quais, entretanto, era negado o direito de empregar a própria liberdade na política, os espetáculos ocupavam seu tempo (...). Um povo que boceja está maduro para a revolta. Os Césares não deixaram a plebe romana bocejar, nem de fome nem de tédio. Os espetáculos foram a grande diversão para a ociosidade dos súditos e, por conseguinte, o instrumento seguro de seu absolutismo. Cercando-os com cuidados, o que consumia somas fabulosas, conscientemente providenciaram a segurança de seu poder. (CARCOPINO, 1990, p. 248).

A respeito da expressão “pão e circo”, o historiador Pedro Paulo Abreu Funari (2011), em seu livro *Grécia e Roma*, evidencia o poeta satírico latino Juvenal como o “criador” dessa sentença. Essa expressão foi incorporada nos discursos dos pesquisadores modernos que defenderam a tese de manipulação do povo romano através da política implantada pelos Césares, ou seja, a distribuição de trigo, o “Pão”, e espetáculos públicos oficiais, o “Circo”. Para Funari (2011, p. 114), “o estado fornecia trigo gratuitamente, todos os dias, a quase duzentas mil pessoas. Essa política ficou conhecida como a do ‘pão e circo’, em expressão cunhada [por] Juvenal e servia basicamente para manter a população pobre da cidade sob controle, submissa”.

Apesar da obra do autor Pedro Paulo Funari (2011) ser recente e, portanto, se “encaixaria” em um olhar historiográfico que relativizaria tal ideia de ociosidade da plateia que assistia aos jogos fornecidos pelos imperadores, o mesmo não possibilita ao leitor outro olhar sobre os espetáculos públicos de Roma. A sua perspectiva é característica de um olhar que nos induz a enxergar os espectadores apenas como seres apáticos que adentravam na arena porque precisavam ter o seu tempo livre ocupado. Afirma, pois, “o que caracterizou então a vida da plebe que vivia na cidade de Roma no tempo do Império foi sua neutralização política (aquietação das insatisfações sociais, reivindicações e revoltas) dos pobres, por meio de subsídios alimentares e de diversões públicas”. (FUNARI, 2011, p. 114).

Pedro Paulo Funari já defende esta visão de ociosidade e diversão da plebe em sua obra *A Vida Quotidiana na Roma Antiga*, publicada em 2003. Portanto, início do século XXI. Fomenta a visão de controle político da elite sobre a população pobre da capital, Roma, através das diversões públicas. De acordo com Funari (2003), a “diversão de massa constituía-se numa verdadeira paixão popular, convertendo-se num elemento central de manutenção da ordem social”. (FUNARI, 2003, p. 123). O autor, portanto, evidencia uma imposição advinda de uma elite sobre a população pobre, em que esta última era moldada socialmente, colocando-a como passiva. Estando a

população ocupada com diversões, a ordem seria mantida e a pequena elite mantinha-se no poder. Neste sentido, o referido historiador coloca o anfiteatro apenas como um local de prazer. Por conseguinte, em nossa opinião, este pesquisador não se distancia de autores como Jérôme Carcopino (1990) e de uma historiografia do século XIX.

Michel Grant (1967), em sua obra *O Mundo de Roma*, aproxima-se da ideia de J. Carcopino (1990), concernente ao “pão e circo”. De acordo com M. Grant (1967) os combates de gladiadores faziam parte do “pacote” de espetáculos que entretinham a população romana. “Encontros entre gladiadores fizeram parte integral do programa de pão e jogos que os imperadores se sentiam na obrigação de oferecer ao povo de Roma”. (GRANT, 1967, p. 148).

Notabilizamos uma obra de grande relevância sobre a História de Roma, escrita em 1734, portanto, primeira metade do século XVIII, Montesquieu (2002), em *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*, já defendia a hipótese de uma população ociosa. Neste sentido, para Montesquieu (2002), havia a necessidade da distribuição de jogos e de trigo. É importante salientar que os jogos e espetáculos são caracterizados como fúteis pelo autor e o ócio da população fez com que houvesse um intenso gosto pelos mesmos. “As distribuições de trigo que recebia [o povo de Roma, que era chamado de *plebe*] faziam-no negligenciar o cultivo da terra; ele fora habituado aos jogos e aos espetáculos”. (MONTESQUIEU, 2002, p. 117). Podemos nos fazer a seguinte indagação: Por que há um olhar, por parte do autor, que subjuga o povo romano?

Pois bem, não só Montesquieu (2002), mas também os dois outros autores mencionados anteriormente – Jérôme Carcopino (1990) e Michel Grant (1967) – utilizam as fontes de maneira acrítica. Quais seriam essas fontes? Biografia de um imperador escrita por alguém que compunha a elite, poderia ser um filósofo. Temos a figura, por exemplo, de Sêneca³ como mentor particular do imperador Nero; a própria literatura latina oriunda também de membros elitistas; escritos de historiadores oficiais da *vrbs*. Enfim, são documentos textuais que nos trazem um olhar não do povo romano sobre o povo romano, mas sim da aristocracia romana sobre a *plebe* romana. Coloca-se

³ “Lúcio Aneu Sêneca – também conhecido como Sêneca, o Filósofo – foi uma das figuras mais importantes do mundo intelectual romano do século I de nossa era, tendo aliado às atividades políticas que desempenhou uma significativa produção filosófica e literária. Como homem público, ocupou cargos de magistratura e foi conselheiro de Nero, de quem havia sido preceptor; representou um papel ativo junto ao poder desde a aclamação do jovem imperador, em 54 d. C., até 62, quando se afastou definitivamente da vida palaciana”. CARDOSO, Zélia de Almeida. *Estudos sobre as tragédias de Sêneca*. São Paulo: Alameda, 2005, p. 7.

a todo o momento esta última à margem da sociedade. A historiadora Renata Senna Garraffoni (2002) apresenta em seu livro, *Bandidos e salteadores na Roma antiga*, a seguinte asserção sobre como era apresentado e desenvolvido o tema pela historiografia:

Durante muito tempo, os especialistas em Antiguidade Clássica preocuparam-se em pesquisar temas considerados eruditos ou que estavam diretamente relacionados aos costumes e à tradição da elite aristocrática romana. A grande maioria destes trabalhos criaram conceitos conservadores que acabaram sendo aceitos, de maneira pouco crítica, pelo público em geral. Raramente encontravam-se historiadores dispostos a discutir questões ligadas a população de origem humilde e, quando isso ocorria, as interpretações apresentadas eram superficiais e sempre desfavoráveis: criou-se uma visão do povo romano que acabou por se tornar dominante, na qual este era considerado uma massa amorfa, sem vontade própria e parasita do Estado, já que vivia do “pão e circo”. (GARRAFFONI, 2002, p. 92-93).

A crítica apresentada pela historiadora R. S. Garraffoni (2002) evidencia a visão difundida por estudiosos em Antiguidade Clássica, a visão de um povo romano que era parasitário das “políticas assistencialistas” do Estado, do *Princeps*. Essa interpretação é vista nas obras dos pesquisadores Carcopino (1990), Funari (2003; 2011), Grant (1967) e Montesquieu (2002).

O autor Norbert Rouland (1997), em sua obra *Roma, democracia impossível?*, publicada originalmente em 1981, com o título *Rome, démocratie impossible?*, faz indagações bastante consistentes acerca de como a tradição literária romana influenciou diversas pesquisas que disseminaram e “rotularam” a plebe como ociosa, principalmente através da distribuição de alimentos:

Afora alguns pequenos presentes, é sobretudo pela concessão da espórtula que se manifesta a assistência econômica do patrono. Esta revestia-se de duas formas: *in natura*, compreendendo alimentos, e em espécie, na maioria das vezes. **O seu montante irrisório, em geral equivalente a 10 sestércios ao dia (...), não podia absolutamente cobrir todas as despesas correntes do seu recipiendário.** Marcial, a propósito, qualifica-a como “óbolo de fome” (*insta fames*), uma esmola. Essa exigüidade coloca um problema essencial. **Toda uma tradição literária nos habituou a discernir na plebe urbana da época imperial nada mais do que a massa de ociosos, anestesiados politicamente pelo “pão e circo”, vivendo como parasitas junto aos pórticos dos poderosos,** graças à sua condição de clientes, muito embora continuassem a ser assistidos pelo Estado, percebendo as suas distribuições de alimento. (ROULAND, 1997, p. 376. Grifo nosso).

Continua a indagar-se:

Ora, apenas os recursos obtidos por um plebeu na freqüência à casa dos nobres, mesmo que acrescidos das distribuições públicas, são insuficientes para permitir-lhe viver sem trabalhar, por pouco que fosse. Com efeito, de que dispõe ele em concreto? A quota média das distribuições, no primeiro século d. C., era de 43 litros de trigo ao mês. Isso não pode de forma alguma satisfazer as necessidades de duas pessoas, e, *a fortiori*, de uma família inteira, composta de filhos; e isso, tanto mais, levando-se em consideração que as despesas com alimentos não são as únicas, e que, em particular, o aluguel pesa gravemente no orçamento do plebeu. Poderia a espórtula (10 sestércios por dia) cobrir esse déficit? Embora não seja muito fácil avaliar o seu poder aquisitivo, tal soma se afigura muito baixa. (ROULAND, 1997, p. 376. Grifo nosso).

O que extraímos nas entrelinhas da citação acima do pesquisador N. Rouland (1997) é que a interpretação que põe a população pobre romana como acomodada, pois possuía trigos e espórtulas advindos do Estado e/ou de dignitários da época, suficientes para se manter e, portanto, descuravam o trabalho, deve ser repensada. O autor desconstrói a visão de “abandono” do trabalho e de se cultivar a terra por parte da “plebe”, que a historiografia “tradicional” tanto difundiu, já que o que recebiam, seja dos nobres, seja do Estado representado na figura do Imperador, não permitia tal “desmazelo”. Sendo assim, não eram ociosos, ou, tampouco preguiçosos, pelo contrário, possuíam uma ocupação para manter a si próprio e a própria família. Como o próprio autor demonstra, havia gastos e despesas que não eram supridas só pelo fato de receberem trigo e dinheiro.

Há autores que não compartilham da leitura posta em evidência do autor Norbert Rouland (1997), como, por exemplo, o historiador Norberto Luiz Guarinello (2013), em sua obra *História Antiga*. O mesmo traz abordagens que refutam teorias já ultrapassadas, como a teoria de *Romanização*⁴. No entanto, apesar de ser uma obra que

⁴ A *Romanização* seria uma teoria formulada durante o século XIX, já refutada por muitos historiadores ao longo de novos olhares sobre o tema, que, em sucintas palavras, seria a dominação pela cultura de Roma sobre as demais sociedades que integraram o Império. Essa teoria queria provar, uma vez que ela está imbuída de um cientificismo característico dos ideais positivistas, a “superioridade” cultural do império romano, pois era um momento de expansão de ideais nacionalistas e de territorialização. Por conseguinte, Roma seria um modelo a “ser seguido”, uma espécie de molde para as nações européias expandirem suas fronteiras. É importante salientar que Roma não impôs sua cultura, já que muitos povos não deixaram de lado a sua cultura e costumes para abraçar a romana. “Assim, as nações que se formavam no século XIX como Inglaterra, França ou Itália, só para citar alguns exemplos, buscaram no Império romano sua maior fonte de legitimação. Em diferentes estudos, Hingley afirma que a cultura clássica, em especial os textos produzidos pelos antigos romanos da elite imperial, foi importante no período de formação dos estados nacionais por apresentarem um caráter de autoridade e poder”. GARRAFFONI, Renata Senna & SANFELICE, Pérola de Paula. *Em tempos de culto a Marte por que estudar Vênus? Repensando o papel de Pompéia durante a II Guerra*. In: Saberes e Poderes no Mundo Antigo. Vol. I. CERQUEIRA, Fábio Vergara; GONÇALVES, Ana Teresa Marques; MEDEIROS, Edalaura Berny; BRANDÃO, José Luís Lopes. (orgs.). CECH: Universidade de Coimbra, 2013. p. 67-68. A historiadora Regina Bustamante também apresenta este mesmo olhar interpretativo das historiadoras Garraffoni e Sanfelice, ao afirmar que “este processo de ‘civilização/romanização’, Roma parecia

ocupa um lugar de um destaque na historiografia do século XXI, o pesquisador não traz releituras concernentes à política do “pão e circo”. Em que o “circo” nada mais era que a diversão, pois “os imperadores reforçaram uma já antiga política de distribuição de dinheiro e de promoção de festividades – que culminariam nos grandes centros de diversão da plebe – o circo – onde se realizavam corridas de cavalos, o teatro e, mais tarde, nos anos 70 d. C., o grande anfiteatro do Coliseu”. (GUARINELLO, 2013, p. 142).

O autor Jean-Noël Robert (1995) segue, em *Os prazeres em Roma*, uma interpretação característica do grupo historiográfico “tradicional”, ou seja, dos pesquisadores do XIX e XX. A obra foi publicada originalmente em 1983, *Les plaisirs à Rome*. Este difunde a ideia dos jogos e espetáculos como um dos prazeres dos romanos. Tais prazeres, em simultâneo com a distribuição de trigo, fomentavam a ociosidade dos cidadãos pobres. A interpretação de J-N Robert (1995) é a todo o momento depreciativa acerca da população humilde romana. Este pesquisador utiliza textos literários de Sêneca para embasar suas hipóteses, sem se preocupar com os termos pejorativos que este último utiliza. Demonstra que “os jogos e as distribuições frumentárias são os dois alicerces da política imperial. Diverte-se a multidão que exige o sensacional. Encenações de grandes espetáculos, a morte de homens ou de animais é o lote cotidiano de um público que pede para ser enfeitado”. (ROBERT, 1995, p. 38).

A visão do autor põe a população como passiva quando este diz que o “público pede para ser enfeitado”. Sugere que a população não tivesse vontade própria, uma massa amorfa (GARRAFFONI, 2005, p. 259), que aceitasse a submissão frente ao *panem et circenses*. Afirma ainda que “os próprios monumentos da cidade, termas, teatros, anfiteatros, circos... contribuem para o que Sêneca chama ‘a servidão ociosa das cidades’”. (ROBERT, 1995, p. 38). Ao se apropriar e defender a ideia de Sêneca, J-N Robert (1995) não leva em consideração as estruturas em pedra – onde os espetáculos ocorriam – como locais de relações contínuas, nos aspectos culturais e sociais, por exemplo. Garraffoni (2004, p. 271) lembra que “os espaços eram utilizados até mesmo para flertar e encontrar amigos”. O que nos leva a entender, segundo a concepção da pesquisadora Renata Garraffoni, que os anfiteatros eram locais de constante interação

também ter transmitido seu próprio espírito imperial para os europeus. Procurava-se estabelecer uma linha de continuidade entre os expansionismos romano e o europeu”. BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Práticas Culturais no Império Romano: Entre a Unidade e a Diversidade*. In: MENDES, Norma Musco e SILVA, Gilvan Ventura da. (orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006. p. 110.

sócio-cultural, em que “milhares de homens, mulheres, crianças e idosos das mais diferentes etnias... subiram as mesmas escadas para assistir a um bom combate”. (GARRAFFONI, 2004, p. 271). Portanto, que ociosidade e “apaticidade” seriam essas tão repetidas pelos estudiosos?

A historiadora Luciane Munhoz de Omena (2009) apresenta, em *Pequenos poderes na Roma imperial: os setores subalternos na ótica de Sêneca*, um posicionamento, em que os termos utilizados por Sêneca requerem cuidados, para não cair no erro de absorver um modelo explicativo oriundo de um viés aristocrático, como faz J-N Robert (1995) ao se alicerçar na figura do filósofo Sêneca:

A plebe é retratada, em Sêneca, pelo anonimato e, por vezes, adjetivada como *sordida plebs*, *imperita multitudo* e *credulum uulgis*. Termos, por excelência, pejorativos, que contêm, de forma explícita, um valor moral. Essa projeção negativa pode aparecer, como temos apresentado, em expressões: *turba*, *populus*, *multitudo*, *humillis*, *ignobilis*, *uulgis e plebs*, cujo sentido é marcado pela falta de comedimento, insensatez, o gosto por literatura e bens vulgares e é, principalmente, vista como uma massa sediciosa, predisposta à violência e geradora de conflitos. (OMENA, 2009, p. 85).

Notamos que a causa para a existência do *panis et circences* é o julgo dos pesquisadores em ter estereotipado a “plebe” como predisposta a ser violenta, uma violência que ocasionaria tumultos no interior da sociedade romana, que colocaria em xeque o estrato social mais alto. No entanto, essa violência intrínseca à população humilde romana, que muitos autores indicam, poderia ser contornada com medidas de “coerção disfarçada” no “pão e circo”. Essa propensão a provocar atos impetuosos ao “absolutismo dos Césares”, utilizando o termo empregado por Jérôme Carcopino (1990), era provocada pelo tempo livre que possuíam, em outras palavras, uma ociosidade inerente aos muitos cidadãos pobres que viviam em Roma nos séculos I e II d. C..

O autor Jean-Noël Robert (1995) ao tratar dos anfiteatros como locais que serviam apenas para a manipulação da “plebe”, deixa de lado importantes fatores, como o aspecto econômico e negligencia a presença de membros da magistratura romana nos eventos gladiatórios, em que além de assistir aos combates também torciam por seus gladiadores e até desciam para combater como gladiador. “Sabe-se hoje que as classes dominantes tinham um envolvimento direto com sua realização, não apenas financiando

os jogos, mas, muitas vezes lutando como gladiadores na arena”. (GUARINELLO, 2007, p. 128).

A análise de J-N Robert (1995) é influenciada também pelos autores da literatura latina clássica, portanto, suas considerações são pautadas apenas do ponto de vista aristocrático. A leitura que faz dos jogos permanece a exaltar uma participação ativa da elite romana em detrimento da população mais humilde:

São igualmente [os jogos] um meio para o imperador manter o contato com seus súditos. Frontão observa com lucidez que “a excelência de um governo não se revela menos na preocupação com os passatempos do que com as coisas sérias... que o povo aceita qualquer coisa, menos ávido de generosidades em dinheiro do que de espetáculos” e que, se as distribuições de trigo são suficientes para satisfazer os indivíduos, “o espetáculo é necessário para o contentamento do povo em massa”. (ROBERT, 1995, p. 97).

Fundamenta a ideia de que o povo sem o “binômio pão e circo” seria um problema em potencial para o imperador. Ideia similar a do autor já apontado aqui, Jérôme Carcopino (1990). Sem as distribuições regulares de trigo e espetáculos, o povo pobre de Roma poderia voltar-se contra o imperador e, por sua vez, está em suas mãos à representação da ordem, isto é, o *Princeps* seria o Estado. Logo, o povo desocupado é igual à falta de ordem e o povo ocupado é igual a conservar a ordem.

A historiadora Renata Garraffoni (2011), em um artigo intitulado *Sangue na arena: repensando a violência nos jogos de gladiadores no início do principado romano*, que se encontra na obra *Sexo e violência: realidades antigas e questões contemporâneas*, aborda a historiografia que difundiu o conceito de “pão e circo”. A autora enfatiza os estudiosos do século XIX como os principais propagadores da ideia de manipulação da “plebe” através dos espetáculos ofertados pelo imperador:

(...) a idéia do Pão e do Circo, isto é, o governo romano oferecia espetáculos, entre eles os combates de gladiadores, para manter a população ocupada e obter favores políticos. Esta maneira de interpretar os espetáculos, com uma função política explícita surgiu, pela primeira vez, em estudos de dois importantes classicistas alemães que viveram no século XIX, Mommsen e Friedländer. Estes dois eruditos e especialistas em História de Roma desenvolveram esta argumentação que foi imediatamente aceita por diferentes intelectuais e ainda hoje encontramos reminiscências em estudos recentes sobre os gladiadores. (GARRAFFONI, 2011, p. 122-123).

Renata Garraffoni (2007) salienta que a expressão *panem et circenses* foi utilizada primeiramente por Juvenal, *a posteriori*, absorvida e associada ao aspecto político. “O centro dessa perspectiva é uma máxima de Juvenal que, retirada de um contexto satírico, tornou-se, nos discursos de Friedländer, um testemunho da perspicácia política dos Césares romanos para evitar a revolta dos menos favorecidos”. (GARRAFFONI, 2007, p. 107).

Juvenal influenciou muitos pesquisadores que se voltaram para entender o fenômeno de financiamento de espetáculos e fornecimento de trigo. O caráter político é o único aspecto que direcionou estes pesquisadores. Um olhar pejorativo, uma vez que “Juvenal escreve desdenhosamente sobre a ‘multidão de Remo’ e sua preocupação com ‘*panem et circenses*’, acrescentando à imagem do proletariado de Roma a característica de massa inapta, volátil, viciada em sessões infundáveis de comilança e divertimento gratuito”. (PARENTI, 2005, p. 210).

Michael Parenti (2005) evidencia um historiador britânico e especialista em história da antiguidade, Howard Hayes Scullard, em que este último defende que “a multidão urbana era irresponsável demais para exercer poder político: em vez disso, o que queria era ‘*panem et circenses*’”. (SCULLARD *apud* PARENTI, 2005, p. 210).

Scullard demonstra um posicionamento típico do XIX, sua ideia reforça um domínio da aristocracia romana sobre a população pobre de Roma. Evidencia que a “plebe” pedira para ser entretida por meio de jogos, festivais públicos e combates de gladiadores. A sua visão é equivalente a do pesquisador Jean-Noël Robert (1995), quando este último afirma que a “plebe” da *Urbs* queria apenas os espetáculos e *venationes* e que “o público pedia para ser enfeitado”. Os referidos autores, Scullard e J-N Robert, colocam a população como passiva e que pedia para ser controlada por divertimentos. Tal posicionamento coloca a elite como a única “classe” politizada e a população pobre de Roma como “despolitizada”, já que não havia um interesse desta última. De acordo com Scullard (2010), a “plebe” só queria jogos para se divertir. Dessa forma, “a crescente elaboração de festivais públicos, jogos e espetáculos de gladiadores mostram com que o povo pediu para ser entretido”.⁵ (SCULLARD, 2010, p. 11).

A pesquisadora Garraffoni (2005), em um artigo intitulado *Panem et Circenses: máxima antiga e a construção de conceitos modernos*, publicado na Revista

⁵ “(...) the growing elaboration of public festivals, games and gladiatorial shows with which the people demanded to be entertained”. Esta é a frase contida no texto original do autor Howard Scullard. Tradução nossa.

Phoênix, explicita que, em uma tradução feita pela autora de uma passagem da obra de Mommsen (1983), este autor define a população pobre romana como apreciadora de espetáculos em que preferiam assisti-los a desenvolver quaisquer tipos de tarefas laborais. “O plebeu romano preferia estar horas inteiras olhando com a boca aberta o teatro a trabalhar”. (MOMMSEN *apud* GARRAFFONI, 2005, p. 253).

A autora nos proporciona neste mesmo artigo a visão do pesquisador Friedländer. O posicionamento do referido autor é de passividade da “plebe” romana. A tradução da Garraffoni nos evidencia a interpretação classicista de Friedländer, este caracteriza o *populus* da Roma imperial como “massas despossuídas”, “perigosa”, e “estava formada em grande parte por gente ociosa”. Logo, “(...) o governo cuidava de seu sustento mediante grandes distribuições periódicas de trigo e, como consequência, via-se também obrigado a cuidar de seu tempo livre, oferecendo distrações para entreter sua ociosidade”. (FRIEDLÄNDER *apud* GARRAFFONI, 2005, p. 254).

O pensamento dos dois autores expostos pela historiadora Garraffoni (2005) são similares ao de Montesquieu (2002), Jérôme Carcopino (1990), Jean-Noël Robert (1995) e Howard Scullard (2010). Inclusive, as ideias de Mommsen e Friedländer serviram de “molde” para as idéias de Carcopino e J-N Robert. Há apenas uma reprodução constante de uma mesma visão. Rebatemos tais afirmações principalmente apoiados nas ideias de Norbert Rouland (1997), em que a “plebe” na *Urbs* não era ociosa a ponto de negligenciar o trabalho por diversões e viver apenas dos subsídios fornecidos pelo Estado.

Tais subsídios não eram suficientes a ponto de um romano do estrato baixo social ficar sem trabalhar. Possuía outras despesas que eram essenciais para (sobre)viver e as somas obtidas, seja pelo Estado ou nas casas dos nobres, não eram suficientes para uma família inteira. Então, perguntamo-nos, um romano deixaria de trabalhar para atender as necessidades de sua família devido à quantidade ínfima de *pão* que recebia? Tal quantidade de pão era mesmo suficiente para haver uma negação do trabalho e se deleitar em espetáculos porque tudo já estava garantido?

Apoiado no autor Michael Parenti (2005), respondemos tais questões utilizando a argumentação do pesquisador que não aceita a ideia de ócio. Vejamos:

Diferentemente da imagem propagada por historiadores de ontem e hoje, os beneficiários das doações não viviam como parasitas, do “pão” que recebiam – na realidade uma magra ração de trigo ou milho usada para fazer pão e sopa. O homem (e a mulher) não vive só de

pão, nem mesmo no nível psicológico mais simples. Os plebeus precisavam de dinheiro para o aluguel, para a roupa, para o óleo de cozinha e para as necessidades. A maioria precisava arranjar trabalho, por mais irregular e mal remunerado que fosse. A doação de pão era um suplemento necessário, a diferença entre sobrevivência e inanição, mas nunca chegou a ser o sustento completo que permitisse a alguém ficar à toa. (PARENTI, 2005, p. 211).

Michael Parenti (2005) nesta obra, *O assassinato de Júlio César: uma história popular da Roma antiga*, dedica um capítulo ao tema do “pão e circo”, com o subtítulo de mesmo nome. Refuta muitos historiadores que consolidaram a ideia que rebatemos desde o início do presente artigo. A publicação original do historiador é de 2003, *The assassination of Julius Caesar – A people’s history of ancient Rome*. Faz parte da historiografia que é inovadora – século XXI – e busca ampliar o leque de interpretações acerca de conceitos que já deveriam estar ultrapassados. Conceitos estes embasados em “historiadores oficiais”, oradores, filósofos e poetas da literatura⁶ latina que vivenciaram o período republicano ou/e imperial de Roma, são eles: Tito Lívio, Cícero, Juvenal, Sêneca, Marcial, Salústio, Suetônio, Apiano, Dion Cássio e outros.

M. Parenti (2005) aponta as expressões encontradas em escritos eruditos que foram incorporadas por autores classicistas que escrevem no século XIX. Marco Túlio Cícero, por exemplo, descreve a população pobre de Roma através de estereótipos que desqualificam o povo como sujeito ativo na sociedade: “*sujeira e o fedor da cidade [sordes urbis et faecem]*”, “*escória da cidade [ex urbis faeces]*”, “*indisciplinados e inferiores*”, “*ralé faminta e desprezível*”, “*populacho*”. (CÍCERO In. PARENTI, 2005, p. 208).

Portanto, Cícero em sua leitura sobre a “plebe” urbana a inferioriza e a deixa numa situação de passividade que nada tinha a acrescentar no contexto social e político da Cidade. Os trata, conseqüentemente, como indignos e irrelevantes. Utiliza o termo *populacho* que compreendemos como sinônimo de um dos termos explicitados pela historiadora Luciane Munhoz de Omena (2009) – já citados aqui –, *turba*, *multitudo*, *populus*, que apresentam um sentido vilipendioso⁷.

⁶ A respeito do conceito de Literatura e/ou problemas de definição do que venha a ser Literatura, ver CARDOSO, Ciro Flamarion. *Tinham os Antigos uma Literatura?* In: Phoênix/UFRJ/LHIA, Rio de Janeiro, Ano V, 1999. p. 99-120.

⁷ A historiadora Lourdes Conde Feitosa também critica estas expressões depreciativas. Cf. FEITOSA, Lourdes Conde. *Amor e Sexualidade: o masculino e o feminino em grafite de Pompéia*. São Paulo: Annablume, Fapesp, 2005. p. 75.

A respeito do “Pão e Circo”, no tocante as distribuições de trigo advindas das casas dos nobres, tornam-se necessário destacar a prática do clientelismo da república romana, onde o nobre (o patriciado) fazia tais doações a um grupo de dependentes. Era uma relação do aristocrata e o cliente (o povo).

Na configuração do império, os historiadores associaram a prática da doação de trigo pelo Estado como uma forma de inteira dependência das famílias pobres. Como foi destacado, principalmente por meio das ideias dos autores Michael Parenti (2005) e Norbert Rouland (1997), é um equívoco apontar uma dependência total da “plebe” pobre romana às doações de “pão”. Ao considerar que a “plebe” estava garantida no quesito alimento, pois o Estado a subsidiava, então caímos na visão de ociosidade, já que não haveria a necessidade de trabalho. Só o pão não poderia alimentar uma população vasta como era a sociedade romana, além do que era uma quantidade ínfima.

Dessa maneira, nos apoiamos no historiador Fábio Fav ersani (1999) ao considerar, em *A Pobreza no Satyricon de Petrónio*, que “o trigo era distribuído – se muito – a 0,5% da população total do Império. Assim é quase tão verossímil pensar que esse trigo mantinha o povo alimentado quanto pensar que o salário-família concedido pelo Estado brasileiro possibilite aos pais e mães trabalhadores criarem seus filhos”. (FAVERSANI, 1999, p. 50).

Não vamos entrar propriamente na questão que envolve o Estado brasileiro e seus subsídios distribuídos à população. Porém, a ideia apresentada pelo pesquisador Fav ersani, ao salientar o contexto social romano, sustenta a refutação proposta neste momento: a população humilde do período proposto aqui não era plenamente dependente de distribuições de alimentos, sendo assim, as mesmas mantinham atividades laborais e, por conseguinte, a ociosidade deve ser relativizada. Lembrando que a visão dos séculos XIX e XX era baseada na perspectiva de conter essa ociosidade por meio de distrações, através das distribuições de espetáculos, tidos como divertimentos, já que o ócio levaria a população a uma sublevação.

Neste mesmo viés interpretativo, salientamos a visão do pesquisador Paul Petit (1989), em que afirma que “as classes ‘inferiores’ não viviam unicamente à sombra dos poderosos, às suas expensas e na espera de suas generosidades. O mundo da província, mais ainda que o da própria Roma, conhecia também a vida cotidiana”. (PETIT, 1989, p. 169). A sua obra intitulada *A Paz Romana* foi publicada originalmente em 1967, sob o título *La Paix Romaine*. As ideias deste historiador francês estão circunscritas em um

novo olhar sobre a população pobre que compunha o Império. Seu argumento abrange a segunda metade do século XX, portanto, compreende o grupo de pesquisadores que não aceitam a visão de se negligenciar o trabalho para viver apenas de “Circo” e de distribuições frumentárias, que na realidade eram mínimas.

Dessa maneira, fazemos uso da ideia difundida pela historiadora Luciane Munhoz de Omena (2007), quando afirma, pautada sob a concepção de interpretação do historiador Fábio Fav ersani (1999), que “a distribuição de trigo contemplava apenas uma minoria populacional, o critério de seleção fundamentava-se em dois fatores: condição de cidadão e obrigatoriedade de habitar em Roma”. (OMENA, 2007, p. 4). O historiador Fav ersani (2000) complementa a questão no que concerne a “impossibilidade dos beneficiários sobreviverem com modestos cinco *modii* (aproximadamente 21 litros) de trigo distribuído pelo Estado”. (FAVERSANI, 2000, p. 84).

Com efeito, refutamos a visão de ócio da população e que esta era despolitizada ou apática. Argumento defendido, por exemplo, por Pierre Grimal (2009), em *A Civilização Romana*, ao afirmar que “os jogos tinham-se tornado uma necessidade política, uma maneira de o imperador ocupar os tempos livres da plebe urbana e satisfazer, melhor ou pior, os seus instintos de violência”. (GRIMAL, 2009, p. 240).

A historiadora Regina Maria da Cunha Bustamante (2005) segue uma perspectiva que nos faz pensar outras possibilidades de interpretação, como, por exemplo, ao considerar os anfiteatros como um espaço que fora utilizado para as reivindicações dos populares e, assim, a pesquisadora coloca o povo na categoria que possuía certa politização, contrariando a ideia de despolitização das massas. Vejamos sua afirmação:

Não poderia haver meio melhor de enfatizar a importância dos espetáculos do que colocá-los no mesmo nível que a comida. A assistência aos jogos passou a fazer parte da *ciuitas* romana, sendo um dos direitos de cidadania romana, ao lado do abastecimento alimentar. O governo imperial em Roma gastava somas fabulosas, visando distrair o povo e evitar certos tipos de problemas políticos, ameaçadores à estabilidade do regime. Entretanto, **tal perspectiva passiva do espectador e o efeito “entorpecedor” dos espetáculos devem ser relativizados, pois os jogos também podiam se constituir em um espaço de manifestação das manifestações populares**, pressionando as autoridades no atendimento de suas exigências, na medida em que as assembleias foram sendo esvaziadas de poder e tornaram-se apenas formalidades na época imperial. (BUSTAMANTE, 2005, p. 229. Grifo nosso.)

O autor Mário Curtis Giordani (1976) considera, em *História de Roma*, os jogos oficiais como simples divertimentos aos romanos. Sua visão pode ser “enquadrada” como equivalente a do pesquisador Jean-Noël Robert (1995), em que os jogos ofertados eram para distração da *plebs*. Segundo o autor, além dos divertimentos já citados (frequência aos banhos públicos e banquetes), os romanos encontravam muitas outras maneiras de distração quer participando de festas familiares... ou de solenidades públicas, principalmente de caráter religioso, quer frequentando os famosos espetáculos teatrais e as competições do circo e do anfiteatro. (GIORDANI, 1976, p. 217).

Visões “tradicionais” similares a esta de Mário Giordani (1976) também são perceptíveis no meio plúmbeo e por pesquisadores cuja formação é na área de Letras Clássicas e Literatura Latina. Por exemplo, temos respectivamente, o escritor Simon Goldhill, com sua obra *Amor, Sexo e Tragédia: como gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje*, e a professora de Latim da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Ana Thereza Basílio Vieira, em artigo intitulado *Origens e Percepções das Festas Romanas Antigas*, que se encontra em uma produção recente da historiadora Maria Regina Candido, *Memórias do Mediterrâneo Antigo* (2010).

A respeito da obra de Simon Goldhill (2007), não há uma preocupação sobre analisar os combates de gladiadores e sua complexidade cultural e social. Pelo contrário, aborda apenas dois vieses: o entretenimento e a violência. Talvez moldado e influenciado por uma indústria mercadológica, seu texto aduz em seu bojo o caráter e simbologia da morte que rodeava os Jogos de gladiadores. Podemos até destacar suas idéias como semelhantes a do historiador Carcopino (1990), em que estes combates seriam apenas “carnificinas” e bastante sangrentos.

Em uma sociedade contemporânea como a nossa, a ideia de violência em um anfiteatro e exposição dos corpos a golpes de espadas e, conseqüentemente, um derramamento de sangue, surte um efeito que parece atrair o leitor, talvez entorpecedor, e que provoca no receptor do livro uma ânsia, possivelmente, de prazer. Neste sentido, acreditamos que a escrita do jornalista Simon Goldhill é voltada para se tornar um livro “palatável” para aqueles que não são do meio acadêmico e, por conseguinte, fazê-lo literalmente vender-se, assim como a indústria hollywoodiana o faz ao focar em seus filmes sobre os combates de gladiadores, por exemplo, *Gladiator* (2000), um aspecto deliberadamente violento.

Goldhill (2007) fomenta concepções bastante pejorativas para o contexto social romano e para os espetáculos públicos oferecidos na capital do Império. Expressões como “os gladiadores representam o lado negro da civilização que emerge”, ou então, “uma fascinação voyeurística pela laceração da carne e a multidão delirante”. (GOLDHILL, 2007, p. 210). A primeira sentença em destaque é como se fizesse uma analogia, em que a civilização que emerge é a “civilização romana” e que esta dita civilização concentra os “incivilizados” que, neste caso, seriam os gladiadores. A sentença seguinte demonstra que a finalidade dos combates era embevecer os espectadores com sangue e “carne humana”. Para este autor, “os jogos de gladiadores eram formas de entretenimento”. (GOLDHILL, 2007, p. 216). Desta forma, as ideias contidas em *Amor, Sexo e Tragédia*, apenas reforçam uma visão difundida pela historiografia do século XIX.

Dentro desta visão tradicional há também o reforço de pesquisadores da área de Literatura Latina e Letras Clássicas. A autora Ana Thereza Basílio Vieira (2010) suscita visões que se encaixam nas teses de J-N Robert, Theodor Mommsen, Jérôme Carcopino, Montesquieu e outros aqui já evidenciados.

As *Origens e Percepções das Festas Romanas Antigas*, apesar de ser um artigo em uma publicação recente, *Memórias do Mediterrâneo*, ano de 2010, deveria, portanto, se distanciar dessas interpretações classicistas que se basearam apenas em figuras da elite da *vrbs* de Roma. Entretanto, não a enxergamos neste sentido, haja vista defende a máxima *panis et circenses* tal como foi estabelecido por historiadores classicistas.

Ana Basílio Vieira (2010) defende a ideia que as historiadoras Luciane Munhoz de Omena (2007; 2009) e Renata Garraffoni (2004; 2005) refutam. Apoiamo-nos nestas duas últimas historiadoras quando refutam a visão de que os espetáculos públicos na Roma imperial faziam o povo se distrair e esquecer as questões políticas que, direta ou indiretamente, o afetava. Omena e Garraffoni se opõem também a visão de que os espetáculos hodiernos como o futebol sejam uma forma de despolitização do povo brasileiro e que tais espetáculos minimizem os problemas sociais enfrentados diariamente pela população mais pobre.

Portanto, quais ideias a pesquisadora em Letras Clássicas trata em seu artigo? Pois bem, de antemão, salientamos que discordamos de seus posicionamentos, já que põe a elite de Roma como a única capaz de ser atuante dentro da sociedade romana. Segundo suas próprias palavras, “os jogos são capazes de mobilizar multidões,

proporcionando-lhes prazer [e] se há comida e diversão para o povo, todas as adversidades podem ser minimizadas e melhor toleradas no dia a dia. Preferível ser pobre e ter uma diversão do que ter fartura sem nenhum espetáculo”. (VIEIRA, 2010, p. 39).

Como já destacamos anteriormente, quando utilizamo-nos das vertentes defendidas por Fábio Favarsani (1999; 2000), que refutam o pensamento de se viver apenas com distribuições frumentárias advindas do Imperador ou do nobiliário, a pesquisadora cai na ideia de que o povo romano não trabalhava e se sustentava apenas com “pão e circo”. A autora entende que a população mais humilde não se importava em trabalhar, pois o que queriam era apenas diversão, como se tivessem tempo livre e não desenvolvessem outros tipos de tarefas laborais para se manterem. Logo, se possuem bastante tempo livre, os espetáculos preencheriam esse “vazio”.

São linhas interpretativas defendidas por J. Carcopino e J-N Robert, nas quais haveria um disciplinamento do ócio em que a “plebe” estava “mergulhada”. Em nosso entendimento, Ana Thereza Vieira apenas reproduz um argumento tradicional academicista e ultrapassado, ou que pelo menos deveria estar superado.

Interpretações como estas mostram a visão fechada e limitada sobre os jogos, principalmente porque mutilam as outras possibilidades de se enxergar os espetáculos. Nossa perspectiva foi não se restringir a caracterizar a atuação da massa da *Urbs* como passiva e que o domínio político não estava a cargo somente da elite que cerceava a “plebe” romana como queria. Os gladiadores não seriam bonecos de ventrículo utilizados pelo *imperator* para distrair uma massa predisposta a violência e que era danosa para a governabilidade dos Césares, caso não assistissem aos espetáculos públicos.

Considerações Finais

Percebemos, então, que o público, nesta conjuntura teórica do XIX, seria nada mais que um ser passivo. Esta passividade para os historiadores do século XIX e início do XX foi fundamental para sua despolitização. Se uma grande massa era excluída de decisões políticas, o único com domínios e capacidades de atuação política era o César. Dessa maneira, a difusão do binômio “pão e circo” foram fundamentais para o imperador manter a *plebs* afastada da esfera política, garantindo sua manutenção no

poder e controle sobre seu *populus*. Era um cerceamento através dos espetáculos gladiatórios e distribuições frumentárias. Este modelo do século XIX foi reproduzido por historiadores da primeira metade do XX, que difundiam este pensamento de forma acrítica, parecendo mais uma repetição automática de interpretações que se basearam apenas em textos aristocráticos de autores que compunham o meio social elitista de Roma.

O segundo modelo teórico – que seguimos no delongar deste artigo –, evidenciada como “nova historiografia”, que compreende a segunda metade do século XX e a linha interpretativa mais recente, do século XXI, se distanciou dessas interpretações que colocaram o povo apenas como apreciador de espetáculos e divertimentos sangrentos. É afirmar que tais espetáculos de gladiadores eram apenas entretenimento e distração é uma visão bastante superficial. É superficial porque considera toda uma população como apática e sem capacidade de ação efetiva no Império. É colocar o imperador e as elites nobiliária e senatorial como únicas capazes de serem ativas socialmente, enquanto uma grande massa era preguiçosa.

Contrapomos aqui os posicionamentos de historiadores que argumentavam que o povo romano vivia apenas de distribuição de trigo e que negligenciava ao trabalho. Ora, como se o que um romano ganhasse, uma pouca parcela de trigo para fazer o pão, seja dos Césares ou dos nobres, desse para sustentar a si próprio e a uma família inteira. Asseveremos que outras atividades laborais, por mais que fossem sujeitas a um baixo valor recompensado, eram fundamentais para manter outras despesas de um ambiente familiar e da própria *domus*. Logo, não viviam apenas de “Pão”. Sendo assim, tendo que laborar, o povo não possuía um tempo exacerbadamente livre e ocioso como interpretaram os “tradicionalistas”. Logo, não viviam apenas de “Circo”.

Referências Bibliográficas

BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. *Ludi Circenses: Comparando Textos Escritos e Imagéticos*. In: PHOÏNIX/UFRJ/LHIA. Ano XI. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2005. p. 221-245.

CARCOPINO, Jérôme. *A Vida Cotidiana: Roma no apogeu do Império*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1990.

FAVERSANI, Fábio. *A Pobreza no Satyricon de Petrônio*. Ouro Preto: UFOP, 1999.

FAVERSANI, Fábio. *Panem et Ciencenses: Breve Análise de uma Perspectiva de Incompreensão da Pobreza no Mundo Romano*. In: *Varia Historia*, Belo Horizonte, nº 22, p. 81-87. jan/2000.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *A vida quotidiana na Roma Antiga*. São Paulo: Annablume, 2003.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2011.

GARRAFFONI, Renata Senna. *Bandidos e Saltadores na Roma Antiga*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 1ª edição, 2002.

GARRAFFONI, Renata Senna. *Gladiadores na arena: o espetáculo público e a estigmatização do corpo*. Artigo. In: *Dimensões*. Espírito Santo. vol. 16. p. 271-278. 2004.

GARRAFFONI, Renata Senna. *Técnica e Destreza nas Arenas Romanas: Uma Leitura da Gladiatura no Apogeu do Império*. (Tese de Doutorado). Departamento de História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/IFCH. Unicamp. Orientação Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari. Campinas, SP. 2004.

GARRAFFONI, Renata Senna. *Gladiadores na Roma Antiga: Dos combates às paixões cotidianas*. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2005.

GARRAFFONI, Renata Senna. *Panem et Circenses: Máxima Antiga e a Construção de Conceitos Modernos*. In: PHOÏNIX/UFRJ/LHIA. Ano XI. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2005. p. 246-267.

GARRAFFONI, Renata Senna. *Poder e Espetáculo no Início do Principado Romano*. In: GUIMARÃES, Marcella Lopes & FRIGHETTO, Renan. (orgs.) *Instituições, Poderes e Jurisdições*. Curitiba: Ed. Juruá, 2007. p.107-116.

GARRAFFONI, Renata Senna. *Sangue na Arena: Repensando a Violência nos Jogos de Gladiadores*. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu. GARRAFFONI, Renata Senna. GRILLO, José Geraldo Costa. (orgs.). *Sexo e violência: Realidades antigas e questões contemporâneas*. São Paulo: Annablume, 2011. p. 119-136.

GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma: Antiguidade Clássica II*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1976.

GOLDHILL, Simon. *Amor, Sexo e Tragédia: como gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje*. Trad. Cláudio Bardella. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

GRANT, Michel. *O Mundo de Roma*. Lisboa: Editora Arcádia, 1967.

GRIMAL, Pierre. *A Civilização Romana*. Lisboa: Edições 70, 2009.

GUARINELLO, Norberto Luiz. *Violência como espetáculo: o pão, o sangue e o circo*. Artigo. In: *História*. São Paulo, v. 26, n. 1, p. 125-132. 2007.

GUARINELLO, Norberto Luiz. *História Antiga*. São Paulo: Editora Contexto, 2013.

MENDES, Norma Musco. *Roma e o Estigma da Violência e Crueldade*. In: BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha & MOURA, José Francisco de. (Orgs.). *Violência na História*. Rio de Janeiro: Mauad X / Faperj, 2009. p. 35-49.

MONTESQUIEU. *Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

OMENA, Luciane Munhoz de. *Os Ofícios: Meios de Sobrevivência dos Setores Subalternos da Sociedade Romana*. In: Revista Fenix. Universidade de São Paulo – USP. vol. 4. ano IV. nº 1. p. 1-13. Jan/Fev/Mar. 2007.

OMENA, Luciane Munhoz de. *Pequenos poderes na Roma imperial: os setores subalternos na ótica de Sêneca*. Vitória, Flor & Cultura, 2009.

PARENTI, Michael. *O Assassinato de Júlio César: uma história popular da Roma Antiga*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

PETIT, Paul. *A Paz Romana*. São Paulo. Edusp / Pioneira, 1989.

ROBERT, Jean-Noël. *Os Prazeres em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ROULAND, Norbert. **Roma, democracia impossível?, os agentes do poder na Urbe Romana**. Trad. Ivo Martinazzo. Brasília: UNB, 1997.

SCULLARD, Howard Hayes. *From the Gracchi to Nero. A history of Rome from 133 B.C. to A.D. 68*. Routledge Classics. London and New York: Taylor & Francis e-Library, 2010.

VIEIRA, Ana Thereza Basílio. *Origens e Percepções das Festas Romanas Antigas*. In: CANDIDO, Maria Regina. (Org.). *Memórias do Mediterrâneo Antigo*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010. p. 28-41.

Tebas durante el período Ramésida: redistribución y circulación de bienes

Andrea Paula Zingarelli¹

Submetido em Maio/2015

Aceito em Maio/2015

RESUMEN:

La historia económica de Egipto antiguo ha sido abordada en consonancia con la historia política estatal y comprendida en términos de continuidad y unidad. Esta imagen monolítica ha restringido los abordajes hasta décadas recientes, donde se ha dado lugar a nuevas perspectivas de análisis. En esta última línea interpretativa, inscribimos la propuesta de considerar la existencia de prácticas pseudo-privadas en Egipto durante el período Ramésida.

El presente trabajo se propone analizar la documentación del área tebana durante el período Ramésida, relativa a la producción y circulación de bienes. En particular se considerará el tipo de producción y las relaciones de trabajo en la aldea de trabajadores de Deir el-Medina, así como su conexión con las instituciones estatales. Respecto de la circulación de bienes en Tebas se discurrirá acerca de la existencia del beneficio/lucro, la posible existencia de “dinero” y de precios y la acumulación de excedentes extra-institucionalmente.

Palabras clave: Economía-Templos-Tebas-Circulación de bienes-Deir el-Medina

ABSTRACT:

The economic history of Ancient Egypt had been approached in line with the state political history and it had been understood in terms of continuity and unity. This monolithic image restrained the approaches until recent decades, when new analysis perspectives have arisen. In this last interpretative line, we propose considering the existence of pseudo-private practices in Egypt during the Ramesside period.

The aim of the present work is to analyse the documentation of the Theban area during the Ramesside period as regards production and goods circulation; especially, the kinds of production and the labour relationships in the workers' village Deir el-Medina, as well as its connection with the state institutions. Regarding the goods circulation in Thebes, we will analyse the existence of profits/earnings, the possible existence of “money” and prices and the accumulation of surpluses extra-institutionally.

Keywords: Economy-Temples-Thebes- Goods Circulation- Deir el-Medina

¹ Prof^a. Dr^a. em Egiptologia(Universidad de Buenos Aires – UBA).

Como premisa introductoria de este trabajo podemos sostener que tanto en la sociedad egipcia como en otras sociedades antiguo-orientales, la economía estaba imbricada en estructuras e instituciones político-culturales. La producción y la apropiación de los bienes estaban subordinadas a las estructuras jerárquicas y a su renovación, y éstas constituían los canales a través de los cuales circulaban los bienes que debían deslizarse para reforzar las relaciones sociales establecidas. El dirigismo estatal presente en la historia económica del Egipto faraónico seguramente puede ser aceptado como noción si entendemos que el poder político “real” sostenía las relaciones de producción dominantes, así como la modalidad específica de la apropiación, siendo funcionales al sistema. La cuestión es que a partir de esta noción el Estado egipcio ha sido considerado como monolítico e inmovilista y este enfoque ha limitado la comprensión de las relaciones dadas en el interior de esta sociedad en la antigüedad. En las últimas dos décadas autores como Barry Kemp (1992, esp. 296-297), Christopher Eyre (1999) y Juan Carlos Moreno García (2001, 2004, esp. 30-31; 2013, 2 ss. y más), entre otros, han planteado alternativas teóricas y empíricas a esta perspectiva.

Por ejemplo, Kemp (1992, 296) plantea que los estados de la antigüedad como el egipcio combinaban una vertiente institucional de tipo redistributivo con otra vertiente que debía estimar y también satisfacer la demanda individual. La proposición de Kemp puede ser un buen punto de partida para dejar de lado el estatismo de la economía egipcia faraónica y reflexionar acerca de las transformaciones dadas. Ahora bien, “el poder de la demanda privada”, al cual Kemp atribuye el cambio, no descansaría, según nuestra perspectiva, en el poder “individual”, sino en procesos de acumulación secundaria que esbozaremos en las siguientes páginas.

La economía dirigida: los templos tebanos

Si consideramos el área tebana en general, sabemos que los templos dependían del dominio de Amón –*pr imn*– (HARING 1993, 41). El templo de Amón fue no sólo la institución que controlaba otros templos y fundaciones en el área. De acuerdo al texto A del Papiro Wilbour (GARDINER 1941-1952; MENU 1970; KATARY 1989; JANSSEN 1986) el templo tebano encabezado por la “Casa de Amón-Ra”, rey de los dioses en Karnak, incluía además otras capillas y templos tebanos: la capilla de Tieo, consorte de Amenofis II y el templo de Mut, la Grande, señora de Ishuru, ambos situados en el complejo de Karnak, entre otros. A continuación los templos estaban

dispuestos en orden cronológico inverso, como por ejemplo “la Gran residencia (palacio)” de Ramsés V, de Ramsés III (Medinet-Habu), de Ramsés II (el Rameseum), la casa de Horemheb y una fundación funeraria de Tutmosis II. La mayor parte de estos templos eran unidades administrativas separadas que funcionaban bajo la égida del templo de Amón en Karnak (KATARY 1989, 3).

El templo de Amón era asimismo la mayor fuente local de recursos aportados a las arcas reales a partir de la producción de las tierras bajo su administración. Sus propios oficiales se encontraban a cargo de una variedad de trabajos, como por ejemplo, Puyemre, el Segundo Sacerdote de Amón, aparece en su tumba (*Urk.* IV, 522-526) como responsable del tributo y botín donado al templo por Tutmosis III. Así también, el Gran Sacerdote de Amón Hapusonb (*Urk.*, 471-476) fue responsable de una serie de proyectos de construcción de templos y de los trabajos en la tumba real de Hatshepsut. En conexión con los bienes del templo de Amón de Karnak y el templo funerario de Ramsés III de Medinet Habu encontramos un “mayordomo de Amón” y, alternativamente, el mayordomo Usima 'Remakhte, que también aparece en el texto B como el principal administrador de las tierras *khato* del faraón.²

De acuerdo a la documentación podemos considerar que estos extensos dominios producían bienes, los almacenaban³ y transportaban⁴ y de ellos dependían templos menores que poseían a su vez dominios.⁵

En los dominios agrícolas de estos diversos templos, *ihwtyw*⁶ o agricultores dependientes y *nmhw*⁷ o propietarios/poseedores privados de parcelas podían cultivar y entregar parte de su producción en forma de impuestos. Por otra parte los *mrt* eran trabajadores ligados a los grandes dominios (ALLAM 2004, 24). De acuerdo con

² Las tierras *khato* -*kha-ta*- pertenecían a la corona. El texto B del papiro Wilbour trata en especial de estas tierras.

³ El Papiro Turín de Tasación documenta el registro y envío de rentas de grano desde las tierras *khato* del faraón en manos de los profetas de los templos del Alto Egipto hasta su depósito en los graneros de Tebas, especificando los costos de transporte. c. 1895-2006 a.C. GARDINER 1941a, 22-37; PLEYTE y ROSSI, 1869-76; SPIEGELBERG 1896, 34.

⁴ El Papiro Amiens, registra justamente a una flotilla de barcas pertenecientes a la Casa de Amón que ascienden por el Nilo recaudando las rentas de pequeñas propiedades y las transportan hasta los graneros del templo en Tebas. El Papiro Louvre 3171 de la dinastía XVIII es análogo al Papiro Amiens. Para otros textos GARDINER, 1948c; SPIEGELBERG 1896, 29-30; 74-76; Fragmentos Griffith, Papiro Bologna 1094, Fragmentos Gurob. Fragmentos Louvre), en GARDINER 1948b, viii-xiii, 14-35, xix-xx, 60-63; 1948a, 206-207.

⁵ El mismo papiro Amiens (recto 1, 7) registra incluso que grandes cantidades de grano fueron sujeto de transferencia de ingresos entre diferentes templos.

⁶ *ihwty*: “cultivador”, “colono” (MENU 2001, 52).

⁷ *nmhw*: “hombre libre de baja condición social” (FAULKNER 1991, 133; GARDINER 1948a, 206); “hombre pobre” (GARDINER 1988 [1927], 574). Los campos privados son denominadas *3ht nmhw*: “tenencias” (MENU 2001, 118).

Haring (1997, 50) es difícil establecer las diferencias entre los *mrt* con los *hmw* o esclavos en los talleres del templo.

En cuanto a las tierras de las fundaciones reales, estarían sometidas a diferentes grados de supervisión estatal.⁸ Por otra parte, las tierras *khato* del faraón habrían sido confiadas a los dominios de los templos y a organizaciones del Estado. El papel del templo en la administración de la tierra y la recolección de impuestos sin duda fue decisivo (JANSSEN 1979) y su interacción con la corona definió los rasgos de la economía ramésida.⁹

El rol integrador de los templos ha sido enfatizado por distintos autores desde la década del 70¹⁰ oponiéndose a la visión tradicional de los templos como competidores del Estado. En su investigación sobre el rol de los templos durante del Imperio Nuevo Janssen (1979) cuestionaba la hipótesis de aquellos autores que sostenían que los templos habrían pagado impuestos¹¹ basándose en el hecho que eran una rama de la administración del Estado. Una década después, el mismo Janssen (1991) publicó un artículo sobre el papiro BM 10401, de la tardía Dinastía 20, en el que se registra que algunos templos (Elefantina, Kom Ombo, Edfu, Nekhen and Esna) e incluso individuos realizaban pagos al gobierno que pueden ser interpretados como impuestos. Sin embargo, los templos recibían del faraón bienes de prestigio y otras donaciones¹² como botín de guerra,¹³ particularmente el templo de Amón en Karnak. Asimismo, el faraón subraya que ha entregado trabajadores, animales y campos a los templos.¹⁴ La producción de los templos también fue comercializada aún en puntos distantes de la misma Tebas (JANSSEN 1961, 101-102). Estos mecanismos pueden ser enmarcados en formas de interacción simbólica y económica contradictorias: en el marco del propio Estado y por fuera de su esfera específica.

El gran Papiro Harris por ejemplo registra regalos que Ramsés III dio a los templos de Ra en Heliopolis, Ptah de Menfis y Amón de Karnak (GRANDET 1994-9).

⁸ En cuanto a las donaciones privadas, generalmente eran fundaciones funerarias (MEEKS 1979, 625).

⁹ En esta dirección debiera considerarse la producción agrícola y artesana de las comunidades y de las unidades familiares.

¹⁰ Señalado por HARING 2007, 165. Véase KEMP 1972; JANSSEN 1979.

¹¹ En grano, tal vez un 10 % de sus cosechas (KEMP 1972, 659; BAER 1962, 25-45; CAMINOS 1954, 18-20; GARDINER 1948a, 161-210; POSENER-KRIEGER 1976, 638).

¹² REDFORD (1976, 123) llamó a los templos del Imperio “depositarios para los ingresos del Imperio”.

¹³ Piedras, metales preciosos, cautivos y rebaños parte del botín obtenido en sus campañas en el extranjero como lo indican diversas fuentes, como los relieves militares de Karnak que muestran a Seti ofreciendo a Amón cautivos *sh'su* o el Papiro Harris I que registra la entrega de rebaños de ganado por Ramsés III a los templos de Tebas y Menfis (KATARY 1989, 8).

¹⁴ KEMP (1972, 659) lo define como un intercambio recíproco de riqueza.

De este modo, vemos ilustrada la recolección centralizada de bienes y la distribución de instituciones “reales” a divinas y además así se confirma que el rey actúa para los dioses y recibe ambos bienes y servicios por el reconocimiento de su éxito.

Los templos de Millones de años¹⁵ merecen un párrafo aparte. Los fundados por los faraones ramésidas eran de mayores dimensiones que los fundados por sus predecesores y se establecieron como contrapeso al *pr imn* o templo (*pr* literalmente casa) de Amón (HARING 2007, 167). Es un hecho bien conocido que estas instituciones culturales encierran una paradójica dedicación a la tríada tebana y al rey venerado en ellos. La dinámica de ofrendas diarias¹⁶ y festivas¹⁷ definían a estos templos en unidades de producción y circulación con sus propios canales de funcionamiento. Poco se conoce de las comunidades ligadas a esos templos mortuorios, aunque la aldea templo de Medinet Habu ha sido excavada (HÖLSCHER 1951) y es mencionada en documentos ramésidas.¹⁸ Durante las dinastías 19 y 20, la mayoría de la población eran sacerdotes y sus familias.¹⁹

Incluso, en los ostraca y papiros de Deir el-Medina, los templos de la orilla occidental son mencionados como aquellos centros responsables del pago de las raciones a los trabajadores de la aldea.²⁰ La conflictividad entre estos sectores se manifiesta como fenómeno histórico cuando en determinadas circunstancias sociales los trabajadores de Deir el Medina expresan su descontento por la falta de pago de las

¹⁵ También llamados memoriales o mortuorios. Sobre la denominación véase HARING 1997, 24 ss.

¹⁶ Los ritos funerarios constituían una considerable fuente de bienes para los sacerdotes y para los templos. En Medinet Habu se registra una afluencia diaria de, por ejemplo: 5500 hogazas de pan, 54 pasteles, 34 bandejas de dulces, 204 jarras de cervezas y otros alimentos (NELSON y HÖLSCHER 1934, 46-51).

¹⁷ Las fiestas eran públicas y encontramos representaciones de las procesiones religiosas como la que procede de Deir el-Medina, del reinado de Ramsés II (Cairo 43.591), que muestra la gran barca sagrada de Amón llevada por los sacerdotes y otros funcionarios (FOUCART 1924, lám. XI; KRI I, 403). En las paredes de los templos durante el Reino Nuevo se registraban los bienes que el templo recibía y su distribución entre la gente los días de festivos. No obstante, estos calendarios de los festivos eran ceremoniales y parecen haber sido copias más que la exposición de hechos objetivos. Por ejemplo el calendario del templo funerario de Ramsés II reproduce con variaciones el calendario del templo funerario de Ramsés III.

¹⁸ En el papiro BM 10068, de fines del período Ramésida, se listan las casas y los ocupantes de esta aldea (JANSSEN 1992).

¹⁹ Véase LESKO 1994b. STRUDWICK (1995, 101) señala, a partir de escasa evidencia como él mismo admite, que un grupo permanente de 200 trabajadores y sus familias también vivían en la orilla occidental de Tebas.

²⁰ JANSSEN 1979, 511-515; HARING 1993, 47. Según JANSSEN (1997, 4) a fines de la dinastía 20, los templos jugaron un papel preponderante en la provisión de grano a los trabajadores, sin embargo antes su contribución estaba limitada a exquisiteces más que a bienes esenciales.

raciones.²¹ Este procedimiento no usual, enlazado en una secuencia de eventos conlleva además de las demandas económicas un cuestionamiento al orden burocrático. Los trabajadores realizan la huelga apostándose justamente frente a los templos funerarios (por ejemplo los de Tutmosis III, Ramsés II y Seti I), pasando el control policial (inbt) e incluso llevando a sus familias (EDGERTON 1951, 144).

Producción doméstica y artesana de Deir el-Medina: prácticas pseudo-privadas²²

Según varios autores (EDGERTON 1951; ČERNÝ 1954, 903-921; HELCK 1963, 604; LESKO 1994a, 22) los trabajadores de Deir el-Medina habrían subsistido apenas con las raciones²³ entregadas por las instituciones antes mencionadas. Si bien el valor promedio de las raciones ha sido calculado en 5 ½ sacos de grano por mes, equivalente aproximadamente a 11 deben (*dbn*) de cobre, Janssen (1997) plantea que pudo tratarse de distintas entregas y además observa (1975, 455 ss.) que las raciones podían variar ampliamente aún en años que no se identifican crisis.

Hay que señalar, sin embargo, que además de este ingreso básico, la producción “privada” doméstica²⁴ y en particular artesana se revela en las numerosas transacciones con animales productivos (bueyes) o para transporte (burros), con objetos funerarios (sarcófagos, estelas, estatuas, *ushebtis*) o de uso cotidiano (muebles)²⁵ registradas en ostraca.²⁶ Algunos miembros especializados de la aldea pueden haber obtenido beneficios individuales de este intercambio²⁷, pero no se trata sólo de la acción de estos sujetos o la sumatoria de las mismas sino de la lógica del funcionamiento social.²⁸

²¹ El responsable último del pago de las raciones era el visir.

²² Algunas ideas de este apartado pueden encontrarse en ZINGARELLI 2010.

²³ La jerárquica y desigual distribución de raciones entre trabajadores jóvenes (*mnḥw*), ancianos (*i3w*), mujeres esclavas (*hmt*), guardianes de las puertas, guardias/inspectores (*s3w*) y trabajadores en general (*smdt*), JANSSEN (1997, 13-35, esp. 19 ss.) dieron lugar a situaciones diferenciales. Otros títulos que se distinguen entre los trabajadores son uno muy general como *rmt-ist* “hombre/gente de la cuadrilla”, y otros que remiten a la especialización *hmww* “carpintero”, *ss-kd* “dibujante”. Sobre las raciones véase HELCK 1963, 604; ČERNÝ 1954, 1973; JANSSEN 1997, entre otros.

²⁴ Si bien son conocidas las actividades agrícolas de muchos trabajadores de la aldea, es difícil establecer su magnitud. Véase MC DOWELL 1992, 195-206, esp. 195, nota 2.

²⁵ Una silla podía costar 11 *dbn*, equivalente a una ración mensual.

²⁶ En particular JANSSEN 1975.

²⁷ De la más significativa documentación en ostraca que sostiene esta hipótesis se pueden mencionar: ostracón DeM 146 (ČERNÝ 1937, 9, láms. 18 y 18a; ALLAM 1973, 100-101, n° 72; KRI VI, p. 664; MC DOWELL 1999, 80, n° 50); ostracón Turín N. 57040 (KRI V, 523-524); ostracón Turín N. 57248 (KRI V, 596); ostracón ČERNÝ 19=O. Hier. 54,4 (ALLAM 1973, 72-73, n° 39; KRI III, pp. 533-534; MC DOWELL 1999, 75, n° 46a); ostracón DeM 31 (ČERNÝ 1935, 7, láms. 8 y 8a; ALLAM 1973, 80-81, n° 44; KRI III, 823-824); ostracón DeM 73 (ČERNÝ 1935, 20, láms. 50 y 50a; ALLAM 1973, 88-89, n° 56; HELCK 1963, 499); ostracón DeM 553 (ALLAM 1973, 127-128, n° 116; KRI V, 658-659).

²⁸ Véase ASTARITA 2001, 22.

Este crecimiento mercantil en Deir el-Medina puede considerarse un proceso de circulación simple de bienes derivados de la producción doméstica y artesana, sumados a las raciones entregadas por el Estado.²⁹ No hay información cuantitativa comparable que permita evaluar la magnitud de los intercambios aunque se observa una acumulación individual de excedentes de algunos artesanos de la aldea pero también de funcionarios estatales que de modo individual podían adquirir más de un bien en forma simultánea. Aún más la apropiación individual de bienes se ve reflejada en la compra de estos por equivalentes generales imposible de sostener sólo con las raciones dadas.³⁰

El trabajo de los artesanos comprendía un tiempo individual libre no sujeto a la planificación del Estado según se visualiza en los pedidos/encargos personales de funcionarios. Al mismo tiempo y como consecuencia de ello, estos funcionarios podían apropiarse de varios objetos manufacturados a través del intercambio para lo cual se debe admitir que contaban con la posibilidad de acumulación previa. El nexo entre familias tebanas acomodadas y los artesanos jefes o escribas de la aldea se visualiza en las transacciones con los bienes más costosos.

Ahora bien, la existencia de este mercado libre de bienes manufacturados no implicó necesariamente la existencia de artesanos absolutamente libres (EYRE 1998, 176). Cooney (2006, 44 y 49) propone que los artesanos de Deir el-Medina trabajaban en lo que denomina “talleres informales”, en los que se mantienen, aunque no manifiestamente, las especializaciones y jerarquías como miembros oficiales de las cuadrillas y se tenía acceso a los materiales para obtener ingresos adicionales del sector privado. Esta autora reflexiona acerca de la improbabilidad del proceso completo de elaboración individual de ciertos objetos funerarios de principio a fin y sostiene que son numerosos los registros de trabajo en talleres. Es decir que evidencia contextual y circunstancial de la organización del trabajo apunta al trabajo en un sitio para tal fin antes que al trabajo individual.³¹ Sin embargo, numerosas transacciones permiten reconocer el intercambio individual de bienes que remiten a trabajo parcial (pintura, decoración, compra de pigmentos).

²⁹ Estos ingresos podían ser incluso más altos que las raciones (COONEY 2002, 243-246; KELLER 1991, 59 ss.)

³⁰ Por ejemplo en el ostracón DEM 146 se listan una serie de objetos de madera hechos por un carpintero de la aldea por pedido de un oficial. La suma de los bienes equivale a 93 *dbn*. En ALLAM 1973, 100-101, no. 72; *KRI* VI, p. 664; MC DOWELL 1999, 80, no. 50; COONEY 2002, 88-89.

³¹ Incluso señala que dado que el trabajo de pintura y decoración son más numerosos que la construcción y carpintería es probable que algunos objetos provinieran de otras asociaciones de talleres estatales (COONEY 2006, 51).

La mayoría de los intercambios, registrados en ostraca y algunos en papiro, se realizaban en Deir el-Medina remitiendo a patrones de cambio expresados en cantidades de metal. Este incremento en el número de transacciones y el intercambio de bienes aludiendo a equivalentes, pone de manifiesto un proceso diferencial, aún ante la ausencia física de los metales. Los más utilizados en las transacciones de Deir el-Medina fueron el *deben* (dbn)³² de cobre y en menor proporción el *sheniu* (šniw)³³ de plata.³⁴

Queda claro, pues, que el mercado de la aldea de Deir el-Medina correspondía a un ámbito local pero se caracterizó por aumento del intercambio de mercancías/bienes entre sí y por la transformación de la mercancía en patrones de valor en metal.³⁵ Consideremos entonces que estas unidades de medida diferenciadas en cantidades de metal (o aceite o grano) eran “protodinero” y, si bien no existía una moneda que cumpliera con una forma y función dineraria, en determinados intercambios fueron utilizados equivalentes aunque no universales.

En consecuencia, no sería fácil adquirir oro y plata fuera del ámbito de la corte salvo a través de la donación real o a través del robo, aunque la mención en el papiro Valencay (GARDINER 1951, 1941) del pago de impuestos en oro podría contradecir esta premisa general. No obstante, cabe señalar que los papiros de robos y el papiro Valencay pueden ser datados a fines de la dinastía 20, cuando es evidente que el metal podía circular en transacciones o en pagos al Estado.

Si bien en algunos casos los pagos se realizaban a crédito, los intercambios suponen una acumulación individual de excedentes que permitió a ciertas personas (generalmente miembros de las elites tebanas) la adquisición simultánea de bienes manufacturados. La intervención de la administración centralizada no impidió la apropiación individual de bienes en el circuito circulatorio local ni evitó determinados mecanismos acumulativos. Esta dinámica implícita en los intercambios indica cierta flexibilidad y libertad previas en las relaciones económicas. Ello no debería asociarse a

³² Wb. V, p. 436.

³³ Se asociaba a un anillo o a un objeto de metal con peso fijo conocido como *shaty* (Saty).

³⁴ En distinto tipo de transacciones contemporáneas se utilizaron también el *kedet* (qdt, *kite* en copto Wb. V, 79-80), el *shat* (Sat), que tiene sus orígenes en los Reinos Antiguo y Medio (VYCICHL 1980, 27-29), y dos términos probablemente asociados: *shenat* (Snat) y *shena* (Sna). También algunas de las medidas de cambio empleadas tienen su raíz en fracciones ligadas a las materias primas vitales: *khar* (ḥꜣr) “saco” o “jarro (para grano)” (Wb. III, 363) y *henu* (hnw) o *hin* (hin) “jarra” para líquidos como cerveza, leche y miel, entre otros.

³⁵ JANSSEN (1975, 545) denomina a este intercambio “trueque con dinero”.

coyunturas políticas de corrupción o crisis anuales de abastecimiento porque si tomamos por ejemplo las huelgas de fines del reinado de Ramsés III no se asocian a aumentos de precios o inflación³⁶ ni contemporáneamente se acotan los intercambios de bienes en la aldea.

La documentación que conocemos remite al centro metropolitano de Tebas donde residían elites. No es excepcional entonces que este nivel de circulación se haya generado por la disponibilidad de excedentes en el ámbito de las operaciones de los grupos dominantes. Por otra parte, la mayoría de las veces los funcionarios estatales estaban involucrados en las actividades comerciales. La posibilidad de acumulación individual estaba claramente vinculada a la disponibilidad de un agente que se ocupara de estas actividades comerciales. Teniendo en cuenta que se mencionan funcionarios, instituciones o casas particulares e incluso mercaderes o *shutyw* se infiere la existencia de beneficios económicos que les llegaban por esta vía.

Los metales preciosos que entran en circulación a partir de los robos remiten a la práctica de intercambios de acuerdo a equivalentes generales realizada en Deir El-Medina. La figura de los *shutyw* resulta entonces decisiva en el contexto de los papiros de robos de tumbas ya que podían intercambiar distintos tipos de mercancías por bienes de prestigio, en particular metales que les entregaban los ladrones, y de esta manera el botín ingresaba en el circuito legal.

Consideraciones finales

En el marco de lo aquí esbozado, cabe concluir entonces que el dirigismo económico de la monarquía es compatible con el proceso de acumulación e intercambio privado. El Estado egipcio como un Estado redistributivo niega la acumulación privada pero al mismo tiempo la habilita como efecto secundario de su funcionamiento. En particular a partir de la afluencia de bienes en el Imperio Nuevo y la donación de éstos por parte de la realeza a templos y particulares se incrementa la circulación. Por otro lado, el crecimiento mercantil de Deir el-Medina se basa en la infraestructura estatal para su desarrollo, inhibiéndose de este modo una producción enteramente libre.

³⁶ Sobre esto último véase JANSSEN 1975, 342.

Entendemos que la crisis socio-económica y de corrupción política no habrían constituido las principales vías que crean las posibles formas de circulación opuestas al dirigismo como se ha pretendido señalar.³⁷

Es cierto que la especificidad de Tebas como área metropolitana, impide hacer extensivo el fenómeno a todo Egipto. Pero cabe señalar que la disponibilidad de excedentes de las clases dominantes y la circulación de bienes en particular visible en la documentación de Deir el-Medina debe hacernos reflexionar sobre las mutaciones del Estado ramésida. Por una parte, es evidente que el fortalecimiento de la economía y de las propiedades de los templos en el marco de la estructura del Estado y por otro, la inmensa cantidad de bienes y recursos de los que la corona dispone y distribuye entre templos y particulares. Como resultado de ello, las clases dominantes asentadas en el área tebana ven incrementada su capacidad de adquirir bienes, proceso que se ve reflejado en la documentación del período.

Es decir que la disponibilidad de excedentes y la acumulación que le permite a las clases de altos funcionarios obtener por ejemplo bienes funerarios, más allá de los otorgados por el rey, surge de la propia esfera estatal. Los mismos artesanos que generan recursos y amplían la circulación de bienes están habilitados por su propia dependencia y por las raciones que obtienen del Estado, creando de todos modos una esfera de circulación de bienes funerarios y domésticos.

Bibliografía

- ALLAM, Schafik. *Hieratische Ostraka und Papyri aus der Ramessidenzeit*, 2 vols. Urkunden zum Rechtsleben im alten Ägypten, 1. Tübingen: Selbsverlag des Herausgebers, 1973.
- ALLAM, Schafik. *Une classe ouvrière en Egypte pharaonique: les merit*. Revue internationale des droits de l'antiquité. Bruxelles, 51, p. 21-29, 2004.
- ASTARITA, C. *Historia y ciencias sociales. Préstamos y reconstrucción de categorías analíticas*. Sociohistórica. La Plata, 8, p. 13-43, 2001.
- BAER, Klaus. *The Low Price of Land in Ancient Egypt*. Journal of the American Research Center in Egypt. Cairo/San Antonio, Texas, 1, p. 25-45, 1962.

³⁷ En especial véase BLEIBERG 1996, 12.

- BLEIBERG, Edward. *The Official Gift in Ancient Egypt*. Norman-London: University of Oklahoma Press, 1996.
- CAMINOS, Ricardo. *Late Egyptian Miscellanies*. London: Oxford University Press, 1954.
- ČERNÝ, Jaroslav. *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deir el Médineh*, II (Nos. 114 a 189). Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1937.
- ČERNÝ, Jaroslav. *Prices and Wages in Egypt in the Ramesside Period*. Cahiers d'Histoire Mondiale, Journal of World History. Paris, vol. 1, núm. 4, p. 903-921, 1954.
- COONEY, Kathlyn M. 2002. *The Value of Private Funerary Art in Ramesside Period Egypt*. Ph. D. Baltimore, Maryland: The John Hopkins University.
- COONEY, Kathlyn M., *An Informal Workshop: Textual Evidence for Private Funerary Art Production in the Ramesside Period*. In: DORN, Andreas y HOFMANN, Tobias eds., *Living and Writing in Deir el-Medine. Socio-historical Embodiment of Deir el-Medine Texts*. Aegyptiaca Helvetica 19. Basel: Schwabe, p. 43-55, 2006.
- EDGERTON, William F. *The strikes in Ramses III's twenty-ninth year*. Journal of Near Eastern Studies. Chicago, 10, p. 137-145, 1951.
- EYRE, Christopher. *The Market Women of Pharaonic Egypt*. In: GRIMAL, Nicolas y MENU, Bernadette, eds., *Le commerce en Égypte ancienne*. BdE 121. Le Caire: IFAO, p. 173-191, 1998.
- EYRE, Christopher. *The village economy in pharaonic Egypt*. In: BOWMAN, Alan K. y ROGAN, Eugene L. *Agriculture in Egypt: from pharaonic to modern times*. Proceedings of the British Academy, 96. Oxford: Oxford University Press for the British Academy, p. 33-60, 1999.
- FAULKNER, Raymond. *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*. Oxford: Griffith Institute, 1991.
- FOUCART, Georges. *Études thébaines. La Belle Fête de la Vallée*. Le Caire: Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 24, 1924.
- GARDINER, Alan Henderson. *Ramesside Administrative Documents*. Oxford: Griffith Institute, 1948.

- GARDINER, Alan Henderson. *Ramesseid Texts Relating to the Taxation and Transport of Corn*. Journal of Egyptian Archaeology. London, 27, p. 19-73; 127-185, 1941a.
- GARDINER, Alan Henderson. *The Wilbour Papyrus*. London: Oxford University Press, 1941-1952. 1941b. I. Plates, 1948a. II. Commentary, 1948b. III. Translations. 1952. IV. R.O. Faulkner, ed. Index.
- GARDINER, Alan Henderson. *A Protest against Unjustified Tax-Demands*. Revue de Egyptologie. Paris, 6, p. 115-124, 1951.
- GARDINER, Alan Henderson. *Egyptian Grammar*, 3^a ed. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum, University Printing House, 1988 [1927].
- HARING, Ben. *The Economic Aspects of Royal "Funerary" Temples: a Preliminary Survey*. Göttinger Miszellen. Göttingen, 132, p. 39-48, 1993.
- HARING, Ben. *Divine Households. Administrative and Economic Aspects of the New Kingdom Royal Memorial Temples in Western Thebes*. Egyptologische Uitgaven 12. Leiden: Instituut voor het Nabije Oosten, 1997.
- HARING, Ben. *Ramesseid Temples and the Economic Interests of the State: Crossroads of the Sacre and the Profane*. In: FITZENREITER, Martin. *Das Heilige und die Ware, Eigentum, Austausch und Kapitalisierung im Spannungsfeld von Okonomie und Religion (Internetbeiträge zur Archäologie und Sudanarchäologie)*, IBAES VII, Golden House Publications, p. 165-170, 2007. Disponible en: http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes7/publikation/haring_ibaes7.pdf
- HARING, Ben. 2009. *Economy*. In: WENDRICH, Willeke y FROOD, Elizabeth (eds.), [UCLA Encyclopaedia of Egyptology](http://www.egyptology.org/). Los Angeles. <https://escholarship.org/uc/item/2t01s4qj#page-6>
- HELCK, Wolfgang. *Materialien zur Wirtschaftsgeschichte des Neuen Reiches*, III. Wiesbaden-Mainz: Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, 1963.
- HÖLSCHER, Uvo. *The Excavation of Medinet Habu, 3, 4: The Mortuary Temple of Ramses III*. OIP, 54, 55. 2 vols. Chicago: University of Chicago Press, 1941-1951.
- JANSSEN, Jacobus Johannes. *Two Ancient Ship's Logs, Papyrus Leiden I 350 verso and Papyrus Turin 2008 + 2016*. OMRO Supplement 52; Leiden: Brill, 1961.

- JANSSEN, Jacobus Johannes. *Commodity Prices from the Ramessid Period*. Leiden: Brill, 1975.
- JANSSEN, Jacobus Johannes. J. *The Role of the Temple in the Egyptian Economy during the New Kingdom*. In: LIPINSKI, Edward. *State and Temple Economy in the Ancient Near East, II*, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from 10th to the 14th of April 1978, *Orientalia Lovaniensia Analecta* 5, Leuven: Departement Oriëntalistiek, p. 505-515, 1979.
- JANSSEN, Jacobus Johannes. *Agrarian Administration in Egypt during the Twentieth Dynasty*. *Bibliotheca Orientalis*. Leiden, 43, p. 351-366, 1986. Review and summary of I.A. Stuchevsky, *Zemledel'tsy gosudarstvennogo khozyaïstva drevnego Egipta epokhi Ramessidov (The Cultivators of the State Economy in Ancient Egypt during the Ramesside Period)*. Moscow: Nauka, 1982.
- JANSSEN, Jacobus Johannes. *Requisitions from Upper Egyptian Temples (PBM 10401)*. *Journal of Egyptian Archaeology*. London, 77, p. 79-94, pls. 4-5, 1991.
- JANSSEN, Jacobus Johannes. *A New Kingdom Settlement: The Verso of Pap. BM. 10068*. *Altorientalische Forschungen –AF-*. Berlin, 19, p. 8-23, 1992.
- JANSSEN, Jacobus Johannes. *Village Varia: Ten Studies on the History and Administration of Deir el-Medîna*. *Egyptologische Uitgaven*XI. Leiden: Nederlands Instituut voor Het Nabije Oosten, 1997.
- KATARY, Sally. *Land Tenure in the Ramesside Period*. London: Kegan Paul International, 1989.
- KELLER, Cathleen A. *Royal Painters: Deir el-Medina in Dynasty XIX*. In: BLEIBERG, Edward y FREED, Rita. *Fragments of a Shattered Visage: The Proceedings of the International Symposium of Ramesses the Great*, *Monographs of the Institute of Egyptian Art and Archaeology* 1. Memphis: Memphis State University Press, 1991.
- KEMP, Barry. *Temple and Town in Ancient Egypt*. In: UCKO, Peter *et al.*, *Man, Settlement and Urbanism*. London: Duckworth Press, p. 657-680, 1972.
- KEMP, Barry. *El Antiguo Egipto: Anatomía de una civilización*. Barcelona: Crítica, 1992.

- LESKO, Barbara. *Rank, Roles, and Rights*. In LESKO, Leonard. *Pharaoh's Workers: The Villagers of Deir el Medina*. Ithaca: Cornell University Press, p. 15-39, 1994b.
- LESKO, Leonard. *Pharaoh's Workers: The Villagers of Deir el-Medina*. Ithaca-London: Cornell University Press, 1994a.
- MEEKS, Dimitri. *Les donations aux temples dans l'Egypte du Ier millénaire avant J.C.*. In:
- LIPINSKI, Edward. *State and Temple Economy in the Ancient Near East, II*, Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from 10th to the 14th of April 1978, *Orientalia Lovaniensia Analecta 5*, Leuven: Departement Oriëntalistiek, p. 605-687, 1979.
- MENU, Bernadette. *Le régime juridique des terres et du personnel attaché à la terre dans le Papyrus Wilbour*. Publications de la faculté des lettres et sciences humaines 1, Institut de papyrologie et di égyptologie). Lille: Faculté des lettres et sciences humaines, 1970.
- MC DOWELL, Andrea. *Agricultural Activity by the Workmen of Deir el-Medina*. *Journal of Egyptian Archaeology*. London, 78, p. 195-206, 1992.
- MC DOWELL, Andrea. *Village Life in Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- MENU, Bernadette. *Petit Lexique De l'Égyptien Hiéroglyphique à l'Usage Des Débutants*. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 2001.
- MORENO GARCÍA, Juan Carlos. *L'organisation sociale de l'agriculture dans l'Égypte pharaonique pendant l'Ancien Empire (2650-2150 avant J.-C.)*. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*. Leiden, 44, p. 411-450, 2001.
- MORENO GARCÍA, Juan Carlos. *Elites y agricultura institucional: el papel de los templos provinciales egipcios durante el Imperio Antiguo*. In: FERNÁNDEZ JURADO, Jesús, GARCÍA SANZ, Carmen & RUFETE TOMICO, Pilar eds. *Actas del III Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo*. Huelva Arqueológica, 19-20. Huelva: Diputación Provincial de Huelva, p. 27-55, 2004.
- MORENO GARCÍA, Juan Carlos. *The Study of Ancient Egyptian Administration*. In: MORENO GARCÍA, Juan Carlos. *Ancient Egyptian Administration*. *Handbuch der Orientalistik*, I.104. Boston-Leiden: Brill, 2013.

- NELSON, Harold Hayden y HÖLSCHER, Uvo. *Work in Western Thebes 1931-33*. Oriental Institute Communications 18. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- PLEYTE, Willem y ROSSI, Francesco. *Papyrus de Turin*, 2 vols. Leiden: Brill, 1869/1876.
- POSENER-KRIEGER, Paule. *Les archives du temple funéraire de Neferirkarê-Kakai (les papyrus d'Abousir)*. Traduction et commentaire. BdE, 66, 1-2. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1976.
- REDFORD, Donald y WINFIELD SMITH, Ray. *The Akhenaten Temple Project I*. Warminster: Aris & Phillips, 1976.
- SPIEGELBERG, Wilhelm. *Rechnungen aus der Zeit Setis I.: mit anderen Rechnungen des Neuen Reiches*. Strassburg: Trübner, 1896.
- STRUDWICK, Nigel. *The population of Thebes in the New Kingdom: Some Preliminary Thoughts*. In: ASSMANN, Jan *et al.*, *Thebanische Beamtennekropolen*. Neue Perspektiven archäologischer Forschung. SAGA 12. Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, p. 97–105, 1995.
- VYCICHL, Werner. *La shat: etalon monétaire de l'Égypte pharaonique*. Bulletin de la Société d'Égyptologie. Genève, 3, mai, p. 27-29, 1980.
- ZINGARELLI, Andrea Paula. *Trade and Market in New Kingdom Egypt*. Oxford: British Archaeological Reports, 2010.

Uma Análise Crítica ao Modelo de “Religião da *Polis*”

A Critical Analysis of the *Polis-Religion* Model

Nelson de Paiva Bondioli¹

Submetido em Maio/2015

Aceito em Maio/2015

RESUMO:

No presente artigo, propõe-se uma análise crítica do modelo interpretativo das relações entre política e religião na Antiguidade Clássica, conhecido como *Polis-Religion* ou de Religião da *Polis*. Especificamente, analisaremos o emprego desse modelo ao estudo do mundo Romano, de modo em que seja possível observarmos suas contribuições para a compreensão dos fenômenos religiosos em Roma, ao passo que questionaremos também sua validade frente a diversas inconsistências.

Palavras-Chave: Religião da Polis - Religião Romana - Política e Religião.

ABSTRACT:

It is proposed in the present article a critical evaluation of the interpretative model concerning the relations between politics and religion in Classical Antiquity, known as *Polis-Religion*. It will be analyzed, specifically, the use of this model in the study of the Roman world, in a way that it may become possible to observe its contributions to the understanding of religious phenomena in Rome, but at the same time questioning its validity facing several inconsistencies.

Keywords: *Polis-Religion* - Roman Religion - Religion and Politics.

¹ Doutor em História pela UNESP. *Post-Doctoral Fellow* na North-West University (África do Sul), com apoio do NRF – National Research Foundation. bondioli01@terra.com.br

O modelo interpretativo denominado como “Religião da *Polis*”, tem suas raízes no trabalho de Fustel de Coulanges (1864), mas devendo aos estudos de Christiane Sourvinou-Inwood (1988; 1990) sobre a religião na Grécia antiga sua maior e mais importante articulação no meio acadêmico atual. O modelo posteriormente, passou a ser adotado como um paradigma nos estudos da religião romana – ainda que com modificações – nas análises de renomados pesquisadores como John Scheid (2003), Mary Beard e John North (1990) e Jörg Rüpke (2007) que, com suas obras, redefiniram nossa compreensão acerca da religião em Roma. Percebemos, entretanto, que nessa transição espacial-temporal pela qual passou o modelo, não foi realizada uma análise mais aprofundada de sua adequação e de seu real poder explicativo.

A proposta no presente estudo, portanto, e de justamente realizar uma análise crítica do emprego do modelo de “Religião da *Polis*” para o estudo das religiões em Roma, passando desde um questionamento a terminologia empregada – *Polis* – à compreensão da religião romana como, fundamentalmente, diversa e multifacetada. O argumento que será demonstrado ao longo de nosso estudo é de que ainda é necessário buscar novas categorias de análise para além da “Religião da *Polis*” pois, o modelo em questão, não apenas representa uma disjunção da relação política entre os universos romano e grego, mas foca apenas em uma face da religião romana em detrimento das demais.

Dessa forma, o estudo está separado em três seções: a primeira em que faremos um breve histórico do uso do modelo de “Religião da *Polis*” nos trabalhos seminais de Christiane Sourvinou-Inwood, seguido de sua crítica já nessa utilização. Na segunda seção faremos uma exposição da questão da religião romana em suas diversas faces e, por fim, frente esses elementos, uma avaliação da adequação de seu uso para o mundo romano.

I- Religião na Grécia e a Religião da *Polis*

Como indicado em seu próprio nome, o modelo de Religião da *Polis* foi formulado como instrumento de análise de fenômenos ligados à relação entre a religião e a política na Grécia dos Períodos Arcaico e Clássico. Um dos primeiros estudos em que a relação das estruturas familiares/sociais e políticas da cidade se articulam com

elementos religiosos é a obra de Fustel de Coulanges, que por seus méritos, é considerado um dos marcos fundadores dos estudos sobre a Antiguidade.

A *Cidade Antiga*, além disso, traz um importante elemento a nossa análise: em sua própria publicação encontramos um movimento que, de maneira generalizante, conjuga diferenças regionais e temporais em um único o universo Greco-Romano, permitindo a criação categorias de análise, ou ainda a sua transposição ou permutabilidade para o estudo de Gregos e Romanos.

Voltemos, no entanto, nossa atenção à pesquisadora Christiane Sourvinou-Inwood, uma das mais influentes helenistas do século passado e que, em cujos estudos, encontraremos os principais elementos que caracterizam o modelo de Religião da *Polis*. Há duas características consideradas por Sourvinou-Inwood como básicas para a compreensão de como a religião operava no período Clássico grego: “a *polis* providenciava o *framework* fundamental no qual a religião grega operava” (1990, p. 295); e, em decorrência desse elemento, a “*polis* ancorava, legitimava e mediava todas as atividades religiosas” (grifo nosso – 1990, p. 297).

Para a autora, a *polis* mais do que um centro de vida religiosa, é a própria unidade básica da religião, incorporando em sua estrutura toda e qualquer manifestação religiosa dos *cidadãos*, de modo que deveria ser entendida como uma entidade político-religiosa, na medida em que a “*polis* possuía a autoridade máxima em, e controle sobre, todos os cultos e a religião da *polis* englobava todos os discursos religiosos dentro dela” (SOURVINO-INWOOD, 1990, p. 307).

A visão de Sourvinou-Inwood conjuga a religião com as instituições políticas e sociais da *polis*, de modo em que esse nível hierárquico tem o domínio e primazia sobre todos os demais. Os vários discursos religiosos presentes na *polis* – como os de particulares, do *oikos*, da *deme*, e etc. – sob essa ótica, devem ser entendidos sempre dentro dessa relação hierárquica, em um paradigma que os entende como subdivisões do culto da *polis* (SOURVINO-INWOOD, 1990, p. 322).

Nesse sentido, a religião e a expressão religiosa passam a ser uma face da “ideologia da *Polis*”, cuja centralidade era tão importante na vida grega que sinais de desrespeitem a religião tornavam-se sinais de, no mínimo, deslealdade a *polis* e cabíveis de punição (SOURVINO-INWOOD, 1990, p. 305).

Julia Kindt (2009), em uma recente visão crítica desse modelo, explora as fraquezas e falhas que nele estão presentes, a começar pela proposta de interação social

que ele representa. Para Kindt (2009, p. 11-17), a construção de Sourvinou-Inwood segue uma visão que é plenamente durkheimiana da sociedade, em que a divergência de discursos conflitantes é apagada em prol de uma homogeneização e padronização da vida religiosa.

Nesse sentido, não somente a visão da sociedade, mas o próprio entendimento da religião aparece dentro da perspectiva do sociólogo alemão, não apenas entendendo a religião como um construto social, mas de fato socialmente organizada a um nível extremo institucional.

A religião aparece assim, no trabalho de Sourvinou-Inwood como uma preocupação a respeito da sedimentação de laços sociais e de celebração da coletividade – oferecendo um quadro comum de valores e ideologias, uma “estrutura significativa” para a vida dos cidadãos (KINDT, 2009, p. 11) em que, ele próprio enquanto indivíduo é apagado: a *Polis domina* todas as expressões religiosas. Como consequência, fica evidente que o modelo de religião da *polis*, que por ser centrado na *Polis*, não pode ou consegue explicar essas expressões religiosas que estão fora ou abaixo dela como.

Para ilustrar essa questão podemos tomar o exemplo das consultas de indivíduos aos oráculos em contraposição a argumentação de Sourvinou-Inwood:

(...) mesmo em santuários pan-helênicos onde a *polis* mediava a participação de seus cidadãos em uma variedade de formas. Em Delfos, o esquema da *polis* articulava a operação do oráculo. O pessoal religioso do oráculo consistia em délficos, e a participação de não-délficos era mediada por délficos que agiam como *proxenoi* e ofereciam o sacrifício preliminar antes da consulta por não-délficos. (SOURVINOU-INWOOD, 1990, p. 297)

Embora o funcionamento do oráculo possa ser refletido dentro da questão da mediação do corpo civil da *polis*, a questão específica da consulta oracular, dos anseios e desejos pessoais dos indivíduos, como aponta Kindt (2009, p. 11) não pode, necessariamente, ser explicado dentro do contexto político da *Polis*.

Ademais, deve ser apontado que a preocupação de Sourvinou-Inwood, notadamente, é com a população formada pelos cidadãos que, como sabemos, formavam uma minoria da população. A análise da autora apaga, ou simplesmente não enxerga, toda a pluralidade social existente nas cidades, formada pelo extenso grupo de estrangeiros e escravos que compõe o grupo não-cidadão.

Dessa forma, notamos que o emprego de modelo da Religião da *Polis* encontra problemas dentro de seu próprio território original, de modo que não pode ser simples ou não-problemática sua cooptação para o campo de estudos sobre Roma.

Nesse sentido, cabe antes de expormos sua aplicação aos trabalhos referentes à religião romana, uma apresentação da mesma em que fiquem expostos os elementos com os quais o modelo deveria ser capaz de lidar.

II – Religião Romana: A Teologia Tripartite e as Formas de Acesso ao Divino

Em artigo anterior (BONDIOLI, 2012), foi apresentado o início de uma discussão, que será revisitada nesse momento, em que refletimos a respeito da utilização do termo “religião romana” apontando os seus dois principais problemas: a ideia de que se encontra apenas um fenômeno religioso em Roma e que seria possível observar um corpo teológico bem formado e canônico de textos ao seu respeito.

Como indicado, essas visões são equivocadas pois não refletem a principal característica dos fenômenos religiosos da *urbs*: eram diversificados e multifacetados, informados pela pluralidade de práticas e praticantes.

Como sabemos durante toda a história de Roma, cultos e religiões de origens variadas fizeram-se presentes na cidade. Alguns desses chegaram inclusive a ter seus elementos cooptados para dentro dos cultos oficiais – isto é, aqueles cultos organizados e supervisionados pelo Senado, sustentados com o dinheiro público e cuja celebração era prescrita pelo calendário oficial – como o caso da Vênus Ericina e a *Magna Mater*. Observemos, entretanto, que mesmo aqueles que não foram cooptados para dentro do culto oficial, mantiveram-se duradouramente ativos dentro da cidade, encontrando entre seus praticantes homens e mulheres pertencentes a diversos grupos sociais. Devemos perceber, portanto, como mostra Orlin (2010), que uma das principais características que encontramos no estudo histórico de Roma e seu desenvolvimento religioso é a sua proximidade/convivência com elementos estrangeiros.

Poderíamos supor, dessa forma, que a problemática relativa ao termo religião romana poderia ser resolvida realizando apenas uma separação entre religiões e cultos que chegaram a Roma – independentemente de sua origem – da religião própria da cidade. Essa separação, porém é resultante de uma falsa interpretação sobre as relações de identidade e trocas culturais que foi desenvolvida especialmente na historiografia

produzida por acadêmicos durante os séculos XVIII e XIX (SCHEID, 2005, p. 10-17; ROSA 2006, p.139).

Esses acadêmicos partiam do princípio promovido pela formação das nações e identidades nacionais de que um povo devia ser visto em conjunto com seu “pacote cultural” (WOOLF, 1998, p.11), compreendido na reunião de características essenciais (língua, território, cultura) que não apenas o distingue, mas constituem o âmago de seu ser e, portanto, apresentam uma consistência e coerência que o torna praticamente imutável e identificável. Obviamente, como já mostraram Poutignat e Streiff-Fenart (1997, p. 87-92), esse tipo de discussão que se resume a argumentos essencialistas ou do primordialismo a respeito da identidade há muito tempo foi abandonado e não podemos recair no erro de pensar sobre a religião romana sob essa perspectiva. Uma perspectiva que, por centrar-se no purismo e imutabilidade, ignora não apenas as transformações dos fenômenos religiosos em Roma devido ao seu contato com outras culturas, mas também fecha os olhos às próprias transformações endógenas da sociedade.

Percebemos, assim, que o oposto é verdadeiro em relação a um conceito de “religião romana” imutável e quintessencial: que o adjetivo “romana” pressupõe, na verdade, uma abrangência espaço-temporal que é substancial e que não deve, nem pode, ser tratada de maneira homogênea. Os homens do século IV a.E.C. que habitavam Roma não podem ser analisados nos mesmos termos com que faríamos com a elite provinciana gaulesa ou grega do século III E.C., embora todos esses estejam incluídos sob o termo “romano”.

Em relação ao segundo problema, da existência de um corpo teológico bem definido que represente uma uniformidade da expressão religiosa, notamos que, em um primeiro nível, havia uma ampla margem de liberdade nas concepções particulares a respeito dos deuses enquanto que, em um segundo nível, em que pese a coletividade, aparece em Roma meados do século I a.E.C., uma visão a respeito da religião em que ficavam expostas três vias de acesso ao sagrado.

De acordo com Jean Pepin (1956, p. 288), o conceito de uma *tria genera theologiae*, não era uma novidade do século I a.E.C., ao contrário, os elementos que constituem esse modo de pensar provém da filosofia grega, especialmente do estoicismo. É Varrão², porém quem o articula no ambiente da religião em Roma,

² A obra de Varrão, embora não esteja disponível, ainda chega até nós através das citações – extensas – de dois autores cristãos: Tertuliano (séc. II d.C.) e sua obra *Ad Nationes* e Agostinho de Hipona (séc. V d.C.) com sua obra *Civitate Dei*. Ressaltamos que para este estudo não interessa-nos realizar uma análise

afirmando existir três gêneros de abordagem ao divino: *genus mythicum*, *genus physicum* e *genus civile* (Apud: AGOSTINHO, *Civ. Dei* VI.5).

Como nos mostra Rives (2007, p. 32), a abordagem mítica está intimamente ligada à produção artística. Observamos nas convenções visuais da representação dos deuses – seja em pinturas, em objetos, estátuas e etc. – uma familiaridade com eventos e características que a mitologia fornece sendo, portanto, um dos principais canais de inserção e difusão dos mitos dentro de todos os setores da sociedade romana, especialmente para as camadas populares. A popularidade dos mitos, expressa tanto na literatura quanto na arte, e o apelo que representa para grande parte da população, esses não devem ser superestimados.

Momigliano (1984, p. 202), aponta para a visão dos deuses exposta através dos mitos era considerada inadequada por alguns grupos dentro da elite romana, sobretudo por atribuir aos deuses, amiúde, características e ações negativas: injustiça, roubo, adultério, fraude. Essa atitude está ligada à herança deixada por toda uma tradição crítica a respeito dos mitos presente na Grécia desde o século VI a.E.C., dentro da qual destaca-se o filósofo Xenófanes (B11-B16).

O *genus physicum*, a teologia física, tem este nome devido à palavra grega *physis* que reflete o interesse sobre a *natureza* das coisas, no caso, dos deuses e do sagrado. A teologia física é a esfera onde encontramos os debates filosóficos, especialmente dentro da elite romana, sobre temas como, por exemplo, as visões do estoicismo, epicurismo, platonismo e de outras doutrinas sobre a relação entre os deuses e os homens (RIVES, 2007, p. 38).

Nessa esfera encontramos uma das maiores provas a respeito da liberdade existente em relação à crença sobre os deuses, uma vez que as várias correntes filosóficas traziam consigo visões, por vezes, contraditórias, sem que, contudo, qualquer uma tenha sido banida ou proibida em termos oficiais. Observemos, por exemplo, que em contraste com o estoicismo, para a corrente epicurista, apresentada por Lucrecio (*De Rerum Natura*, V.146-55), ficava clara a ideia de que os deuses, por serem perfeitos e sem preocupações, não se interessavam pelo o que os homens faziam ou deixavam de fazer, colocando em questão a própria necessidade dos cultos e rituais que eram praticados em Roma.

da escrita destes autores, especialmente no que tange suas construções retóricas e o uso de Varrão na sua argumentação; a apresentação destas teologias e a argumentação que se sucede são de pouca consequência para nós, já que é somente a própria ideia da existência e viabilidade de acesso ao divino por três formas diferentes que está sob análise.

O terceiro gênero de acesso ao divino, o *genus civile*, normalmente é entendido como referente a todo o aparato cívico ligado ao culto aos deuses e que tem por fim à manutenção da *pax deorum*. Devemos notar, entretanto, como demonstra Rüpke (2007, p. 130), que a teologia civil abarca os *sacra* como um todo e que os *sacra publica*, isto é, os cultos e rituais públicos, é apenas uma de suas faces, ainda que a mais visível e sobre a qual possuímos maior entendimento.

Faz-se necessário que retomemos a questão da definição daquilo que chamamos de público e, por consequência, privado no que tange à religião. Rüpke (2007, p. 21) aponta para o elemento financeiro, isto é, quem arca com as despesas do culto como o critério mais importante para esta separação, entretanto, não concordamos com esta observação. Embora certamente esse fosse um fator importante, parece-nos que, principalmente, devemos considerar em nome de quem o culto era praticado para diferenciá-los. De acordo com Dionísio de Halicarnasso (*Ant. Rom.* II.65), o culto público consistia naquele realizado em prol do bem estar de todos os cidadãos da comunidade onde era realizado, enquanto que o culto privado visava ao bem dos indivíduos e suas famílias.

A questão de quem participava dos cultos públicos também é importante uma vez que, como mostram Beard, North & Price (1998, p. 48), os magistrados e sacerdotes eram os responsáveis pela condução dos festivais e sacrifícios e a única obrigação que recaía sobre os indivíduos era de “se abster de trabalhar enquanto ocorriam as cerimônias”, embora não seja claro até que ponto isso era realmente obedecido.

Devemos assim, ressaltar alguns aspectos importantes da relação entre os três gêneros de teologia que foram abordados: O primeiro elemento que emerge dessa análise, como já apontou Momigliano (1984, p. 202), é a percepção de que “deveria-se separar as opiniões religiosas e filosóficas do papel que se era esperado desempenhar dentro da própria sociedade”. Como vimos, era possível possuir visões contrastantes a respeito dos deuses, sua natureza ou preocupação com a sociedade humana e, ainda assim, ocupar-se dos *sacra publica*. Cícero é um bom exemplo, pois embora em seu *De Divinatione* apresente uma visão consideravelmente cética a respeito dos processos de adivinhação, ela não parece influenciar na sua posição ou autoridade enquanto *augure*. Como mostra Rives (2007, p. 40), para Cícero “ceticismo filosófico e conservadorismo institucional podiam coexistir sem fricção”.

Entendemos também que esses três discursos sobre o divino se constituem, de fato, em esferas autônomas que apenas eventualmente podem ser tomadas em conjunto, embora, definitivamente, isso não fosse visto como algo necessário. Certos mitos, por exemplo, podem interagir com determinados rituais provendo etiologias, porém, essas etiologias raramente são uma parte fundamental do culto (RIVES, 2007, p. 29). Por outro lado, não devemos esperar encontrar para todos os rituais um mito que os explique ou os justifique, havendo diversos elementos obscuros – inclusive aos próprios romanos que os praticavam – em certos cultos como, por exemplo, do *Equus October*, em que um cavalo era esquartejado e ocorria uma disputa entre dois grupos para colocar sua cabeça e rabo em diferentes locais da cidade (PASCAL, 1981).

O que podemos compreender desses três gêneros, portanto, é que cada um deles era considerado, em si mesmo, como uma via legítima de acesso ao divino, permitindo aos romanos uma grande liberdade sobre as maneiras de se chegar aos deuses. Não havia uma forma institucionalizada de controle, ou que visasse a uma uniformidade nas maneiras como os romanos abordavam os deuses. Embora, verdade seja dita, algumas concepções fossem mais bem aceitas do que outras dentro de determinados grupos sociais. Percebemos também que, como aponta Rüpke (2007, p. 67), a maior parcela da população de Roma não possuía educação filosófica e tampouco por ela se interessava. Enquanto que para a elite, em geral, veremos que a preocupação com a visão filosófica sobre os deuses e o mundo apresentava-se como um critério mais importante do que uma abordagem mítica aos deuses.

Há ainda um último elemento que deve ser abordado a respeito dos romanos e sua relação com os deuses. Não devemos concluir que, pela grande quantidade de opções disponíveis aos indivíduos, este conjunto que denominamos de religião romana não possuía nenhuma estruturação. Essa existia sim, mas não na forma de um conjunto de preceitos ou crenças sobre os deuses, um *savoir-penser*, mas sim como um *savoir-faire* (ANDO, 2008, p. 13), um conjunto de práticas que deveriam ser desempenhadas especialmente no âmbito da teologia civil.

A teologia civil não representa uma *doxa*, uma única crença a respeito dos deuses e sua relação com homens. Aquilo que os romanos possuíam era, na verdade, um conhecimento sobre a forma certa de como *agir* em relação aos deuses, uma *praxis*. Em outras palavras, encontramos um tipo de religiosidade que é estranha ao mundo ocidental moderno, pois os conceitos de “crença” ou “fé” não são os elementos de maior

importância, nem mesmo são os que dão sustentação a essa religião, em seu lugar encontramos o saber sobre o que fazer, o “conhecimento de dar aos deuses aquilo que lhes é devido” (ANDO, 2008, p.13). A forma correta de agir que nos referimos é o resultado da experiência acumulada dos antepassados, refletindo assim a importância da *mos maiorum* e a necessidade de se seguir as tradições, os modos de ação ancestral, na manutenção da *pax deorum*.

III – Roma e a Religião da Polis

Considerados os elementos apresentados, devemos realizar neste momento, dois questionamentos em relação ao modelo de Religião da Polis: o primeiro em relação à validade de tratarmos da religião romana através desse modelo e, o segundo, se perante suas inconsistências deveríamos ainda continuar a operá-lo.

Por um lado, há algo inevitavelmente equivocado sobre falarmos de religião da *polis* em Roma. Como sabemos, Roma não é uma *polis* como as cidades gregas cujas quais esse conceito se refere. Clifford Ando é claro quando expõe que a forma como os gregos entendiam a *polis* era fundamentalmente diferente da maneira como os romanos viam sua relação com Roma e a cidadania. Quando os gregos falam de Roma como *polis* devemos entender que isso se dá por necessidade de construir um sentido sobre este outro – romano – através dos instrumentos disponíveis dentro da própria cultura grega, mas o que o uso desse termo reflete realmente são as disjunções conceituais entre essas duas tradições políticas (1999, p. 13-14).

Não basta, entretanto, que refutemos o modelo de religião da *polis* simplesmente em vias terminológicas, sendo necessário observarmos a sua operação nos estudos a respeito da religião romana. Se tomarmos a formulação de Sourvinou-Inwood, tal qual apresentada, perceberemos que, de início, já há uma inadequação em sua aplicação ao mundo romano.

Como demonstramos na seção anterior, o divino pode ser abordado pelos romanos através de três vias diferenciadas e autônomas, não havendo primazia de uma sobre as outras sendo, portanto, impraticável afirmarmos, como faz Sourvinou-Inwood, que todos os discursos e ações religiosas podem ser englobados e mediados pela sua face ligada ao político, no caso de Roma, à teologia civil. Acompanha esse raciocínio

notarmos que Sourvinou-Inwood limita a religião à *polis* e vice-versa, enquanto que para os romanos é possível distanciar o político do religioso.

Se a formulação de Sourvinou-Inwood não se apresenta apta ao estudo da religião em Roma – e esclarecemos de pronto que essa também não era, absolutamente, a intenção da autora – passamos ao próximo passo, que é buscar entender esse conceito na forma como ele foi cooptado para dentro de nosso campo. Atualmente, para a maioria dos estudiosos da religião romana, a ideia de religião da *polis* significa, em termos simples, a absorção ou incorporação da religião nas instituições políticas da cidade, ou seja, uma face da religião vista como homóloga à estruturação sócio-política de Roma (WOOLF, 2003, p. 40-41).

Rüpke é paradigmático ao afirmar que: “existe no latim, um termo que corresponde ao termo de *polis-religion*, denominado *sacra publica*, os cultos públicos” (2007, p. 21). A equação de *sacra publica* e religião da *polis*, entretanto, é possível apenas porque, como notamos, constituiu-se efetivamente uma construção conceitual que tem pouco em comum com aquela utilizada na análise das cidades gregas.

Vista assim, sob esse aspecto e como mostra Woolf em seu estudo (2003, p. 42), a ideia de “religião da *polis*” foi uma importante ferramenta de análise por ter permitido avanços significativos na nossa compreensão desse aspecto-chave da religião antiga que é sua ligação com a política, afastando as ideias de hipocrisia e manipulação que rondavam as análises dos historiadores nos séculos passados. Woolf, entretanto, percebe também que há limitações em se trabalhar com o modelo e, de fato, a mesma crítica de Kindt é entoada em seu trabalho: o modelo de religião da *polis* é incapaz de lidar com os discursos em outros níveis que não o oficial. Porém ao invés de abandonar o modelo, o autor busca complementá-lo retomando as alternativas que existiam à expressão religiosa fora do nível oficial, como as peregrinações.

Torna-se possível ensaiar uma resposta aos nossos questionamentos a respeito da adequação e operação desse modelo ao estudo da religião romana. A utilização do conceito de religião da *polis* para nosso estudo parece-nos inadequado não apenas pela ideia equivocada que a terminologia utilizada sustenta, mas pelo fato de que sua formulação passou por uma transformação conceitual que, sem resolver os problemas e críticas pontuados originalmente, não demonstra um aperfeiçoamento em seu poder de análise. Notamos que houve uma redução desse modelo teórico a uma constatação: a religião está incorporada nas instituições políticas de Roma. Assim, ainda que

estejamos cientes da importância do conceito para chegarmos a esse entendimento, sua manutenção se apresenta insustentável.

Não pretendemos, certamente, com essa observação negar a historicidade ou as etapas de construção do conhecimento que nos levaram a entender o que confirmamos como “aspecto-chave” da religião que é sua ligação com a política. Acreditamos, entretanto, ser mais adequado compreender esse aspecto da religião romana dentro de suas próprias referências, isto é, enquanto uma religião politizada – no que tange a sua face ligada à teologia civil, com ênfase nos *sacra publica* – de uma cidade que não é *polis*, mas *urbs*.

Bibliografia:

AGOSTINHO. *Civitate Dei*. Vol. II, Books 4-7. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1963.

CICERO. *De Divinatione*. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1923.

DIONÍSIO DE HALICARNASSO. *Antiquitates Romanae*. Vol. I, Books I-II. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1937.

LUCRÉCIO. *De Rerum Natura*. Loeb Classical Library Edition. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

XENÓFANES. In: Diels, H. and W. Kranz, 1952, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6th edition, Dublin and Zurich: Weidmann, Volume I, Chapter 21, 113–39

Livros e Artigos:

ANDO, Clifford. *The Matter of the Gods*. Berkley: University of California Press, 2008.

_____. *Was Rome a Polis?* Classical Antiquity, Berkeley, v. 18, p. 5-34, 1999.

BEARD, Mary; North, John; Price, Simon. *Religions of Rome*. v. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BEARD, Mary & NORTH, John (ed). *Pagan Priests*. Londres: Duckworth, 1990.

BONDIOLI, Nelson. *Religião, Poder e Crença no séc. I d.C.*. Revista Chrônidas, Goiânia, v.1, p. 31-44, 2012.

COULANGES, Denis F. *La Cité Antique*. Paris: Durand, 1864.

KINDT, Julia. *Polis-Religion, A Critical Appreciation*. KERNOS, Liège, v. 22, p. 9-34, 2009.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *The Theological Efforts of the Roman Upper Class in the First Century B.C.*. Classical Philology, Chicago, v. 79, p. 199-211, 1984.

ORLIN, Eric. *Foreign Cults in Rome: Creating a Roman Empire*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

PASCAL, B. *October Horse*. Harvard Studies in Classical Philology, Cambridge (MA), v. 85, p. 261-291, 1981.

PEPIN, Jean. *La Théologie Tripartite de Varon*. Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques, Paris, v. 3, p. 265-94, 1956.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyn. *Teorias da Etnicidade: Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrick Barth*. São Paulo: Editora Unesp, 1998.

RIVES, John. *Religion in the Roman Empire*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

ROSA, Claudia. *A Religião na Urbs*. In: MENDES, Norma, SILVA, Gilvan (Orgs). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória: EDUFES, 2006. p.137-161.

RÜPKE, Jörg. *Religion of the Romans*. Malden: Polity Press, 2007.

SCHEID, John. *An Introduction to Roman Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

_____. *Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism and Innovation*. In: GALINSKY, Karl. (Ed). *The Cambridge Companion to the Age of Augustus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. p. 175-196

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. *Further Aspects of Polis Religion*. AION (Arch), Nápoles, v. 10, p. 259-274, 1988.

_____. *What is Polis Religion?* In: MURRAY, Oswyn.; PRICE, Simon (Eds). *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford: Oxford University Press, 1990. p. 295-322.

WOOLF, Greg. *Becoming Roman: The origins of the Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

_____. *Polis-Religion and its Alternatives in the Roman Provinces*. In: ANDO, Clifford (org.). *Roman Religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003. p. 39-61.

Transtextualidades en la literatura mesopotámica. Vínculos palimpsestuosos entre *El descenso de Inanna al Inframundo* y la himnología real neo-sumeria y paleo-babilónica¹

F. Rodrigo CABRERA PERTUSATTI²

Submetido em Maio/2015

Aceito em Maio/2015

RESUMEN:

En el presente artículo, se analizará el *El descenso de Inanna al Inframundo* como un ‘hipertexto’ que contiene diversos ‘hipotextos’ de la tradición literaria anterior. De este modo, este poema mesopotámico puede considerarse un “palimpsesto” (Genette, 1989 [1962]), ya que admite niveles de intertextualidad con la himnología real de los períodos neo-sumerio y paleo-babilónico. Además, en la historia de Inanna, se da una compleja relación de hipertextualidad con otras composiciones litúrgicas mesopotámicas y también con algunos conjuros como los Udug-hul. En 1974, W. Sladek planteó la existencia de niveles de intertextualidad entre *El descenso de Inanna al Inframundo* y el *Sueño de Dumuzi y/o Dumuzi y Ĝeštinanna*. En nuestra investigación, proponemos el vínculo del mito de la diosa con otros textos que aluden a la monarquía con el fin de vindicar la imagen real en el plano político.

Palabras clave: Inanna – realeza – himnología real – literatura mesopotámica

ABSTRACT:

In this paper, I analyze *Inanna's Descent to the Nether World* as a ‘hypertext’ which contains several previous ‘hypotexts’ from the literary tradition. Therefore, this Mesopotamian poem can be considered as a “palimpsest” (Genette, 1989 [1962]) because it contains levels of intertextuality with Neo-Sumerian and Old Babylonian hymnology. Moreover, in the story of Inanna, there is a complex relationship of hypertextuality with other Mesopotamian liturgical compositions and also with some Udug-hul incantations. In 1974, W. Sladek posits the existence of levels of intertextuality between *Inanna's Descent to the Nether World* and *Dumuzi's Dream* and/or *Dumuzi and Ĝeštinanna*. In our research, we propose Inanna myth links with other texts which refer to kingship in order to vindicate the real image at the political level.

Key Words: Inanna – kingship – royal hymnology – Mesopotamian literature

¹ Quiero agradecer a la Dra. Andrea Seri por las sugerencias y los comentarios realizados sobre el presente artículo, que me dieron un conocimiento más amplio sobre la literatura mesopotámica e hicieron más sólida la presente investigación.

² Doctorando en Historia por la Universidad de Buenos Aires (Argentina), bajo la dirección del Dr. Manuel Molina (CSIC, España). Profesor de la materia Historia Antigua I (Oriente) y miembro del Instituto de Historia Antigua Oriental “Dr. Abraham Rosenvasser”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (Argentina). Becario doctoral del Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (IMHICIHU, CONICET), bajo la dirección del Dr. Manuel Molina (CSIC, España) y la Dra. Liliana Manzi (UBA-IMHICIHU, CONICET, Argentina). E-mail: cabrera.pertusatti@gmail.com.

1. Palabras preliminares

En *El descenso de Inanna al Inframundo* –de ahora en más *DII*–, se explicita el viaje de Inanna hacia la *Kurnugia* o ‘Tierra sin Retorno’ donde se manifiestan los diferentes arquetipos míticos personificados por la deidad mesopotámica de la guerra y el amor. Como sostienen diversos estudiosos, en el relato, podemos hablar de polifonía o transtextualidad, dado el vínculo con otras narraciones mesopotámicas, como *El sueño de Dumuzi* y/o *Dumuzi* y *Ĝeštinanna* (Sladek, 1974; Katz, 1996, 93). No obstante, en el mito de Inanna, existirían una serie de inconsistencias aparentes, que si bien tendrían reflejo en la cosmovisión religiosa mesopotámica, como la entrega de Dumuzi a los *galla*, una vez que la deidad retorna de la *Kurnugia*, no se repiten en otra evidencia epigráfica, e.g. en la himnología real. Inanna se mostraría hostil y vengativa, de forma diferente a las imágenes que podemos encontrar en la poesía amatoria referida a ella y al ritual del *hieros gamos* (Katz, 1996, 101).

Por ello, proponemos un análisis de algunos fragmentos que integran el mito donde, por un lado, Inanna desciende a la *Kurnugia* y se enfrenta a su hermana Ereškigal, para luego ser enjuiciada por los Anunna, mientras que, en otras secciones del relato, Inanna vuelve a la vida y condena a su paredro Dumuzi, entregándolo a los *galla*. En nuestro análisis, emplearemos los tipos de transtextualidad, que plantea G. Genette en su obra *Palimpsestos* (1989 [1982]), utilizados en diversos trabajos del ámbito asiriológico para el estudio de la literatura, e.g. A. Seri (2014).

El análisis de los fragmentos mencionados en paralelo con otra evidencia epigráfica de los períodos neo-sumerio y paleo-babilónico, como la himnología real y/o los poemas de autoalabanza, servirán para entender cómo fue construido el arquetipo mítico de Inanna y el carácter multívoco de su representación religiosa. Finalmente, podemos afirmar que esta manifestación polisémica de la figura de Inanna constituyó una herramienta para cimentar ideológicamente a la institución monárquica mesopotámica tanto en la época neo-sumeria como paleo-babilónica.

2. Las recensiones y la temática del *DII*

El conjunto de tablillas en lengua sumeria, que componen el *DII*, pertenecen al período paleo-babilónico en su mayoría. Algunas piezas, incluso, son de Ur III (c. 2100-2000 a. C.), del período paleo-babilónico temprano (c. 2000-1900 a.C.) y otras de época neo-babilónica (c. 626-539 a.C.). Al respecto, ciertas variantes gramaticales empleadas por los escribas de la escuela de Nippur nos permiten sostener visiblemente su

pertenencia temporal, dado que reconocemos ciertos elementos de la lengua sumeria que no eran frecuentes y hasta inexistentes en las inscripciones de épocas antecedentes.

La pieza literaria narra el descenso de la diosa del amor y la guerra a la ‘Tierra sin Retorno’ o *Kurnugia*. En su periplo a la *Kurnugia*, Inanna ‘visita’ diversos santuarios para luego dirigirse al Inframundo, a fin de arrebatarse el trono a su hermana Ereškigal. Antes de acceder a la ‘Tierra sin Retorno’, advierte a su visir Ninšubur que en caso de no retornar pida auxilio a los dioses Enlil, Nanna o Enki, en forma respectiva.

Luego, Inanna baja hacia el Inframundo y se encuentra con Neti, el portero de la *Kurnugia*, sirviente de Ereškigal. La deidad de la oscuridad y del reino de los muertos obliga a Neti a abrir los siete portales del mundo inferior a Inanna, quien al pasar por cada pórtico, es despojada de alguna de sus prendas. Finalmente, al quedar desnuda delante de su hermana, es enjuiciada por los Anunna, quienes la condenan a muerte.

La visir de Inanna, Ninšubur, al ver que su ama no regresa del Inframundo, corre en busca de los dioses Enlil, Nanna y Enki. Este último accede a ayudarla y se muestra conmovido ante la desaparición de la diosa. Crea entonces dos seres asexuados, el *kurğara* y el *galatura*, quienes acompañan a Ninšubur a la “Tierra sin Retorno” en busca de Inanna. Cuando recuperan el cadáver de la divinidad, le devuelven la vida e Inanna emprende su regreso al mundo de los vivos, pero a cambio debe dejar a alguien en su reemplazo.

Al retornar a Uruk y encontrar a su consorte Dumuzi, ocupando su trono y muy despreocupado por su ausencia, lo entrega a los *galla* que la habían escoltado hasta ese sitio. El pastor, marido de la diosa, es apresado y conducido a la *Kurnugia*.

Luego, Dumuzi, invadido por la pena, implora al dios Utu (hermano de Inanna) que lo rescate de ese cruento destino. La divinidad solar se compadece del dolor del pastor y le permite regresar si a cambio deja a alguien que lo sustituya. En conclusión, Dumuzi sólo puede quedarse en la tierra medio año, mientras su hermana Ĝeštinnanna (la diosa del vino) ocupa su lugar en el mundo de los muertos. Así, la deidad de los pastores cíclicamente debe descender a la “Tierra sin Retorno” para que su hermana ‘renazca’ cada año en el reino de los vivos³.

³ Cf. Kramer 1966 y 1980.

3. La himnología real de los períodos neo-sumerio y paleo-babilónico

La dinastía de Ur III se presentó teológica y políticamente como heredera de la predecesora y gloriosa Akkad y, además, apelando a la reutilización de ciertos tópicos del Dinástico Temprano (–de ahora en más DT–). Asimismo, sólo sus dos primeros reyes llevaron nombres sumerios (Ur-Nammu y Šulgi), mientras los otros tres emplearon nombres semitas (Amar-Sîn, Šu-Sîn y Ibbi-Sîn) (Rubio, 2009, 17-18).

De acuerdo a G. Rubio (2006), aunque la lengua empleada en la época del reinado de Šulgi –vale recordar que estuvo en el poder alrededor de 48 años– fuera el sumerio, la lengua nativa del monarca tal vez haya sido el acadio. P. Michalowski, apelando al análisis del antropólogo B. Schnepel sobre las sociedades etnográficas africanas, sostiene que Šulgi esgrimió un doble poder absoluto en los planos ejecutivo y resolutivo, aunque las fuentes se muestran oscuras en relación al acceso y a la sucesión al trono (2013a, 287). Según este autor, los reyes de Ur III, con Ur-Nammu como fundador, podrían haber reutilizado ciertas prácticas simbólicas de los soberanos de Lagaš II, aunque la documentación de la época de Gudea revele poco sobre las reglas de transmisión del poder (Michalowski, 2013a, 288). A propósito, una fuente como *Los gobernantes de Lagaš*, si bien exhibe marcadas cuestiones ficcionales, señala que la sucesión padre-hijo no debe considerarse como una regla *sine qua non* (Michalowski, 2013a, 288). *Los gobernantes de Lagaš* tiene notables paralelos con la versión paleo-babilónica de la *Lista Real Sumeria*, aunque esta última haya sido retomada y reescrita por la dinastía de Isin. Por consiguiente, la fundamentación del poder real en época neo-sumeria no seguiría el patrón sucesorio padre-hijo (Michalowski, 2013a, 289), sino que la constitución genealógica del mismo ocurrió en época paleo-babilónica, no sólo cuando se reutilizó la *Lista Real Sumeria*, sino que también cuando comenzaron a incorporarse nuevos *locus* de legitimación.

Además, la cimentación del poder por Ur III también apuntó al uso de un tipo de literatura oficial, que se constituyó en el recurso discursivo para respaldar el poder político y vindicar la omnipotencia divina de los gobernantes (Michalowski, 2013c, 169)⁴. *A posteriori*, el uso del sumerio en los textos literarios continuó hasta la época paleo-babilónica cuando se plantearon nuevas formas de control político⁵.

⁴ Al respecto, son interesantes los aportes de Michalowski sobre la dialéctica literatura-poder político, desde sus trabajos tempranos en la década de los '60, hasta los más recientes donde matiza algunas cuestiones trabajadas por él mismo con anterioridad. A propósito, afirma que las temáticas que refieren al “poder y sus avatares –autoridad, carisma, dominación y prestigio– han estado largamente ausentes de

Uno de los matices ideológicos empleados fue la celebración del *hieros gamos* o “matrimonio sagrado” entre el monarca y la diosa Inanna. Algunos autores coinciden en la práctica efectiva del *hieros gamos* para el 2900 a.C. (DT I), aunque se estipula que ya en época Uruk era reconocible. El rol fundamental era asumido por la *nin*, una sacerdotisa que actuaba como Inanna y se encargaba de elegir al *en* (Frayne, 1985, 22). Otros estudiosos afirman, que en su etapa conclusiva, el *hieros gamos* era ejecutado por dos estatuas de culto (Cooper, 1993, 91). Según B. Pongratz-Leisten (2008), el matrimonio sagrado era una práctica ritual a través de la cual los monarcas se vinculan con la esfera de lo numinoso. No obstante, la autora estima que la ceremonia poseía un claro componente político.

En este sentido, postulamos que la compilación del *DII* por los escribas de Nippur respondió a una necesidad estratégica y vindicadora de la elite gobernante de la época paleo-babilónica, cuyos monarcas buscaron continuar la tradición religiosa sumeria, resignificando sus mandatos y, debido a ello, retomaron las prácticas rituales de quienes los antecedieron, como los gloriosos gobernantes de Ur III, *e.g.* Ur-Nammu y Šulgi.

Otro de los tópicos retomados durante la época paleo-babilónica consistió en la reutilización del género literario conocido como “himno real”, popularizado durante el período neo-sumerio⁶. El género de los himnos, que también aparecen como “poemas de alabanza real” o “género lírico evocativo”, es segmentado por los estudiosos en himnos reales, divinos y los dedicados a los templos (Brisch, 2011, 706). Como género en sí mismo, desaparece luego de la época paleo-babilónica, aunque los nombres de los reyes sean recogidos en otro tipo de *corpus* literarios mesopotámicos (Brisch, 2011, 707).

Como plantea L. Vacín, podemos considerar, por ejemplo, a la himnología real utilizada por Šulgi como una formulación propagandística (2011, 120 ss.). M. Liverani sostiene que “[e]l himno real suele estar redactado en primera persona, recitado por el rey, y es una exaltada autoalabanza y autocelebración. Esta nueva forma de propaganda de la realeza es complementaria de la antigua forma de la inscripción monumental (que

los debates asiriológicos”, pero que, no obstante, diversos autores, como N. Yoffee (2005 y 2013), han resaltado la importancia de dichos puntos (Michalowski, 2013c, 170).

⁵ Asimismo, para el período de Ur III, encontramos algunos funcionarios, cuya función era la de rendir culto al difunto Gudea de Lagaš, como es el caso Mani, quien portaba el título de *sagi* en diversos documentos y sellos de la época, y, además, era miembro de la elite de Girsu. De acuerdo con Michalowski, las funciones cúlteras del mismo comenzaron en tiempos de Šulgi y desaparecieron con la ascensión de Amar-Sîn (2013b, 191); *i.e.* se dieron entre Š32 y AS8 (2013b, 183).

⁶ Los himnos reales son atestiguados por primera vez en el DT (c. 2600 a.C.) (Brisch, 2011, 706).

los reyes de Ur heredan de los de Akkad) [...] En los himnos lo que se destaca son más bien sus virtudes, que pueden estar ejemplificadas con episodios, aunque éstos no tengan la especial significación que requieren las inscripciones monumentales” (1995, [1988], 235).

La apoteosis de la figura regia a través de himnos se reconoce entre los años 2100 y 1700 a.C. aproximadamente, en un arco cronológico que va desde Ur-Nammu de Ur hasta Abi-Ešuh de Babilonia, que no sólo señala la consagración de la literatura sumeria, sino también la glorificación hegemónica de los soberanos neo-sumerios y paleo-babilónicos (Hallo, 1963, 115). Otra de las cuestiones, que se planteaba en dicha época, era la tendencia a resaltar el pasado ejemplar de reyes como Sargón o Naram-Sîn, a los que se le rendía culto junto a Gudea de Lagaš durante Ur III, o de los divinizados reyes de Ur, a los que se adoraba durante la dinastía de Isin, estimulando un “sentido de unidad espacial en el pensamiento político mesopotámico” (Hallo, 1963, 113).

En relación a dicha época, J. Cooper afirma que la realeza mesopotámica “fue siempre sagrada, pero raramente divina” (2008, 261). Por lo tanto, la deificación de monarcas como Naram-Sîn o Šulgi debe ser repensada como un fenómeno contingente, asociada más que con la victoria, con el fracaso y el colapso final de ambos reinados, ya que ambas elucubraciones divinas ocurren no al comienzo sino en el momento cúlmine y desastroso de ambos gobiernos (Cooper, 2008, 262). Asimismo, N. Brisch, también, resalta la importancia del matrimonio sagrado para el período neo-sumerio – específicamente, en el reinado de Šū-Sîn, donde se mencionan hasta los nombres de las supuestas sacerdotisas que intervienen en la ceremonia– (2006, 168 ss.). Del mismo modo, sostiene que la divinización de los monarcas puede plantearse, en algunos casos, para el Dinástico Temprano, pero se hace evidente durante la época acadia y llega a su cenit con la III dinastía de Ur⁷.

La grandeza y la consiguiente majestuosidad de las escenificaciones públicas y de los rituales, que aluden a la legitimación del *status quo*, están prácticamente ausentes en los registros epigráficos, pero encontramos algunos atisbos de reafirmación jerárquica en las construcciones literarias del período. En efecto, el uso de la literatura como herramienta discursiva en la arena política y su propagación a través de los textos escolares se transformó no sólo en una proyección apoteótica y divina de las dinastías

⁷ Además, Brisch afirma que puede haberse practicado la deificación durante los reinados de Rīm-Sîn de Larsa y Hammurabi de Babilonia (2006, 162).

reinantes, sino también en un “retrato del poder” en sus múltiples formas (Michalowski, 2013c, 171). Por consiguiente, el análisis de los himnos reales en paralelo con otro tipo de documentación del período, como las inscripciones reales, podría dar cuenta de la formulación ideológica elaborada por los reyes de Ur III y la época paleo-babilónica.

Uno de los grandes tópicos de la himnología real era la deificación del monarca, que se señalaba, de algún modo, por la celebración del matrimonio sagrado con Inanna y la identificación, por lo tanto, del gobernante con Dumuzi, como hermano de Ĝeštinanna, cuñado de la deidad solar Utu y yerno del dios lunar Nanna, la divinidad más importante de Ur. Asimismo, Nanna se presentaba como hijo de Enlil, el dios más importante de Mesopotamia y, por consiguiente, la deificación del rey lo conectaba con el panteón de Nippur (Vacín, 2011, 262-263).

En efecto, el tópico del *hieros gamos* puede rastrearse, de algún modo, en los himnos reales de los períodos neo-sumerio y paleo-babilónico, exaltando el vínculo divino con Inanna. Asimismo, la recopilación del *DII* en dicho momento por los escribas de Nippur nos da la pauta para establecer puntos de intertextualidad entre este mito con la himnología que circulaba en el período, y, de este modo, aparecen algunos tópicos míticos incrustados en los himnos reales tanto de la época neo-sumeria como paleo-babilónica.

4. Palimpsesto y transtextualidad: la multiplicidad de voces de la literatura mesopotámica

En nuestra investigación, utilizamos la noción de “palimpsesto” de G. Genette (1989 [1982]) para abordar el *DII* y la himnología real. Genette se presenta como superador de las interpretaciones anteriores en el marco de la narratología y la semiótica. El concepto de “palimpsesto”, de alguna manera, opera en sintonía con el de “polifonía” de M. Bajtin, que J. Kristeva cristaliza a través del término “intertextualidad”. De acuerdo con los anteriores lingüistas, todo texto se presenta como un constructo que alberga en su interior a otros textos, de manera multívoca, dinámica, produciéndose la heteroglosia o variación coexistencial de niveles discursivos al interior de una obra.

El trabajo de Kristeva, si bien retoma los postulados de Bajtin, es superador en buena medida del mismo, ya este último sólo plantea la noción de “dialogismo”, al referirse al acto de un hablante que se apropia de la lengua usando las palabras de otros para expresarse; es decir, su hablar estaría habitado por otras voces (Bajtin, 1964,

passim). Kristeva se refiere a esto como “intertextualidad” o “interdiscursividad”, y afirma que “todo texto se construye como un mosaico de citas, cada texto es una absorción y transformación de otros textos” (1969, 146).

Para Genette, la idea de “transtextualidad” supone la construcción múltiple de un texto y, además, la trascendencia textual del mismo. Dentro de la gran clasificación que supone la transtextualidad, se encuentran cinco tipos: architextualidad, paratextualidad, metatextualidad, intertextualidad e hipertextualidad. Las últimas dos tipologías de transtextualidad, señalan, por un lado, la presencia de un fragmento de un texto A en otro de mayores dimensiones que lo contiene (B) (intertextualidad) y, por otro, dado un texto B –que Genette denomina hipertexto– se produce una relación de hipertextualidad con un texto anterior o conjunto de textos (A) o hipotexto/s, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la parodia.

En el relato de Inanna, se produce una compleja relación de hipertextualidad con otras composiciones litúrgicas mesopotámicas y, además, con la himnología real de los períodos neo-sumerio y paleo-babilónico. En su tesis doctoral de 1974, W. Sladek ya planteaba la existencia de niveles de intertextualidad entre el *DII* con otros textos como *El sueño de Dumuzi y/o Dumuzi y Ĝeštinanna*. Los trabajos de D. Katz (1995; 1996; 2015) sobre el *DII* en diálogo con otros textos mesopotámicos continúan la línea trazada por el anterior. Actualmente, los estudios sobre el *Enūma eliš* realizados por A. Seri (2006; 2014) entienden al poema babilónico como palimpsesto, donde se reconocen diversos grados de hipertextualidad en confluencia con otros textos literarios o no, así como también, en conexión con algunas construcciones litúrgicas mesopotámicas, correspondientes a las distintas recensiones del poema. Además, los estudios de Seri son pioneros en la incorporación de temáticas y discusiones referentes a la narratología para el análisis de la literatura mesopotámica.

5. Las otras voces en *El descenso de Inanna al Inframundo* y los vínculos transtextuales con la himnología real de los períodos neo-sumerio y paleo-babilónico

El *DII* constituye una de las obras literarias en lengua sumeria que puede considerarse un palimpsesto. Por un lado, dentro del texto, encontramos tres secciones bien diferenciadas, que denuncian, de algún modo, la autonomía de cada una: en primer lugar, el viaje de Inanna al Inframundo; en segundo término, la estancia y muerte de la

diosa en la *Kurnugia*; y tercero y final, la resurrección de la deidad por la intromisión de Enki y la entrega de Dumuzi a los *galla* (Cuadro 1). Estas tres instancias del relato o hipotextos, que han sido colocados uno detrás de otro en un hipertexto mayor (el *DII*), mostrarían la restructuración y complejización de la narración para dar lugar a un constructo mayor que glorifica la figura de Inanna. A propósito, D. Katz afirma que el *DII* es una narración vindicativa de la deidad, mientras que su versión acadia –donde aparece la versión semita de Inanna, *i.e.* Ištar– se presenta como una descripción de la *Kurnugia* (2011, 124, n. 9).

En un artículo reciente, Katz postula que la versión acadia es más acortada y contiene menos detalles, pero plantea otras búsquedas; esto es, el *DII* apuntaría más bien al derrotero de la diosa, mientras que en *El descenso de Ištar al Inframundo*, se puntualiza en el destino de la deidad, la descripción del Inframundo y se realiza una explicación sobre la muerte (2015, 64). En efecto, los dos procesos de (re)escritura de las versiones sumeria y acadia del poema se enfrentarían al dilema de la tradición y la innovación y, además, a la dialéctica mito-ritual, que se escondería en ambos relatos (Katz, 2015, 65). Asimismo, la autora afirma que, considerando al *DII* “como un mito que explica el ciclo de Venus [...] el mismo no refiere al control, sino a la habilidad y la libertad para viajar alrededor del mundo, a través del inframundo además del cielo. Cuenta cómo Inanna creó el proceso que le permitiría entrar y salir del mundo de la muerte. En retrospectiva, la repetición de la afirmación de que no hay retorno por parte de Bidu, Enlil, Sîn y los Anunna, enfatiza en realidad la magnitud de su logro” (Katz, 2015, 66)⁸.

Veamos qué ocurre en el *DII* y su segmentación en hipotextos. En cada uno de los ‘grandes’ hipotextos considerados –dado que al interior de los mismos, podemos rastrear otros hipotextos menores– Inanna aparece como una divinidad benevolente-fascinante (hipotexto 1), inerte (hipotexto 2) y tremenda-nefasta (hipotexto 3) (cf. Cabrera Pertusatti, 2013).

Por otro lado, al interior de uno de estos hipotextos encontramos una serie de fragmentaciones más pequeñas, que marcan la presencia de diferentes narradores; es

⁸ A propósito, en una serie de conjuros de sanación de época paleo-babilónica, conocidos como Udug-ḫul, encontramos uno que alude a Enki, como divinidad que puede hacer volver a la vida a alguien muerto. En dicho texto, que contiene algunas líneas del *DII*, se describe cómo se debe hacer el respectivo ritual de sanación en un santuario, ubicado quizás en un cementerio, donde Enki realiza ofrendas a Nin-pirig, Nin-maš, Ninhursaga, Ereškigal y otros espíritus causantes del problema (Katz, 2015, 66-67).

decir, por ejemplo, hay estructuras dialógicas en estilo directo para presentar, de forma clara, lo que piensan y sienten los personajes de la narración.

Hipertexto: <i>El descenso de Inanna al Inframundo</i>		
Hipotexto 1	Hipotexto 2	Hipotexto 3
Periplo de la diosa por los siete templos y descenso a la <i>Kurnugia</i>	Inanna en la <i>Kurnugia</i> -Condena y muerte de la diosa por los Anunna	Resurrección de la diosa-Condena y muerte de Dumuzi por Inanna
Inanna se muestra como una deidad benevolente-fascinante	Inanna se muestra como una deidad agonizante (<i>dea dolens</i>)	Inanna se muestra como una deidad tremenda- nefasta

Cuadro 1: Vínculos de hipertextualidad en *El descenso de Inanna al Inframundo*

En el hipotexto 1, Inanna se prepara para ingresar al Inframundo y es ataviada con sus ropajes ceremoniales y, además, porta los me o “fuerzas divinas”. Los me deben ser pensados como realidades concretas y no como constructos abstractos *ad infinitum* y, por ello, pueden asociarse a algunos de los atavíos ceremoniales utilizados por Inanna en su periplo. Los me constituyen la idea de ordenamiento y perfección sagrada, y en la himnología real, los monarcas aparecen asociados a los mismos en algunas ocasiones, dado su vínculo con la diosa de la guerra y el amor. En la narración, Inanna, engalanada con diversas prendas rituales desciende a la *Kurnugia*, pero antes recorre siete santuarios del sur mesopotámico. De acuerdo a G. Buccellati –quien parte del análisis de *El descenso de Ištar al Inframundo*–, el recorrido está marcando un itinerario por siete urbes: Uruk, Badtibira, Zabalam, Adab, Nippur, Kiš y Akkad. Asimismo, el itinerario tendría, como punto final, Kutha, la residencia de los dioses del Inframundo. Justamente, en la versión acadia, Ištar ingresa a dicho sitio (Buccellatti, 1982, 3-4). Veamos cómo se describe, en el relato, el pasaje:

5. ^dInanna an mu-un-šub ki mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃
6. nam-en mu-un-šub nam-lagar mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃
7. Unug^{ki}-ga E₂-an-na mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃
8. Bad₃-/tibira^{ki}-a E₂-muš₃-kalam-ma mu-un-šub kur-ra ba-[e-a]-ed₃
9. Zabalam^{ki}-a Gi-gunu^{ki}-na mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃
10. Adab^{ki}-a e₂-šar-ra mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃
11. Nibru^{ki}-a Bara₂-dur₂-ĝar-ra mu-un-šub [kur-ra ba-e-a-ed₃]
12. Kiš^{ki}-a Ĥur-saĝ-kalam-ma mu-un-šub kur-ra ba-e-[a-ed₃]
13. A-ga-de₃^{ki}-a e₂-ul-maš^{ki} mu-un-šub kur-ra ba-e-a-ed₃
[...]
17. tug₂-šu-gur-ra men edin-na saĝ-ĝa₂-na mu-un-ĝal₂
18. ĥi-li saĝ-ki-na šu ba-ni-in-ti
19. ^{na4}za-gin₃ di₄-di₄-la₂ gu₂-na ba-an-la₂
20. na₄-nunuz tab-ba gaba-na ba-ni-in-si

21. ^{tu g²} pala₃ (TUG₂.NAM.NIN) ^{tu g²} pala₃ (TUG₂.NAM.NIN)-a⁹ bar-ra-na
ba-an-dul
22. ši-mbi lu₂ ħe₂-em-du ħe₂-em-du igi-na ba-ni-in-ġar
23. tu-di-da lu₂ ġa₂-nu ġa₂-nu gaba-na ba-an-gid₂
24. ħar kug.sig₁₇ šu-na ba-an-du₈
25. gi-diš-ninda¹⁰ eš₂-gana₂ za-gin₃ šu ba-ni-in-du₈
26. ^dInanna kur-še₃ i-im-ġen

Inanna abandonó el Cielo, abandonó la Tierra; hacia el Inframundo bajó.

La dignidad de en abandonó, la dignidad de lagar abandonó; hacia el Inframundo bajó.

Al Eanna en Uruk abandonó; hacia el Inframundo bajó.

Al Emuškalamma en Badtibira abandonó; hacia el Inframundo bajó.

Al Gigununa (o Giguna) en Zabalam abandonó; hacia el Inframundo bajó.

Al Ešara en Adab abandonó; hacia el Inframundo bajó.

Al Baradurgarra en Nippur abandonó; hacia el Inframundo bajó.

Al Hursagkalamma en Kiš abandonó; hacia el Inframundo bajó.

Al Eulmaš en Akkad abandonó; hacia el Inframundo bajó.

[...]

El turbante¹¹, la corona de la estepa, la colocó sobre su cabeza.

Ella se colocó una peluca sobre la frente¹².

Una gargantilla de piedras de lapislázuli muy pequeñas se colgó en el cuello¹³.

Dos perlas ovaladas se puso en el pecho.

Con los trajes de suma sacerdotisa ella cubrió su cuerpo.

Con el cosmético “que venga el hombre, que venga” ella se pintó los ojos.

El pectoral “ven hombre, ven” extendió sobre su pecho.

Ella se puso un brazalete de oro en la mano.

La vara de una ninda y la cuerda de gana hechas de lapislázuli llevó entre sus manos

Inanna fue hacia el Inframundo.

Tablillas Ni 368 + CBS 9800; CBS 13932; CBS 12368+12702+12752; Ni 2279

(Adaptado de IDNW, 1-2 y ETCSL c.1.4.1: 1-13 y 17-26)

Las vestiduras de la diosa están asociadas a las nociones de viaje y pasaje al Inframundo (Verderame, 2009, 68-70) y en otros relatos, como en *Dumuzi* y *Ĝeštinanna*, esta conexión también se hace presente, así como la idea de transtextualidad entre sendas narraciones.

⁹ Comúnmente este verso es transcrito de la siguiente forma: ^{tu g²} pala₃ tug₂.nam.nin-a (IDNW, 2; ETCSL, c.1.4.1, 21; ATS, 56). El vocablo pala₃ se puede transcribir como NAM.NIN, es decir, “dignidad de nin (suma sacerdotisa)”. En efecto, ^{tu g²} pala₃ es exactamente igual a tug₂.nam.nin. El determinativo para vestidos, ^{tu g²}, especifica que es un “traje de suma sacerdotisa”. Kramer lo traduce como si fueran dos ropajes diferentes: “con el traje *pala*, con el traje de señoría ella cubrió su cuerpo” (IDNW, 2).

¹⁰ El término gi-diš-ninda se compone de tres vocablos diferentes: gi, que se traduce como “caña”; diš, “uno”; y ninda, “pan”, “ofrenda”. Hace referencia a una vara utilizada para medir (ATS, 86).

¹¹ Literalmente ^{tu g²} šu-gur-ra significa “vestimenta que se enrolla con la mano” (ATS, 117). Kramer lo transcribe y traduce como *šugurra*, una especie de corona o tiara (IDNW, 2).

¹² El vocablo ħi-li es polisémico ya que puede significar “encanto”, “exuberancia”, “abundancia”, “fertilidad”, “júbilo”, “gozo”, “peluca (para el flequillo)”, “encanto sexual”, “perfección”, “perfección física” (ATS, 92 y ETS, 24). En ETCSL, el verso es traducido “ella toma una peluca para su frente” (t.1.4.1, 14-19), y en IDNW, “mechones de pelo ella se fijó a la frente” (IDNW, 2). El verbo šu-ti literalmente significa “acercar la mano a algo”.

¹³ En ATS ^{na⁴} za-gin₃ di₄-di₄-la₂ aparece como “gargantilla de pequeñas cuentas de lapislázuli” (ATS, 125). En el *DII*, la “gargantilla de cuentas de lapislázuli” está vinculada con el poder divino, que es justo y no se considera arbitrario, a pesar de aparecer con un carácter coactivo.

7. tu_g₂-ba₁₃ kug ^{tu_g}₂pala₃-a tu_g₂ nam-nin-zu nam-ba-mu₄-mu₄-un kur-
še₃ ed₃-de₃
8. men kug me-te ka silim-ma saĝ-zu-a um-ta-ĝa₂-ar kur-še₃ ed₃-de₃
9. ħi-li-a igi-zu la-ba-ni-in-du₇ kur-še₃ ed₃-de₃

No te pongas tu sagrado traje 'ba', no te pongas los trajes de suma sacerdotisa, desciende hacia el Inframundo.

Quítate el sagrado tocado, el espléndido ornamento de tu cabeza, desciende al Inframundo.

No realces tu apariencia con una peluca, desciende al Inframundo.

Dumuzi y Ĝeštinanna

(Adaptado de *ETCSL* c.1.4.1.1: 7-9)

En este caso, el despojo de sus ornamentos sagrados supone, además, el abandono del ordenamiento propio del mundo de los vivos y la aceptación de las reglas o rituales – llamados garza o billuda–, que sólo los muertos conocen. En este sentido, la expiración se mostraría como una carencia de los me; es decir, de todas las normas propias del mundo de los vivos y la justificación de una normativa conectada con el Inframundo (Cabrera Pertusatti & Peña, 2013, 1159).

Por otra parte, el uso de determinados atavíos ceremoniales puede indicar que, en el mito, Inanna se presentaría como una estatua ritual, dado que se la describe decorada con lapislázuli y otras piedras preciosas (cf. Buccellati, 1982). En ese sentido, el viaje de la deidad por el territorio mesopotámico connota, de algún modo, la procesión ceremonial de la estatua a través de los mencionados templos¹⁴.

Otro de los rasgos, que permiten señalar que la divinidad se presenta en el relato como una estatua de culto, los encontramos en el hipotexto 2, cuando se produce el deceso de Inanna en el Inframundo frente a los Anunna y su posterior resurrección –en este caso, restauración– a través del *kurĝara* y el *galatura*, que le entregan las ofrendas votivas.

114. ud-ba ^dEreš-ki-gal-la-ke₄ ħaš₂ bar-bi bi₂-in-ra
115. nundum zu₂ bi₂-in-gub inim ša_g₄-še₃ ba-ti
116. ^dNe-ti i₃-du₈ gal-ni-ir gu₃ mu-na-de₂-e
117. ĝa₂-nu ^dNe-ti i₃-du₈ gal kur-ra-mu
118. inim-a-ra-dug₄-ga-mu gu₂-zu la-ba-an-šub-be₂-en¹⁵
119. abul-la kur-ra imin-bi ^{ĝi₃}si-ĝar-bi ħe₂-eb-us₂
120. e₂-gal ganzir dili-bi ^{ĝi₃}ig-bi šu ħa-ba-an-us₂

¹⁴ Buccellati llega a una conclusión semejante. El autor sostiene que el viaje a Kutha es sinónimo de una procesión ritual, que tenía a la estatua de la divinidad como principal protagonista. De este modo, en el mito, la muerte de Inanna connotaría la destrucción de la estatua y su reintegración vital significaría la restauración de la misma. Además, Buccellati sugiere que el viaje a través del territorio mesopotámico podría asociarse a la política expansiva de los reyes de Larsa, por un lado, y con el uso de estatuas de divinidades, que se convirtió en una práctica asidua en época paleo-babilónica, por otro (1982, 6-7).

¹⁵El verbo aquí es *gu₂-šub*, cuyo sentido literal es “soltar (entregar) el cuello” y también “entregar la carga”. En este verso, lo traducimos como “descuidar” (*ATS*, 88).

121. e-ne¹⁶ ku₄-ku₄-da-ni-ta
 122. gam-gam-ma-ni tug₂ zil-zil-ma-ni-ta lu₂ ba-/an\-[du]
 123. ^dNe-ti i₃-du₈ gal kur-ra-[ke₄]
 124. inim nin-a-na-še₃ saĝ-keš₂ ba-ši-[in-ak]¹⁷
 125. abul-la kur-ra imin-bi^{ĝi^s} si-ĝar-bi[bi₂-ib₂-us₂]
 126. e₂-gal ganzir dili-bi[^{ĝi^s}ig-bi šu ba-an-us₂]
 127. kug^d Inanna-ra gu₃ mu-na-de₂-e
 128. ĝa₂-nu ^dInanna kur₉-um-[ma-ni]

*Entonces Ereškigal se golpeó al costado del muslo,
 se mordió el labio, tomó las palabras de su corazón
 y le dijo a Neti, su principal guardián:
 “Ven Neti, mi principal guardián del Inframundo,
 no descuides las órdenes que te daré.
 Quítales los cerrojos a los siete portales del Inframundo,
 abre una a una las puertas del “Palacio a la entrada del Inframundo”,
 una vez que ella entre
 que se incline, se quede desnuda y se la lleven (?)”.*
*Neti, el principal guardián del Inframundo,
 prestó atención a las palabras de su ama,
 les quitó los cerrojos a los siete portales del Inframundo,
 abrió una a una las puertas del “Palacio a la entrada del Inframundo”.*
*Le dijo a la pura Inanna:
 “Ven Inanna, entra”.*

Tablillas Ni 368 + CBS 9800; CBS 11064 + 11088; Ni 9685

(Adaptado de Kramer, 1942, pls. 1, 2 y 6; IDNW, 26; ETCSL c.1.4.1: 114-128)

164. gam-gam-ma-ni tug₂ zil-zil-la-ni-ta lu₂ ma-an-de₆
 165. nin₉-a-ni^{ĝi^s} gu-za-ni-ta im-ma-da-an-zig₃
 166. e-ne¹⁸ ^{ĝi^s} gu-za-ni-ta dur₂ im-mi-in-ĝar
 167. ^dA-nun-na di-kud imin-bi igi-ni-še₃ di mu-un-da-ku₅-ru-ne
 168. igi mu-ši-in-bar i-bi₂ uš₂-a-kam
 169. inim i-ne-ne inim-lipiš-gig-ga-am₃
 170. gu₃ i-ne-de₂ gu₃ nam-tag-tag-ga-am₃
 171. munus tur₅-ra uzu-niĝ₂-sag₃-ga-še₃ ba-an-kur₉
 172. uzu-niĝ₂-sag₃-ga^{ĝi^s} kak-ta lu₂ ba-da-an-la₂

*Una vez que se encuentra encorvada [y] se le quitan los ropajes, se la llevan.
 Su hermana¹⁹ se levantó de su trono.
 Ella se sentó en su trono.
 Los Anunna, los siete jueces, pronunciaron una sentencia ante ella.
 La miraron [con] la “mirada de la muerte”.
 Le hablaron [con] la “palabra de la ira”.
 Le lanzaron el “grito de la culpa”.
 La mujer, enferma, fue convertida en un cadáver.
 El cadáver fue colgado de un clavo.*

Tablilla CBS 15212

(Adaptado de IDNW, 7-8 y ETCSL c.1.4.1, 164-172)

¹⁶Es decir, Inanna.

¹⁷ El verbo es s a ĝ - k e š₂ - [š i] a k , que adopta el sentido literal de “unir a la cabeza de...”.

¹⁸ Aquí parece que e - n e hace referencia a Inanna. Suponemos que la diosa celestial entra ante su hermana Ereškigal y la obliga a desocupar el trono para tomar el control del Inframundo. De todos modos, parece absurdo ya que Inanna es forzada a inclinarse y desnudarse antes de ingresar a la sala del trono.

¹⁹ Es decir, la hermana de Inanna, Ereškigal.

De este modo, la “*mirada de la muerte*”, la “*palabra de la ira*” y el “*grito de la culpa*” lanzados contra Inanna por los Anunna denuncian la arista inerme de la deidad en el hipotexto 2. Claramente, esta representación de la deidad no coincide con la imagen de la diosa que encontramos en el hipotexto 3, cuando se produce la resurrección de la deidad por la intromisión de Enki. Por otra parte, en su ascenso ritual, la diosa condena a su paredro Dumuzi del mismo modo que los Siete Jueces del Inframundo lo hicieron con ella. No obstante, en este paralelo circunstancial, se revela el aspecto paradójico y siempre “en trance” de la personalidad de Inanna: los Anunna la sancionan por la trasgresión y el desconocimiento de las reglas que rigen el Inframundo, mientras que ella condena a Dumuzi para escapar a la situación que ella misma originó.

348. ^{ĝi}š ħašĥur-gul-la-edin Kul-aba^ki-še₃ ĝiri₃-ni-še₃ ba-e-re₇-re-eš
 349. ^dDumu-zid tug₂-maĥ-a i-im-mu₄ maĥ-a-dur₂-a dur₂ im-ma-ĝar
 350. gal₅-la₂-e-ne ħaš₄-a-na i-im-dab₅-be₂-eš
 351. ^du^gšakir imin-e ga mu-un-de₂-eš-am₃
 352. imin-am₃ [xxx]-tu-ra-gin₇ saĝ mu-un-da-sag₃-ge-ne
 353. tu-ra sipad-de₃ gi-gid₂ gi-di-da igi-ni šu /nu\ -mu-un-tag-ge-ne
 354. igi mu-un-ši-in-bar igi-uš₂-a-ka
 355. inim i-ne-ne inim lipiš-gig-ga
 356. gu₃ i-ne-de₂ gu₃ nam-tag-tag-ga
 357. en₃-še₃ tum₃-mu-an-ze₂-en
 358. kug ^dInanna-ke₄ su₈-ba ^dDumu-zid-da šu-ne-ne-a in-na-šum₂

La llevaron (a Inanna los demonios) hasta el gran manzano de la llanura del Kullab.

Dumuzi llevaba puesto un excelso traje, estaba sentado en el trono en una postura honorable.

Los demonios malignos lo agarraron (a Dumuzi) de los muslos.

Ellos derramaron los siete cántaros contenedores de leche.

Los siete golpearon sus cabezas como [...]

El pastor ya no tocó ni su oboe doble, ni su flauta en presencia de él.

Ella lo miró (Inanna a Dumuzi) [con] “la mirada de la muerte”.

Ella le habló (Inanna a Dumuzi) [con] la “palabra de la cólera”.

Ella le gritó (Inanna a Dumuzi) [con] el “grito de la culpa”:

La pura Inanna entregó al pastor Dumuzi en sus manos (a los demonios).

Tablilla YBC 4621 obv. y rev.

(Adaptado de IDNW, 14 y ETCSL c.1.4.1, 348-358)

Por consiguiente, la trasmigración de la vida a la muerte de la diosa equivale a un renacimiento ritual, *i.e.* el pasaje hacia una nueva modalidad existencial. El aspecto inerme de la deidad cede ante su carácter tremendo. Inanna no sólo personifica míticamente la vida, sino también la muerte, manifestando el dinamismo propio de la religiosidad mesopotámica²⁰.

²⁰ La naturaleza destructiva de Inanna-Ištar se explicita en distintas fuentes mesopotámicas, *e.g.*: du₁₄ (LÚxNE) igi.sùĥ.[saĥ₄] [gaba(?).ri erim.ĥuš giš.giš.lá ^dInanna za.k[am] : šaltum ša-aĥ-ma-áš-tum maĥ[ārum] anantum u šaggaštum kúma Iš[tar]: “Oh, Inanna-Ištar, tú eres contienda, rebelión, confrontación, lucha y carnicería” (CAD S, 65).

En el hipotexto 3, además, se construye la imagen dominante de Inanna sobre Dumuzi, como ocurre en la himnología real de los períodos neo-sumerio y paleobabilónico, donde el monarca asume el rol de paredro de la divinidad del amor.

En uno de los himnos de Šulgi (Šulgi X), segundo rey de la dinastía de Ur III, se describe minuciosamente la ceremonia del matrimonio sagrado y se registra que el gobernante atracó su barco en Uruk. En el poema, el rey realizó una serie de rituales de purificación y sacrificios para las divinidades y, de algún modo, podemos afirmar, que la narración concuerda con los elementos iconográficos del llamado Vaso de Uruk, donde se representaría el *hieros gamos* entre Inanna y Dumuzi. El monarca de Ur se colocaba los atavíos ceremoniales (trajes ba) y asumía el papel de novio divino, personificando a Dumuzi, mientras Inanna entonaba una canción.

1. /lugal\ ma₂ na-mu-u₅
2. [ki Unug^{ki}]-/ge[?]\ me nam-nun-na-še₃
3. Ki-en]-gi Ki-uri u₆ mu-e
4. kar[!] Kul-ab^{ki}-ba-ke₄ ma₂ na-ga-am₃-mi-in-us₂
5. am gal ħur-saĝ-ĝa₂ a₂ il₂-il₂-la-da
6. udu en zid-de₃ šu-a la₂-a-da
7. maš₂ su₄[?] maš₂ za la₂ gaba-a tab-ba-da
8. ^dInanna-ra eš₃ E₂-an-na-ka mu-na-da-an-ku₄-ku₄-u₃
9. sipad zid Šul-gi-re šag₄ ki aĝ₂ tug₂-ba₁₃ tug₂ mu-mur₁₀
10. ħi-li men-še₃ saĝ-ĝa₂ mi-ni-ĝal₂
11. ^dInanna-ke₄ u₆ mu-ni-dug₄
12. ni₂-te-ni-še₃ šir₃ ba-ši-ni-ra
13. en₃-du-še₃[!] im-e
14. lugal-ra u₃-mu-un-ra
15. a mu-na-tu₁₇-a-gin₇
16. su-ba Du₅-mu-zid-ra a mu-na-tu₁₇-a-gin₇
17. im da-ĝu₁₀ šu tag-ge₄ dug₄-ga-gin₇
18. u₃ šembulug_x-ga ka-ĝu₁₀ gun₅-gun₅-na-gin₇
19. šembi₂-zid i₃-bi₂-ĝa₂ mi-ni-mar-mar-ra-gin₇
20. šu na-aĝ₂-sag₉-ga-na-ka
21. ib₂-ib₂-ĝu₁₀ mi-ni-dim₂-dim₂-ma₃-gin₇
22. u₃-mu-un i₃-nu₂ kug ^dInanna^{na}-še₃
23. su-ba Du₅-mu-zid-de₃
24. ur₂-ra ga i₃-du₈-a-na-gin₇
25. X IM a₂ gi-rin-ĝa₂ GI₄ in-ten_x(GUR₈)-ten_x(GUR₈)-na-gin₇
26. [X] X saĝ kaš[!] saĝ-gin₇
27. mu-uš[?] mu-tag-ga-gin₇
28. siki-ur₂-ĝu₁₀ ĝa₂-an-/suĥ₃[?]\-[suĥ₃-a-gin₇]
29. siki-pa-ĝu₁₀ a-ne in-da-an-dug₄-ga-gin₇
30. gal₄ kug-ĝa₂ šu bi₂-in-ma-ra-gin₇

*El rey se embarcó
hacia Uruk, el sitio principesco de las “fuerzas divinas”
Sumer y Akkad estaban maravillados
[cuando en el muelle] de Kullab atracó con su barco,
un gran toro salvaje de la montaña sagrada transportó entre sus brazos,
una oveja para el en principal sujetó con sus manos,
un cabrito rojo parduzco [y] un cabrito barbudo tomó sobre su pecho,
ante Inanna, en el santuario del Eanna, él entró.*

Šulgi, el pastor recto, un corazón amado, se vistió con el traje 'ba',
una peluca, como una corona, se puso en la cabeza.
Inanna lo contempló con apacible mirada
[y] ella misma se puso a cantar
una canción:
"Para el rey, para el señor,
me bañé,
para el pastor Dumuzi me bañé,
adorné mis flancos (¿?) con unguento,
ungí mi boca con hierbas desmenuzadas,
pinté mis ojos con kohl,
[él me] tomó entre sus manos placenteras,
mis caderas modeló.
El señor, que dormía al lado de la pura Inanna,
el pastor Dumuzi,
esparció leche en su regazo,
entre mis puros brazos (¿?)
como la cerveza escogida,
toqué su pene (¿?),
mi vello púbico manché,
él jugó con los cabellos de mi cabeza,
él colocó sus manos en mis sagrados genitales.

Fragmento del Poema de autoalabanza de Šulgi (Šulgi X).

Tomado de ETCSL c.2.4.2.24, 1-30

En los versos anteriores, Inanna se colocó sus ropajes rituales, del mismo modo que cuando descendió a la *Kurnugia*. Como vimos en el *DII*, la circulación de Inanna a través de las siete ciudades del sur Mesopotámico equivalía a la celebración del matrimonio sagrado. En este caso, la representación del *hieros gamos* entre Inanna y Šulgi –en el papel de Dumuzi– coincidió con la descripción que se realizaba al comienzo del mito, cuando la diosa se encontraba ataviada con los ornamentos ceremoniales.

En época paleo-babilónica, para la dinastía de Isin (Išbi-Erra, Šu-ilišu, Iddin-Dagan, Išme-Dagan y Lipit-Eštar), si bien se mantuvo la tradición de la himnología, la misma estuvo orientada a los dioses en su mayoría, pero incluyendo plegarias para los reyes (Brisch, 2011, 713).

Durante el reinado de Išme-Dagan, abundaban las copias de himnos en honor a Šulgi, como el famoso "*Šulgi, el corredor*", aunque las composiciones tenían un estilo propio (Brisch, 2011, 713). A propósito, uno de los poemas en honor a Išme-Dagan (Išme-Dagan A + V), cuarto monarca de Isin (1953-1935 a.C.), se asemeja estructuralmente a Šulgi X, donde se describe el *hieros gamos* entre el monarca y la diosa Inanna.

100. ^dInanna nin an ki-ke₄

101. nitalam₂ ki aĝ₂-a-ni-še₃ ħe₂-en-pad₃-de₃-en

102. mir-DU-na-ĝa₂ la-la ĥu-mu-ši-in-ak
 103. igi nam-til₃-la-ka-ni ĥu-mu-ši-in-bar
 104. saĝ-ki zalag-ga-ni ĝa₂-a-še₃ ĥu-mu-ši-in-zig₃
 105. ĝiš-nu₂ gi-rin-na ĥe₂-bi₂-in-gub-en
 106. ĝi₆-par₄-ra ud sud-su₃-re-ĝa₂
 107. nam-en nam-lugal-da tab-e-a-ĝa₂
 108. E₂-an-na-ka muš nu-tum₂-mu-ĝa₂
 109. ki Unug^{ki}-ga am-gin₇ gu₂ peš-ĝa₂
 110. Kul-aba₄^{ki} me-lem₄-ĝu₁₀ dul₄-lu-da
 111. inim kug nu-kur₂-ru-da-ni ĥe₂-bi₂-in-dug₄
 112. ^dEn-ki ^dNin-ki ^dEn-ul ^dNin-ul
 113. ^dA-nun-na en nam tar-re-bi
 114. ^dUdug Nibru^{ki} ^dLamma E₂-kur-ra-ke₄-ne
 115. diĝir gal-gal-e-ne-a nam mu-un-tar-re-eš-a
 116. ĥe₂-am₃ nu-kur₂-ru-bi ĥe₂-em-mi-in-ne-eš
 117. ^dIš-me-^dDa-gan dumu ^dDa-gan-na-me-en
 118. ^dEn-lil₂ lugal kur-kur-ra-ke₄
 119. ud dug₃-dug₃-ga-ni-še₃ maš₂-e ĥe₂-em-mi-in-pad₃-de₃-en

*Inanna, reina del Cielo y la Tierra,
 me escogió como su amado esposo,
 en mi cinturón, ella puso abundancia,
 ella me miró con su mirada llena de vida,
 su brillante frente alzó sobre mí,
 ella me hizo colocar en una cama de flores,
 en el gipāru para alargar los días,
 puso la función de en y la realeza en paralelo,
 (para que) cuidara sin cesar del Eanna
 (y) como un toro salvaje en Uruk ensanchar mi cuello,
 cubrir Kullab con mi ‘melammu’,
 ella (Inanna) pronunció su inalterable palabra sagrada.
 Enki, Ninki, Enul, Ninul,
 los Anunna, los señores que determinan los destinos,
 los Udug de Nippur y los Lamma del Ekur,
 todos los grandísimos dioses, quienes determinan los destinos,
 han pronunciado un inalterable “¡así sea!”.
 Yo soy Išme-Dagan, hijo de Dagan,
 a quien Enlil, rey de todas las tierras,
 en sus días favorables, eligió a través de aruspicina.*

Fragmento del Poema de autoalabanza de Išme-Dagan (Išme-Dagan A + V).

Tomado de ETCSL c.2.5.4.01, 100-119

En la ceremonia del matrimonio sagrado, Išme-Dagan se arrogaba el epíteto de “toro salvaje”, propio del dios Dumuzi (van Dijk, 2011). En este caso, el rey asumía el papel de la divinidad de los pastores, porque Inanna lo había escogido “con su mirada llena de vida”. En el *DII*, la diosa se manifestaba de manera violenta con su paredro lanzándole “el grito de la culpa”, al encontrarlo sentado en el trono.

Asimismo, Išme-Dagan ingresó en el *gipāru* del Eanna asumiendo el cargo de en y el de lugal en simultáneo; es decir, como sumo sacerdote y líder político. Sabemos que las hijas de los reyes de Isin fueron nombradas como sacerdotisas *entu* del dios Nanna en su templo en Ur, en cuyo *gipāru* permanecieron enclaustradas. En época

paleo-babilónica, a muchas *entu*, consideradas “esposas sagradas de la divinidad lunar”, se les rendía culto una vez muertas (Weadock, 1975, 104).

Por otro lado, el rey de Isin se atribuyó el *melammu*, ese “brillo sobrenatural e imponente” que era propio de las divinidades y que sólo los monarcas deificados podían adoptar (Emelianov, 2004; 2009; 2010). El concepto de *melammu* se relacionaba con los de *puluhtu* (“terror”) y *me* (“fuerzas divinas”). De este modo, el soberano se conectaba ontológicamente con lo numinoso manipulando las “fuerzas divinas” y personificaba el orden y lo apolíneo; no obstante, asumía un aspecto tremendo y encarnaba el “terror”.

En uno de los poemas de autoalabanza de Lipit-Ištar (Lipit-Ištar A), el monarca no sólo instituyó su parentesco divino con las deidades principales del panteón, sino que también reclamó una serie de epítetos sagrados, como había ocurrido con Šulgi, Šu-Sîn e Išme-Dagan.

1. lugal mi₂ dug₄-ga šag₄-ta numun zid-me-en
2. ^dLi-pi₂-it-Eš₄-tar₂ dumu ^dEn-lil₂-la₂-me-en
3. ^{ĝi}Isimu₂ ^{sar} ^{ĝi}erin-na-gin₇ saĝ mu-il₂-la-ta
4. nitaḥ usu-tuku lirum-ma-me-en
5. nam-šul-la gu₂ gal peš-a-me-en
6. piriĝ zag dib gaba-ri nu-tuku-me-en
7. ušumgal ka du₈-a ni₂ gal erin₂-na-me-en
8. Anzud^{mu} ^u ^{sen} kur-šag₄-ga igi ĝal₂-me-en
9. am su-ba saĝ nu-ĝa₂-ĝa₂-me-en

*Soy un rey tratado con respeto, la verdadera semilla desde el útero,
soy Lipit-Ištar, hijo de Enlil,
soy como la rama de un cedro, desde que alcé la cabeza,
soy un hombre que tiene vigor, (un hombre) fuerte,
en la juventud, me hice musculoso (?),
soy un león, en todos los aspectos, que no tiene igual,
soy un dragón rugiente, el terror de los soldados,
soy como el pájaro Anzu, mirando desde el corazón de la montaña,
soy un toro salvaje, a quien nadie se opuso en su ira.*

Fragmento del Poema de autoalabanza de Lipit-Ištar (Lipit-Ištar A).

Tomado de ETCSL c.2.5.5.1, 1-9

En los versos precedentes, Lipit-Ištar se mostraba como un “hombre fuerte”, un “león”, un “dragón rugiente” y un “toro salvaje”; es decir, encarnaba los aspectos tremendos de lo divino. Como en otros casos, el monarca personificaba los aspectos de diversas divinidades del panteón mesopotámico, como Enlil y Dumuzi y exaltaba su carácter belicoso en el campo de batalla. Asimismo, en otra sección del poema, se exalta el lugar de la insignia real, como también de la escritura y el sistema numérico, otorgados a él por Ninsaba, la diosa de los escribas, “y se enfatiza su consecuente

habilidad para tomar decisiones justas en la tierra” (Brisch, 2011, 714). La noción de hacer justicia sobre la tierra lo coloca en las antípodas de Inanna en su vuelta de la *Kurnugia*, cuando castiga a su paredro y lo entrega a los demonios del Inframundo.

En otra parte del himno, el monarca esgrime el apelativo de “toro salvaje”, equiparándose a Dumuzi en calidad de esposo divino de Inanna, con la que celebra el *hieros gamos*.

98. e₂-gal nam-lugal-la ki-tuš kug dug₃-ga-ĝa₂

99. nitalam-ĝu₁₀ kug^dInanna-ke₄

100. ^{ĝi^s}gu-za-ĝa₂ suḥuš-bi ma-ni-in-ge-en

101. su₃-ra₂ ud ul-le₂-a-aš gu₂-da ḥu-mu-ni-in-la₂

102. ki-nu₂ niĝ₂ dug₃ ki šag₄ ḥul₂-le-da

103. in-nin₉-ra ud ga-mu-un-di-ni-ib-zal-e

*En mi palacio real, en mi sagrada y agradable residencia,
mi esposa, la pura Inanna,
a mi trono le fortaleció los cimientos,
ella me abrazó de forma extendida y para siempre,
[en] el cuarto de dormir, el sitio que hace feliz al corazón,
con la ama [i.e. Inanna] pasaré todos los días.*

Fragmento del Poema de autoalabanza de Lipit-Ištar (Lipit-Ištar A).

Tomado de ETCSL c.2.5.5.1, 98-103

6. Conclusiones

El *DII* se presenta como un palimpsesto dado que sintetiza el sistema cosmológico con centro en Nippur, incorporando-dialogando con las construcciones litúrgicas mesopotámicas tanto del tercer como del segundo milenio a.C. Asimismo, el *DII*, tal como postula D. Katz (2011), debe pensarse como una obra apologética de la diosa Inanna, cuyas tablillas pertenecen, en su mayoría, al período paleo-babilónico. En efecto, de la misma manera que el *Enūma Eliš* opera como un discurso exaltador de la imagen de Marduk (Seri, 2006; 2014) y plantea la hegemonía de la clase sacerdotal de Babilonia, el *DII* se presenta como una obra encomiástica de la divinidad del amor y la guerra, delimitando los aspectos que la conectan con la institución monárquica a través del matrimonio sagrado con el rey en calidad de Dumuzi.

Curiosamente, en el hipotexto B, Inanna se manifiesta como una deidad agonizante (*dea dolens*), que es condenada por los Anunna, dado que transgrede la norma y rompe el ordenamiento de la *Kurnugia*. Luego de su resurrección, por la intromisión de Enki, a través del *kurĝara* y el *galatura*, la deidad asciende del Inframundo y condena a su paredro Dumuzi, quien es arrastrado por los *galla* hacia la ‘Tierra sin Retorno’ (hipotexto C). Por lo tanto, Inanna castiga a su esposo de la misma

manera que los Anunna lo hicieron con ella, asumiendo un aspecto tremendo-nefasto. En efecto, entre los hipotexto B y C, se construye una paradoja en relación a la figura de Inanna. No obstante, la paradoja es una herramienta discursiva para resaltar la personalidad multifacética de la divinidad.

Por otra parte, Inanna, en la himnología real, se muestra a través de una imagen benevolente y hasta compasiva de los monarcas mesopotámicos. Esta representación de la deidad coincide con el hipotexto A, cuando la divinidad circula por el espacio sur mesopotámico y visita siete santuarios. De algún modo, el arribo de Inanna a cada templo puede aludir a la celebración del *hieros gamos*, tema central de la himnología real. A través de dicho género literario, los reyes se presentaban en el papel de Dumuzi como esposos sagrados de la divinidad del amor y la guerra, quien los escogía para gobernar por sus atributos y destrezas físicas.

No obstante, como se representa en el *DII*, los gobernantes mesopotámicos de los períodos neo-sumerio y paleo-babilónico se valieron de la práctica ritual del *hieros gamos* como un discurso legitimador de sus mandatos, conectándose con el panteón de Nippur, al que se subordinaban, a través de un parentesco divino prolijamente diseñado. De este modo, los himnos reales daban cuenta no sólo de la consagración de la efigie real, sino también de la supremacía de Nippur como centro cósmico y sagrado, al cual los monarcas se subordinaban, de la misma manera en que Dumuzi sucumbe ante Inanna en el hipotexto C del *DII*.

7. Bibliografía

(CAD): AA. VV. *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Chicago-Illinois: University of Chicago Press, 2005 [1956].

ALSTER, Bendt. Inanna Repenting: the Conclusion of Inanna's Descent. *Acta Sumerologica*. Hiroshima, v. 18, pp. 1-18, 1996.

BAJTIN, Mijail. *La poétique de Dostoievski*. Paris: du Seuil, 1963.

(ETCSL): BLACK, Jeremy A.; CUNNINGHAM, Graham; FLÜCKIGER-HAWKER, Esther; ROBSON, Eleanor; & ZÓLYOMI, Gábor. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature* (<http://www-etcs1.orient.ox.ac.uk/>). Oxford: Oriental Institute of the University of Oxford, 1998.

BRISCH, Nicole. The Priestess and the King: The Divine Kingship of Šū-Sîn of Ur. *Journal of the American Oriental Society*. New Haven, v. 126, pp. 161-176, 2006.

BRISCH, Nicole. Changing Images of Kingship in Sumerian Literature. En: RADNER, Karen & ROBSON, Eleanor (Eds.): *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2011, pp. 706-724.

BUCCELLATI, Giorgio. The Descent of Inanna as a Ritual Journey to Kutha? *Syro-Mesopotamian Studies*. Malibu, v. 4, pp. 3-7, 1982.

CABRERA PERTUSATTI, Rodrigo. *El descenso de Inanna al templo: la transubstanciación apolíneo-fascinante y dionisiaco-tremenda del cuerpo monárquico en la circulación ritual*. Tesis de licenciatura no publicada, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

CABRERA PERTUSATTI, Rodrigo & PEÑA, Agustina. *Nin me šar₂-ra*. El (re-)conocimiento de los “me” como una instancia normativa a partir del estudio comparativo de fuentes sapienciales y litúrgicas mesopotámicas. En: ONAHA, Cecilia & RODRÍGUEZ DE LA VEGA, Lía (Comps.): *Colección ALADAA. Documento 1: XIV Congreso Internacional de ALADAA, 13 al 17 de agosto de 2013*. La Plata: ALADAA-FaHCE-UNLP, 2013, pp. 1147-1167.

COOPER, Jerrold. Sacred Marriage and Popular Cult in Early Mesopotamia. En: MATUSHIMA, Eiko (Ed.): *Official Cult and Popular Religion in the Ancient Near East: Papers of the First Colloquium on the Ancient Near East-The City and its Life held at the Middle Eastern Culture Center in Japan* (Mitake, Tokyo), March 20-22, 1992. Heidelberg: Winter, 1993, pp. 81-96.

COOPER, Jerrold. Divine Kingship in Mesopotamia, a fleeting phenomenon. En: BRISCH, Nicole (Ed.): *Religion and Power. Divine Kingship in the Ancient World and Beyond*. OIS 4. Chicago: University of Chicago Press, 2008, pp. 261-265.

EMELIANOV, Vladimir V. The Ruler as Possessor of Power in Sumer. En: GRININ, Leonid; CARNEIRO, Robert; BONDARENKO, Dimitri; KRADIN, Nikolay & KOROTAYEV, Andrey (Eds.): *The Early State, Its Alternatives and Analogues*. Volgograd: Uchitel Publishing House, 2004, pp. 181-195.

EMELIANOV, Vladimir V. *Shumerkijk kalendarnyj ritual (kategorija ME i vesennije prazdniki)*. St.-Petersburg: Peterburgskoje vostokovedenje, Orientalia, 2009.

EMELIANOV, Vladimir V. On the Early History of *melammu*. En: KOGAN, Leonid; KOSLOVA, Natalia; LOESOV, Sergey & TISHCHENKO, Serguei (Eds.): *Language in the Ancient Near East, Proceedings of the 53^e Rencontre Assyriologique Internationale*.

Vol. 1, Part 1. Winona Lake: Russian State University for the Humanities by Eisenbrauns, 2010, pp. 1109-1120.

FRAYNE, Douglas. Notes on the Sacred Marriage Rite. *Bibliotheca Orientalis*. Leiden, v. 42, pp. 5-22, 1985.

(ESG): FOXVOG, Daniel A. (after Miguel CIVIL). *Elementary Sumerian Glossary*. California: University of California at Berkeley, 2010 [1967].

Genette, Gérard. *Palimpsestos. La literatura en segundo grado*. Madrid: Taurus, 1989 [1982]

HALLO, William. Royal Hymns and Mesopotamian Unity. *Journal of Cuneiform Studies*. New Haven, v. 17, pp. 112-118, 1963.

(ATS): Jiménez Zamudio, Rafael. *Antología de textos sumerios*. Madrid: UAM, 2002

KATZ, Dina. Inanna's Descent and Undressing the Dead as a Divine Law. *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie*. Leipzig-Berlin, v. 85, pp. 221-233, 1995.

KATZ, Dina. How Dumuzi Became Inanna's Victim: On the Formulation of "Inanna's Descent". *Acta Sumerologica*. Hiroshima, v. 18, pp.93-103, 1996.

KATZ, Dina. Reconstructing Babylon: Recycling Mythological Traditions Toward a New Theology. En: CANCIK-KIRSCHBAUM, Eva; VAN ESS, Margarete & MARZAHN, Joachim (Eds.): *Babylon. Wissenskultur in Orient und Okzident/ Science Culture Between Orient and Occident*. Berlin-Boston: De Gruyter, 2011, pp. 123-134.

KATZ, Dina. Myth and Ritual through Tradition and Innovation. En: ARCHI, Alfonso & BRAMANTI, Armando (Ed.): *Tradition and Innovation in the Ancient Near East. Proceedings of the 57th Rencontre Assyriologique Internationale at Rome 4-8 July 2011*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2015, pp. 59-73.

KRAMER, Samuel Noah. Sumerian Literature: A preliminary Survey of the Oldest Literature in the World. *Proceedings of the American Philosophical Society*. Philadelphia, v. 85, pp. 293-323, 1942.

(IDNW): KRAMER, Samuel Noah. Inanna's Descent to the Nether World: Continued and Revised. Second Part: Revised Edition of "Inanna's Descent to the Nether World". *Journal of Cuneiform Studies*. New Haven, v. 5, pp. 1-17, 1951.

KRAMER, Samuel Noah. Dumuzi's Annual Resurrection: An Important Correction to "Inanna's Descent". *Journal of Cuneiform Studies*. New Haven, 183, p. 31, 1966.

KRAMER, Samuel Noah. The Death of Dumuzi: A New Sumerian Version. *Anatolian Studies*. London, v. 30, pp. 5-13, 1980.

KRISTEVA, Julia. *Sèméiôtikè. Recherches pour une sémanalyse*. Paris: de Seuil, 1969.

LIVERANI, Mario. *El Antiguo Oriente. Historia, sociedad y economía*. Barcelona: Crítica, 1995 [1988].

MICHALOWSKI, Piotr. Of Bears and Men. Thoughts on the End of Šulgi's Reign and on the Ensuing Succession. En: VANDERHOOFT, David S. & WINITZER, Abraham (Eds.): *Literature as Politics, Politics as Literature. Essays on the Ancient Near East in Honor of Peter Machinist*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013a, pp. 285-320.

MICHALOWSKI, Piotr. The Steward of Divine Gudea and his Family in Ur III Girsu. En: COLLINS, Billie Jean & MICHALOWSKI, Piotr (Eds.): *Beyond Hatti. A Tribute to Gary Beckman*. Atlanta: Lockwood, 2013b, pp. 173-193.

MICHALOWSKI, Piotr. Networks of Authority and Power in Ur III Times, en: GARFINKLE, Steven & MOLINA, Manuel (Eds.): *From the 21st Century B.C. to the 21st Century A.D.: Proceedings of the International Conference on Sumerian Studies Held in Madrid. 22-24 July 2010*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2013c, pp. 169-205.

PONGRATZ-LEISTEN, Beate. Sacred Marriage and the Transfer of Divine Knowledge: Alliances between Gods and King in Ancient Mesopotamia. En: NISSINEN, Martti & URO, Risto (Eds.): *Sacred Marriages: The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2008, pp. 43-74.

RUBIO, Gonzalo. Šulgi and the Death of Sumerian. En: MICHALOWSKI, Piotr & VELDHUIS, Niek (Eds.): *Approaches to Sumerian Literature: Studies in Honour of Stip (H. L. J. Vanstiphout)*. Leiden: Brill, 2006, pp. 167-180.

RUBIO, Gonzalo. Sumerian Literature. En: EHRLICH, Carl S. (Ed): *From an Antique Land. An Introduction to Ancient Near Eastern Literature*. Lanham-Boulder-New York-Toronto-Plymouth: Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2009, pp. 11-76.

SERI, Andrea. The Fifty Names of Marduk in *Enūma eliš*. *Journal of the American Oriental Society*. New Haven, v. 126, pp. 507-519, 2006.

SERI, Andrea. Borrowings to Create Anew: Intertextuality in the Babylonian Poem of "Creation" (*Enūma eliš*). *Journal of the American Oriental Society*. New Haven, v. 134, pp. 89-106, 2014.

SLADEK, William R. *Inanna's Descent to the Netherworld*. Ph.D. diss. The Johns Hopkins University. Ann Arbor: University Microfilms, 1974.

VACÍN, Luděk. Gudea and Ningišzida: A Ruler and His God. En: VACÍN, Luděk (Ed.): *U₂ du₁₁-ga-ni sá mu-ni-ib-du₁₁*. *Ancient Near Eastern Studies in Memory of Blahoslav Hruška*. Dresden: Islet, 2011, pp. 253-276.

VAN DIJK, Renate Marian. *The Motif of the Bull in the Ancient Near East: An Iconographic Study*. Petroria: UNISA ETD (Diss. for the degree of M. A. in the subject Ancient Near Eastern Studies). Disponible en: <http://uir.unisa.ac.za/handle/10500/5088>, 2011a.

VERDERAME, Lorenzo. La vestizione di Inanna. En: BOTTA, Sergio (Ed.): *Abiti, corpi, identità. Significati e valenze profonde del vestire*. Firenze: Società Editrice Fiorentina, 2009, pp. 63-73.

WEADOCK, Penelope. The Giparu at Ur. *Iraq*. London, v. 37, pp. 101-128, 1975.

YOFFEE, Norman. *Myths of the Archaic State: Evolution of the Earliest Cities, States, and Civilizations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

YOFFEE, Norman. The Limits of Power. En: MORTON, S. & BUTLER, D. (Eds.): *It's Good to be King: The Archaeology of Power and Authority. Proceedigs of the 41st (2008) Annual Chacmool Archaeological Conference, University of Calgary, Alberta, Canada*. Calgary: University of Calgary, Chacmool Archaeological Association, 2013, pp. 253-260.

Dramatização no Lokasenna:

Um estudo do conceito do trickster na figura de Loki

Leandro Vilar¹

Submetido em Abril/2015

Aceito em Abril/2015

RESUMO:

O presente artigo visa analisar o conceito de *trickster* referente ao estudo mitológico, o direcionando para se compreender a figura de Loki Laufeyjarsón na mitologia escandinava, tendo como fonte de estudo o poema *Lokasenna*, escrito por volta do final do século X. Com base no conceito de *trickster*, principalmente apresentado por Georges Balandier (1982), procurou-se estudar o *Lokasenna* como uma manifestação de poder e intransigência de Loki ao afrontar os deuses nórdicos. Para esse estudo também foram utilizados autores que abordam a mitologia escandinava como Davidson (1993), Niedner (1997), Lindow (2001) e autores que estudam a religião e cultura viking como Price (2002), Langer (2005), Graham-Campbell (2006) e Hultgård (2012).

Palavras-chave: Loki – Lokasenna – mitologia escandinava – trickster.

ABSTRACT:

This article aims to analyze the concept of referring to the mythological trickster study, directing to understand the figure of Loki Laufeyjarsón in Norse mythology, with the source of the study *Lokasenna* poem, written around the end of the tenth century. As based on the concept of trickster mainly presented by Georges Balandier (1982) sought to study the *Lokasenna* as a manifestation of power and intransigence to confront Loki the Norse gods. For this study authors also address the Norse mythology as Davidson (1993) Lindow (2001) and and authors who study religion and Viking culture as Price (2002), Langer (2005), Graham-Campbell (2006) and Hultgård (2012).

Keywords: Loki – Lokasenna – Norse mythology – trickster.

¹ Mestrando em História e Cultura Histórica pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, bolsista CAPES. Historiador pela UFPB, escritor e poeta.

Introdução:

Na década de 30 o linguista e mitólogo neerlandês Jan de Vries (1890-1964) em seu livro *The Problem of Loki* (1933), entre as hipóteses apresentadas e defendidas na obra, estava em argumentar que Loki seria o *trickster* da mitologia escandinava. Pois ao analisar as ações e histórias dele nos mitos, principalmente na *Edda Poética* e na *Edda em prosa*, o caráter, comportamento e atos de Loki tendiam a se encaixar na ideia de que ele seria um *trickster*, ser lendário esse, bastante comum em alguns mitos indígenas na América do Norte².

Em geral, o *trickster* é o herói embusteiro, artiloso, cômico, pregador de peças, protagonista de façanhas que se situam, dependendo da narrativa, num passado mítico ou no tempo presente. A trajetória deste personagem é pautada pela sucessão de boas e más ações, ora atuando em benefício dos homens, ora prejudicando-os, despertando-lhes, por consequência, sentimentos de admiração e respeito, por um lado, e de indignação e temor, por outro. Segundo Georges Balandier (1982, p. 25), o *trickster* (embusteiro, trapaceiro, artiloso, astuto, desonesto, etc.) recebe esta designação em lembrança a uma antiga palavra francesa - *triche* (*tricherie* = trapaça, furto, engano, falcatura, velhacaria). (QUEIROZ, 1991, p. 93-94).

A figura do *trickster* é curiosa, pois em alguns mitos e lendas, ora ele surge como o “herói-civilizador”, vindo com o intuito de usar seus poderes e saberes para ajudar as pessoas, deuses e outros seres, porém, em outro momento, o *trickster* surge como o “pregador de peças”, realizando travessuras que no fim terminam bem ou que acabam gerando consequências graves (RADIN, 1956, p. IX).

O *trickster* se apresenta como esse ser peculiar que não é um deus³, mas uma criatura fantástica que pode ter a forma de um animal⁴, forma humana ou até mesmo uma fisionomia zoomórfica. Além dessa variedade de aparências, em geral todo o *trickster* é um ser que possui poderes mágicos e é bastante sagaz, sendo sua sagacidade uma de suas virtudes e ponto forte, pois em dadas ocasiões é através da inteligência que ele resolve problemas ou provoca problemas (QUEIROZ, 1991, p. 95).

² “Os mitos do “Trickster” ou trapaceiro tiveram ampla difusão na América do Norte; eles transportam ao tempo das origens ou do passado extremo o que desatualiza a crítica e torna a sátira aparentemente inofensiva; eles relatam os feitos e as culpas e, gestos de um herói dificilmente identificável, divino em certos aspectos, sempre errante, ignorando os limites do bem e do mal, poderosamente sexuado, engajado em aventuras caracterizadas pela astúcia e pelo dolo”. (BALANDIER, 1982, p. 25).

³ No conceito original de *trickster* ele não seria um deus, mas com a ampliação desse conceito, vemos alguns mitólogos o usarem para se referir a alguns deuses. Price (2002, p. 329) comenta essa questão ao dizer que Odin possui algumas características de *trickster*.

⁴ Nos mitos norte-americanos, geralmente o *trickster* tem a aparência de uma raposa, coiote ou corvo. Já em alguns mitos africanos o vemos sob a forma de hiena, lebre, cobra, etc.

Georges Dumézil (1973, p. 58) concebeu Loki como sendo uma “inteligência perigosa”, pois Loki ora utiliza sua sagacidade para o bem ou para o mal. Nesse ponto, Dumézil chega até mesmo a comparar Loki com a figura cristã de Satanás, embora que hoje alguns mitólogos não concordem com essa comparação. Pois embora Loki cause problemas e danos, ele não chegava ao ponto de ser a “personificação do mal” como Satã na religião cristã e islâmica.

De acordo com Frakes (1987, p. 477), essa dualidade de Loki, representaria sua função como elemento que destrutura, mas também que restaura. Em suma ele seria uma divindade com o papel de mudança, e não propriamente como personificação da maldade.

O *trickster* também é descrito nos mitos e lendas como um ser ardiloso, malicioso, glutão, obsceno, podendo até mesmo trocar de sexo ou possuir características luxuriosas. Tais aspectos conotam ao *trickster* a posição de ser uma criatura que rompe com a ordem comum, um ser que se encontra entre o sagrado e o profano, o correto e o leviano, a ordem e o caos (RADIN, 1956, p. 185).

Assim o *trickster* em diferentes culturas transita entre o moral e o imoral, oscilando na figura do personagem benfazejo e a figura do velhaco, do trapaceiro, do lascivo. Mediante a essa breve definição do que seria um *trickster* podemos delinear que Loki possui algumas dessas características⁵.

Trickster figure, lives among the gods but will fight with the giants at Ragnarök. In my view the single most significant line about Loki in the sources comes at the end of the catalog of asir in the *Gylfaginning* section of the *Edda* of Snorri Sturluson: Loki is “also numbered among the asir,” that is, he is counted as one of them even though he may actually not be one. Indeed, given the principle of reckoning kinship along paternal lines only, Loki is no god but a giant, since he has a giant father, Farbauti. His mother, Laufey or Nal, may well have been one of the asir, but that should not count. And Loki is himself the father of three monsters, the Midgard serpent, the wolf Fenrir, and Hel, by the ogress Angrboda. With his wife Sigyn he has the son(s) Nari and/or Narfi. (LINDOW, 2001, p. 216-217).

Embora desde a publicação da tese de Vries nos anos 30 até o presente, diversos trabalhos sobre Loki foram publicados, nos quais alguns concordaram ou discordaram

⁵ Eldar Heide (2011, p. 63) concebe a existência de “dois Loki”, o Loki dos mitos e o Loki do folclore, associado com o *vätte* (“espírito doméstico”) sendo uma personificação do fogo. No caso, ela diz que o Loki Laufeyjarson (mitologia) seria totalmente diferente do Loki *vätte* (folclore).

do fato dele ser um *trickster* ou não, hoje parte dos escandinavistas considera que Loki⁶ seja um *trickster*.

Para esse estudo parto do princípio que Loki seja um *trickster*, no intuito, de analisar tais características que conferem a ele tal atributo, percebendo sua atuação no poema *Lokasenna* (“Escárnios de Loki”), um dos poemas que compõe a *Edda Poética* (coletânea de poesias escritas entre os séculos IX e XIII), no qual Loki é apresentado como o centro das atenções tanto na trama quanto no drama zombeteiro, sarcástico e irônico que se desenvolve naquelas 65 estrofes.

Devido ao fato do poema ser um pouco extenso, optamos em não escrever as estrofes, pois não haveria espaço para se realizar a análise aqui presente dentro de um limite de vinte páginas, caso isso fosse feito.

Para se analisar essa performance de Loki, utilizou-se como base principal o livro *Poder em Cena* (1982) de Georges Balandier, especificamente o capítulo 2 (Confusão), no qual o autor estudou a dramatização e representação do ridículo, do sarcástico, do cômico e do incomum, tanto no âmbito lendário e mítico, quanto no âmbito político e social.

Esse trabalho foi dividido em três partes: no primeiro, um breve comentário sobre algumas características da religião escandinava na época viking, no segundo momento, uma apresentação da história do *Lokasenna*, apresentando o cenário e personagens envolvidos, para que na terceira parte, se realize o objetivo desse estudo.

Questão religiosa:

A história do *Lokasenna* já foi motivo de muito debate, por se tratar de uma narrativa poética com forte teor de sarcasmo, o que levou alguns mitólogos a cogitar que tal poema teria sido escrito por um cristão, como forma de depreciar os mitos nórdicos, assim como também, no intuito de zombar e ridicularizar os deuses pagãos. Todavia, hoje tal hipótese está em descrédito.

Num contexto pagão, o que um cristão veria como imperfeições incompatíveis com o divino traria as divindades para mais perto dos homens, mostrando-as como seres poderosos, mas não excessivamente remotos ou diferentes dos humanos. As imperfeições talvez facilitassem o acesso, as relações de troca, o *do ut des* implícito

⁶ Entre os vários estudos sobre Loki, consultar algumas dessas obras: VRIES, Jan de. *The Problem of Loki*. Helsinki: Folklore Fellow Communications 110, 1933. ROOTH, Anna Birgitta. *Loki in Scandinavian Mythology*. Lund: University Lund, 1961. DUMÉZIL, Georges. *Loki*. Paris: Flammarion, 1986.

nas religiões centradas num culto sacrificial. O paganismo escandinavo - como outros paganismos - era compatível com uma hierarquia das divindades, até mesmo com a noção de existirem “deuses vencidos” como os Vanir; pelo menos, assimilados a ponto de terem sua mitologia própria majoritariamente apagada. (CARDOSO, 2007, p. 11).

É preciso pensar que a fé nórdica era bem diferente da fé cristã. Enquanto o cristianismo desenvolveu uma Igreja, credo, estrutura eclesiástica, dogmas, burocracia, etc., a religião escandinava manteve-se mais centrada nos ritos, práticas mágicas, oferta de oferendas e a realização de sacrifícios (o que incluía sacrifícios humanos) (LANGER, 2005, p. 56-57).

Não havia um credo, pois os ritos variavam de região para região, além de não ter havido nenhum livro sagrado, o que por sua vez concede também a religião escandinava um caráter de ser uma religião não revelada.

Atualmente as pesquisas acadêmicas indicam que a religião nórdica durante a Escandinávia Viking (século VIII ao XI d.C) não possuía centralizações em nível teológico e organizacional, não tinha templos, dogmas, sacerdotes especializados (sem castas ou iniciações), orações, meditações, reduzindo-se a cultos e tendo a magia como essência (Boyer, 1995: 88-89). Os principais cultos eram relacionados aos ciclos sazonais ou situações de crise: batismo, funerais, sagração de terras e templos, juramentos (Dubois, 1999: 123). Ao contrário do cristianismo, no paganismo escandinavo não existia uma teologia sistematizada, sem conceitos absolutos de bem e de mal, com ideias vagas e conflituosas sobre a vida após a morte. (LANGER, 2005, p. 56).

É preciso também perceber que diferente das religiões abraâmicas nas quais tornaram a relação entre Deus e os homens algo bem afastado, bem separado, pois embora se diga que a fé nos aproxima de Deus, isso é dito no intuito de devoção e crença ao seu ser, no entanto, em várias religiões e mitologias, os deuses eram seres que não estavam tão distantes da vida mundana⁷.

E no caso nórdico isso também se aplicava, pois para os escandinavos os seus deuses não eram seres divinos que estavam tão distantes do mundo humano (Midgard). O deus Odin é um dos melhores exemplos nesse sentido, pois os poemas, mas principalmente as sagas, contam histórias que Odin costumava viajar disfarçado, indo

⁷ “In non-doctrinal Community religions *myths* are the foremost verbal expression of religion because they convey the world-view, ideas, emotions and values of a specific culture. Myths have several contexts, they may accompany rituals or be re-enacted in a dramatic form, but they may also be told in a variety of other situations. Myths have different functions, they explain the origins of the universe and humankind, they serve as models for ritual and social behaviour and they legitimise fundamental institutions of the society”. (HULTGÅRD, 2012, p. 213-214).

visitar senhores e reis, oferecendo conselhos e até armas mágicas (DAVIDSON, 1993, p. 76).

O viking não era particularmente religioso, tampouco manejava um conjunto de concepções de tipo abstrato com respeito ao divino. Este homem pragmático, realista, não praticava a oração, a meditação, nem a mística. Em certo sentido o contrato era a noção essencial nesse universo mental. (LANGER, 2005, p. 56).

Logo, diante de tais características podemos delinear que o *Lokasenna* não teria sido uma invenção de algum cristão interessado em ridicularizar o paganismo escandinavo. Embora os mitos possuam uma função de explicação, é importante pensar que na óptica dos vikings não interessava muito se as travessuras de Loki causariam problemas ou não aos deuses, pois para os vikings o importante era que os deuses atendessem aos pedidos da humanidade.

Embora que nos mitos também digam que Loki estivesse associado ao Ragnarök⁸, até onde os estudos nos permitem chegar, pensar o Ragnarök não era algo que preocupou muito os vikings, diferente do pensamento cristão acerca do Juízo Final, o qual ao longo da Idade Média esteve bastante em voga⁹.

O cenário e os personagens:

A história do *Lokasenna* se desenvolve na casa do gigante Égir, Ægir ou Gýmir, o qual era filho do gigante Miskorblindi. Por mais que nos mitos nórdicos os deuses e gigantes fossem inimigos, havia exceções, onde existiam gigantes que eram amigos dos deuses, ou pelo menos não lhe causavam mal, como é o caso de Égir. O gigante é mencionado principalmente nos poemas *Lokasenna* e o *Hymiskvida*, e no *Skaldskaparmal*, a segunda parte da *Edda em prosa*. Na qual Snorri Sturluson informa

⁸ “O termo Ragnarök significa “consumação dos destinos dos poderes supremos”, e parece ter significado mais antigo que a outra forma islandesa (sing. Ragnarökkr “Crepúsculo dos poderes supremos”) e se refere a uma série de acontecimentos que culminariam com a morte dos deuses nórdicos mais importantes e a destruição de parte do universo, após o qual algumas deidades e humanos sobreviveriam em uma nova e renovada ordem cósmica. A palavra existe somente na poesia éddica, não ocorrendo em nenhuma fonte escrita da Era Viking (793-1066 d.C.)”. (LANGER, 2012, p. 3).

⁹ “Em um ponto de vista historiográfico, podemos separar as concepções sobre o Ragnarök na academia em três ideias principais: os que acreditavam que as narrativas sobre o destino dos deuses germânicos seriam de base totalmente pagã; os autores que perceberam interferências cristãs sobre uma composição pagã e a recontaram após o registro escrito; e mais recentemente, os que defendem que o compositor original foi um pagão que sofreu influências de ideias cristãs durante o período de conversão”. (LANGER, 2012, p. 4).

que Égir era casado com a deusa do mar Ran, e eles teriam nove filhas, conhecidas como “ondas”.

De acordo com o *Lokasenna*, a casa de Égir ficaria localizada em meio a uma floresta, tendo nas proximidades um rio com cachoeira. Embora fosse um gigante, sua casa não se encontrava em Jotunheim (“Terra dos gigantes”), normalmente situada no Leste, pois é dito que Thor estava no Leste combatendo os gigantes, daí não ter comparecido no banquete, logo no início, pois teve que viajar até lá. Por outro lado, no poema *Hymiskvida* (est. 7) diz que Égir vivia longe de Asgard.

Logo, não sabemos onde propriamente a casa dele ficaria localizada nos “Nove Mundos”. Pelo fato de haver uma floresta e rio, sua casa não ficaria nas profundezas do mar, como costumava ficarem os Salões de Ran, para onde os afogados iam.

Quanto aos convidados para o banquete, compareceram entre os Ases: Odin e sua esposa Frigga, Sif (a esposa de Thor), Bragi e sua esposa Iduna, Tyr e Vídar. Entre os Vanes, estavam Njord e sua esposa Skadi (a qual era uma gigante), e os irmãos gêmeos Freyr e Freyja. O deus Freyr levou consigo dois escravos, o casal Býggvir e Beyla. Por fim, se encontrava Loki.

Além de Égir, estavam presentes dois escravos seus Fimageng e Éldir. Sua esposa, a deusa Ran, não estava presente. Todavia, o poema nos informa que além dos deuses e dos gigantes, se encontravam também elfos, embora em nenhum momento seja mencionado o nome de algum deles.

Tal aspecto concede outro ponto intrigante da narrativa, pois embora hoje os elfos tenham se popularizado através da literatura de fantasia e dos jogos de RPG (*role playing game*), nos mitos escandinavos, os elfos são criaturas ainda misteriosas, pois os mitos conhecidos pouco falam deles, nos fornecendo informações vagas e às vezes contraditórias sobre suas características e função¹⁰. Logo, os elfos aparecem como personagens secundários e sem expressão na trama do poema, pois nenhum deles participa dos diálogos.

¹⁰ John Lindow (2001, p. 110) informa que os elfos tiveram um papel mais significativo no folclore escandinavo no que na mitologia propriamente, além do fato que em alguns poemas da *Edda poética*, os elfos parecem se confundir com os anões. Na *Edda em prosa*, Snorri os classificou em elfos da luz, os quais viveriam em Álfheim e elfos da escuridão, que viveriam em Svartálfaheim.

O drama:

Embora a *Edda poética* tire o seu nome dos poemas, nota-se que tais poemas possuem trechos em prosa, e no caso do *Lokasenna* ele se inicia em prosa e termina em prosa. É nessa “introdução” que se apresenta o cenário e os personagens envolvidos na trama do poema, como também se diz que o salão de Égir era iluminado com ouro, e a cerveja era abundante e de muito bom gosto.

No entanto, um aspecto interessante mencionado, diz que naquele dia foi declarado que a paz e a tranquilidade se estabelecessem, sendo assim, nenhuma afronta deveria ser causada entre o anfitrião e seus convidados, pois era uma ocasião para se celebrar essa concórdia entre gigantes, deuses e elfos.

Uma linha de interpretação possível para essa questão de estabelecimento de um pacto de paz durante o banquete estaria associada à ideia do uso que se davam aos salões durante a Idade Viking.

Os salões além de serem locais para a realização das refeições, celebrações de festas por distintos motivos, eram também locais onde tesouros eram ofertados, guardados e compartilhados, além de serem locais de poder. Os salões simbolizariam a autoridade da nobreza e da aristocracia, daí perceber-se que as descrições o mencionavam como locais grandes e suntuosos – o ouro que ilumina o salão de Égir, conota essa ideia de luxo –, onde os governantes exibiam sua autoridade e conquistas.

Por outro lado, os salões também possuíam um “papel religioso”, onde relíquias eram preservadas, mitos e histórias eram cantados; colheitas, casamentos, funerais, etc., eram celebrados (AYOUB, 2013, p. 104-106).

Por esse sentido de certa “sacralidade” concedida ao espaço do salão, pois não devemos concebê-lo como um templo, no entanto, podemos considerar que o pacto feito na ocasião do banquete narrado no *Lokasenna*, perfaça uma alusão à ideia do salão não apenas como um local de festejo, mas também de comunhão e segurança (AYOUB, 2013, p. 108).

Todavia, a personalidade traiçoeira de Loki viria romper com esse local de paz. Enquanto o banquete prosseguia, os deuses elogiavam bastante a dedicação de Fimafeng e de Éldir, mas aquilo começou a irritar Loki, então ele num acesso de raiva, assassinou Fimafeng. É válido lembrar que entre as características de Loki, está o cinismo e a inveja (DAVIDSON, 1993, p. 84). Quando ele tramou a morte de Balder, um dos

motivos para isso foi à inveja que ele sentia de Balder, pois o deus era um dos preferidos entre os Ases.

Ao assassinar Fimafeng, os deuses se iraram e começaram a bater em seus escudos e foram atrás de Loki, o qual escapou da casa, indo se esconder na floresta. Como foi decidido que a violência seria evitada ali, mesmo tendo havido o assassinato de um homem – embora fosse um escravo –, ainda assim, os deuses decidiram não prosseguir com a perseguição, então retornaram ao banquete. Esse ato de Loki revela uma característica dos *trickster*, que é as vezes conseguir sair impune.

“Ele provoca a ação de uma liberdade parcial e introduz a possibilidade de não ser totalmente subjugado pela necessidade do destino e pela força dos poderes”. (BALANDIER, 1982, p. 27).

Pela perspectiva de Balandier, os *trickster* mais voltados às diabruras, costumam viver na fronteira entre o correto e permitido, o errado e proibido. E para tais *trickster* a noção de certo e errado se fragiliza, e para eles o que pode ser errado não assume essa conotação, mas consiste numa travessura. Nesse sentido tais *trickster* se mostram apáticos aos valores e normas morais. Ao assassinar Fimafeng, Loki mostra não está preocupado em se respeitar o pacto entre anfitrião e convidados.

Passado algum tempo, Loki retorna a casa e avista Égir no lado de fora e diante da porta. Então ele pergunta para o anfitrião o que os deuses conversavam, e o gigante responde que os deuses falavam sobre armas e feitos de guerra. No entanto, ele completa, dizendo que os deuses e elfos todos estavam furiosos com o que ele havia feito. No entanto, Loki não liga para tal fato e, na estrofe 4, diz que mesmo assim, voltará à festa, mesmo sabendo que os deuses estão com raiva, e completa dizendo que irá servir amargura a eles.

Isso é o prenúncio das afrontas que ele está por fazer nas estrofes seguintes. Além do fato que tal fala expressa o cinismo de Loki, e um tom de desdém para o anfitrião, tom esse que se mescla com sarcasmo quando ao retornar a festa, Loki diz (est. 6) que está com muita sede e espera que os deuses lhe sirvam uma boa taça de hidromel.

Mas eles permanecem todos em silêncio, e Loki retruca questionando por que daquele silêncio. “O Bufão ritual não respeita nada e ninguém; sua licença é total, sua impunidade a mais completa e seu ataque é tanto mais forte quanto mais venerado o objeto que visa”. (BALANDIER, 1982, p. 28).

Então Bragi (est. 8) o deus da poesia, responde que nunca os deuses lhe permitiriam assento naquela festa, pois os Ases sabiam a quem acolher. Mesmo Bragi tendo se pronunciado de forma clara, que Loki não era mais bem-vindo ali, Loki então recorre a sua astúcia e dirige a palavra a Odin, convocando seu misterioso juramento de sangue com o rei dos deuses.

O juramento de sangue entre Odin e Loki ainda é um dos mistérios não resolvidos nos mitos. No restante da *Edda poética* e em toda *Edda em prosa*, não encontramos menção a tal juramento, apenas na estrofe 9 do *Lokasenna* é que ele está presente. Além dessa questão de ser a única fonte a remeter a tal fato, o poema também não explica o porquê desse pacto.

Tendo convocado tal juramento, Odin acaba o atendendo, então ordena que seu filho Vídar se levantasse e cedesse lugar para Loki. O gigante se acomoda no banco, embora não sabemos se seria ao lado de Odin, e se o foi, conotava uma posição de grande respeito, pois para os vikings quanto mais próximo se sentava do líder, isso era sinal de prestígio. Por sua vez, quem se sentava longe não dispunha desse mesmo trato, e isso ocorreu com Bragi.

Loki ao se sentar pegou um dos copos e fez um brinde aos deuses, as deusas e aos demais convidados. Então dirige a palavra a Bragi, dizendo que inclusive para ele, o qual estava no final do banco (nota-se aqui o tom de deboche do *trickster*). “A ridicularização garantia, mais do que qualquer outra forma de repressão, o respeito da tradição. Era um ataque sutil que permitia despojar um homem de sua autoestima e do respeito de seus associados”. (BALANDIER, 1982, p. 24).

Nesse contexto, Loki ao convocar o seu juramento de sangue com Odin, estava procurando manter o respeito pela tradição. O juramento deveria ser cumprido de ambas as partes. Todavia, tendo feito o que fez, tal ato também pode ser considerado como uma ridicularização para Odin, pois embora tenha sido afrontado, teve que consentir com o juramento. E por fim, para Bragi, o qual se encontrava sentado no final do banco, um lugar de pouco prestígio social, o qual Loki sarcasticamente ressalva tal condição.

Entretanto, o deus da poesia se invoca com Loki, então revida, alertando o gigante para ter cuidado com os deuses. Nesse ponto a discussão se inicia. Loki concede sua réplica, chamando Bragi do mais covarde de todos os deuses que estavam ali. Isso é uma afronta grande, pois os Ases são divindades associadas à guerra e a força, no

entanto, Bragi pertence a essa família, mas como deus da poesia ele não parecia apresentar características de um guerreiro.

Bragi retruca, convidando Loki a sair e lutar, pois como visto, a casa de Égir foi estabelecida como um local de concórdia, logo, Bragi mantendo respeito ao pacto, convoca Loki para ir enfrentá-lo no lado de fora, onde eles estariam livres para se confrontarem. Mas Loki responde que Bragi era um deus “bravo enquanto sentado”, mas nada fazia a respeito, então completa sua fala chamando o deus de “adorno de banco”, um *kenning*¹¹ na poesia escandinava que significava “mulher”. Pois as mulheres eram vistas como “enfeites” nos banquetes, entretendo os homens com sua beleza e charme.

Nesse sentido, Loki atenta Bragi, primeiro o chamando de covarde e agora atacando sua masculinidade. Então entra em cena Iduna, a qual pede para o marido parar de responder aquelas afrontas. No bom senso, ambas as partes deveriam procurar parar com a discussão, mas sendo Loki um *trickster*, ele segue o caminho contrário, e dirige acusações a Iduna. Acusando-a de ter cometido adultério com o homem que assassinou o irmão dela (est. 17).

Iduna responde que Loki não sabe o que estava falando, então ela volta a pedir para que o marido se acalme. Nesse momento, a deusa Gefjon entra na conversa pedindo para que Loki parasse de maldizer os deuses, mas ele responde a Gefjon insinuando que ela teria um amante; que o colar que ela exibia naquele momento, lhe foi dado por esse amante. Logo, Odin decidiu intervir em defesa de Gefjon, criticando as acusações feitas por Loki aos deuses (est. 21). Dizendo que eram absurdas e sem fundamento.

O gigante prossegue dizendo que Odin é um cínico, favorecendo os guerreiros que não mereciam. É importante salientar que Odin era o senhor da guerra, e a ele os chefes e guerreiros oravam pedindo a vitória. De fato, nesse ponto Loki não estava mentindo, pois em outros mitos conta-se que Odin realmente agia de vez em quando dessa forma.

Todavia, o rei dos deuses responde a Loki, atacando a masculinidade dele, fazendo menção na estrofe 23, a um acontecimento que não se conhece em outras

¹¹ “*Kenningar* são figuras de linguagem que, à semelhança da metonímia, substituem o nome de uma pessoa, objeto, local ou evento. Desse modo, o *kenning* “matador de gigantes” substitui o nome do deus “Thor”, conhecido por suas batalhas contra os gigantes, no poema *Thórsdrápa* (“Eulogia a Thor”, em uma tradução livre), que narra uma de suas muitas aventuras na terra dos gigantes. Muitos *kenningar* fazem referência à mitologia nórdica”. (QUINTANA, 2008, p. 44).

fontes, no qual Loki teria se transformado em mulher e dado a luz. Como visto no início do texto, é característico de alguns *trickster*, trocarem de sexo¹². Loki aproveita essa afronta e a devolve na mesma forma na estrofe 24, dizendo que Odin participava de ritos mágicos que eram próprios para mulheres.

É sabido que Odin era afeito as artes mágicas, práticas comuns entre os Vanes, mas originalmente não eram comuns entre os Ases, mas depois da união das duas famílias, os Ases aprenderam magia.

No caso do poema, Loki insinua que Odin era praticamente de *Seiðir*, uma magia normalmente praticada apenas pelas mulheres, e quando os homens a praticavam eram considerados como afeminados ou com tendências a homossexualidade. Algo que não era bem visto na sociedade viking, que era contrária ao homossexualismo. Além dessa questão de gênero, as praticantes do *seiðir*, eram vistas com desconfiança, sendo consideradas párias e bruxas (LANGER, 2005, p. 70-71).

A partir dessa estrofe do *Lokasenna* podemos delinear mais dois aspectos do *trickster*, segundo Balandier. Primeiro:

Ele é o único que ousa opor-se ao deus superior, a grupos de deuses, ao soberano, à família real, e aos dignitários. Esta capacidade ofensiva se manifesta sob três formas principais: a ironia que deprecia o poder e suas hierarquias, a rebelião que mostra que o poder não é intocável e o movimento que introduz a perturbação da mudança no seio da ordem. (BALANDIER, 1982, p. 27).

Até aqui todas essas características e inclusive as três formas principais como mencionadas pelo autor, estão presentes na dramatização de Loki durante o banquete dos deuses. A última foi confrontar a autoridade do rei dos deuses.

No que diz respeito ao segundo aspecto das histórias sobre *trickster*, está o tema da sexualidade. Boa parte das acusações que ele profere no *Lokasenna*, tem haver com uma questão de sexualidade.

Loki insinuou através de um *kenning*, chamando Bragi de “mulher”, acusou Iduna de cometer adultério, acusou Gefjon de manter um amante escondido, e agora insinuou que Odin ao praticar o *seiðir* e andar em companhia das suas praticantes, isso conotaria uma expressão afeminada ao deus. Todavia, essas acusações e insinuações remetendo a questão sexual continuam. Na estrofe 26, na qual a deusa Frigga intervém

¹² No poema *Thrymskvida* da *Edda poética*, Loki se veste de mulher. Já na *Edda em prosa*, são contadas duas histórias onde ele assume o sexo feminino. Numa ele se transforma numa égua e acaba engravidando, e dar a luz a Sleipnir, o cavalo de oito patas de Odin. Na outra história já associada à morte de Balder, Loki se transforma numa gigante chamada Tökk.

pelo seu marido, Loki chama Frigga de promíscua por ter aceitado se casar com Vili e Ve, dois irmãos de Odin¹³.

A deusa responde que se seu filho Balder estivesse ali, aquela situação não estaria ocorrendo, pois Balder era o mais honesto e puro dos deuses. Porém, Loki réplica dizendo que ela nunca mais veria Balder. Tal informação é interessante, pois nos leva a pensar que a história do *Lokasenna* se passe após a morte de Balder. Morte essa tramada por Loki. Isso também se apresenta como um motivo para explicar porque Balder não estaria presente na festa.

Em defesa de Frigga, a deusa Freyja dirige a palavra a Loki, o chamando de insensato e de louco (est. 29). Ele a responde, insinuando que a deusa seria uma vadia, alegando que ela teria tido um caso com todos os deuses e elfos que estavam ali. De fato alguns mitos mencionam esse lado promíscuo de Freyja.

A discussão entre os dois prossegue, e Loki chama Freyja de bruxa (algo que remete a sua ligação com a magia) e salienta que ele teria um relacionamento incestuoso com seu irmão Freyr¹⁴.

Para defender a filha, Njord afronta Loki; lembrando-o que o próprio havia se transformado em mulher, como mencionado por Odin. Loki continua a responder a Njord, e também o acusa de praticar o incesto, onde a partir da relação com uma de suas irmãs, ela deu a luz a Freyja e Freyr.

Nessa parte do poema as acusações com teor sexual se encerram para ceder espaço às acusações contra o orgulho. O deus Tyr parte para defender a honra de Freyr (est. 37), o qual responde que ele era um dos melhores heróis de Asgard. No entanto, Loki debocha do fato de Tyr ter perdido uma das mãos para o lobo Fenrir. Tyr por sua vez usa tal fato para responder a Loki, dizendo que ele pode ter perdido uma das mãos, mas Loki perdeu seu filho lobo para o cativoiro. Loki se ira com aquilo, então o deus Freyr entra na conversa, e diz que se ele não tomar decência naquele momento, o mesmo poderá vir acontecer com ele; neste caso, ser preso.

Loki responde a Freyr, atacando seu orgulho. Dizendo que ele só conseguiu tomar a gigante Gerd como esposa, pois ele ofereceu ouro e sua espada mágica em troca

¹³ Certa vez Odin viajou e ficou bastante tempo sem dar notícias, então Frigga pensando que o marido pudesse ter morrido – pois os deuses nórdicos não eram imortais –, aceitou o pedido de Vili e Vé para se tornarem os novos soberanos no lugar de seu irmão. No entanto, Odin posteriormente retornou a Asgard e o casamento não foi realizado.

¹⁴ Segundo Snorri (2012), era uma prática comum entre os Vanes, o incesto. Algo não tolerado entre os Ases.

da mulher. Aqui se percebe que Loki insinua que o tão “aclamado” deus Freyr não era “homem suficiente” para conquistar uma esposa, e tinha que “comprá-la”. Para completar, ele salienta que a perda da espada mágica seria a sentença de morte de Freyr, quando Surt, o gigante de fogo, aparecesse no Ragnarök¹⁵.

Býggvir um dos escravos de Freyr, se pronuncia para proteger a honra de seu mestre, dizendo que se não fosse pelo pacto de paz ali, ele teria matado Loki e triturado os seus ossos (est. 43). O gigante responde que Býggvir era um mero bajulador de seu senhor, e que se escondia por trás da fama dele.

O escravo responde que era um homem de talento, e produzia uma das melhores cervejas das quais os deuses ali estavam provando¹⁶. Loki ignora esse autoelogio e manda Býggvir se calar (ele faz isso com quase todo mundo durante o poema, mandando-os se calar), então diz que o escravo nunca teria o direito de se sentar num banco coberto de palha¹⁷, pois ele era um covarde.

Após Loki zombar do escravo, o deus Heimdal se pronuncia (est. 47), questionando se Loki estaria bêbado e assim teria perdido o bom senso. Heimdal pede para que Loki se acalmasse, mas o *trickster* responde dizendo que Heimdal possuía uma vida ruim, e andava com as “calças molhadas”, pois era o guardião dos deuses¹⁸.

Heimdal não responde a Loki, mas no lugar dele, fala Skadi. A gigante conhecida por esta associada ao inverno, fala friamente para Loki que o castigo dele estava próximo, que ele iria ser amarrado com as entranhas de seu próprio filho. Esse ponto é interessante, pois sugere que Skadi, Freyr e Frigga já tivessem ciência do que o futuro reservava para Loki.

Não gostando da ameaça que ouviu, Loki rebate dizendo que ele foi o primeiro a atacar Tiazi, o pai de Skadi, o qual foi morto pelos deuses. A gigante diz que se realmente ele fez aquilo, ela o amaldiçoava. Loki responde (est. 52) a praga com um deboche bastante malicioso, alegando que como Skadi poderia odiá-lo tanto se ela já havia “aberto o caminho da sua cama para ele”. Sendo uma das características de alguns

¹⁵ A profecia no *Völuspá* informa que Surt iria matar Freyr, por causa da ausência dessa espada mágica.

¹⁶ Býggvir seria a personificação do grão da cevada, a qual o preparo da cerveja também estava associado ao culto a Freyr (LERATE, 2004, p. 14).

¹⁷ Era um costume viking que quando se recebia convidados, os bancos eram forrados com palha ou peles. No caso dos guerreiros era sinal de respeito a esses (GRAHAM-CAMPBELL, 2006, p. 62). Pelo fato de Býggvir ser um escravo e ser chamado de covarde, ele nunca teria direito a esse respeito.

¹⁸ Pelo fato de Heimdal ser o guardião de Asgard e o porteiro da ponte Bifrost, ele passava grande parte do tempo em vigília no lado de fora, suscetível ao sol, chuva, neve, ao frio e calor. Se comparado aos outros deuses que possuíam tempo de sobra para viajar e fazer outras atividades, Heimdal era o que mais trabalhava nesse sentido, algo que Loki via como uma função de baixo prestígio (HOLLANDER, 1947, p. 300).

trickster a malícia e a obscenidade, Loki retoma tal aspecto, sugerindo que ele e Skadi tinham um caso.

Antes que a gigante se pronunciasse, a deusa Sif (est. 53) se aproximou de Loki e lhe ofereceu uma taça de cristal com hidromel, saudando o gigante, e pedindo para ele parar com aquela discussão. Sif tentava apaziguar os ânimos de Loki com aquela gentileza, mas o ânimo exaltado do gigante se manteve. Após ele tomar o hidromel, Loki insinua que Sif traía Thor.

Nesse momento a escrava Beyla, esposa de Býggvir, se pronuncia (est. 55). Ela diz que ouve as montanhas tremerem e sugere que seja Thor chegando. Então diz que com a chegada dele as calúnias feitas por Loki contra os deuses e homens (entenda-se aqui que os dois escravos de Freyr pelo que parece, eram humanos), se encerrariam.

Loki manda a serviçal se calar, então a insulta e a humilha. Nesse instante Thor (est. 57) adentra a casa, e ameaça arrancar a cabeça de Loki com seu martelo Mjóltnir, se Loki não parasse com aquelas afrontas.

Embora que em alguns mitos é dito que Thor e Loki fossem amigos, o deus do trovão é ciente que Loki é cínico, principalmente quando o gigante cortou os cabelos de Sif no passado. Além disso, também é característico de Thor ser impaciente, pois em alguns mitos nota-se que o deus tinha um temperamento esquentado (DAVIDSON, 2004, p. 68).

Loki indaga porque de toda aquela irritação do deus, então ele solta seu desdém, dizendo que embora Thor seja um valoroso guerreiro, ainda assim, não conseguirá salvar Odin do lobo. Percebe-se aqui novamente que Loki apresenta possuir conhecimento sobre o futuro. Primeiro ele diz que Freyr morrerá para Surt e agora fala que Odin será morto por seu filho, o lobo Fenrir. Ambos os acontecimentos ocorrerão no Ragnarök.

No entanto, Loki não possui o dom da vidência, provavelmente possa consistir em alguma alteração feita por algum poeta, pois os poemas da *Edda Poética* são de autoria anônima, e possivelmente possa ter havido mais de um autor na compilação de cada poema, além do fato, de que parte dos poemas possam ter sido reescritas. De qualquer forma, Thor responde a afronta, voltando a ameaçar a vida de Loki.

Se antes Loki alegou que Thor embora fosse o campeão dos deuses, ainda assim, ele não conseguiria salvar seu pai, seguindo essa linha de debochar do deus, Loki diz que Thor em sua viagem a terra dos gigantes chegou a se esconder dentro da luva de um

gigante¹⁹. Então ele encerra sua fala com sarcasmo, dizendo que ele pensava que Thor realmente fosse corajoso, mas pelo visto não parecia sê-lo.

O deus do trovão manda Loki calar a boca e ameaça de esmagá-lo com seu martelo, assim como fez com o gigante Hrungnir²⁰, partindo todos os seus ossos do corpo. Loki como já se mostra claro, não se intimida em momento algum com todas as ameaças feitas por Thor até agora, e ele sempre responde com deboche. Nesse caso, novamente ele remete o episódio do encontro com o gigante Skrymir, lembrando que Thor que era considerado o mais forte de todos os deuses, não conseguiu desatar o nó da bolsa do gigante, para pegar um pouco da comida dele.

Thor volta a ameaçar Loki (est. 63), dessa vez dizendo que irá mandá-lo para Hel (o mundo subterrâneo da morte). Loki com sarcasmo responde que tudo o que ele havia feito, ele o fez porque sua mente lhe ordenou para fazê-lo, então na última estrofe ele diz que a cerveja que Égir fez, a qual todos estavam saboreando, Thor não iria prová-la, pois ele iria arder em chamas.

Com isso se inicia a parte em prosa que consiste no desfecho do poema. Nela é dito que após ameaçar em queimar Thor, Loki fugiu as pressas, correndo pela floresta indo chegar ao rio Franang, onde ele se transformou num salmão e se escondeu em suas águas. Dessa vez os deuses não toleraram tais afrontas e foram atrás de seu caluniador. Eles o cercaram e o capturaram.

No entanto, surge algo estranho na narrativa. É dito que dois filhos de Loki, chamados Nari e Narfi (ou Vili) se encontravam por perto. Nari foi assassinado e suas entranhas foram usadas para amarrar seu pai; e, no caso de Narfi, esse foi transformado em lobo. Já estando cativo, Skadi trouxe uma cobra venenosa e a pôs sobre a face de Loki, de forma que o veneno goteja-se sobre ele.

Todavia, na tentativa de amenizar o sofrimento do marido, a deusa Sigyn decidiu ficar ao lado dele, segurando uma vasilha ou vaso com o qual coletava o veneno da serpente, mas quando esse recipiente se enchia, ela tinha que esvaziá-lo, então o veneno tocava a pele de Loki. Ele gritava de tanta dor que isso acabava gerando os terremotos (LERATE, 2004, p. 128).

¹⁹ Tal acontecimento é narrado na *Edda em prosa*, onde Thor e Loki viajam para Útgard, uma cidade em Jotunheim, e no caminho eles encontram um gigante chamado Skrymir, que posteriormente descobrem ser o rei gigante Útgard-Loki. Na ocasião durante a noite, Thor, Loki e dois irmãos humanos que o deus do trovão tomou para si como escravos, ao ouvirem altos sons estranhos, se apavoraram com aquilo, então se esconderam no que parecia ser uma caverna, mas na verdade era a luva do gigante Skrymir.

²⁰ Essa história também é contada no *Edda em prosa*, onde Thor mata o gigante arremessando seu martelo contra a cabeça dele.

Considerações finais:

Pelo estudo com base na concepção de dramatização proposto por Balandier para se entender o uso de personagens como o *trickster*, o bufão, o doido, no cenário social, cultural e político real ou mítico, torna-se evidente que Loki realmente é um *trickster*, e o *Lokasenna* consiste na principal referência para fundamentar tal opinião, por mais que em outros mitos possamos também delinear características que aludem a tal condição.

Todavia, resta uma questão final a ser dita: Mircea Eliade (1992, p. 96-97) disse que os mitos por mais que sejam mirabolantes aos olhos de hoje, eles em geral possuíam uma função. Significavam, representavam ou respondiam algo. Então, qual seria o papel do *Lokasenna* como mito?

Tal pergunta é difícil de ser respondida, pois nem sempre os mitos explicavam algo propriamente de forma clara e objetiva. Segundo Cardoso (2005, p. 22), o *Lokasenna* se expressa de duas formas: a primeira como um mito etiológico, pois explica a origem de algo, neste caso, os terremotos, os quais segundo o mito eram gerados pelos gritos de dor de Loki.

A segunda questão diz respeito ao ponto de vista de Snorri, no qual disse que a prisão de Loki, seria sua sentença principalmente devido à morte de Balder (Snorri ignora os acontecimentos do *Lokasenna*, e emenda a prisão com a história de Balder), e, por sua vez marcaria uma das etapas para o vindouro Ragnarök.

Por esse sentido, a prisão de Loki seria um dos sinais que o Ragnarök realmente vai acontecer, pois além dessa questão específica, Frigga e Freyr no poema se remetem a acontecimentos futuros, os quais envolvem a prisão de Loki, já adiantando que de fato estava destinado a acontecer aquilo. Mas o ponto interessante se encontra na própria fala do gigante, quando ele menciona a morte de Freyr e Odin. Logo, por tais pontos de vista, o *Lokasenna* se insere no ciclo de mitos que fazem alguma referência ao Ragnarök.

Para John Lindow (2001, p. 216), o mito narrado no *Lokasenna* além de revelar a origem dos terremotos e essa ligação com o Ragnarök, também seria uma forma de mostrar a superioridade da força sobre a palavra. Por mais que Loki fosse o mais astuto

em lábia naquele momento, no fim, ele perde para a força bruta representada por Thor e seu martelo Mjölhnir.

Tal fato também representa outro aspecto de alguns *trickster*: quando percebendo que a situação está fora de controle, o *trickster* tende a utilizar alguma artimanha para escapar, já que normalmente os *trickster* não são afeitos ao combate. Sua força não está nos músculos, mas nas palavras, na astúcia e na magia.

Para Jerold C. Frakes (1987, p. 478), a performance de Loki seria uma representação da função desordeira, caótica e modificadora a qual a mitologia nórdica estava associada. A existência de conflitos é algo comum nos mitos. Odin, Vili e Vé mataram o gigante primordial Ymir para criar o mundo, assim, os gigantes passaram a serem inimigos dos deuses. Mas devido à contínua ameaça dos gigantes, Thor tem que viajar para enfrenta-los e matá-los.

Posteriormente os Ases e Vanes entraram em guerra, disputando o poder, mas acabaram fazendo as pazes, e se uniram. E no fim, é esperado que guerras e catástrofes eclodissem no mundo durante o Ragnarök, para que assim possa haver uma nova renovação.

Percebe-se aqui que as guerras, disputas e conflitos são recorrentes nos mitos nórdicos, por se perfazerem como elementos da destruição que gera mudança, que por sua vez proporciona renovação.

Nesse sentido, Frakes concebeu que o *Lokasenna* expressaria principalmente o papel de Loki como figura da mudança. O agente que gera o conflito e a desordem que são necessários para a manutenção dos designios do universo e do destino. Neste caso, o fato de Loki está associado ao Ragnarök, significa que ele consista num agente que estava promovendo os designios do destino.

Assim, na perspectiva de Balandier (1982, p. 39), o elemento desordeiro quando se manifesta para romper com a ordem, ele não se perfaz apenas como o agente da ação desordeira, mas também como o agente da mudança, da renovação, o que levará ao restabelecimento da ordem, mas tendo alterado sua estrutura que acabará repercutindo no futuro.

FONTES:

EDDA Mayor. Tradução e notas de Luís Lerate. Madrid: Alianza Editorial, S.A, 2004.

LOKASENNA. In: *The Poetic Edda*. Translation, introduction and notes Henry Adams Bellows. New York: The American-Scandinavian Foundation, 1923. p. 151-173.

LOKASENNA. In: *Edda Mayor*. Tradução e notas de Luís Lerate. Madrid: Alianza Editorial, S. A., 2004. p. 115-128.

STURLUSON, Snorri. *The Uppsala Edda*. Edited with introduction and notes by Heimir Pálsson. Translated by Anthony Faulkes. London: Viking Society for Northern Research/University College London, 2012.

REFERÊNCIAS:

AYOUB, Munir Lutfe. “Salões de cultos e banquetes: a compreensão dos espaços escandinavos”. *Revista Crítica Histórica*, ano IV, n. 7, 2013, p. 99-113.

BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora da UnB, 1982.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Aspectos da cosmogonia e da cosmografia escandinavas*. In: CANDIDO, Maria Regina (org.). *Mitologia germano-escandinava: do caos ao apocalipse*. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2007. p. 7-25.

DAVIDSON, Hilda Ellis. *Deuses e mitos no norte da Europa*. São Paulo: Madras, 2004.

_____. *The Lost Belief of Northern Europe*. London/New York: Routledge, 1993.

DUMÉZIL, Georges. *Gods of the Ancient Northmen*. Berkeley: University California Press, 1973.

_____. *Loki*. Paris: Flammarion, 1986.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 1992.

FRAKES, Jerold C. *Loki's mythological function in the tripartite system*. *The Journal of English and Germanic Philology*, vol. 86, n. 4, 1987, p. 473-486.

GRAHAM-CAMPBELL, James (org.). *Os Vikings*. Barcelona: Ediciones in Folio, 2006. (Coleção Grandes civilizações do passado).

HEIDE, Eldar. *Loki, the Vätte, and the Ash Lad: A Study Combining Old Scandinavian and Late Material*. *Viking and Medieval Scandinavia*, v. 7, 2011, p. 63-106.

- HOLLANDER, Lee M. *Comments on Lokasenna 5, 3; 24, 2; and Skírnismol 27, 3*. Scandinavia Studies, vol. 19, n. 8, 1947, p. 298-305.
- HULTGÅRD, Anders. *The religion of the Vikings*. In: BRINK, Stefan (Ed.). *The Viking world*. London: Routledge, 2012, p. 212-218.
- LANGER, Johnni. *A morte de Odin? As representações do Ragnarök na arte das Ilhas Britânicas (séc. X)*. Medievalista, n. 11, jan/jun. 2012, p. 1-30.
- _____. *Religião e Magia entre os vikings: uma sistematização historiográfica*. Revista Brathair, n. 5, v. 2, 2005, p. 55-82.
- LINDOW, John. *Norse Mythology: A guide to the gods, heroes, rituals, and beliefs*. New York: Oxford University Press, 2001.
- NIEDNER, Heinrich. *Mitología nórdica*. Tradução Gloria Peradejordi. Barcelona: Olimpo, 1997. (Coleção Mitologia e História).
- PALAMIN, Flávio Guadagnucci. *Loki como representação do caos e da ordem na mitologia viking*. VI Congresso Internacional de História, Maringá/Brasil, 2013.
- PRICE, Niel S. *The Viking Way: religion and war in late Iron Age Scandinavia*. Uppsala: Department of Archeology and Ancient History, 2002.
- QUEIROZ, Renato da Silva. *O herói-trapaceiro: reflexões sobre a figura do trickster*. Revista Tempo Social, São Paulo, v. 3, n. 1-2, 1991, p. 93-107.
- QUINTANA, Tiago. *Artifícios linguístico-literários na antiga poesia nórdica – uma introdução*. Cadernos do CNLF, vol. XI, n. 14, 2008, p. 42-48.
- RADIN, Paul. *The Trickster: a study in American indian mythology*. New York: Philosophical Libray, 1956.
- ROOTH, Anna Birgitta. *Loki in Scadinavian Mythology*. Lund: University Lund, 1961.
- VRIES, Jan de. *The Problem of Loki*. Helsinki: Folklore Fellow Communications 110, 1933.

El debate en torno al arte augural en *De divinatione* de Cicerón

María Emilia Cairo¹

Submetido em Abril/2015

Aceito em Abril/2015

RESUMEN:

En *De divinatione* de Cicerón se presentan dos posturas en torno a la adivinación: Quinto se pronuncia a favor y Marco en contra de su existencia. A pesar de este desacuerdo en los términos generales de la discusión, ambos coinciden en a) la visión acerca de los auspicios y los sacerdotes que los administran en razón de la legitimidad del arte augural, basada en su antigüedad, b) la importancia para la vida cívica y c) el riesgo de desaparición en virtud de la negligencia de los sacerdotes. En este trabajo se analizan estos tres aspectos y se estudia el empleo del término *divinatio* en el diálogo. Entendemos que el distinto valor que los interlocutores dan a esa palabra es lo que permite la coincidencia sobre la disciplina augural y la divergencia acerca de otras modalidades de adivinación.

Palabras clave: Cicerón – *De divinatione* – augures

ABSTRACT:

In Cicero's *De divinatione* two viewpoints about divination are advanced: Quintus declares that he is in favour of its existence, while Marcus declares that he is against. Despite this disagreement about the general terms of the discussion, they both agree on the following questions related to the auspices and those priests in charge of them: a) the legitimacy of augural art, based on its antiquity, b) its importance for civic life and c) the risk of this art disappearing due to the negligence of priests. In this article these three aspects are analysed, as well as the way in which the word *divinatio* is employed in the dialogue. We understand that the fact that Quintus and Marcus agree on the importance of augural arts, on the one hand, while they still disagree on other forms of divination, on the other hand, is due to their different interpretation of the term *divinatio*.

Keywords: Cicero – *De divinatione* – augurs

¹ Profesora, Licenciada y Doctora en Letras egresada de la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Jefe de Trabajos Prácticos del Área Latín de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Becaria postdoctoral del Conicet.

El diálogo *De divinatione* de Cicerón, publicado a mediados de los años 40 a. C., constituye un testimonio de las inquietudes intelectuales de la élite romana de fines de la república. La discusión acerca de la adivinación, la reflexión sobre su lugar en la vida cívica y la referencia a nociones de distintas escuelas filosóficas griegas se contaban entre los intereses de la aristocracia en ese contexto específico caracterizado por la expansión política de Roma, el crecimiento económico y el contacto cultural con el mundo helénico².

Uno de los rasgos distintivos del período es la emergencia de la *religio* como un área diferenciada de la cultura romana y como objeto de un discurso, la *theologia*³. Participante activo de la escena política, miembro del colegio de augures y estudioso de la filosofía griega⁴, Cicerón se erige como una voz central en la conformación del discurso teológico o, como lo denomina M. Beard en un artículo ya clásico en la bibliografía sobre *De divinatione*, del “discurso científico sobre la religión romana”⁵.

Este proceso por el cual la *religio* comenzó a percibirse como un campo particular de especulación y discusión encuentra diferentes denominaciones y caracterizaciones en la bibliografía crítica. En el volumen colectivo sobre religión romana editado en 1998, Beard, North y Price designan “diferenciación estructural” al desarrollo de una identidad independiente y singular para las áreas de la cultura romana que hasta fines de la república habían permanecido indiferenciadas. En el campo específico de la religión, este proceso es especialmente claro (Beard, North y Price 1998: 150):

Religion is the area in which this particular model of change is most helpful. Traditionally religion was deeply embedded in the political institutions of Rome: the political elite were at the same time those who controlled human relations with the gods; the senate, more than any other single institution, was the central locus of 'religious' and 'political' power. In many respects this remained as true at the end of

² Schofield 1986: 49, Rüpke 2012: 2, Santangelo 2013: 14.

³ Momigliano (1984) habla de “theological efforts” para referirse a las reflexiones sobre religión en las obras de Nigidio Fígulo, Varrón y Cicerón.

⁴ Schofield 1986: 51: “The position of divination in Roman history and public life fascinated him as a politician and observer of politics. As an augur he enjoyed the advantage of being able to acquire a knowledge of its history, ritual conventions, management and political uses. He had an easy command of the discussions of the subject in Greek philosophy. And last, but by no means least, it was a topic which enabled him to let his powers as a writer and as an orator flow more freely than in most areas of philosophy”.

⁵ Beard 1986: 45-46: “the theological works in particular are also tentative in the sense that they represent the first attempts at the formation of a scientific discourse on Roman religion. [...] Cicero's

handling of state religion in his philosophical works does not constitute the argued presentation of an opinion or a view; it constitutes rather the process of formation of a discourse on theology”.

the Republic as it had been two or three centuries earlier. But, at the same time, we can trace -at least over the last Century B.c .— the beginning of a progression towards the isolation of 'religion' as an autonomous area of human activity, with its own rules, its own technical and professional discourse.

Por su parte, J. Rüpke utiliza el término “racionalización” para dar cuenta del fenómeno, al que describe de la siguiente manera (Rüpke 2012: 1):

Rules and principles were abstracted from practice; these were made the object of a specialized discourse, with its own rules of argument, and institutional loci; and, thus codified and elaborated, these then guided future conduct and innovation.

Racionalización supone, pues, reflexión, ordenamiento y clasificación de conceptos: una serie de operaciones que dieron como resultado la elaboración del discurso teológico con el fin de presentar la práctica religiosa como un sistema coherente y consistente⁶. *De divinatione* de Cicerón, con su descripción de distintas modalidades de adivinación, su presentación de distintas posturas filosóficas acerca de ella y su reflexión crítica en torno a los beneficios o perjuicios que reporta, es uno de los textos del período que contribuyen a la transformación de la religión romana en materia diferenciada de discusión⁷.

Marco y Quinto: reflexiones acerca del arte augural

La estructura dialógica de *De divinatione* permite la presentación de dos posturas contrarias con respecto al objeto de debate. En el libro I, Quinto argumenta a favor de la existencia de la adivinación sobre la base de los postulados del estoicismo; en el libro II, Marco se dedica a negarla utilizando el método escéptico de los académicos.

A pesar de esta oposición fundamental que organiza el tratado, ambos interlocutores encuentran puntos de coincidencia en lo que se refiere al arte augural romano. Tanto Quinto como Marco afirman la existencia y utilidad de la disciplina y en el libro II se presentan argumentos similares a los del I, aun cuando predomine el tono refutatorio respecto de las restantes modalidades de adivinación.

⁶ Rüpke toma como base el concepto de “racionalización” de Max Weber. El término “racional” no supone, como se ocupa de aclarar Santangelo (2013: 6-7), una oposición con respecto a lo “irracional”. No implica una decadencia de la adivinación para dar lugar a prácticas más “racionales”; de hecho, la discusión acerca de la divinatio es prueba de la vitalidad de estas prácticas y del interés que suscitaban.

⁷ Rüpke 2012: 145-149.

Los tres puntos centrales de acuerdo entre Quinto y Marco acerca del colegio de augures son 1) su carácter legítimo, fundamentado en la antigüedad de los rituales; 2) la importancia de su función para beneficio de la *res publica*; 3) los cambios y alteraciones que sus prácticas han sufrido a lo largo de la historia. A continuación, analizaremos cada uno de estos tres aspectos.

1. Legitimidad del arte augural: Ambos interlocutores coinciden en que la institución del colegio de augures y las ceremonias relativas a la toma de auspicios son legítimas en razón de su antigüedad. De acuerdo con los relatos legendarios, Rómulo había fundado la ciudad *auspicato*; poco más tarde, había designado a tres augures, uno por cada tribu fundacional, número que más tarde Numa elevó a cinco.

Este carácter ancestral del colegio de augures los presentaba como los depositarios de la adivinación típicamente romana, por oposición a la disciplina de los etruscos, a la mántica griega y a toda la gran variedad de sacerdotes no oficiales (*vates*, *harioli*, *conectores*, etc.). Un punto fundamental de diferenciación entre la disciplina romana y las otras mencionadas radica en su carácter confirmatorio, no predictivo: los rituales no se realizaban para conocer el futuro, sino para indagar la aprobación o desaprobación de los dioses con respecto a un hecho presente específico⁸. Asimismo, constituía una decisión del oficiante el aceptar o no un signo y adjudicarle un significado positivo o negativo⁹.

La afirmación de que los augures datan de los tiempos de la fundación de Roma se encuentra en el comienzo del diálogo, en I.3: *Principio huius urbis parens Romulus non solum auspicato urbem condidisse, sed ipse etiam optumus augur fuisse traditur* (“primero se cuenta que Rómulo, padre de la ciudad, no sólo fundó la urbe después de haber tomado los auspicios, sino que también él mismo fue un augur excelente”)¹⁰. A continuación se subraya, junto con el carácter ancestral de la práctica, su existencia ininterrumpida a lo largo de la historia: *Deinde auguribus et reliqui reges usi, et exactis regibus nihil publice sine auspiciis nec domi nec militiae gerebatur* (I.3, “desde entonces, los demás reyes también utilizaron los augurios y, expulsada la monarquía, nada se llevaba a cabo públicamente sin auspicios, ni en el hogar ni en el ejército”). Se

⁸ Jocelyn 1966: 101, Scheid 1987-1989: 132, Rosenberg 2007: 298.

⁹ Scheid 1987-1989: 130, Linder y Scheid 1993: 49.

¹⁰ La descripción de Rómulo como augur aparece también en I.30: *Lituus iste vester, quod clarissimum est insigne auguratus, unde vobis est traditus? Nempe eo Romulus regiones direxit tum cum urbem condidit* (“Este báculo vuestro que, famosísimo, ha augurado de manera insigne, ¿de dónde os ha sido traído? Naturalmente, con él Rómulo separó las regiones en el momento en que fundó la ciudad”).

destaca de este modo la continuidad y estabilidad de la práctica religiosa, pese los cambios sufridos en lo referente a la organización política de la *urbs*.

La presencia de los augurios tanto en la fundación de Roma como a lo largo de su historia es destacada por Marco en el libro II. Al referirse a Rómulo lo describe como *qui urbem auspicato condidit* (II.70, “el que fundó la ciudad después de haber tomado los auspicios”) y señala la presencia esencial del rito augural en todo emprendimiento guerrero: *Bellicam rem administrari maiores nostri nisi auspicato noluerunt* (II.76, “nuestros ancestros no quisieron emprender ninguna guerra si no era con los auspicios”). Aun cuando a lo largo de su argumentación Marco se dedique a plantear dudas en torno a las afirmaciones de Quinto, la legitimidad de la institución augural nunca es puesta en tela de juicio.

2. Centralidad del rito augural para el sostenimiento de la república: Ambos interlocutores coinciden en señalar que el colegio de augures juega un papel fundamental en la pervivencia y funcionamiento de las instituciones republicanas. La íntima vinculación entre la autoridad civil y la religiosa asegura la armonía dentro de la vida en comunidad. Quinto lo expresa de la siguiente manera en I.89¹¹:

Testis est nostra civitas, in qua et reges augures et postea privati eodem sacerdotio praediti rem publicam religionum auctoritate rexerunt.

Testigo es nuestra ciudad, en la cual no sólo los reyes augures sino también, después de ellos, los particulares, provistos del mismo sacerdocio, gobernaron la república con la autoridad de los rituales religiosos¹².

La utilización de la palabra *auctoritas* para referirse a los augures establece un parangón con el poder del que estaban investidos los funcionarios públicos. Esta coincidencia obedece, según explica Bouché-Leclercq¹³, a que los augures no eran sacerdotes en el sentido propio del término, puesto que no se vinculaban con los *sacra*, rituales bajo el control de los *pontifices*. Su papel era más bien político: asistir a los

¹¹ Pease (1963: 254) explica que aquí se destaca la influencia que los *privati* –es decir, los miembros del colegio, considerados “ciudadanos privados” (Wardle 2006: 320)– tuvieron sobre la conducción de los asuntos públicos.

¹² Las traducciones latín-español nos pertenecen.

¹³ En DAGR, “augures”.

magistrados en los comicios y participar junto con los pontífices de la *inauguratio* y *exauguratio* de las magistraturas y de los templos¹⁴.

La vinculación entre la esfera política y la religiosa es uno de los elementos distintivos de la organización romana: por un lado, los magistrados supervisan el culto oficial; por el otro, los especialistas religiosos participan de las ceremonias públicas¹⁵. Beard, North y Price lo explican del siguiente modo (1998: 29):

The authority exercised by the priestly colleges can only be understood in relation to the authority of magistrates and senate. In general, the initiative in religious action lay with the magistrates: it was they who consulted the gods by taking the auspices before meetings or battles; it was they who performed the dedication of temples to the gods; it was they who made public vows and held the games or sacrifices needed to fulfil the vows. The priest's role was to dictate or prescribe the prayers and formulae, to offer advice on the procedures or simply to attend.

Ahora bien, esta conexión entre las esferas política y religiosa no consiste solamente en la participación conjunta de augures y magistrados en la realización de los rituales, sino, fundamentalmente, en el hecho de que los sacerdotes del colegio eran miembros de la élite. No existía una casta sacerdotal independiente y separada del orden social, sino que la clase gobernante controlaba también la esfera religiosa¹⁶. De esta manera, como explica Rüpke (2006: 229-232), la religión actuaba como fuente de legitimación. Mediante el gobierno y control de las instituciones religiosas, el grupo dominante se renovaba constantemente como agente de control, impidiendo que se estableciera toda autoridad independiente de la élite¹⁷. Al mismo tiempo, la religión contribuía a reafirmar la identidad de los *nobiles* en tanto grupo social (Rosenberg 2007: 292):

Roman nobles acted within a dense network of structures and mechanisms guaranteeing, reproducing, and sanctioning both the vertical and horizontal integration of classes, groups, and individuals. Their identity manifested itself in a rich repertoire of rituals and other symbolic forms of (self-) representation, such as triumphs and funeral processions.

Teniendo en cuenta estos elementos, se comprende que el debate acerca de la disciplina augural tenga una peculiaridad con respecto a la discusión sobre otras artes

¹⁴ Véase también Jocelyn 1966: 93-95.

¹⁵ Jocelyn 1966: 92, Beard, North y Price 1998: 18-23, Bendlin 2000: 119. Por ejemplo, los quinceviri no consultaban los libros sibilinos sin el expreso pedido del senado.

¹⁶ Jocelyn 1966: 93, Horster 2007: 331.

¹⁷ Rüpke 2006: 229: "This divinatory system produced a piecemeal legitimation of the use of power".

adivinatorias. Ambos interlocutores forman parte de la clase dominante y, además, Marco pertenece al colegio de augures, como Quinto se ocupa de señalar en más de una ocasión¹⁸. Por consiguiente, si bien en el libro II se refuta la autoridad o la credibilidad de otras modalidades de *divinatio*, no sucede lo mismo en el caso de los auspicios, que afecta directamente a los personajes del diálogo. Marco expresa su postura al respecto en II.70:

Non enim sumus ii nos augures qui avium reliquorumve signorum observatione futura dicamus. Et tamen credo Romulum, qui urbem auspicato condidit, habuisse opinionem esse in providendis rebus augurandi scientiam (errabat enim multis in rebus antiquitas), quam vel usu iam vel doctrina vel vetustate immutatam videmus; retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegio auctoritas.

Pues no somos esos augures que dicen las cosas futuras con la observación de las aves y los demás signos. Y sin embargo creo que Rómulo, que fundó la ciudad según los auspicios, tenía la opinión de que existía la ciencia del augurio en las cosas que debían preverse (pues la antigüedad erraba en muchos asuntos). La vemos alterada por el uso o por la doctrina o por el paso del tiempo, pero para la opinión del vulgo y para las grandes utilidades de la república se mantienen la costumbre, la religión, la disciplina, el derecho augural y la autoridad del colegio.

De este párrafo pueden derivarse varias conclusiones importantes. En primer lugar, se establece con claridad la diferencia fundamental entre los *auspicia* romanos y los rituales de otros pueblos. El objetivo del rito augural no es predecir el futuro sino obtener el beneplácito de los dioses en referencia a un emprendimiento humano. En este sentido, al referirse a los tiempos de Rómulo, Marco señala que quizás en aquel momento sí se entendía que podía haber cierto valor predictivo en los augurios, pero que esto, en todo caso, se debía a que *errabat in multis rebus antiquitas* y que dicha noción se corrigió con el paso del tiempo.

En segundo lugar, luego de aludir a los cambios y alteraciones sufridas –sobre lo que nos extenderemos en el punto 3–, Marco concluye que, a pesar de ser pasible de críticas, la disciplina se debe mantener *ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae* (“en pos de la opinión del vulgo y para gran beneficio de la república”)¹⁹. Se evidencia así la plena conciencia acerca de la interconexión entre los rituales

¹⁸ Por ejemplo, en I.105: *Quid de auguribus loquar? Tuae partes sunt, tuum inquam, auspicio- rum patrocinium debet esse* (“¿Qué diré acerca de los augures? Es tu parte, digo, debe ser tuya la defensa de los auspicios”).

¹⁹ De manera similar se había expresado en II.28: *haruspicina, quam ego rei publicae causa communisque religionis colendam censeo* (“el arte de los arúspices, al que considero digno de ser cultivado a causa de la república y de la religión común”).

adivinatorios y el gobierno de los *nobiles*: controlar el culto oficial es controlar el poder y la defensa de la *religio* se plantea como una obligación civil²⁰:

[...] nel de divinatione l'approccio alla religione è subordinato al suo interesse pubblico. La divinazione è trattata come tema di interesse generale e della collettività e per la collettività (Troiani 1984: 951).

Así pues, a pesar de la discrepancia en torno a la utilidad y beneficio de la *divinatio* en general²¹, Quinto y Marco comparten la valoración positiva de la disciplina augural. Este acuerdo no se vincula con el saber sobre el porvenir, sino exclusivamente con la función de los auspicios como rituales esenciales de la vida pública.

3. Variaciones históricas de la práctica: Como ya se ha señalado en el ítem anterior, en los dos libros se alude a los cambios que la disciplina augural ha sufrido a lo largo de su historia. Es decir, si bien se elogia y defiende su permanencia en función de los beneficios que aporta al buen funcionamiento de la *res publica*, al mismo tiempo se señalan cambios que, en general, se describen en términos de *neglegentia*.

La retórica de la decadencia se despliega a lo largo del libro I. Quinto, aludiendo explícitamente al rol de Marco como augur, le dirige en forma directa las críticas sobre el funcionamiento del colegio en los párrafos 25-29. Si bien afirma la confiabilidad de los auspicios²², critica el accionar de los sacerdotes en tanto no atienden a ellos con el escrúpulo necesario. Más adelante, en I.105, explica este declive en la disciplina como fruto de la falta de voluntad de los augures, que no se abocan al estudio profundo de los signos:

*Sed difficultas laborque discendi disertam neglegentiam reddidit;
malunt enim disserere nihil esse in auspiciis quam quid sit ediscere*

Pero la dificultad y el trabajo de aprender han dado como resultado esta negligencia elocuente; en efecto, prefieren argumentar que no tienen valor los auspicios antes que aprender qué son.

²⁰ Linderski 1982: 16 y 36.

²¹ Quinto considera beneficiosa la adivinación desde el comienzo de su discurso, ya que la considera una vía de comunicación con la esfera divina (I.1): Magnifica quaedam res et salutaris, si modo est ulla, quaque proxime ad deorum vim natura mortalis possit accedere (“Esta cierta cosa, si acaso existe, es magnífica y provechosa, y a través de ella la naturaleza mortal podría acceder con proximidad al poder de los dioses”). Por el contrario, Marco entiende que no supone una ventaja contar con esas técnicas: quae, si fato omnia fiunt, nihil nos admonere potest ut cautiores simus (II.21, “Estas cosas, si todo sucede por el hado, en nada pueden aconsejarnos que seamos más cautos”); atque ego ne utilem quidem arbitror esse nobis futurarum rerum scientiam (II.22, “y yo ciertamente considero que el conocimiento de las cosas futuras no es útil para nosotros”).

²² I.25: Auspicia vero vestra quam constant! (“verdaderamente, ¡qué claros son vuestros auspicios!”).

El descuido señalado ha arrojado un resultado impensable: que los sacerdotes extranjeros superen a los augures en un ritual religioso típicamente romano²³ (I.25):

Quae quidem nunc a Romanis auguribus ignorantur (bona hoc tua venia dixerim), a Cilicibus, Pamphyliis, Pisidis, Lyciis tenentur.

Ciertamente, ellos [=los augurios] son ignorados por los augures romanos (esto lo he dicho con tu autorización) y son mantenidos por los cilicios, los panfilios, los pisidios y los licios.

Otra consecuencia importante de la negligencia del colegio es la alteración en la propia realización de los rituales e incluso la desaparición de algunas modalidades. En relación con la primera posibilidad, Quinto se refiere específicamente al *tripudium sollistimum*, esa forma de augurio vinculada a la comida de las aves sagradas y que resulta de la combinación de dos tipos de *auspicia oblativa*: por un lado, aquellos relacionados con la alimentación de animales; por otro, el relativo a la caída de objetos al suelo sin intervención humana²⁴. Se consideraba, pues, un signo positivo que los pollos consagrados al arte augural comieran con tanto ímpetu que la comida cayera al piso durante la ingesta. La crítica de Quinto se refiere a la transformación de un signo oblativo en uno *inpetrativum*, ya que se mantenía a las aves sin comer y luego se les daba una masa (*offa*), por lo cual era inevitable que algunos bocados cayeran. Para Quinto, los auspicios así obtenidos resultan forzados (*auspiciis coactis* en I.27, *coactum tripudium* en I.28).

En cuanto al olvido de algunas formas de augurio, Quinto da el ejemplo específico de los *nuptiarum auspicia* en I.28, de los cuales sólo queda el nombre²⁵, y habla en general de la desaparición de varias modalidades: *Itaque multa auguria, multa auspicia, [...] negligentia collegii amissa plane et deserta sunt* (I.28, “en consecuencia,

²³ Como parte de su crítica, Quinto incluye la historia del rey Deiotaro en I.26-27, ejemplo de extranjero caracterizado por su obediencia a los auspicios. Puede hallarse una observación similar en I.90: *Eaque divinationum ratio ne in barbaris quidem gentibus neglecta est [...], et in Persis augurantur et divinant magi, qui congregantur in fano commentandi causa atque inter se conloquendi, quod etiam idem vos quondam facere Nonis solebatis* (“el mismo principio de la adivinación no es rechazado, por cierto, en las naciones bárbaras [...], –incluso entre los persas auguran y adivinan los magos, que se congregan en un lugar sagrado para comentar y dialogar entre sí, cosa que también soláis hacer vosotros, hace tiempo, en las nonas”).

²⁴ Pease 1963: 131, n. 3.

²⁵ I.28: *Nihil fere quondam maioris rei nisi auspiciato ne privatim quidem gerebatur, quod etiam nunc nuptiarum auspices declarant, qui re omitta nomen tantum tenent* (“antiguamente, casi nada de importancia se llevaba a cabo, ni siquiera en privado, sin haber tomado los auspicios, lo cual también ahora demuestran los adivinos de las bodas quienes, perdida la costumbre, retienen solamente el nombre”).

muchos augurios, muchos auspicios, se han perdido y abandonado por completo a causa de la negligencia del colegio”).

Estas apreciaciones son avaladas por Marco en el libro II. En el párrafo 70, que hemos citado en el apartado anterior, admite que la disciplina se mantiene por su utilidad y beneficios, a pesar de que esté *vel usu vel doctrina vel vetustate immutatam* (“alterada ya por el uso, ya por la doctrina, ya por el paso del tiempo”). Poco más adelante (II.71) expresa su acuerdo con la idea de declive de la disciplina, diciendo que los auspicios de su tiempo no son tales sino *simulacra auspicioorum* y que ya no existen verdaderos especialistas en el arte augural: *apud maiores nostros adhibebatur peritus, nunc quilubet* (“en la época de nuestros mayores se presentaba un perito, ahora cualquiera”)²⁶. Con respecto al *tripudium solistimum* en particular, coincide con Quinto en que resulta *coactum* por cuanto carece de intervención divina (II.73):

Nunc vero inclusa in cavea et fame enecta si in offam pultis invadit et si aliquid ex eius ore cecidit, hoc tu auspicium aut hoc modo Romulum auspicari solitum putas?

Ahora, por cierto, encerrada en una jaula y agotada por el hambre, si marchara hacia un trozo de comida y algo cayera de su boca, ¿tu considerarías que esto es un auspicio y que de ese modo Rómulo solía tomar auspicios?

Resulta de interés investigar a qué obedece esta retórica de la decadencia que se despliega en torno al funcionamiento del colegio de augures. ¿Se trata de una autocrítica de Cicerón, que busca señalar los errores cometidos por él mismo y por sus colegas? ¿Quizás de una invitación a recuperar las costumbres ancestrales del arte augural? Y esa decadencia en materia de religión, ¿está destinada exclusivamente al colegio de augures o se dirige a las nuevas y diversas formas de *divinatio* en boga en el momento?

Santangelo (2013) no ve en el libro II una auténtica crítica al funcionamiento del colegio de augures sino una muestra de la complejidad del discurso teológico del siglo I a. C.. En el seno de los debates de la época, la acusación de negligencia no es de ninguna manera literal: por el contrario, constituye una de las tantas formas de hablar de religión. La propia existencia del debate sobre los rituales y ceremonias es prueba fehaciente de la vitalidad y del interés por la *religio*²⁷.

²⁶ Peritus se define como qui silentium quid sit intellegat; id enim silentium dicimus in auspiciis quod omni vitio caret (II.71, “el que comprende qué es el silencio; pues en los auspicios llamamos silencio a lo que carece de todo vicio”).

²⁷ Santangelo 2013: 35.

Si bien coincidimos con estas apreciaciones, consideramos innegable que, más allá de la opinión de Cicerón autor –punto sobre el que la crítica se ha extendido largamente²⁸–, en *De divinatione* sí se encuentra esa acusación de negligencia dirigida al colegio de augures²⁹. Y aun cuando forme parte de una retórica del declive que, sin duda alguna, es síntoma del interés creciente de la élite por reflexionar acerca de la religión, de todos modos debe intentar explicarse por qué en el tratado se hacen observaciones expresas sobre las transformaciones en el funcionamiento del colegio de augures.

Según Bakhouché (2002/4: 10), la crítica de Cicerón está dirigida a la utilización de la adivinación al servicio de intereses particulares; Krostenko (2000: 384) se refiere específicamente a los cambios experimentados en materia religiosa en tiempos de Julio César. Al conectar su estirpe con la diosa Venus y adjudicarse a sí mismo un estatus divino³⁰, César consolida su poder sobre la base de los símbolos religiosos. Como consecuencia, el ámbito de la *religio* participa del poder dictatorial y deja de ser patrimonio de los *nobiles* (Krostenko 2000: 384):

The use of certain religious symbols and some of the justifications provided by the religious system had evolved from a language of competition between rival nobles struggling for temporary supremacies into the vanguard and sustenance of dictatorship.

En vez de constituir un elemento en manos de la élite en pos del funcionamiento del equilibrio colectivo y del bien común, la religión es manipulada políticamente y pierde así su finalidad primordial. La *neglegentia* de la que se habla en el libro II sería, entonces, aquella que ha permitido este desvío en la implementación del arte augural; los augures son objeto de acusación por cuanto han posibilitado esta distorsión.

Se ha observado cómo ambos interlocutores, a pesar de estar enfrentados en líneas generales, comparten su visión acerca de los augurios y los sacerdotes que los administran. Esta coincidencia de posturas se fundamenta en los tres puntos arriba estudiados: legitimidad del arte augural basada en su antigüedad, importancia para la

²⁸ Cf., entre otros, Heibges 1969, Beard 1986: 33-35 y 44-45, Schofield 1986: 47 y 55-57, Santangelo 2013: 17ss.

²⁹ El propio Santangelo, que admite que Cicerón contribuye a forjar el discurso acerca de la decadencia de las instituciones religiosas, dice que en *De divinatione* opta por presentar los cambios religiosos de la época como algo positivo, es decir, como muestra de la versatilidad de la religión romana. No obstante, se ve obligado a indicar en nota al pie que los párrafos II.36-37 y II.70.74 sí presentan la idea de declive, matizando de esta manera su afirmación anterior.

³⁰ Cf. Krostenko 2000: 383-384.

vida civil de la república y riesgo de desaparición o deformación de la disciplina a partir de la negligencia de los sacerdotes.

Para explicar cómo se articula esta concurrencia de opiniones con el desacuerdo que estructura el diálogo y, sobre todo, cómo la postura en general escéptica de Marco admite sin embargo la importancia de los auspicios, en el siguiente apartado estudiaremos el empleo del término *divinatio* en el diálogo. Entendemos que el distinto valor que los interlocutores dan a esa palabra es lo que permite la coincidencia sobre el arte augural y la divergencia acerca de otras modalidades de adivinación.

El término *divinatio* y su utilización en el diálogo

La palabra *divinatio* es definida por Quinto en el inicio de su intervención: *praesensionem et scientiam rerum futurarum* (I.1, “el presentimiento y conocimiento de las cosas futuras”). Poco más adelante, en I. 9, especifica que las “cosas futuras” son aquellas *quae fortuitae putantur* (“que son consideradas fortuitas”), es decir, aquellas que se creen fruto del azar cuando se ignora el mecanismo divino que las dispone, al que puede accederse mediante la adivinación³¹. Presenta, asimismo, una etimología del término, al que relaciona con *divi*, “dioses”: este origen daría cuenta del carácter divino del conocimiento adquirido a través de las técnicas adivinatorias³².

A lo largo del libro I, Quinto desarrolla el argumento *e consensu omnium*, consistente en presentar la existencia de rituales adivinatorios en distintos pueblos del mundo conocido como prueba de la existencia y utilidad del arte³³; en los párrafos 25-33 y 97-108 se ocupa específicamente de las ceremonias romanas.

Como apunta Lisdorf (2007: 21), el tratado de Cicerón constituye el primer testimonio del empleo de la palabra *divinatio* como término que se refiere al conjunto de modalidades de rituales adivinatorios. En textos anteriores, aparece con dos acepciones: como la capacidad de un adivino o sabio de llegar a ver lo que está oculto a la

³¹ En II.19 Marco busca rebatir esta definición señalando que no son compatibles las nociones de fortuna, por un lado, y de hado, por el otro: *Si enim nihil fieri potest, nihil accidere, nihil evenire, nisi quod ab omni aeternitate certum fuerit esse futurum rato tempore, quae potest esse fortuna?* (“pues si nada puede suceder, nada ocurrir, nada pasar sino lo que desde toda la eternidad había sido cierto que sucedería en un momento determinado, ¿qué puede ser la fortuna?”). No obstante, en esta intervención Marco pasa por alto que Quinto no ha hablado de “cosas fortuitas” sino de cosas “que se consideran fortuitas”, aun cuando no lo son.

³² *Itaque ut alia nos melius multa quam Graeci, sic huic praestantissimae rei nomen nostri a divinis, Graeci, ut Plato interpretatur, a furore duxerunt* (“por consiguiente, así como en muchas otras cosas, nosotros hemos hecho mejor que los griegos: los nuestros derivaron el nombre para este importante asunto de la palabra ‘dioses’, mientras que los griegos, según interpreta Platón, lo derivaron de ‘manía’”).

³³ Cf. I.12, I.90, I.94.

percepción humana ordinaria o como término que define un tipo especial de discurso jurídico, aquel utilizado por los aspirantes a actuar como fiscales para que el juez decidiera quién era el más apto para desempeñar esa función en un juicio³⁴. Según Lisdorf, entonces, es Cicerón quien realiza la operación de adjudicar carácter divino a la posibilidad de conocer que el vocablo designaba previamente³⁵. Cuando en el primer libro Quinto plantea la categoría de *divinatio* como abarcadora de todos los rituales, romanos y extranjeros, que se utilizan para obtener conocimiento sobre el futuro, inaugura una nueva acepción del término³⁶.

Hecha esta observación acerca de los distintos sentidos de la palabra *divinatio*, y del empleo novedoso que propone Quinto, regresamos al planteo inicial: ¿cómo se explica el visto bueno de Marco en lo que se refiere a la existencia y utilidad de la disciplina de los augures en el contexto de una argumentación general en contra de la adivinación? ¿Por qué motivo, si se dedica a rebatir la postura de Quinto punto por punto, queda en pie el arte augural? La respuesta radica, a nuestro entender, en un diferente empleo de la palabra *divinatio*, tal como lo sugiere la siguiente afirmación de II.74:

Quis negat augurum disciplinam esse? Divinationem nego.

¿Quién niega que exista la disciplina de los augures? Niego la adivinación.

Es decir, cuando Quinto lo acusa de derribar el arte augural dentro del rechazo de la adivinación, Marco establece una distinción: la *augurum disciplinam* no forma parte de

³⁴ Lisdorf 2007: 22. Véase también Santangelo 2013: 54-56.

³⁵ Lisdorf 2007: 23: “Considering the use of this verb before Cicero where we do not find any explicit connection with gods, it would be a meaningful derivation. It could explain the mysterious use in the criminal process. The etymology would still accommodate the use by Cicero since he merely adds the gods in the process of making clear what is hidden to normal human perception. We can thus conclude that the core meaning of the Latin term *divinare* before Cicero probably was “to make clear” (what is hidden to normal human perception)”.

³⁶ Cf. Santangelo 2013: 48: “*Divinatio* is not a traditional category; quite the contrary. One should also be cautious in establishing an equivalence between Roman divinatory practice, and the concept of divination as Cicero presents it. *Divinatio* is an activity that enables foreknowledge of the future, and notably other aspects of the future that fall outside the remit of human control”. La observación de Santangelo es adecuada: hasta el texto de Cicerón no se había empleado el término para dar cuenta de las prácticas adivinatorias y no es del todo exacto hablar de *divinatio* para dar cuenta de su conjunto. No obstante, de esa manera lo emplea Quinto a lo largo del primer libro, al incluir los distintos ejemplos de rituales romanos y extranjeros bajo esta denominación; Marco así lo reconoce en II.26: *Artificiosa divinationis illa fere genera ponebas: extispicum eorumque qui ex fulgoribus ostentisque praedicerent, tum augurum eorumque qui signis aut ominibus uterentur* (“Incluías aquellos géneros artificiales de adivinación: la de los extispicios, la de los que predicen a partir de rayos y portentos, la de los augures y la de los que hacen uso de signos y portentos”).

la *divinatio* que niega. Propone, pues, una clasificación diferente del objeto de discusión, ya que no incluye estos rituales dentro de la categoría de *divinatio*.

En este aspecto, Cicerón plantea una visión diferente de la que aparece en algunos pasajes de *De legibus* y *De natura deorum*, que comentaremos brevemente a continuación. En el primero, el personaje de Marco afirma que la adivinación incluye la ciencia de los augures, así como otras formas de interpretación del futuro a partir de los signos divinos, lo cual es consecuencia de la existencia de los dioses (*Leg.* II.32):

Divinationem, quam Graeci μαντικὴν appellant, esse sentio, et huius hanc ipsam partem, quae est in avibus ceterisque signis, quod disciplinae nostrae. Si enim deos esse concedimus, eorumque mente mundum regi, et eosdem hominum consulere generi et posse nobis signa rerum futurarum ostendere, non video cur esse divinationem negem.

Creo que la adivinación, a la que los griegos llaman mántica, existe, y le pertenece esta misma parte que le pertenece a nuestra disciplina, aquella que se encuentra en las aves y en los demás signos. Pues si aceptamos que los dioses existen y que el mundo es gobernado por su pensamiento, y que ellos cuidan al género humano y que pueden mostrarnos los signos de las cosas futuras, entonces no veo por qué negaría que existe la adivinación.

En el primer libro de *De natura deorum*, hallamos nuevamente esta definición del arte augural como una clase de *divinatio* (*ND* I.55):

Sequitur μαντικὴ vestra, quae Latine divinatio dicitur, qua tanta inbueremur superstitione si vos audire vellemus, ut haruspices augures harioli vates coniectores nobis essent colendi.

Luego sigue vuestra “mantiké”, que en latín se llama “adivinación”, por la cual, si quisiéramos escucharos, nos llenaríamos de una superstición tan grande que adoraríamos a los arúspices, a los augures, a los adivinos, a los vates y a los intérpretes de los sueños.

Estas palabras se enmarcan en la crítica que Cayo Veleyo, el personaje epicúreo, dirige a los estoicos. La negación de la existencia de los dioses implica el desprecio de la adivinación en todas sus formas, tanto aquellas pertenecientes al culto romano (*haruspices, augures*) como aquellas modalidades extraoficiales (*harioli, vates, coniectores*³⁷), dado que son consideradas como *superstitio*. Sin entrar en mayores consideraciones acerca de la etimología del término³⁸, baste con señalar que aparece en Cicerón cargado de connotación negativa: más que una noción opuesta a la de *religio*,

³⁷ Acerca de los distintos tipos de especialistas religiosos, véase Rüpke 2009: 229.

³⁸ Para un estudio pormenorizado del término en distintas obras de Cicerón, cf. Santangelo 2013: 38-47. Acerca de la definición de *superstitio* en *ND* II.72, ver Bakhouché 2002/4: 8-9.

se presenta como su degeneración, su caricatura³⁹. Se fundamenta en una credulidad excesiva, considerada propia de las ancianas o de las hechiceras⁴⁰ y asociada a la ignorancia y a la transgresión de la norma religiosa.

En el discurso de Marco de *De divinatione* II también aparece la ecuación *divinatio = superstitio*⁴¹: se descarta la adivinación por considerarla vinculada al pensamiento mágico, lejana de la filosofía⁴². En II.148 es señalada como fuente de confusión e ignorancia:

Explodatur igitur haec quoque somniorum divinatio pariter cum ceteris. Nam, ut vere loquatur, superstitio fusa per gentis oppressit omnium fere animos atque hominum imbecillitatem occupavit.

En consecuencia, se reprueba también esta adivinación de los sueños junto con las demás clases. Pues, a decir verdad, la superstición, extendida entre los pueblos, ha oprimido los espíritus de casi todos los hombres y se apoderó de su debilidad.

La adivinación se descarta por entenderse como superstición; no obstante, a diferencia de lo que ocurre en el fragmento de *De natura deorum*, la disciplina augural no queda comprendida dentro del conjunto de técnicas que conforman la *divinatio*. La distinción queda clara poco después (II.148):

Nec vero (id enim diligenter intellegi volo) superstitione tollenda religio tollitur. Nam et maiorum instituta tueri sacris caerimoniisque retinendis sapientis est, et esse praestantem aliquam aeternamque naturam et eam suspiciendam admirandamque hominum generi pulchritudo mundi ordoque rerum caelestium cogit confiteri.

Y verdaderamente (pues quiero que esto se comprenda rápidamente) no se quita la religión al sacar la superstición. Pues no sólo es propio del sabio velar por las instituciones de los mayores con los sacrificios y ceremonias que deben mantenerse, sino que también la belleza del mundo y el orden de las cosas celestiales me obligan a confesar que existe cierta naturaleza sobresaliente y eterna, y que ella debe ser sostenida y admirada por el género humano.

Todas las especies de *divinatio* se entienden como formas de superstición y deben ser erradicadas para liberar a los hombres de la confusión y la oscuridad. Pero esto no

³⁹ Cf. Bakhouché 2002/2004: 8.

⁴⁰ Véase I.7 (est enim periculum, ne aut neglectis iis impia fraude aut susceptis anili superstitione obligemur), II.19 (Anile sane et plenum superstitionis fati nomen ipsum), II.125 (Quam multi vero qui contemnant eamque superstitionem imbecilli animi atque anilis putent), II.129 (Utrum philosophia dignius, sagarum superstitione ista interpretari an explicatione naturae?).

⁴¹ Véase por ejemplo II.100: tamen etiam mea sponte nimis superstitiosam de divinatione Stoicorum sententiam iudicabam (“sin embargo, también por mi voluntad juzgaba demasiado supersticiosa la opinión de los estoicos acerca de la adivinación”).

⁴² Cf. II.129: Utrum philosophia dignius, sagarum superstitione ista interpretari an explicatione naturae? (“¿Cuál de las dos cosas es más digna de la filosofía: interpretar esto con la superstición de las brujas o con la explicación de la naturaleza?”).

implica de ningún modo –Marco se preocupa por subrayarlo– eliminar la *religio*, ya que en la dicotomía superstición / religión la adivinación pertenece al primer término⁴³.

En este fragmento, además, Marco define qué entiende por *religio*. En primer lugar, es el área de la actividad humana que tiene como fin celebrar y admirar el orden del universo y las fuerzas divinas que lo organizan. En segundo lugar, se plasma en instituciones, sacrificios y ceremonias establecidos por los ancestros y transmitidos de generación en generación: pertenece, pues, a la esfera de la comunidad política. Se entiende así por qué los factores previamente analizados –la legitimidad en razón de su antigüedad y la utilidad para la vida cívica– ubican a la disciplina augural dentro del ámbito de la *religio*.

Debe indagarse por qué, desde el punto de vista de Marco, la *divinatio* es independiente de la *religio* y no forma parte de ella, dado que allí radica el eje de la controversia con Quinto. El motivo de esta exclusión radica, a nuestro entender, en la voluntad de Marco de subrayar que los rituales de los augures no están destinados a conocer el porvenir, es decir, no brindan conocimiento acerca del futuro. Su finalidad es obtener la anuencia de los dioses para un emprendimiento determinado y, para ello, era fundamental que el ritual se observara escrupulosamente, llevado a cabo por las personas indicadas, en el espacio correspondiente y mediante las acciones acostumbradas.

Esta centralidad de los pasos seguidos por el augur se vincula con otro de los rasgos distintivos de la religión romana: consiste en un “saber hacer” práctico, es decir, en el conocimiento de los gestos, palabras, objetos y acciones adecuados para llevar a cabo los rituales correctamente⁴⁴: *croire c'est faire*, según la formulación de Linder y Scheid (1993: 49)⁴⁵. Dicha característica ha sido tomada como fundamento de las variadas acusaciones de “formalismo vacío”, según las cuales la religión oficial romana consistía en un conjunto de actos rituales mecánicos sin ningún tipo de creencia que lo sostuviera, alejada de la religión “verdadera” y sincera de los tiempos primitivos⁴⁶. No obstante, como observan, entre otros, Linder y Scheid (1993: 53-62), Feeney (1997: 12-13), King (2003: 275-281), Rüpke (2006: 215) y Orlin (2007: 58), este tipo de críticas

⁴³ Linderski 1982: 14.

⁴⁴ King (2003: 297-301) y Orlin (2007: 58) utilizan el término *orthopraxis* para referirse a la correcta realización de los rituales.

⁴⁵ Véase también King 2003: 298.

⁴⁶ Esta tesis es sostenida principalmente por *Religion und Kultus der Römer*, publicado en 1902. Cf. Bendlin 2000: 116-118.

toma como punto de partida la noción cristiana de “creencia”, según la cual la fe consiste en un sentimiento interno de cada individuo mediante el cual se alcanza cierta comunicación íntima con la divinidad. Como recuerda Troiani (1984: 932-933) religión no equivale a credo; el acto religioso se resuelve en el cumplimiento de rituales con la preocupación de que se repitan exitosamente:

All’epoca del nostro autore questa religione – risente della propaganda cristiana la nostra moderna esigenza di chiarire se fosse ‘sentita’ o meno – è una grande istituzione pubblica, un ingranaggio essenziale e primario per il funzionamento della res publica.

En Roma la creencia descansa en la noción de que los rituales públicos en tanto acción comunitaria permiten acceder a la voluntad de los dioses al tiempo que aportan un grado de unidad cultural. El rito constituye una vía de comunicación a la vez con los dioses y con los conciudadanos, un mecanismo de cohesión social a la vez que una forma de veneración de la divinidad. Rüpke (2009: 97) lo explica en estos términos: “*rituals can be thought of as a system of sign that, from the actor’s point of view, serves to communicate with the gods, and is at the same time a medium of human communication*”⁴⁷.

Estas puntualizaciones permiten advertir por qué Marco no quieren incluir los ritos augurales dentro de la esfera de la *divinatio*: si se la define como *praesensio et scientia rerum futurarum*, tal como Quinto ha hecho en el comienzo del diálogo, entonces la toma de auspicios no corresponde a esta categoría en tanto no tiene como fin indagar el porvenir.

Así, el ataque contra la negligencia del colegio que hemos reseñado anteriormente se entiende como un llamado de atención para evitar que los augurios se conviertan en *superstitio*, riesgo al que están expuestos si se entienden como mecanismo para averiguar el futuro⁴⁸. Santangelo (2013: 46-47) observa que a fines de la república el término *superstitio* se vincula generalmente a prácticas extranjeras; al diferenciar los auspicios de las demás clases de *divinatio*, Marco pone de relieve una característica netamente romana de la disciplina.

⁴⁷ Cf. también Bakhouché 2002: 10.

⁴⁸ Goar 1968: 247: “In the passages of almost Lucretian fervor quoted above [se refiere a II.148-149], the real purposes of *De divinatione* become clear; to eradicate belief in all forms of divination; to uphold true religion, sharply differentiated from superstition; and to insist that all the rites of Roman religion be maintained”.

Conclusión

De divinatione es un texto estructurado a partir de la oposición entre la defensa de la existencia y utilidad de la adivinación y el ataque a la validez de la disciplina. El formato dialógico permite presentar ambas posturas: mientras que en el libro I Quinto, desde una perspectiva basada, en líneas generales, en los postulados estoicos, defiende las distintas modalidades adivinatorias como herramienta para obtener de los dioses cierto saber sobre el futuro, en el libro II Marco se dedica a rebatir la argumentación considerando a la adivinación como vana *superstitio*.

En este esquema antagónico hemos distinguido, no obstante, un importante punto de acuerdo: ambos interlocutores coinciden en valorar positivamente la existencia de la disciplina augural. Subrayan el carácter ancestral de la toma de auspicios, que se sostiene de forma ininterrumpida desde el acto fundacional de Rómulo, y señalan su importancia para la armonía de la vida en comunidad, ya que la continuidad del ritual augural asegura el adecuado funcionamiento de la *res publica*. A pesar de las variaciones que la disciplina ha sufrido – consideradas tanto por Quinto como por Marco en términos de decadencia en razón de la negligencia de los propios augures–, no se duda en celebrar su existencia y destacar su importancia para la vida cívica.

Utilizando la terminología utilizada por Varrón en *Antiquitates rerum divinarum*, puede aseverarse que Quinto y Marco difieren en el plano del *genus physicon* de la teología: no sólo por la oposición siempre reconocida en lo que se refiere a sus distintas valoraciones e la adivinación (si es o no útil para los hombres, si constituye una vía legítima o no de comunicación con los dioses), sino también, y fundamentalmente, porque cada uno posee una definición diferente de la *divinatio*. Para Quinto este término designa al conjunto de técnicas romanas y extranjeras mediante las cuales es posible indagar la voluntad de los dioses y adquirir cierto saber sobre el futuro. Para Marco, por el contrario, los rituales romanos quedan excluidos de esta denominación, dado que no tienen como objetivo conocer el porvenir; se niega la *divinatio* en tanto conocimiento del futuro.

En esto radica la diferencia entre la afirmación *non video cur esse divinationem negem* que hallábamos en *De legibus* y la frase *divinationem nego* que se encuentra aquí. En realidad, no se trata de un cambio de opinión de Cicerón en lo que se refiere al empleo de las técnicas adivinatorias, es decir, una transición desde la creencia en los auspicios hacia una postura más escéptica. Lo que se ha modificado entre un texto y el

otro es la relación de la disciplina augural con la noción de *divinatio*: mientras que en el primer texto quedaba comprendida en esta categoría, en *De divinatione* se discute esa misma vinculación. Para Quinto, la adivinación sí forma parte del ámbito de la *religio*, ya que constituye una herramienta válida para que los hombres se relacionen con los dioses. Para Marco, por el contrario, *divinatio* es sinónimo de *superstitio* y quedan comprendidas en ella las técnicas extranjeras que buscan conocer el futuro. La toma de auspicios y el colegio de augures, herencia ancestral e institución de la república, constituyen la auténtica *religio* romana.

La discusión se establece, pues, en el ámbito de la especulación filosófica: dos interlocutores que se caracterizan como miembros de la élite intelectual de fines de la república examinan las perspectivas de distintas escuelas en torno a la adivinación como forma en que el hombre se vincula con la divinidad. Exponer ideas, discutir opiniones y presentarlas ante la audiencia del texto, tal es el objetivo que se declara al final del diálogo (II.150):

Cum autem proprium sit Academiae iudicium suum nullum interponere, ea probare quae simillima veri videantur, conferre causas et quid in quamque sententiam dici possit expromere, nulla adhibita sua auctoritate iudicium audientium relinquere integrum ac liberum, tenebimus hanc consuetudinem a Socrate traditam.

Puesto que es propio de la Academia no interponer ningún juicio propio, aprobar lo que parece más verosímil, comparar las causas, manifestar qué puede decirse para qué opinión y, sin añadir ninguna autoridad suya, dejar entero y libre el juicio de sus oyentes, mantendremos esta costumbre transmitida desde Sócrates.

En cambio, en el plano de la *theologia civilis*, es decir, en el discurso religioso vinculado al funcionamiento de la *res publica*, el acuerdo entre los interlocutores es total. El rito augural y el colegio que lo sostiene aseguran la persistencia de la organización política republicana; esto, a su vez, garantiza la continuidad de la élite intelectual en la conducción de los asuntos religiosos. La misma acusación de *neglegentia* puede entenderse en este marco como una advertencia ante el riesgo de perder dicha estabilidad. Si los auspicios son manipulados, si se subordina la práctica religiosa a los intereses particulares de ciertos políticos, entonces el saber augural pierde su carácter especializado y los augures dejan de ser sus depositarios exclusivos. Si los auspicios se emplean para conocer hechos futuros, en vez de para establecer la *pax deorum*, pierden su esencia romana⁴⁹ y comienzan a utilizarse como profecías⁵⁰.

⁴⁹ Krostenko 2000: 365: “M. stresses the strictly approbative, rather than predictive, role of Roman augurs not by explaining that role as such but by holding up in contrast the augural practice of a less

El hecho de que Marco, desde su lugar de augur, reconozca las falencias del colegio en tiempos recientes pero igualmente abogue por mantener sus ceremonias, da cuenta de que las preocupaciones políticas están por encima de la especulación filosófica. El *genus phýsicon* de la teología es susceptible de discusión, de análisis, de deliberación. *De divinatione* es prueba de ello: Cicerón expone aquí, como en otros textos de corte filosófico, las posturas que distintas escuelas presentan en torno a un tema y las resignifica en el contexto romano. Este tipo de discurso teológico estimula la contraposición de argumentos y el ejercicio intelectual de señalar las posibles flaquezas de cada teoría; como pertenece a la esfera de la reflexión, no es pertinente hablar de “contradicción”, “incoherencia” o “hipocresía” entre la exposición de ideas y el papel de augur del personaje de Marco⁵¹.

En *De divinatione* no se plantean discusiones en el nivel del discurso sobre la religión en general y sobre el arte augural en particular. Poner en duda su utilidad o su legitimidad implica cuestionar la entera organización de la *res publica*, ya que la religión es una actividad intrínsecamente institucional⁵². La coincidencia de opiniones acerca de la disciplina de los augures, que resulta excepcional en un texto estructurado sobre la base de la oposición y el contraste, pone de manifiesto el esencial acuerdo de la élite romana del siglo I en materia de *religio*, entendida como actividad institucionalizada que contribuye al establecimiento de jerarquías en torno al saber sobre los dioses y a los modos de relacionarse con ellos.

sophisticated Italic people. In short, the handling of exempla from foreign cultures also polarizes M. and Q. While Q. is open to them, M. generally ignores them; but when he does attack foreigners or foreign practices as such, he suggests that he is the defender of true Roman identity”.

⁵⁰ En este sentido, es central el capítulo 4 de Santangelo 2013. Allí se describe el proceso de ascenso de la profecía como técnica adivinatoria característica de los arúspices, sacerdotes no romanos que progresivamente fueron adquiriendo su lugar dentro del sistema religioso romano. Cicerón podría entonces estar criticando este desplazamiento de los augures.

⁵¹ O, incluso, del autor Cicerón, como se ha señalado en la bibliografía crítica en más de una oportunidad. Cf. Heibges 1969.

⁵² Troiani 1984: 928: “On sostanza nella mentalità corrente al tempo di Cicerone religione voleva dire il culto di quelle forze che manifestano la loro potenza (e quindi la loro esistenza) sulle vicende della repubblica e sono, dunque, di volta in volta introdotte nel culto di stato. La filosofia può escogitare un sistema nel quale queste ‘divinità’ siano più o meno acconciamente spiegate ed organizzate (ad esempio, il sistema della filosofia stoica esposto nel secondo libro del *de natura deorum*). Ma questa è speculazione soggetta ai contraddittorii, mentre la religione-culto degli dèi è una pubblica (e fondamentale) istituzione”.

Referencias bibliográficas

1. Ediciones del texto

PEASE, A. S., *M. Tulli Ciceronis De Divinatione Libri Duo*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

WARDLE, D., *Cicero On Divination Book I*, Oxford: Oxford University Press, 2006.

2. Bibliografía crítica

BAKHOUCHE, B., “Quelques reflexions sur le *De divinatione* de Cicéron, ou du texte au contexte”, *L’information littéraire* 54, 2002/4; pp. 3-12.

BEARD, M., “Cicero and Divination: the Formation of a Latin Discourse”, *JRS* 76, 1986; pp. 33-46.

BEARD, M., NORTH, J. y PRICE, S., *Religions of Rome*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

BENDLIN, A., “Looking Beyond the Civil Compromise: Religious Pluralism in Late Republican Rome”, en BISPHAM, E. y SMITH, C. (eds.), *Religion in Archaic and Republican Rome and Italy. Evidence and Experience*, Edimburgo: University of Edimburgh, 2000; pp. 115-135.

BOUCHÉ-LECLERCQ, A., *Histoire de l’adivination dans l’Antiquité*, Paris : Grenoble, 2003.

DAREMBERG, C. et SAGLIO, E., *Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines*, Paris : Hachette, 1877-1919 [edición en línea de la Université de Toulouse II-Le Mirail].

FEENEY, D. C., *Literature and Religion at Rome: Cultures, Contexts and Beliefs*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

GOAR, R. J., “The Purpose of *De divinatione*”, *TAPhA* 99, 1968; pp. 241-248.

HEIBGES, U., “Cicero, a Hypocrite in Religion?”, *AJP* 90.3, 1969; pp. 304-312

HORSTER, M., “Living on Religion: Professionals and Personnel”, en RÜPKE, J., *A Companion to Roman Religion*, Oxford: Blackwell, 2007; pp. 331-341.

JOCELYN, H. D., “The Roman Nobility and the Religion of the Republican State”, *JRH* 4.2, 1966; pp. 89-104.

KING, “The Organization of Roman Religious Beliefs”, *CA* 22, 2003; pp. 275-312.

KROSTENKO, B. A., “Beyond (Dis)belief: Rhetorical Form and Religious Symbol in Cicero’s *de Divinatione*”, *TAPhA* 130, 2000; pp. 353-391.

- LINDER, M. y SCHEID, J., “Quand croire c'est faire. Le problème de la croyance dans la Rome ancienne”, *Archives des sciences sociales des religions* 81, 1993; pp. 47-61.
- LINDERSKI, J., “Cicero and Roman Divination”, *PP* 37, 1982; pp. 12-38.
- LISDORF, A., *The Dissemination of Divination in Roman Republican Times. A Cognitive Approach*, Tesis doctoral, Copenhague, 2007.
- MOMIGLIANO, A., “The Theological Efforts of the Roman Upper Classes in the First Century B. C.”, *CP* 79.3, 1984; pp. 199-211
- ORLIN, E., “Urban Religion in the Middle and Late Republic”, en RÜPKE, J., *A Companion to Roman Religion*, Oxford: Blackwell, 2007; pp. 58-70.
- ROSENBERG, V., “Republican *Nobiles*: Controlling the Res Publica”, en RÜPKE, J., *A Companion to Roman Religion*, Oxford: Blackwell, 2007; pp. 292-303.
- RÜPKE, J., “Communicating with the Gods”, en ROSENSTEIN, N. y MORSTEIN-MARX, R., *A Companion to Roman Republic*, Oxford: Blackwell, 2006; pp. 215-235.
- RÜPKE, J., *Religion of the Romans*, Cambridge-Malden: Polity Press, 2009.
- RÜPKE, J., *Religion in Republican Rome. Rationalization and Ritual Change*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2012.
- SANTANGELO, F., *Divination, Prediction and the End of the Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.
- SCHEID, J., “La parole des dieux. L'originalité du dialogue des Romains avec leurs dieux”, *Opus* 6-8, 1987-1989; pp. 125-136.
- SCHOFIELD, M., “Cicero for and against Divination”, *JRS* 76, 1986; pp. 47-65.
- TROIANI, L., “La religione e Cicerone”, *RSI* 96, 1984; pp. 920-952.

Os jogos fúnebres em honra de Anquises, a regata, écfrase e intratextualidade no canto V da *Eneida*

Everton Natividade¹

Submetido em Abril/2015

Aceito em Abril/2015

RESUMO:

Este artigo (1) lobra os jogos fúnebres em honra de Anquises e a sua fonte homérica, (2) detendo-se, em especial, sobre a regata, de que (3) revisita três hipóteses de explicação da origem criativa. Voltando-se em seguida ao prêmio oferecido ao primeiro colocado dessa competição, (4) seleciona elementos da écfrase que narra o rapto de Ganimedes e (5) elenca interpretações dadas ao enxerto descritivo. Trata, por fim, (6) de apontar os três episódios em que a expressão *palmas tendere* é utilizada no canto V, apresentando uma interpretação dos efeitos de tal intratextualidade.

Palavras chave: *Eneida* – jogos fúnebres – regata – écfrase – intratextualidade

ABSTRACT:

This paper (1) takes a bird's eye view of the funeral games in honor of Anchises and its Homeric source, (2) focusing especially on the race, of which (3) it revisits three hypotheses to explain the creative origin. Considering then the first prize offered in this competition, (4) it selects elements from the ecphrasis that chronicles Ganymedes's abduction, and (5) lists interpretations given to the descriptive excerpt. Finally, (6) it deals with the three episodes in which the expression *palmas tendere* is used in book V, presenting an interpretation of the intratextual effects.

Keywords: *Aeneid* – funeral games – boat race – ecphrasis - intratextuality

¹ Mestre em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo, professor assistente de Língua e Literatura Latinas na Universidade Federal de Pernambuco.

O canto V da *Eneida* se inicia com o anúncio dos jogos fúnebres que se farão em honra de Anquises, cuja morte completava, então, um ano. Nos vv. 64-70, Eneias propõe os jogos; nos vv. 109-11, faz a exposição dos prêmios. Neste arrolamento, Virgílio menciona a existência de ouro entre as recompensas (v. 112: *argenti aurique talenta*, “talentos de prata e ouro”); em nenhum momento, contudo, vemos um prêmio, na sequência do canto, que seja, de fato, em peso de ouro, senão três elementos *eivados* de fios de ouro ou feitos do precioso metal. São eles: uma clâmide bordada, entregue a Cloanto, pelo primeiro lugar na regata (vv. 244-57); uma loriga de anéis de ouro, de fio triplo, ofertada a Mnesteu, pelo segundo lugar, também na regata (vv. 258-62); uma aljava semelhante à das amazonas, que tem a volta cingida por um boldrié de ouro, prometida ao segundo colocado na corrida a pé (vv. 311-13). Desses prêmios, interessa-nos o primeiro, a clâmide de Cloanto, oferecido aos vencedores da regata, que é a primeira competição. Em Homero, o primeiro dos jogos é a corrida de bigas (*Ilíada*, 23.262-650); por que não teria Virgílio seguido o seu modelo grego também na ordem dos jogos e de onde teria saído a corrida de regatas, inexistente em Homero, são as duas questões com que iniciamos nossa discussão. Em seguida, passamos à análise da écfrase do rapto de Ganimedes, bordado na clâmide, para, em conclusão, mostrarmos como o desenho da cena se liga à tessitura maior do canto.

É antiga a tradição que põe Homero como a fonte primordial de Virgílio para a redação da *Eneida*, assim como é longa a lista dos latinistas que apontam a originalidade do poeta romano na sua obra². É, por conseguinte, natural que se questione, como também se faz com frequência, que significados subjazem a alterações que a *Eneida* apresenta em face de cenas que retomem episódios homéricos, e é esse o ponto de partida da dupla discussão inicial que apresentamos, concernente (1) à ordem dos jogos fúnebres que se realizam em honra de Anquises e (2) à escolha da regata como novo constituinte do elenco de jogos.

No canto XXIII da *Ilíada*, após chorar longamente a morte de Pátroclo, Aquiles inicia os jogos fúnebres em honra do amigo, cujo corpo já havia sido cremado e cujos ossos já haviam sido retirados da pira fúnebre e guardados em uma urna de ouro. Os incidentes e as digressões não competem ao escopo deste trabalho; interessa-nos somente que o primeiro e mais importante dos jogos, de especial relevância para o

² e.g., “Embora inspirado na *Ilíada*, o texto é bastante original e dá oportunidade a numerosos comentários [...] A *Eneida*, como se sabe [...], é uma espécie de epopeia-síntese com a qual o poeta, inspirando-se naturalmente nos poemas homéricos, procurou realizar os desígnios de Augusto e criar o verdadeiro poema épico da romanidade” (CARDOSO, 1996/1997, pp. 107-8).

ponto da *Eneida* sobre o qual nos deteremos³, seja a corrida, cuja descrição se demora mais longamente que as outras⁴.

Na *Eneida*, Virgílio segue o modelo homérico da *Iliada*, à sua moda: a sequência de jogos não é a mesma, e o início e o fim são particularmente importantes, porque peculiarmente romanos. O primeiro jogo apresentado é a regata, “o seu equivalente da corrida de carros”⁵; o último jogo, de todo romano, é o *Ludus Troiae*, em que jovens exibem manobras equestres que simulam, em alguns momentos, lances de batalha bélica. Entre esses dois jogos, a corrida a pé, o pugilato e o tiro ao alvo com arco e flecha se entremeiam.

A regata, como primeiro jogo celebrado, é cuidadosamente descrita. Os participantes são todos troianos, seguidores de Eneias. Cada comandante se destaca ao lado da embarcação que conduz, e o nome das naus está ligado à figura monstruosa que se afixa na popa de cada uma: Mnesteu é o capitão da Baleia (vv. 115-7); Gias dirige a Quimera, cujo nome lembra o ser mitológico híbrido de cabra, leão e serpente, cuspidor de fogo — essa nau é descrita como possante e de tal tamanho que parece uma cidade (vv. 118-20); Sergesto compete na grande Centauro, cuja popa apresenta a figura do brutal ser mitológico, misto de homem e cavalo (vv. 121-2)⁶; Cloanto, por fim, comanda a possante Cila de cor cerúlea (vv. 122-3)⁷ — e a própria designação desta nau, pareces-nos, indica a pré-determinação da vitória no certame: na mitologia, encontramos em Cila a figura feminina da filha que, atraídoando a sua pátria, Mégara, entrega o pai, Niso, à morte, mas, também, a da monstruosa criatura marinha do estreito de Messina,

³ Os jogos se seguem nesta ordem: (i) corrida de carros, a competição mais fartamente descrita, com riqueza de detalhes e grande ocorrência de episódios (vv. 262-650); (ii) boxe (vv. 651-99); (iii) luta livre (vv. 700-39); (iv) corrida a pé (vv. 740-97); (v) luta com espadas (vv. 798-825); (vi) arremesso de disco (vv. 826-49); (vii) tiro ao alvo com arco e flecha (vv. 850-83); (viii) lançamento de dardo (vv. 884-97).

⁴ No que toca a *Odisséia*, há uma breve seção de jogos no canto VIII, quando, em meio ao banquete oferecido por Alcino, rei dos feácios, ao hóspede ainda incógnito, o monarca propõe uma apresentação de destrezas. A sequência de corrida a pé, luta livre, salto, lançamento de peso e boxe é sumariamente descrita por Homero (vv. 120-30); pouco depois, provocado por Euríalo, Ulisses faz o lançamento de um grande disco (vv. 186-200). Ao final desses jogos, temos a afirmação do rei de que seu povo de marinheiros se sobressai, de fato, na dança e no canto (vv. 235-56); assim é que ouvimos o longo canto do bardo Demódoco sobre os amores de Ares e Afrodite (vv. 268-366) e assistimos à apresentação de dança de Hálíos e Laodamas (vv. 370-80). No canto XXIV, na conversa que têm Agamêmnon e Aquiles no Hades, vemos aquele mencionar os jogos instituídos por Tétis em homenagem a este, com uma marcada referência aos prêmios oferecidos pela deusa (vv. 85-92).

⁵ WILLIS, 1941, p. 406. Voltaremos à assertiva na sequência, pp. 148-9.

⁶ Cf., a propósito, a citação na n. 16.

⁷ CARDOSO, 1996/1997, p. 112, além de assinalar que as carrancas das popas são uma característica própria das embarcações romanas do período augustano, faz notar que “os nomes dos quatro comandantes — *Mnestheus*, *Gyas*, *Sergestus* e *Cloanthus* — se aproximam foneticamente dos de quatro importantes famílias romanas da época de Virgílio — as *gentes Memmia*, *Gegania*, *Sergia* e *Cluentia*, propositadamente evocadas pelo poeta”, que enfatiza no próprio texto que esses nomes são a origem de tais *gentes*. Esse procedimento é mais uma romanização explícita da criação virgiliana.

uma mulher da cintura para cima, cuja parte inferior do corpo é constituída de seis cães. Ela seria responsável pela emboscada, naufrágio e fim de embarcações que lhe cruzassem o caminho. Além disso, o poeta assinala que a nau Cila é superior quanto aos remos (*melior remis*, v. 153), e a cor “azul marinho” (*caerulea*, v. 123) prenuncia também o seu sucesso, pois é ela, por assim dizer, mais afeita ao mar que as outras; Gaffiot⁸, na sua definição do termo, marca dois outros aspectos relevantes: o sema de escuridão a que está relacionado e a acepção que toma como substantivo, nome de certo peixe, identificado com o tubarão azul⁹.

A escolha da regata como novo jogo constituinte desse momento padrão da poesia épica romana¹⁰, como veremos a seguir, justifica-se por ao menos três interpretações, que são elencadas por Cardoso (1996/1997) e Willis (1941), estudos de que somos devedores, em grande medida, na primeira parte deste trabalho.

Cardoso¹¹, após salientar que a descrição da regata se alonga por cento e oitenta versos (vv. 114-285), propõe duas hipóteses de explicação para a troca, efetuada por Virgílio, da corrida de carros pela regata:

As festas náuticas sempre foram populares entre os romanos e durante as *Neptunalia*, que ocorriam no dia 23 de julho, em homenagem a Netuno, eram realizadas regatas sob a forma de concursos. Como no livro V da *Eneida* Netuno ocupa lugar importante e sua presença perpassa todo o texto, não é de estranhar-se a opção pela regata.

Uma segunda hipótese se vincula ao fato de, entre os gregos, as regatas só terem sido realizadas nos Jogos Ístmicos, os primeiros jogos helênicos de que os romanos participaram como concorrentes. Eram realizados em honra de Melicertes, filho de Ino, que, segundo a crença, teria sido transformado após a morte no deus marinho Palémon. Palémon é identificado em Roma com Portuno — mencionado expressamente no canto V — e com Conso, divindades muito antigas em cuja honra se celebravam festas populares denominadas respectivamente *Portunalia* e *Consualia*.

A inserção das regatas, portanto, poderia ser considerada ou como uma espécie de homenagem a Netuno, protetor de Eneias, ou como uma lembrança dos Jogos Ístmicos, que admitiam a participação de romanos. Parece-nos que as duas hipóteses são razoáveis.

A identificação entre Portuno e Conso, além da figura de Palémon a que se ligam, se dá, por conexão indireta, pela relação que ambos, cada um por um motivo

⁸ GAFFIOT, 1934, p. 240, s. v. *caeruleus, a, um*.

⁹ Vejam-se ainda as acepções 1-4, 6, 9 e 11 no verbete *caeruleus, a, um* em GLARE *et al.*, 1968, pp. 253-4, que adicionam interessantes matizes interpretativos ligados ao céu, a outros *elementos/seres aquáticos*, a *divindades*, a *elementos naturais fortes* (nuvens, sombras, noite, chuva, vento, etc.), à *morte*.

¹⁰ Em Ênio (*Anais* 1.34), os jogos já parecem fazer parte da narrativa (WILLIS, 1941, p. 405, n. 46; cf. NATIVIDADE, 2009, pp. 40-41); vejam-se ainda Estácio, *Tebaida* 6.295-946, e Sílio Itálico, *Púnicas* 16.284-591.

¹¹ CARDOSO, 1996/1997, pp. 111-112.

diferente, estabelece com o próprio deus Netuno. Portuno, por um lado, é o deus dos *portos*, das portas¹², das passagens¹³, e liga-se a Netuno pela relação com a água que vemos na proteção dos portos¹⁴; Conso, por sua vez, uma divindade que, como Portuno, tem uma identidade bem pouco clara, está associado aos cavalos, um dos dois principais animais¹⁵ que se consagram ao deus Netuno. Esse animal, segundo a interpretação de Brandão¹⁶, simboliza as forças subterrâneas, a clarividência e a familiaridade com as trevas, além da intempestividade e a violência, a selvageria. Esses aspectos são os que estão relacionados à origem ctônia da divindade grega de Posêidon, sem cuja mitologia o deus romano Netuno inexistia para nós. No que concerne à natureza ctônia de Netuno, observe-se que também por ela liga-se o deus a Conso, cujo altar conhecido, no Circo Máximo, era subterrâneo. É também essa natureza ctônia, ainda segundo Brandão¹⁷, que faz de Netuno/Posêidon o deus “sacudidor da terra”, que equivale a uma ação

de baixo para cima, isto é, a uma atividade exercida do seio da terra por uma divindade subterrânea. Posídon, com efeito, foi um antigo deus ctônio, muito antes de tornar-se um deus do luar. [...] originariamente o deus foi uma divindade ativa que fazia a terra oscilar, quer se tratasse da seiva vital e de abalos sísmicos, quer se tratasse de todas as águas que escapavam do seio da Terra-mãe.

Pode-se ler, então, em Virgílio, uma sincronização de dados coletáveis, como, para mais, verifica-se com alguma frequência nas suas obras.

Além dessas duas hipóteses, há uma de cunho mais historicista. Augusto, de acordo com a sua própria inclinação pela cultura grega, procurou favorecer jogos menos brutais que os habitualmente apreciados pelos romanos, e é em consequência disso que ele instituiu os novos Jogos do Áccio em honra de Apolo, na intenção de que viessem a tomar o quinto lugar ao lado dos já tradicionais jogos nacionais da Grécia (Olímpicos,

¹² HARVEY, 1987, p. 413, s. v. *Portuno*.

¹³ GRIMAL, 1992, p. 389, s. v. *Portuno*.

¹⁴ O deus Portuno está ainda em relação direta com as atividades das embarcações da regata, no mar, na *Eneida*, 5.241-3, quando oferece auxílio imediato a Cloanto, que o havia rogado. Esta cena é de fundamental importância para a relação de intratextualidade que se estuda neste artigo, e voltaremos a ela na sequência (pp. 157-8).

¹⁵ O segundo seria o touro.

¹⁶ BRANDÃO, 2009b, p. 229: “O cavalo é a imagem da impetuosidade dos desejos, mas, se se tratasse apenas de exprimir a impetuosidade, a simbolização poderia ter escolhido muitos outros animais. Um símbolo é uma condensação expressiva e precisa. O cavalo traduz os desejos exaltados, porque é o quadrúpede sobre que se senta o homem, como os desejos muito facilmente exaltados são o assento biológico, o fundamento da animalidade do ser espiritual, que é o homem. [...] O ser humano inseparavelmente ligado ao cavalo é, antes do mais, um monstro mítico: o Centauro”. Para uma lista das eventualidades míticas em que a figura do cavalo se liga ao deus Posêidon, cf. BRANDÃO, 2009a, p. 344.

¹⁷ BRANDÃO, 2009a, pp. 342-3.

Píticos, Ístmicos e Nemeus¹⁸). Willis¹⁹ explica que, bem antes da batalha do Áccio, os habitantes daquelas redondezas tinham celebrado um festival local, em que, mais tarde, Augusto fez enxertar os seus novos jogos. Além de corridas a pé, luta livre, boxe, pancrácio, pentatlo e competições para arautos, músicos e poetas, uma corrida de cavalos (ou de carros, não está claro) também tinha o seu lugar. Willis ainda adiciona que, sobre uma passagem de Estéfano de Bizâncio (s.v. *Áktion*), houve uma especulação com relação à existência e à natureza de uma corrida de barcos. Por fim, com um decreto do Senado em 30 a.C., Jogos Áccios quinquenais foram estabelecidos em Roma, e o primeiro festival aconteceu na consagração do templo de Apolo sobre o Palatino, em 28 a.C. Note-se, contudo, que *se especula* que a passagem de Estéfano de Bizâncio se refira aos Jogos Áccios e que a corrida de barcos por ele descrita talvez fosse uma naumaquia, competição que, menos que uma corrida, simularia antes um episódio de guerra náutica²⁰. A crer em tais especulações, a corrida de regatas virgiliana se nos afigura como um aceno à batalha de Áccio empreendida por Augusto em 31 a.C., quando o então Otaviano derrotou Marco Antônio e Cleópatra, pondo fim à república e instaurando, na prática, o império. Virgílio faria, ainda, menção aos próprios jogos instituídos por Augusto — ainda que deles o imperador só se tenha apossado, já que eram uma tradição mais antiga e pré-existente²¹. Convém lembrar, a esta altura, que Virgílio faz de Eneias e seus companheiros os fundadores dos Jogos do Áccio (*Eneida* 3.278-83)²² e que em muitos momentos a figura literária do protagonista da epopeia se assemelha e aproxima da imagem histórica de Augusto²³.

Se a hipótese do fundo histórico é razoável e se ela preparou o cenário para a atuação poética, politicamente engajada, contribuição virgiliana à ideologia do regime augustano, ecoem-se as palavras de Lovatt²⁴: “a realidade intromete-se nos jogos, e os

¹⁸ Cf. HARVEY, 1987, pp. 230-1, s. v. *Festivals*, §§ 1 e 2.

¹⁹ WILLIS, 1941, pp. 404-5.

²⁰ Discussão mais detalhada do passo e indicações bibliográficas adicionais em WILLIS, 1941, p. 405.

²¹ Cf., ainda, em apoio a esta leitura, a citação na n. 25.

²² Ou, ao menos, praticantes de jogos celebrativos no Áccio.

²³ Para que se compreenda o interesse cultural desses jogos, cf. HARVEY, 1987, p. 230, s. v. *Festivals*, § 1 (*ad finem*): “A grande importância desses festivais decorria de várias circunstâncias: eles davam ênfase à unidade da raça grega, encorajavam a prática do atletismo como parte da educação, estimulavam o cultivo da poesia e da música oferecendo oportunidades para se ouvirem as melhores obras, e alimentavam o interesse pela escultura e pela pintura por causa da importância atribuída ao desenvolvimento físico das pessoas”. *Mutatis mutandis*, os jogos romanos desempenham o mesmo papel e coadunam-se perfeitamente com os valores propagados e defendidos pelo regime augustano.

²⁴ LOVATT, 2005, pp. 7-8.

jogos tornam-se a realidade. [...] os jogos representam e articulam as realidades de que eles são separados”.²⁵

Compreendidas as justificativas hipotéticas que cercam a escolha de Virgílio por uma regata como competição inicial dos jogos fúnebres em honra de Anquises, cabe-nos observar o paradoxo próprio da emulação: por um lado, o afastamento do modelo grego e, por outro, concomitantemente, a semelhança desse certame com o primeiro homérico, a corrida de carros²⁶. Essa similitude é expressa pelo próprio poeta, que, num símile que se estende do verso 144 ao 147, compara as naus da regata a bigas que, conduzidas por nervosos aurigas que chicoteiam seus cavalos, lançam-se de suas baias à planície.²⁷

Temos, até aqui, tratado dos jogos e da regata; voltar-nos-emos agora para um dos prêmios, atribuído ao primeiro colocado na corrida de barcos, Cloanto: a já mencionada clâmide²⁸, cujo bordado, em parte feito de ouro, representa a imagem de Ganimedes numa écfrase, ocupa-nos nesta segunda parte deste trabalho.

Sobre o continente da imagem, a clâmide, algumas observações: já ressaltamos que se trata de um dos poucos prêmios em cuja composição se vê o ouro entrar, mas talvez devamos ainda, com Plessis e Lejay²⁹, acentuar que, “entre os romanos, era sobretudo uma vestimenta de luxo, de tecido precioso e ricamente

²⁵ Ainda na esteira da realidade a que o texto literário se liga, é digna de nota a associação que HARDIE (2002), demonstra haver entre a imagem do navio que “se enterra no porto” (cf. *Eneida* 5.243, *portu se condidit alto*), após a sua corrida, e a vida que chega ao seu fim — em suas palavras, “o escape do mar para o porto é uma imagem funerária comum (e antiga)” (p. 344; na sequência da análise, pp. 344-7, Hardie explora as relações entre a regata e a divinização), imagem que, então, não poderia estar mais bem contextualizada que entre jogos fúnebres numa epopeia. Por fim, de volta à literatura propriamente dita, citando Feldherr em nota de rodapé (p. 344, n. 30; não tivemos acesso ao artigo de Feldherr; a referência completa, contudo, é FELDHERR, A. *Ships of state: Aeneid 5 and Augustan circus spectacle*. *Classical Antiquity*. pp. 245-65, 1995), Hardie interpreta que a regata, como corrida de barcos, é uma expressão em miniatura da trajetória maior dos troianos em missão, fugindo ao seu passado e dirigindo-se ao seu futuro romano.

²⁶ Cf. LOVATT, 2005, p. 20: “Ele [o programa de Virgílio] tem somente quatro eventos e medeia entre o seu modelo iliádico e os jogos romanos: a regata presta homenagem aos Jogos Áccios de Augusto em Nicópolis e marca um movimento de distância tanto de Homero quanto do modelo olímpico”.

²⁷ CARDOSO, 1996/1997, pp. 112-3, detalha proximidades: “A semelhança entre a corrida de barcos descrita na *Eneida* e a de carros descrita na *Ilíada* é facilmente percebida. Em ambos os textos há o mesmo movimento acelerado e progressivo, o mesmo entusiasmo narrativo. Nas duas corridas há percalços e acidentes. A batida de Sergesto contra o escolho e sua consequente desclassificação equivale ao problema ocorrido com o carro de Eumelo, no texto homérico, à queda do cavaleiro e à sua chegada em último lugar. Na *Eneida*, o deus Portuno — explicitamente nomeado — ouve as preces de Cloanto e lhe impele a nau ‘com sua poderosa mão’ (*manu magna* — 241); na *Ilíada*, Atena devolve a Diomedes o chicote arrebatado por Apolo, incute vigor a seus cavalos e é diretamente responsável pela quebra do jugo dos animais de Eumelo (*Il.* XXIII, 391-393). Não importa que para dar ‘cor local’, em seus propósitos nacionalistas, Virgílio se tenha referido à antiga divindade itálica: a interferência de Portuno é equivalente à de Atena e nela se inspira”.

²⁸ Cf. p. 142 deste artigo.

²⁹ VIRGILE, 1931, p. 376, n. 12.

ornamentada”. Willis³⁰ nota que, entre os jogos menores da Grécia que entregavam mais que uma coroa ao vencedor, o anúncio de um só objeto como prêmio tornou-se próprio daquele tipo de festival e cita como exemplo uma clâmide ofertada na Hemaia, em Pelene. Na própria *Eneida*, destacamos duas outras clâmides: a que porta Dido no dia da caça (4.132), que, complementando o vestuário da rainha cartaginesa, reforça a nobreza da capa, enquanto a que é dada a Ascânio, um presente frígio de Andrômaca (3.482-91), numa cena patética e nostálgica, mostra o valor sentimental que a peça pode ter.

Ainda em acordo com o alto valor da clâmide em questão, convém reparar no seu colorido: não só é ela dourada (*auratam*, v. 250), mas possui uma espécie de bainha que é feita de púrpura da Melibeia (*quam plurima circum | purpura... Meliboea*, v. 250-1) e que a percorre com um duplo galão sinuoso (*Maeandro duplici cucurrit*, v. 251). A púrpura, cor da nobreza, é resultado do tingimento feito na Melibeia, cidade da Tessália rica nessa matéria-prima, logo uma especiaria importada; quão oriental e grego é o desenho dessa clâmide se percebe ainda no duplo galão púrpura, que o texto apresenta como *duplici Maeandro*, apossando-se metonimicamente do nome do rio frígio, famoso por seu curso sinuoso³¹.

Antes de passarmos à observação de alguns detalhes do rapto propriamente dito, leiamos a écfrase a que nos temos referido:

*Victori clamydem auratam, quam plurima circum
purpura Maeandro duplici Meliboea cucurrit,
intextusque puer frondosa regius Ida
ueloces iaculo ceruos cursuque fatigat,
acer, anhelanti similis, quem praepes ab Ida
sublimem pedibus rapuit Iouis armiger uncis;
longaeui palmas nequicquam ad sidera tendunt
custodes, saeuitque canum latratus in auras.*³²

Para o primeiro, uma clâmide de ouro com franjas de púrpura de Melibeia, tecido da mais acabada excelência. Nela se via o formoso mancebo a cansar na floresta do Ida frondoso seus gamos, no curso e com dardos certos. Ao natural se apresenta; a tal ponto, que vivo parece. A água possante nessa hora nas garras recurvas o aferra. Os velhosaios de balde as mãos ambas para o alto estenderam. Enfurecidos, aos saltos, os galgos ladravam, sem tino³³.

³⁰ WILLIS, 1941, p. 409.

³¹ Comparem-se as traduções oferecidas, em prosa e explicativa, por David Jardim Jr. (VIRGÍLIO, 1985[?], p. 83): “uma clâmide enfeitada de ouro, em torno da qual, com pregas duplas sinuosas como as do Meandro, corre a púrpura, abundante de Melibeia”, e, em uma prosa mais fluida, por Tassilo Orpheu Spalding (VERGÍLIO, 1981b, p. 94): “uma clâmide dourada, ao redor da qual a púrpura abundante da Melibeia corre em duplo meandro”.

³² *Eneida* 5.250-7.

A éfrase³⁴ propriamente dita pode ser dividida em duas partes³⁵: a cena do rapto (vv. 252-5) e o estupor dos acompanhantes (vv. 255-7). Na primeira cena, alguns elementos verbais se destacam como especiais formadores de sentido. O “formoso mancebo” da tradução de Nunes (*puer regius*, “menino régio”, v. 252) é Ganimedes, dado por vezes como filho de Trós, fundador lendário de Troia. Como se apresenta, Ganimedes foi raptado pela águia de Júpiter e, como não se apresenta, mas se sabe, é elevado à honra da imortalidade, tornado escanção dos deuses, usurpando, assim, no Olimpo, a função de Hebe, deusa da juventude, filha legítima de Júpiter e Juno. Como troiano, Ganimedes tinha em sua ascendência também Dárdano, filho de Júpiter e Electra; era, portanto, ele mesmo descendente do pai dos deuses. Ganimedes é ainda citado no verso 28 do canto I da *Eneida*, em que Virgílio se refere à ira de Juno pelos troianos, justificando-a com a ofensa sofrida pela preterição da sua beleza no julgamento de Páris e com as honrarias recebidas pelo próprio menino raptado.

A imagem de um “formoso mancebo” *intextus* (v. 252), “bordado”, na clâmide é de tal forma verossímil que será descrita como *anhelanti similis* (v. 254), “semelhante a alguém que ofega”. Essa expressão poética da vivacidade da cena, em que o menino *parece* vibrar com movimento ofegoso, cria a chamada “fricção representacional”³⁶, quando cotejada com a realidade material do bordado descrita dois versos antes. Essa ambiguidade (de um parecer que não se configura como realidade, pois a imagem do bordado não ofega) propõe a leitura da éfrase como parte do

³³ VERGÍLIO, 1981a, p. 95. As traduções da *Eneida* apresentadas em citação no corpo do artigo são de Carlos Alberto Nunes.

³⁴ A definição de que partimos é a de “éfrase como a representação verbal de uma representação visual [...] um processo criativo que envolve a confecção de *arte* verbal a partir de *arte* visual” (SCOTT, 1994, p. 1), uma definição mais específica, porque se limita à descrição da obra de arte, e diferente da mais abrangente utilizada pelos retóricos antigos, em que a “éfrase (*ek-phrasēin*: expressar, narrar) envolve a descrição vívida de lugares, pessoas ou coisas; seu propósito é invocar ou animar o objeto e persuadir os ouvintes ou leitores de que eles estão em sua presença” (id., *ibid.*, p. 1), um exercício dos manuais sofistas de estilo conhecidos como *Progymnasmata*.

³⁵ A questão da divisão em cenas desta éfrase, como salienta RIPOLL, 2000, p. 484, n. 30, com bibliografia adicional, é ponto de diversos debates da crítica. Em nossa divisão em duas cenas, concordamos com o articulista na quantidade, mas dele diferimos na separação dos versos que as compõem: enquanto ele propõe a divisão em *caça* e *abdução propriamente dita*, consideramos a caça como parte da cena da abdução e dela separamos a sua “consequência terrestre”, i. e., a reação dos cães eaios do menino levado pela águia. PUTNAM, 1998, p. 56, sugere uma divisão em três eventos (a caça, a captura, a reação dos guardiões e dos cães), observando em nota (p. 220, n. 2) que “é, certamente, possível que a éfrase propriamente dita termine com a expressão *anhelanti similis*, e que os três versos e meio subsequentes sejam a retomada da estória propriamente dita, em que o narrador oferece uma continuação de detalhes e comentário sobre o bordado. Se este for o caso, firma-se ainda mais a conexão entre o próprio Virgílio e tanto o conteúdo da éfrase quanto os seus contextos, tanto limitados quanto expansivos”.

³⁶ A expressão é tomada a HEFFERNAN, 1993, p. 20.

desenvolvimento da narrativa (da regata, do canto V e do próprio poema), uma vez que, eivada no curso da narração, a écfrase descreve uma nova ação, que não só se enxerta no curso do texto, mas o representa e espelha de diversas formas, como, por exemplo, pela retomada de temas. Essa leitura, aliás, em nada se distancia de Putnam³⁷:

A minha tese é que aqui, assim como com as écfrases mais importantes, Virgílio está oferecendo um paradigma para o seu poema como um todo e que o desenho espacial do artefato, ainda que limitado em extensão, oferece-nos um caminho para reformular questões maiores do poema que o abriga, no qual ele está incrustado.

No mesmo capítulo de que extraímos a citação acima, Putnam interpreta que a expressão sob apreço aqui, *anhelanti similis*, tenha relação com *simul anhelans*, “simultaneamente ofegando”, do poema 63 de Catulo (v. 31)³⁸. Nesse poema, Átis, devoto da deusa Cíbele, castra-se sob a influência do transe divino e dirige-se ao monte Ida com a aparência emasculada de um homem que já não é homem; o paralelo com a figura de Ganimedes está nessa impossibilidade de tornar-se homem a que se submete o efebo cuja idade já não avançará, uma vez abduzido³⁹. A relação entre o devoto e o príncipe troiano se dá ainda pela vontade dos deuses que se opera na vida de cada um, deixando-os em situação de irrevocável submissão.

Da relação imediata, textual, de Ganimedes com o divino, duas outras palavras sobressaem, ambas em referência à ave de Júpiter: *praepes* (formado do prevérbio *prae-* “para frente”, e de *peto*, “buscar, dirigir-se para [um lugar]”), termo augural que descreve a ave que se dá ao exame num voo direcionado para o alto; e *armiger*, “armígera, carregadora das armas”. A águia⁴⁰ obedece ao comando de Júpiter, carrega o jovem com as mesmas garras com que carregava os raios divinos: as noções de violência e inevitabilidade que perpassam a primeira cena ressoam na segunda, em que os acompanhantes do menino raptado agitam-se debalde — os guardiões levantam as mãos para o céu, os cães ladram enfurecidamente.

A segunda cena é sonoramente rica, com a aliteração em plosivas dos versos 256-7 (*longaeui **p**almas ne**q**uic**q**uam ad sidera **t**endunt / custodes, saeu**i**tque **c**anum*

³⁷ PUTNAM, 1998, p. 55.

³⁸ PUTNAM, 1998, pp. 60; 65-6.

³⁹ Note-se, contudo, reiteramos, que a sequência do mito, em que vemos a eterna juventude e o serviço de escanção atribuídos a Ganimedes não se representam nos versos virgilianos.

⁴⁰ COFFEY, 1961, pp. 67 e 74, n. 29, anota cinco ocorrências de aves de rapina em símiles (9.563, 11.721, 11.751, 1.393 e 12.247), das quais quatro (à exceção de 11.721) referem-se à águia, que é tomada como agoureira em duas (1.393 e 12.247). HARRISON, 1986, pp. 102-3, estuda os símiles de 9.563 e 12.247 e sua relação com a caracterização de Turno.

latratus in auras), de resto já iniciada no verso 255, como que a indicar a barreira que se interpõe entre a ação inútil dos aios e a ascensão de Ganimedes; e com a harmonia imitativa do conjunto *saeuitque canum latratus in auras*, em que as vogais em assonância ecoam o latido dos cães. O esquema métrico dos versos 255 (EDDDDE, em que E = espondeu e D = dátilo) e 256 (EEEEDE) foi observado por Ripoll⁴¹, que ressalta como, no primeiro desses dois versos, “a sucessão de dátilos traduz a decolagem e o rapto abrupto do menino”, e como o verso seguinte, de predominância espondeica, “exprime os vãos esforços dos acompanhantes deixados em terra”. O patético da cena lembra-nos as inferências de Sellar⁴²:

[...] talvez não seja fazer injustiça ao gênio de Virgílio dizer que o poder dele em lidar com a vida humana consiste geralmente em conceber certo estado de sentimento, certa situação patética ou passional, antes que na criação e no desenvolvimento contínuo de personagens vivas. [...] Em outras palavras, é pela sua faculdade oratória e descritiva, antes que pela dramática, que ele assegura a atenção dos seus leitores.

Destacadas certas escolhas de Virgílio na écfrase, falta-nos observar algumas interpretações que se propuseram para ela. É Ripoll⁴³ quem elenca, inicialmente, algumas das interpretações que já se fizeram:

No que concerne a *ecphrasis* virgiliana do rapto de Ganimedes, poucos críticos arriscaram-se a propor uma interpretação, e as suas soluções são diversas, como o ilustram alguns exemplos: R. Heinze se limita a constatar que se trata de uma cena célebre do passado mítico troiano, o que não justifica senão parcialmente a sua presença nesse momento preciso; A. Barchiesi insiste na dimensão erótica e pederástica do mito, e vê nele uma antecipação da estória de Niso e Eurialo, que aparecem pouco depois dessa passagem (V, 294 e ss.); J. Perret procura, ao contrário, pôr a cena da clâmide em relação com a prova que acaba de se desenvolver (e da qual ela é a recompensa) e avança a ideia de que o rapto de Ganimedes convém talvez para “ilustrar uma vitória em que a intervenção dos deuses foi decisiva”⁴⁴.

A essas interpretações, acrescentem-se as de Putnam⁴⁵ e de Hardie⁴⁶, anteriormente citados. O primeiro relaciona a écfrase com o contexto maior da *Eneida* e seus “antepassados”, cosendo referências a Homero, Hesíodo, Apolônio de Rodes,

⁴¹ RIPOLL, 2000, p. 487, n. 49.

⁴² SELLAR, 1908, p. 408.

⁴³ RIPOLL, 2000, pp. 488-9.

⁴⁴ As referências são: HEINZE, R. *Virgils epische Technik*. Leipzig-Berlin: Teubner, 1915, p. 400; BARCHIESI, Alessandro. *Virgilian narrative: ecphrasis*. In: MARTINDALE, Charles (ed.). *The Cambridge Companion to Vergil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 280; VIRGILE. *L'Énéide*. Texte établi et traduit par Jacques Perret. Paris: Les Belles Lettres, p. 14, n. 1.

⁴⁵ PUTNAM, 1998, pp. 55-74.

⁴⁶ HARDIE, 2002, pp. 333-61.

Catulo, e “ênfatiza elementos que foram suprimidos nessa descrição da estória de Ganimedes: o prazer erótico de Júpiter na sua presa humana e a elevação triunfal do menino à imortalidade no Olimpo”⁴⁷, enquanto se centra, na sua conclusão, numa comparação minuciosa entre a écfrase do rapto e a cena da morte de Turno no canto XII. O segundo propõe outras relações intertextuais (que incluem Ênio, Horácio, Ovídio e Tito Lívio, entre outros) e discute as ideias centrais da interpretação de Putnam, criticando-lhe a visão pessimista do poema como um todo; além disso, Hardie procura relacionar a “vinheta” com temas públicos, mais romanos do poema, entre os quais destacam-se o parentesco da subida do menino com a deificação de outras figuras míticas (como Rômulo, a principal delas) e dos imperadores, além da associação dos guardiões com plateias em espetáculos de diversa ordem. Conclui que o contexto maior do canto V se desenvolve entre o passado e o futuro.

Essas interpretações parecem-nos complementares, ainda que em certos pontos às vezes se apresentem, à primeira vista, como excludentes. A base da leitura intratextual que apresentamos a seguir, como ficará claro, assenta-se na ideia de Putnam⁴⁸, inicialmente, e não se afasta de Perret⁴⁹, uma vez que retoma ambas e, esperamos, aumenta-lhes o escopo.

Para visualizar a semelhança da écfrase com dois outros passos do canto V, estudando os efeitos de intratextualidade criados, convém retomar a importância de alguns temas, que havíamos destacado, quando do estudo de detalhes da cena da écfrase⁵⁰: o da fricção representacional, o da intervenção divina e o da violência e inevitabilidade, cujo tom de patético salta aos olhos, em especial, na segunda parte da cena, a da reação dos guardiões e dos cães. Como fruto da convergência dessas três marcas, voltamos à expressão *palmas ... ad sidera tendunt* (5.256), “estendem as palmas às estrelas”, ao pé da letra, e “as mãos ambas para o alto estenderam”, na tradução de Carlos Alberto Nunes⁵¹. Parte da écfrase, ela desenha o pedido vão (*necquiquam*) pelo auxílio divino, o qual, na cena, é feito pelas personagens que desconhecem a origem da águia e o significado do evento. No interior da descrição ecfrástica, “silhuetas cinemáticas” fazem parte de uma “retórica peculiar”⁵², são a representação de um

⁴⁷ HARDIE, 2002, pp. 336.

⁴⁸ Cf. citação à p. 154 deste artigo.

⁴⁹ Cf. citação à p. 155 deste artigo.

⁵⁰ Cf. pp. 151-56 deste artigo.

⁵¹ Cf. p. 152 deste artigo.

⁵² BARCHIESI, 1997, p. 278.

movimento que, sabemos, não se encontra na clâmide, como não está bordado na clâmide o latido dos cães, descrito pelo poeta no verso seguinte (257) — eis a fricção representacional, quando palavras desenvolvem, num esforço de detalhamento, algo que o bordado não pode ter: o movimento e o som.

As mãos estendidas, se no exemplo da écfrase podem confundir-se com um gestual revelador de estupor, são acompanhantes de prece em dois outros casos. O primeiro, imediatamente anterior à descrição da clâmide (v. 233); o segundo, mais próximo da conclusão do canto (v. 686).

A primeira ocorrência da expressão se dá logo ao fim do primeiro jogo, a regata, sobre o qual já nos detivemos longamente⁵³. Próximo ao encerramento do certame, disputam Mnesteu, na Baleia, e Cloanto, na Cila, a vitória da competição; o verso 232 aponta para o empate, não fosse a atitude de Cloanto:

*Et fors aequatis cepissent praemia rostris,
ni palmas ponto tendens utrasque Cloanthus
fudissetque preces, diuosque in uota uocasset:
“Di, quibus imperium est pelagi, quorum aequora curro,
uobis laetus ego hoc candentem in litore taurum
constituam ante aras, uoti reus, extaque salsos
porriciam in fluctus et uina liquentia fundam”.
Dixit, eumque imis sub fluctibus audiit omnis
Nereidum Phorcique chorus, Panopeaque uirgo,
et pater ipse manu magna Portunus euntem
impulit: illa Noto citius uolucrique sagitta
ad terram fugit, et portu se condidit alto.”⁵⁴*

E porventura o primeiro lugar essas duas galeras conseguiriam, se Cloanto, no aperto, para o alto as mãos ambas não levantasse, invocando destarte as deidades urânias:

Deuses, que o império detendes no mar em que a minha galera desliza manso! Meu voto atendei, pois nos vossos altares um touro branco vos hei de imolar junto às praias sonoras, ao mar as quentes entranhas, os vinhos sagrados do estilo!

Foram seus votos ouvidos no fundo do mar sossegado, por Panopeia serena, por Forco e seu coro, e as Nereidas. Portumno pai também corre a impelir a galera elegante, com a forte mão. Mais veloz que os ventos ou as setas aladas, voa o barquinho no rumo da terra e no porto se esconde.⁵⁵

O gesto em si, aqui na mais minuciosa das três representações, tem o seu verbo expresso num participípio, *tendens*, “estendendo”, parte integrante das condicionais que formam o longo período que descrevem a cena (232-4). As palmas, aqui com o seu

⁵³ Cf. pp. 147-51 deste artigo.

⁵⁴ *Eneida* 5.232-43.

⁵⁵ VERGÍLIO, 1981a, p. 95.

valor dual destacado, “ambas” (*utrasque*, 233)⁵⁶, apontam-se para o mar (*ponto*), morada das divindades invocadas⁵⁷. Trata-se expressamente de uma prece (*preces*, 234) que, como o próprio poeta narra na sequência, é atendida pela atuação direta dos deuses, com especial destaque para Portuno⁵⁸, cuja mão impele a embarcação⁵⁹. Em imediato parentesco com a cena da écfrase, temos aqui a intervenção divina que, uma vez manifesta, muda a rota do esperado de forma inevitável. Esta cena é patética não só no gestual, mas também pela promessa de oferendas feita por Cloanto, e a simpatia das forças maiores requisitadas é imediatamente conquistada.

A terceira ocorrência da expressão, última no canto, localiza-se no verso 686, em que o tom patético da cena é reforçado pela desesperança de Eneias. Incitadas por Juno, as mulheres, que carpiam a morte de Anquises à beira da praia durante a realização dos jogos, haviam ateado fogo às embarcações.

*Tum pius Aeneas umeris abscindere uestem,
auxilioque uocare deos, et tendere palmas:
“Iuppiter omnipotens, ni nondum exosus ad unum
Troianos, si quid pietas antiqua labores
respicit humanos, da flammam euadere classi
nunc, Pater, et tenues Teucrum res eripe leto!
Vel tu quod superest infesto fulmine Morti,
si mereor, demitte, tuaque hic obrue dextra”.
Vix haec ediderat, cum effusis imbribus atra
tempestas sine more furit, tonitruque tremiscunt
ardua terrarum et campi; ruit aethere toto
turbidus imber aqua densisque nigerrimus austris;
implenturque super puppes; semusta madescunt
robora; restinctus donec uapor omnis, et omnes,
quattuor amissis, seruatae a peste carinae.”⁶⁰*

⁵⁶ Além da presente, das sete ocorrências da expressão na *Eneida* (cf. n. 63), em três outras encontra-se a dualidade destacada: *utrasque* (6.685), *ambas* (10.844), *duplices* (1.93, 9.16); valores especiais se adjetivam em 2.153 (*exutas uinclis*, “liberadas das amarras”), 3.177 (*supinas*, “voltadas para cima”) e 12.930 (*dextram*, “destra”, analisado abaixo, p. 156).

⁵⁷ São elas: *Panopeia* (ou *Pânope*), uma das nereidas, normalmente invocada nas tempestades (segundo GUIMARÃES, 1999, p. 245), e *Forco* (ou *Fórcis*), filho da Terra e do Mar (Gaia e Ponto), talvez o pai do monstro marinho Cila, identificado, por uma lenda romana, “como um antigo rei da Sardenha e da Córsega, que teria sido vencido por Atlas num combate naval. Teria então morrido afogado e seus amigos divinizaram-no, venerando-o como um deus do mar” (GRIMAL, 1992, p. 175, s. v. *Fórcis*). Pelo coro de Forco, então, podemos compreender o conjunto das divindades do mar em que se dá a competição, como as *Nereidas*, que são em geral tidas como filhas de Nereu e Dóris e cujas funções são pouco delimitadas — são normalmente representadas como moças que fiam, tecem e cantam ao redor de Nereu, sentadas em tronos dourados, no fundo dos mares, onde também brincam entre tritões e golfinhos, com os cabelos ondulando pelas vagas, de que talvez sejam a personificação (cf. GRIMAL, 1992, pp. 327-8, s. v. *Nereides*).

⁵⁸ Cf. o que ficou dito sobre essa divindade nas pp. 144-5 deste artigo.

⁵⁹ No texto, *euntem*, “a que vai”, ao pé da letra, cujo referente subsequente *illa*, “ela” ou “aquela”, Carlos Alberto Nunes curiosamente traduz por “barquinho”, como se visualizando a pequenez da galera sobre a mão da divindade marinha.

⁶⁰ *Eneida* 5.685-99.

Desesperado, dos ombros as vestes Eneias arranca;
alça as mãos ambas e o auxílio dos deuses eternos invoca:
Júpiter onipotente! Se ainda não tens ódio aos teucros
indiscriminadamente, e se a tua consueta clemência
beneficia alguns homens na sua desgraça, do incêndio
salva os navios e os fracos recursos da gente troiana,
ou, se mereço, aqui mesmo me atira o teu raio potente,
sobre os mesquinhos destroços do muito a que Troia ascendera!
Mal enunciara o seu voto, quando atra procela desaba,
de inconcebível violência; aguaceiro sem fim; pelos campos,
nos altos montes trovões estrondeiam, a terra estremece;
desaba o céu em dilúvio desfeito; nigérrimos austros.
Enchem-se d'água os navios; transbordam; os robles queimados
pela metade, umedecem; o vapor aos pouquinhos se extingue.
Salva-se a armada em perigo, com perda de quatro unidades.⁶¹

Como na ocorrência do verso 233, o gestual é seguido de uma prece; esta não promete oferendas, mas pede o fim de sofrimentos que se prolongam em contínuas desventuras. A vontade divina se faz ouvir entre raios e trovões, e a violência da resposta é uma nova asserção da inevitabilidade dos fados: mesmo restando menos embarcações, o destino será cumprido.

Como fruto da convergência das três marcas a que nos vimos referindo e ponto de encontro das três cenas que vimos analisando, a expressão *palmas tendere* tem diferença de emprego formal: das três ocorrências, a da éfrase é a única que apresenta o verbo conjugado (*tendunt*, 256), no último período da descrição, o qual se liga aos anteriores por coordenação assindética. Nas duas outras ocorrências, o verbo aparece em formas nominais: no particípio presente, *tendens*, conjunto a *Cloanthus*, no v. 233; em um infinitivo de narração, *tendere*, no v. 686. Nas outras ocorrências da expressão na *Eneida*, o particípio se encontra mais uma vez (1.93); em todas as outras, lê-se, como na éfrase, a forma conjugada (2.153, 2.688, 3.177-8, 6.685, 9.16-7, 10.845). Observe-se que o verbo nem sempre é o mesmo: a par do recorrente *tendere*, propriamente “estender” (1.93, 2.688, 3.177-8, 6.685, 10.845), encontramos, em dois versos, 2.153 e 9.17, o verbo *tollere*, “erguer, levantar”.

Se não há, na éfrase, uma prece verbalizada, deve-se considerar, contudo, a clareza do gesto, que representa a súplica e, segundo Goelzer⁶², sobretudo quando o termo *palmas* vem explicitado, pois ele, nesse sentido, diferencia-se de *manus*. Tal

⁶¹ VERGÍLIO, 1981a, p. 106.

⁶² VIRGILE, 1908, p. 205, n. 93. Cunha (VERGILIUS, 1948, p. 170, n. 177) adiciona que “os antigos, quando se dirigiam aos deuses do Olimpo, oravam com as palmas das mãos voltadas para cima. Se rezavam aos deuses infernais, voltavam-nas para a terra”.

observação, se acerta na leitura do gesto, equivocava-se na distinção que estabelece, para esse contexto, entre *palmas* e *manus*, como atestam o verso 6.314 (*tendebantque manus ripae ulterioris amore*, “e estendiam as mãos no desejo da outra margem”, que descreve a turba dos manes não atravessados por Caronte) e a tradução “mãos *em postura de súplica*” (grifo nosso) apresentada por Saraiva⁶³ para a expressão *supinae manus*. Nos exemplos apreendidos do gesto na *Eneida*⁶⁴, um ainda merece especial atenção, no qual *palmas* é substituído por *dextram*, em 12.930-1, cena em que Turno, diante de Eneias e às vésperas da morte, pede por clemência e, então, “quando Turno levanta suas palmas, não é a certas estrelas distantes, descuidadas, que ele suplica, mas a um herói que, quando triunfa sobre seu inimigo, adquire a força combinada de Júpiter e da própria natureza”⁶⁵. Não bastasse o gestual de súplica que em todas as outras ocorrências se dirige a um deus ser aqui apresentado a um mortal, o termo-chave *palmas* é substituído, não por seu equivalente genérico *manus*, senão por *dextram*, a mão com que se fere o inimigo, que carrega a arma, em oposição à esquerda, que protege com o escudo. A humilhação do vencido, diante de nova expressão da inevitabilidade dos fados, é reforçada, verbalmente, por *precantem*, “suplicante”, adicionado como qualificativo de *dextram*.

A resposta à prece de Eneias é imediata (*uix*, 5.693) e administrada pelo pai dos deuses, que, sozinho, restabelece a rota dos fados. Trata-se, aqui, da sequência da História de Roma que precisa ser levada a bom termo e, *si fas est dicere*, do “realmente ontológico” dentro da literatura virgiliana. Em menor escala de realidade está a regata, pois é jogo, simulação de batalha, certame lúdico⁶⁶; a prece de Cloanto, contudo, não deixa de ser atendida, como vimos, mas pelas divindades menores do mar. Distinta é a reação — *nenhuma* — dos deuses às palmas estendidas dos guardiões na cena da écfrase, temporalmente a mais distante das três, diacronicamente pertencente a um espaço mítico longinquamente troiano.

O ponto de contato entre as três cenas está, enfim, no sentimento de ignorância dos mortais, que desconhecem o porvir, e na sua expressão patética; na inevitabilidade

⁶³ SARAIVA, 2006, p. 712, s. v. *manus*, *us*.

⁶⁴ Citados e analisados no parágrafo anterior, são eles: 1.93, 2.153, 2.687-8, 3.177-8, 9.16-7 e 10.844-5. A lista é dada por PUTNAM, 1998, pp. 67 e 222, n. 19 e 20, que adiciona ao rol 12.930-1, em que se lê *dextramque precantem | protendens*, “erguendo adiante de si a dextra suplicante”, que analisamos na sequência.

⁶⁵ PUTNAM, 1998, p. 67.

⁶⁶ Mas notemos, ainda com PUTNAM, 1966, p. 81, que “os vários episódios da primeira corrida [i.e. da regata] sugerem um microcosmo cômico dos trechos finais da jornada de Eneias, que abarcam a perda de um piloto, o escape por um triz de um naufrágio e a chegada final a salvo ao seu destino”.

da conclusão desse porvir; e, à exceção da cena do impulso dado à Cila, na violência que se emprega pela divindade na consecução dos seus objetivos. O que foge à regularidade das três cenas, cujo parentesco se marca no texto pela expressão do gesto das palmas estendidas, é que na écfrase não há verbalmente expressa uma prece, e, neste sentido, ela é a *representação diferente*, pois nos dois outros momentos há um pedido verbalizado, ouvido e respondido pela divindade invocada. Onde não há o pedido verbalizado, na cena circunscrita por um duplo meandro, não há resposta divina.

As três passagens, na sequência em que se encontram no canto, criam certa expectativa com relação a qual será a reação divina à súplica de Eneias, a mais importante das três: se resposta imediata, como no caso de Cloanto, ou se descaso, como no caso dos aios de Ganimedes. Na distância mítica mais afastada do presente da narrativa, um rapaz troiano, apresentado como caçador, é feito presa da ave de rapina de Júpiter e abduzido, e o estupor dos que presenciam a cena é o resultado da sua ignorância. No presente da narrativa, nas cenas em que um pedido é verbalizado, no entanto, primeiro ao mar (*ponto*, 5.233) e, em seguida, a Júpiter (*Iuppiter omnipotens*, 5.687), a intervenção divina não só resolve o impasse, como é favorável ao suplicante. Na atualidade dos troianos que seguem com o objetivo de fundar Roma, as divindades mantêm os ouvidos prestes e atuam, sinal da mudança dos tempos, em que as personagens pedem e são atendidas, e em que se subordinam — o que talvez seja sintaticamente assinalado pelas formas nominais *tendens*, v. 233, e *tendere*, v. 686, em oposição à coordenação do verbo conjugado *tendunt*, v. 256.

A mudança dos tempos está sinalizada no canto V, não aleatoriamente: após a catábase do canto seguinte, o processo de fundação da Cidade terá início no canto VII, com as guerras latinas, cujo fim se simboliza na morte de Turno, na última cena do canto XII. Do ponto de partida do passado, em que um *puer regius* (*anhelanti similis* como Átis, na sua relação com Cíbele) é levado pela vontade de um deus, chegamos ao ápice, em que a vontade dos deuses e a submissão dos mortais regem o presente — e o presente da *Eneida* reflete, em boa medida, o do poeta e da nova Roma augustana, em que uma nova era, a *Pax Romana*, se instaura, não só pela atuação do imperador, mas também pela tradição literária, pois, como nos jogos, a realidade intromete-se, representa-se e articula-se na literatura, que se faz porta-voz.

Referências bibliográficas

BARCHIESI, Alessandro. *Virgilian narrative: ecphrasis*. In: MARTINDALE, Charles. *The Cambridge Companion to Vergil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 271-81.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Vol. I, 21a. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009a.

_____. *Mitologia grega*. Vol. III, 15a. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009b.

CARDOSO, Zélia de Almeida. *Virgílio e os jogos fúnebres troiano-romanos*. *Classica*. Revista brasileira de Estudos Clássicos. São Paulo: vol. 9/10, no. 9/10, pp. 107-18, 1996/1997.

COFFEY, Michael. *The subject matter of Vergil's similes*. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*. London: University of London, Number 8, pp. 63-75, 1961.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire latin - français*. Paris: Hachette, ©1934.

GLARE, P. G. W. *et al. Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press; New York: Clarendon Press, 1968.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1992.

GUIMARÃES, Ruth. *Dicionário da mitologia grega*. São Paulo: Cultrix, 1999 (?).

HARDIE, Philip. *Another look at Virgil's Ganymede*. In: WISEMAN, T. P. (ed.). *Classics in Progress. Essays on ancient Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 333-61.

HARRISON, Stephen. *Vergilian similes: some connections*. In: CAIRNS, Francis (ed.). *Papers of the Liverpool Latin Seminar*. Liverpool: Francis Cairns Publications Ltd., 1986, pp. 99-107.

HARVEY, Paul. *Dicionário Oxford de Literatura Clássica Grega e Latina*. Tradução de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, © 1937; trad. de 1987.

HEFFERNAN, James A. W. *Museum of Words. The Poetics of Ekphrasis from Homer to Ashbery*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1993.

LOVATT, Helen. *Staius and Epic games. Sport, Politics and Poetics in the Thebaid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

NATIVIDADE, Everton da Silva. *Os Anais de Quinto Ênio: introdução, tradução e notas*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009. Dissertação de mestrado.

Disponível online em <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-02022010-162128/pt-br.php>>; acessado em 8.10.2012.

PUTNAM, Michael C. J. *Virgil's Epic Designs. Ekphrasis in the Aeneid*. New Haven and London: Yale University Press, 1998.

_____. *Game and reality*. In: _____. *The poetry of the Aeneid. Four studies in imaginative unity and design*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1966.

RIPOLL, François. *Variations épiques sur un motif d'ekphrasis : l'enlèvement de Ganymède*. *Revue des Études anciennes*. Paris, tome 102, no. 3-4, pp. 479-500, 2000.

SARAIVA, F. R. dos Santos. *Novíssimo dicionário latino-português*. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Livraria Garnier, 2006 (12a. ed.).

SELLAR, W. Y. *The Roman Poets of the Augustan Age. Virgil*. Oxford: Clarendon Press, 1908.

SCOTT, Grant F. *The Sculpted Word. Keats, Ekphrasis, and the Visual Arts*. Hanover and London: University Press of New England, 1994.

VIRGILE. *Oeuvres*. Publiées avec une introduction biographique et littéraire, des notes critiques et explicatives, des gravures, des cartes et un index par F. Plessis et P. Lejay. Paris: Hachette, 1931.

VIRGILE. *P. Vergili Maronis Opera. Bucoliques – Géorgique – Énéide*. Accompagné d'un commentaire philologique et littéraire et d'une carte par Henri Goelzer. Paris: Librairie Garnier Frères, 1908.

VERGÍLIO (Públio Vergílio Marão). *Eneida*. Tradução portuguesa de Carlos Alberto Nunes no metro original. São Paulo: A Montanha Edições, 1981a.

VERGÍLIO. *Eneida*. Tradução direta do latim, notas, argumento analítico e excuro biográfico por Tassilo Orpheu Spalding. São Paulo: Editora Cultrix, 1981b.

VERGILIUS (Publius Vergilius Maro). *Aeneis*. Texto completo anotado pelo Pe. Arlindo Ribeiro da Cunha. Braga: Livraria Cruz, 1948.

VIRGÍLIO. *Eneida*. Estudo introdutivo de Paulo Rónai, tradução e notas de David Jardim Júnior, ilustrações de Johann Grüninger. Rio de Janeiro: Ediouro, 1985 (?).

WILLIS, William Hailey. *Athletic Constests in the Epic*. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, vol. 72, pp. 392-417, 1941.

O Poder Legitimador de Serápis

Uma análise da iconografia monetária alexandrina durante o período Antonino

(96-192)

Caroline Oliva Neiva¹

Submetido em junho/2015

Aceito em Junho/2015

RESUMO:

Serápis se apresenta como uma divindade que reflete o hibridismo cultural da sociedade alexandrina e a necessidade de adaptação dos elementos culturais egípcios e helênicos. Sua iconografia traz um homem maduro, barbado, vestido à moda grega. Seu nome seria a transliteração em grego de Osor-Hapi, divindade egípcia com corpo de homem e cabeça de touro que remete ao deus Osíris mumificado e ao touro sagrado de Mênfis, Ápis. Dessa forma seu culto fora associado a diferentes elementos, a saber: a fertilidade e abundância agrícola, aos ritos funerários, ao poder de cura, a proteção de Alexandria e dos alexandrinos e, sobretudo, a Legitimação dos governantes Lágidas (305-30 a.C.). O caráter político de Serápis associado à Legitimação foi apropriado pelos governantes Romanos. Neste artigo propõe-se a análise e interpretação de representações de Serápis na iconografia monetária alexandrina durante o governo dos imperadores Antoninos (96-192 d.C.), com o objetivo de compreender o discurso de Legitimação Imperial contido nas moedas, transformando o discurso imagético num discurso literário na proposta de Erwin Panofsky.

Palavras Chave: Serápis – Legitimação – Antoninos – Alexandria - Numismática

ABSTRACT:

Serapis is presented as a deity that reflects the cultural hybridity of the Alexandrian society and the need for adaptation of Egyptian and Hellenistic cultural elements. His iconography brings a mature man, bearded, dressed as a Greek. His name would be the transliteration into Greek of Osor-Hapi, Egyptian deity with a human body and bull's head which refers to the god Osiris mummified and the sacred bull of Memphis, Apis. Thus their worship was associated with different elements, such as: fertility and agricultural abundance, the funeral rites, the healing power, Alexandria protection and Alexandrians, and especially the Legitimacy of Lagida rulers (305-30 BC). The political character of Serapis associated with the Legitimacy was appropriated by the Roman rulers. In this article we propose the analysis and interpretation of Serapis representations in monetary iconography Alexandrian during the rule of the emperors Antonines (96-192 AD), with the aim of understanding the speech of Legitimacy Imperial contained in the currencies, transforming the imagery speech in a speech literary discourse in the proposal of Erwin Panofsky.

Key Words: Serapis – Legitimation – Antonines – Alexandria - Numismatic

¹ Mestranda em História Comparada no Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Orientador: Prof^a. Dr^a. Regina Maria da Cunha Bustamante. E-mail: carol_oliva_neiva@hotmail.com.

Introdução

Serápis pode ser considerado como um dos símbolos da hibridização cultural na sociedade alexandrina e do processo de adaptação cultural. Muitas são as vertentes que buscam explicar o “surgimento” ou a “criação” de Serápis; porém, a mais aceita e difundida é aquela defendida por Plutarco em sua obra *“De Iside et Osiride”*.

Plutarco associa a criação de Serápis a Ptolomeu I (305-285 a.C.). Este teria sonhado com uma estátua de tamanho colossal, que residia na colônia grega de Sínope. A divindade, que a estátua representava, teria pedido a Ptolomeu I Sóter que a transportasse para Alexandria. Sem questionar os motivos, Ptolomeu I trouxe a estátua para Alexandria e, quando seus próprios sacerdotes a viram, logo associaram ao deus grego Hades, protetor dos Infernos. Dando-lhe o nome de Serápis. A escolha desse nome trouxe controvérsias sobre a criação de Serápis. Durante o período tardio no Egito, existiu uma divindade faraônica mista que era a fusão entre os deuses Osíris e Ápis. Osíris, deus do Mundo dos Mortos, era o responsável por dar uma vida eterna no seu mundo e também, por ter ressuscitado, era associado à renovação vegetal. Ápis era o touro sagrado de Mênfis, considerado um representante de Ptah na terra, foi associado aos deuses Osíris e Ré, tendo características funerárias e solares respectivamente. O deus que surgiu dessa fusão era nomeado Osor-Hapi; e sua transcrição literal em grego seria Serápis (WILKINSON, 2003, p. 170-172).

Mênfis, a cidade onde esse deus era cultuado tinha uma população egípcia e também grega; logo os gregos tinham conhecimento desse deus. Dessa maneira, pode-se supor que a escolha do nome Serápis não teria sido por acaso nem um nome inventado pelos sacerdotes de Ptolomeu I. Aventa-se que teria acontecido a associação desse novo deus, ligado à imagem de Hades, a um deus pré-existente, Osor-Hapi. E, mais do que isso, uma ressignificação desse antigo deus.

Dessa forma, considera-se aplicar o conceito de adaptação cultural expresso por Burke (2003, p. 91), onde “a adaptação cultural pode ser analisada como um movimento duplo de des-contextualização e re-contextualização, retirando um item de seu local original e modificando-o de forma a que se encaixe em seu novo ambiente.”, por conta da aliança que legitima o poder dos ptolomaicos através da religião; os sacerdotes egípcios trouxeram para Serápis uma ancestralidade, assim, o deus não surgiu de forma inesperada, mas foi redescoberto na tradição egípcia e apropriado para a

nova realidade. Constata-se que, no seu surgimento, a hegemonia dos Ptolomeus foi favorecida pela interação cultural caracterizada pela dinâmica entre estas duas culturas (helênica e egípcia), desmistificando a ideia de que a dominação era realizada a partir da passividade do dominado, e da sua aculturação.

Ao adotar na era Ptolomaica as características helênicas, Serápis não só se apropria de novos significados como também recebe novas funções, especialmente políticas: protetor de Alexandria, sede de governo dos Ptolomeus e, além disso, deus protetor e legitimador do poder dessa nova dinastia. Na análise de Serápis, procurar-se-á observar o grande hibridismo em que o Egito estava inserido, resultante de uma intensa troca cultural entre os diversos povos que habitavam a região e, nessas trocas, emergiu Serápis.

Sua imagem helênica em nada se assemelha a do antigo Osor-Hapi: um homem mumificado, característica de Osíris, com cabeça de touro, referencia a Ápis, e um disco solar com duas plumas sobre o seu disco, que lembra Ré. A imagem de Serápis era a de um homem de meia idade, barbudo, sua vestimenta era grega: o *himátion*²; portava um *kálathos*³ na cabeça. Dessa forma, sua figura estava repleta de significados. Seria um grande deus ligado ao mundo dos mortos, por representar tanto Osíris quanto Hades e Plutão, estaria relacionado à fertilidade agrária por conta do deus Ápis e do *kálathos*, e também seria um deus curandeiro, pois lhe era atribuída a cura de doentes, que visitaram seu templo em *Canopus*. Dessa forma, Serápis se tornou um dos deuses mais importantes do Egito.

Ainda no que tange à tradição de Serápis, há outro elemento fundamental que se fez presente. Tanto no período ptolomaico quanto no romano, Serápis era representado ao lado de outras divindades; duas em especial chamam nossa atenção: Ísis e *Harpokrates*. Ísis era uma deusa egípcia do período faraônico, esposa de seu irmão Osíris e mãe de Hórus, deus dinástico terrestre, protetor do faraó. Ísis possuía inúmeros atributos como a fertilidade feminina, e a proteção das crianças. Foi transportada para o panteão romano e chegou a ter templos fora do Egito. Hárpocrates era o deus Hórus menino, sua aparência é imutável, permanece criança para sempre, sendo representado

² O *himátion* consistia num manto longo drapeado usado por cima do ombro esquerdo, envolvendo o corpo e passado por baixo do braço direito, usualmente seguro com a mão direita. Era uma peça de vestimenta feminina e masculina (HIMÁTION. In: **OXFORD DICTIONARIES**. Oxford: Oxford University Press, 2013. Disponível em: <<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/himation>>. Acesso em 10 de mar. 2015).

³ O *Kálathos* na Grécia antiga era um cesto utilizado para medidas agrárias (GLARE, 1968, p. 256).

portando uma trança, penteado que caracterizava a criança egípcia, e com o dedo levado a boca.

A representação constante de Serápis ao lado dessas divindades se explica porque, durante o período ptolomaico, o culto de Osíris perdeu gradativamente sua força enquanto um grande deus egípcio, passando para Serápis esse papel. Dessa forma, Serápis, Ísis e *Harpokrates* formavam a tríade do Egito Ptolomaico. Osíris não deixou de ser cultuado no Egito, mas perdeu força enquanto um deus ligado ao poder. Suas representações deixaram de conter elementos ligados ao poder, como o cetro *hekat* e o flagelo *nejej*⁴, símbolos de autoridade e dignidade real, associados a sua divindade e ao faraó, e passou a ser amplamente divulgado como um deus Canopo, ou seja, restrito a um dos vasos canópicos com a cabeça de Osíris em seu topo. Assim, suas funções funerárias ganharam mais importância do que o fato de ser um grande deus, ligado à legitimação do poder faraônico. Serápis então assumiu o lugar de Osíris na tríade egípcia, sendo o consorte de Ísis e pai de *Harpokrates*, filho dos dois. Refletindo mais uma vez o poder real exercido pelos Ptolomeus para legitimar o seu poder e dar características à nova era que se iniciava, sempre com o apoio dos sacerdotes que divulgavam esta idéia entre os egípcios.

Mas, mesmo com essas transformações - no que diz respeito às características de Serápis e sua inserção na tríade egípcia – percebe-se que todos esses aspectos tinham como base elementos que a população egípcio-nativa podia reconhecer e trazer para si, como parte de fato da sua religião. Logo, os Ptolomeus não criaram um deus que nada tivesse dos deuses egípcios; eles o associaram a deuses egípcios para que o seu poder pudesse de fato ser exercido, pois, sem dúvida, se simplesmente tornassem Hades um deus com culto oficial, ele não seria seguido pela população que em nada o reconheceria Zeus tendo algo relacionado à sua cultura. Seguindo esta perspectiva, considera-se que os romanos aplicaram a mesma estratégia. A fim de legitimar o seu poder, os imperadores romanos mantiveram a prática de associação com Serápis. Dessa forma, também se manteve o diálogo com os sacerdotes e a legitimação do poder imperial romano se tornou possível por conta da relação entre estas duas esferas sociais, não somente pelo domínio militar e políticos de Roma.

⁴ O cetro *heka* e o flagelo *nejej* eram atributos ligados ao deus Osíris e ao poder do Faraó Ambos os instrumentos estão associados as atividades de pastoreio e simbolizam a retidão com que o Faraó deveria guiar o seu povo e o flagelo imposto no caso de descumprimento de suas vontades (TRAUNCKER, 2007, p. 72).

O início da dominação romana no Egito foi marcado por hostilidades entre romanos e alexandrinos, principalmente, durante a dinastia Julio-Cláudia. Isso se explica por conta das rivalidades que tomaram corpo durante as guerras de Marco Antônio e Otaviano. A Dinastia Julio-Cláudia se associou a imagem de Alexandre, fundador de Alexandria, e se dissociou da imagem de Serápis. Ao se dissociar de Serápis os imperadores romanos buscaram um distanciamento do antigo governo, visto que Serápis protegia Alexandria e legitimava o poder dos ptolomeus. A aproximação com Alexandre visava construir um novo modelo de governo e de governantes, buscando um herói clássico para servir de modelo (BARRY, 1988, p. 178). Os imperadores eram então representados como faraós e relacionados a Serápis, por já ser um deus bastante cultuado, principalmente na capital, Alexandria, mas também nas cidades de maior população grega.

É importante ressaltar que não ocorreu uma ação por parte dos imperadores dessa dinastia em se associar a divindades do período ptolomaico, ou de serem reconhecidos como faraós ou deuses em vida terrestre. Essas atitudes partiram dos cidadãos alexandrinos, especialmente aqueles oriundos da elite (BARRY, 1988, p. 166-169), como uma forma de manter a antiga ordem vigente e se legitimar. Na numismática, essas representações ficam claras nas associações dos imperadores a Alexandre, e às divindades agrícolas e aos símbolos romanos (BARRY, 1988, p. 171-184 passim).

Já com os Flávios essa postura se alterou. O imperador Vespasiano iniciou o uso da imagem de Serápis, associando-o com a divindade Zeus, intitulando esta nova representação como sendo a divindades *Zeus-Serápis*. Esta prática seria mantida por muitos imperadores, associando Serápis a outras divindades. Domiciano o associou a Hélios, intitulado *Hélios-Serápis*, e Adriano deu início ao culto com associação a Amon, intitulado *Serápis-Amon*.

Nota-se que uma mudança de fato acontece com a dinastia dos Antoninos e dos Severos. Os primeiros por conta de uma maior aproximação com Egito, quase todos os imperadores Antoninos viajaram até o Egito, sendo Adriano o que trouxe maiores intervenções, como a construção de um novo templo dedicado a Serápis em Alexandria e as histórias envolvendo o seu favorito Antinous⁵, que morrera afogado no Nilo. Com

⁵ Antinous nasceu na Bitínia entre 110/112 e faleceu em Outubro de 130 afogado nas águas do rio Nilo. Antinous era parte da *entourage* do imperador, e o acompanhou, juntamente com sua corte e a imperatriz Sabina, durante a visita realizada ao Egito em 130. Sobre o relacionamento de Antinous com o imperador

relação aos Severos, isso aconteceu devido à retomada das políticas dos Cinco Bons Imperadores, como são conhecidos Nerva, Trajano, Adriano, Antonino Pio e Marco Aurélio, com viagens ao Egito e a valorização do culto de Ísis e Serápis. Durante os Severos, e mais precisamente com Caracala, Serápis ganha uma atenção especial, tendo um templo construído em Roma, no Monte Quirinal.

O Poder Legitimador de Serápis

A primeira moeda⁶ interpretada (Figura 1) trata-se de um dracma, cunhado durante o 18º ano do reinado do imperador Adriano (117-138), cujo busto encontra-se laureado no anverso da moeda. No reverso, estão representadas quatro figuras: três humanas e uma águia. Os bustos humanos são de um homem de meia idade, barbado, de frente para uma mulher, e uma figura infantil, representado nu com a mão levada a sua boca. A representação da águia se dá abaixo dos bustos, com suas asas abertas e face virada para a esquerda. O passo inicial do método de Panofsky nos permite descrever de maneira objetiva as primeiras imagens, para então identificar e reconhecer os símbolos e seus respectivos signos nelas contidos.

As representações imagéticas foram identificadas como a de Serápis, como um homem maduro e barbado, de Ísis como uma matrona, com jóias e penteado à moda romana, e de *Harpokrates*, com a trança e o dedo na boca. Os elementos de identidade, que possibilitam a identificação dos personagens residem nas coroas. O *kálathos* de Serápis, a coroa de meia-lua de Ísis e o disco solar de *Harpokrates*. Desta forma, identificamos a tríade alexandrina, representada sobre as asas da águia romana, que se volta para Serápis.

No plano da interpretação iconológica, percebe-se, nesta moeda, a partir das representações nela contidas, um discurso de poder, de legitimação. A dominação representada pela águia romana, voltada para Serápis, se dá simultaneamente ao

pouco se sabe, afinidades na literatura, caça e no fascínio pelo Oriente aproximavam os dois. Os relatos mais antigos dão conta do suntuoso funeral que o imperador mandou celebrar para honrar a morte de seu favorito, bem como a fundação da cidade de Antinoópolis e o incentivo ao culto de Antinous, que assim como Osíris ressurgiria das águas do Nilo. As pesquisas arqueológicas contabilizam aproximadamente 100 imagens de Antinous em diferentes materiais e iconografias, desde as clássicas representações greco-romanas até o estilo faraônico, abrangendo regiões de todo o Império (OPPER, 2008, p. 72-77).

⁶ O método iconológico, desenvolvido por E. Panofsky (2009) é composto da descrição pré-iconográfica, análise iconográfica e a interpretação iconológica das representações contidas nas moedas. O método permite uma compreensão das representações imagéticas como portadoras de um discurso, que deve ser destrinchado para se tornar compreensível. Todas as moedas aqui apresentadas passarão pelas três etapas do método de Panofsky. A primeira etapa consistirá numa descrição objetiva dos elementos imagéticos. O segundo passo consistirá na identificação e nomeação destes elementos com base no contexto de produção. A última etapa será a interpretação do discurso imagético.

reconhecimento e a legitimação da tríade alexandrina. A dominação e o poder emanado pelo imperador, representante de Roma, estão sendo legitimados pelos deuses. Não somente o imperador é legitimado, mas sim Roma, simbolizada pela águia, animal atributo da divindade protetora de Roma, Júpiter, senhor do Olimpo.



Figura 1 – Æ Dracma – 133-134

A moeda seguinte (Figura 2), cunhada no 8º ano do reinado do imperador Antonino Pio (138-161), remete ao poder mais pessoal do imperador. O imperador está representado laureado e perfilado à direita. O reverso traz a representação de um homem barbado, sentado e segurando um objeto longo na mão esquerda e apoiando sua mão direita sobre um animal quadrúpede. Num plano superior, numa escala menor, há uma representação humana alada, erguendo uma coroa ou guirlanda na direção do homem sentado. Tomando-se essa descrição, pode-se inferir que o homem encontra-se entronizado, segurando um cetro, e que se trata da representação de Serápis, vestindo o *himátion*, cujo *kálathos* encontra-se levemente apagado. O animal representado é o cão Cérbero. A figura alada é *Niké*, deusa da vitória, que está coroando Serápis.

Os signos contidos nestas representações trazem a associação de Serápis aos deuses Hades helênico e Plutão latino. Não está diretamente relacionado à fertilidade e, por conseguinte, a agricultura, e sim, ao poder do imperador, por estar entronizado e segurando o cetro, símbolos de poder, e, acima de tudo, pela posição de coroamento pela *Niké*. Neste discurso, Serápis é um deus vitorioso, que legitima o poder do imperador. Nesta imagética, Serápis representa o próprio imperador, vitorioso, sendo reconhecido então pela sua posição de poder.



Figura 2 – Æ Diobol – 138-139

A terceira moeda (Figura 3), cunhada também por Antonino Pio, durante o seu 7º ano de reinado, traz a representação imperador laureado e perfilado à direita. No reverso, há a representação de uma figura masculina barbada, conduzindo uma quadriga de cavalos, erguendo a mão direita. Os elementos associados à figura masculina nos permitem reconhecer a representação de Serápis, vestindo o *himátion* e coroadado com o *kálathos*. Serápis está representado virado à esquerda e erguendo sua mão direita, numa posição de reverência. O discurso contido nesta moeda evoca a legitimação e o reconhecimento do poder pessoal do imperador pela divindade Serápis.



Figura 3 – Æ Diobol – 143-144

A próxima moeda (Figura 4) se diferencia das demais por trazer representações de ritos sacerdotais - oferendas e sacrifícios – pelo imperador a Serápis, denotando dessa forma uma relação mais direta entre o imperador e a divindade Serápis. Cunhada no 24º ano do reinado do Imperador Cômodo (177-192), o imperador é representado laureado e perfilado à direita. No reverso, está representado o busto de uma figura masculina barbada sobre um pedestal, virado à direita e olhando para uma figura humana, masculina de barba curta que se encontra de pé. Ao centro, a imagem em menor escala de uma mesa, ou altar. Identificando os elementos, que compõem estas imagens, percebe-se que a figura humana está com sua cabeça velada, vestindo uma

toga drapeada, o que nos remete a uma função sacerdotal, e que o busto pertence a Serápis por estar coroadado com o *kálathos*. Considerando todos estes elementos, pode-se inferir que o discurso presente nessa representação nos remete a um rito promovido pelo imperador Cômodo na sua função sacerdotal, que deposita incensos num altar para o deus Serápis.



Figura 4 – Æ Diobol – 183-184

A última tipologia, a ser analisada neste bloco concernente a divindade Serápis, trata-se uma moeda (Figura 5) cunhada no 17º ano de governo do imperador Antonino Pio (138-161). No anverso, traz o busto do *Caesar* Marco Aurélio⁷, com vestes militares e o *paludamentum*⁸ sobre o ombro. No reverso, uma figura híbrida, corpo de serpente e cabeça de homem. A serpente está ereta, segurando espigas de trigo nas dobras de sua cauda, à direita e à esquerda. O busto é de um homem maduro, barbado, com um cesto sobre sua cabeça. Esta imagética se refere à figura de Serápis-Agathodaimon, uma representação híbrida de Serápis e da divindade serpente Agathodaimon, comumente difundida durante o governo de Antonino Pio. Agathodaimon era uma divindade identificada no período romano da história egípcia, sendo mais largamente difundido a partir do reinado do imperador Adriano, com atributos apotropaicos⁹. Para Soheir Bakhoun (1999, p.46) há uma possível associação entre Agathodaimon e o deus egípcio Shaï, deus protetor das colheitas de cereais e de vinhas, e do destino¹⁰. Observa-

⁷ Marco Aurélio foi nomeado *Caesar* em 139 pelo imperador Antonino Pio.

⁸ O *Paludamentum* era um manto retangular escarlate, preso por um broche, chamado de fíbula, sobre o ombro direito utilizado pelos generais. Em fins do século I o manto passa a ter a cor púrpura. O manto tinha como função simbólica a preparação para a guerra, e caráter prático de identificação do general por sua tropa (GLARE, 1968, p. 1287).

⁹ Apotropaico tem sua origem no grego *apotropaïos*, tudo aquilo que tem o poder de reverter ou afastar o mal.

¹⁰ Soheir Bakhoun e Richard Wilkinson apresentam esta conexão entre as divindades Agathodaimon e Shaï, porém, divergem sobre o período desta associação. Bakhoun considera o surgimento de Agathodaimon a partir do período imperial romano, enquanto Wilkinson remonta ao período lágida a associação entre Agathodemon, uma divindade grega protetora dos vinhedos, e Shaï uma divindade

se que o sincretismo entre Serápis e Agathodaimon tem por função evocar a fertilidade e a proteção para agricultura e colheitas. Mais do que uma iconografia agrária, nota-se nesta representação uma forte relação desta nova divindade com o poder econômico exercido pelo imperador, visto ser o Egito uma província imperial, cuja função primordial era abastecer Roma, capital do Império, com cereais.



Figura 5 - Æ Dracma – 153-154

Conclusão

O objetivo central deste artigo consistia na transformação do discurso imagético contido em representações iconográficas da divindade Serápis na cunhagem monetária alexandrina durante o governo dos Antoninos, nas quais seu caráter legitimador do poder imperial romano era exaltado, num discurso literário. Ao realizar esta tarefa podemos melhor compreender o discurso imperial, e os mecanismos pelos quais o Imperador buscava a Legitimação de seu poder.

Nesta análise pode-se compreender que a divindade Serápis não somente desempenhava funções de legitimação do poder imperial romano, enquanto força política institucional, mas também o poder pessoal emanado pelo imperador reforçando a identificação deste com a divindade, como no caso de Adriano e Cômodo.

A imagética e os simbolismos que envolvem as representações de Serápis tratam da relação política, econômica e cultural, abrangendo dessa forma, os diversos âmbitos da sociedade alexandrina e colocando Serápis na posição de uma divindade suprema.

egípcia faraônica responsável pelo destino, pela sorte e fortuna. As pesquisas de cultura material corroboram com a ideia difundida por Bakhoun, pois elementos iconográficos somente são identificados no período romano.

	Moeda	Æ Diobol
	Metal	Bronze
	Peso	12,24g
	Medidas	24 mm
	Período	143-144
	Oficina	Alexandria
	Anverso	Busto laureado do Imperador Antonino Pio perfilado à direita
	Inscrição	ANTΩNINOΣ ΣΕΒ ΕΥΣΕΒ –ANTONINUS AUGUSTUS PIUS – Antonino Augusto Pio
	Reverso	Serápis vestindo o <i>himation</i> e usando o <i>kálathos</i> , em pé à direita conduzindo uma quadriga e segurando cetro com a mão esquerda.
	Exergo	L Z - ano 7
	Catálogos	G 1439; O 1751; O 1752; O 1754; NY 1944.100.58681; NY 1944.100.58682; F 589; F 590; L 2963
Referência	http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/13511	
	Moeda	Æ Diobol
	Metal	Bronze
	Peso	10,08g
	Medidas	25 mm
	Período	183-184
	Oficina	Alexandria
	Anverso	Busto laureado do Imperador Cômodo, perfilado à direita.
	Inscrição	M AYPH KOMM ANTΩNINOΣ Σ– MARCUS AURELIUS COMODUS ANTONINUS AUGUSTUS – Marco Aurélio Cômodo Antonino Augusto
	Reverso	Imperador Cômodo em pé à direita, virado à esquerda com a cabeça velada, depositando incenso num altar ao centro, de frente para o busto de Serápis usando o <i>kálathos</i> , virado à direita sobre um coluna.
	Exergo	L ΚΔ - ano 24
	Catálogos	L 1432; DS 9553
Referência	http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/16005	

	Moeda	Æ Dracma
	Metal	Liga de Prata e de Bronze
	Peso	23,41g
	Medidas	35 mm
	Período	153-154
	Oficina	Alexandria
	Anverso	Busto de Marco Aurélio perfilado à direita. Vestes militares e <i>paludamentum</i> .
	Inscrição	M AYPHAIOΣ KAICAP – MARCUS AURELIUS CAESAR – Marco Aurélio César
	Reverso	Corpo de uma serpente ereta com a cabeça de Serápis usando o <i>kálathos</i> . À direita espigas de trigo.
	Exergo	L IZ - ano 17
	Catálogos	D 3207; G 1932; M 2247; NY 1944.100.61234
	Referência	http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coins/13814/

Referência Bibliográfica

DOCUMENTAÇÃO

Site especializado em numismática romana provincial

<http://rpc.ashmus.ox.ac.uk/> - O grupo de pesquisa tem o suporte da Universidade de Oxford e da Arts and Humanities Research Council. O objetivo central do grupo é fornecer um vasto banco de dados sobre a cunhagem provincial romana durante a Dinastia Antonina (96-192).

Site do Museu Britânico de Londres

<http://www.britishmuseum.org/> - Site do Museu Britânico de Londres, detentor de um dos maiores acervos de Egiptologia do mundo.

- ALSTON, Richard. Ritual and Power in the Romano-Egyptian city. In: HELEN M. Parkins. *Roman Urbanism: Beyond the Consumer City*. London and New York: Routledge, 1997. p. 147-171.
- BAKHOUM, Soheir. *Dieux Égyptiens à Alexandrie sous les Antonines. Recherches numismatiques et historiques*. Paris: CNRS Éditions, 1999.
- BARRY, William Dunne. *Faces of the crowd. Popular society and politics of Roman Alexandria 30 BC-AD 215*. Michigan, 1988, 218f. Dissertation. University of Michigan, 1988. Doctoral in History at the University of Michigan, 1988.
- BELER, Aude Gros de. *A Mitologia Egípcia*. Tradução de Teresa Curvelo. Lisboa: Gama Editora, 2001.
- BOWMAN, Alan. *Egypt After the Pharaohs. 332 B.C. - A.D. 642*. London: British Museum Publications, 1986.
- BOWMAN, Alan K.; RATHBONE, Dominic. *Cities and Administration in Roman Egypt*. *Journal of Roman Studies*, London, v. 82, p.107-127. 1982.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. Porto Alegre: Editora Unisinos, 2003. (Aldus, 18)
- BUSTAMANTE, Regina Maria da C. Práticas Culturais no Império Romano: Entre a Unidade e a Diversidade. In: SILVA, Gilvan V.; MENDES, Norma M. *Repensando o Império Romano: Perspectiva Sócioeconômica, Política e Cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES, 2006, p. 109-136.
- CARLAN, Claudio U. *Moeda e Poder em Roma: Um mundo em transformação*. São Paulo: Annablume, 2013.
- _____. ; FUNARI, Pedro Paulo. *Moedas: A Numismática e o Estudo da História*. São Paulo: Annablume, 2012.
- DONADONI, Sergio. O Egito sob dominação romana. In: MOKHTAR, G. (coord.) *História geral da África 2*. São Paulo-Paris: Ática-UNESCO, 1983, p. 191-212.
- GEISSEN, Angelo. The Nome Coins of Roman Egypt. In: HOWGEGO, C.; HEUCHERT, V.; BURNETT, A. *Coinage and Identity in the Roman Provinces*. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 167-170.
- GLARE, P. G. W. *Oxford Latin Dictionary*. London: Oxford University Press, 1968.
- HOWGEGO, C. *Anciente Histpary from Coins*. London-New York: Routledge, 1995.
- _____. ; HEUCHERT, V.; BURNETT, A. *Coinage and Identity in the Roman Provinces*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

HUSSON, Geneviève; VALBELLE, Dominique. *L'État et les Institutions en Égypte des premiers pharaons aux empereurs romains*. Paris: Armand Colin, 1992.

LEWIS, Nathtali. *Life in Egypt under the Roman Rule*. Oxford: Clarendon Press, 1985.

LOBIANCO, Luís Eduardo. *Alexandria no Egito: a luz do helenismo no antigo Oriente Próximo*. In: SEMINÁRIO REPRESENTAÇÕES, PODER E PRÁTICAS DISCURSIVAS, 2010, Nova Iguaçu. Anais, Nova Iguaçu: UFRRJ, 2010. Disponível em < <http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/praticas-discursivas/artigos/alexandria.pdf>> Acesso em 18 mar. 2015.

_____. *A Romanização no Egito: Direito e Religião (séculos I a.C. – III d.C.)*. Niterói, 2006, 429 f. Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2006.

MAGALHÃES, Maricé Martins. *Sillogé Nummorum Graecorum Brasil*, Rio de Janeiro: MHN, 2011.

MUSÉE DE MARSEILLES. *Egypte Romaine: L'Autre Egypte*. Marseilles: RMN, 1997.

OPPER, Thorsten. *The Emperor Hadrian*. London: The British Museum Press, 2008.

PANOFSKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

PLUTARCO. *Isis y Osiris. Diálogos Píticos. Obras Morales y de Costumbres*. v. VI. Introducciones, traducciones y notas por F. P. Pardo y J. A. F. Delgado. Madrid: Gredos, 1995.

SEAR, David R. *Roman coins and their values 1. The Republic and The Twelve Caesars 280 BC – AD 96*. London: Spink, 2000, p. 5-74, 259-308.

WILKINSON, Richard H. *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson, 2003.

ZIVIE-CHOCHE, Christiane. *Dieux et hommes en Egypte*. Paris: Armand Colin, p. 214-221, 2002.

O Helenismo de Johann Gustav Droysen: conceito, contexto e crítica

Johann Gustav Droysen's Hellenism: concept, context and criticism

Thiago do Amaral Biazotto¹

Submetido em Fevereiro/ 2015

Aceito em Fevereiro/2015

RESUMO:

O objetivo deste artigo é esmiuçar o conceito de helenismo tal qual encontrado na obra *Geschichte Alexanders des Grossen*, lançada em 1833 pelo prussiano Johann Gustav Droysen (1808-1884). O classista foi responsável por dar a este conceito a conotação que hoje conhecemos, relacionada ao mundo de fala grega nascido das conquistas de Alexandre. Também será abordado o contexto político germânico no interior do qual Droysen arquitetou seus escritos.

Palavras-chave: Johann Gustav Droysen (1808-1884), Helenismo, Historiografia.

ABSTRACT:

This article aims to investigate the concept of Hellenism as is found in *Geschichte Alexanders des Grossen*, book released in 1833 by the Prussian Johann Gustav Droysen (1808-1884). Droysen was the responsible to give to the concept the sense that we know today, related to the Greek-speaking world born of the conquests of Alexander. The article also will cover the German political context in which Droysen devised his writings.

Key-words: Johann Gustav Droysen (1808-1884), Hellenism, Historiography.

¹ Graduado e mestrando em História pela Unicamp. Bolsista de mestrado Fapesp. Orientador: Prof. Dr. Pedro Paulo Abreu Funari. E-mail: thiago_a_b@yahoo.com.br.

Introdução

Das terras germânicas do século XIX, vinham alguns dos mais ilustrados pensadores do Ocidente: o idealismo de Hegel se encontrava e digladiava com o pessimismo de Schopenhauer. A doutrina política de Marx era contemporânea ao niilismo de Nietzsche. Isso sem mencionar as épicas óperas de Wagner. Entre toda a infinidade de temas que estudaram esses autores, a reflexão sobre os gregos, sua filosofia, sua história, seus mitos, aparece em lugar de destaque, talvez fruto de uma época em que, entre as nações europeias, era grande a crença nos helenos como uma classe superior em termos de excelência cultural (HAMMOND: 1948: 105). Nos estados Alemães, esses dados eram amplificados em muito: foi lá que a História Antiga iniciava sua consolidação como disciplina acadêmica, tendo como berço a Prússia e como matriarca a filologia clássica, colocada no estandarte de disciplina de maior mérito desde as reformas do ministro prussiano Wilhelm Von Humboldt (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2013: 1).

Envolto por indicadores tão expressivos a respeito da louvação da cultura grega, o prussiano Johann Gustav Droysen (1808 – 1884) publicou em 1833 *Geschichte Alexanders des Grossen*, obra responsável por inaugurar o termo “helenismo” na era moderna, dando a ele um conceito que extrapolava as conotações religiosas nas quais até então estava eivado. (MOMIGLIANO, 1994: 149). Ao traçar as linhas de seu alfarrábio, Droysen se encontrava em meio a encruzilhadas perversas: acossado entre a trajetória da Macedônia - que unificou e capitaneou as cidades gregas rumo à conquista de todos os rincões - e o desejo que tal se repetisse com a Prússia. Acuado entre sua ocupação como filólogo, historiador, professor e o despertar de sua vocação como político. Dividido entre a fixação de descrever a vida de Alexandre em moldes homéricos e a aspiração de que uma figura de igual majestade surgisse naqueles tempos, o germânico deu à luz a uma obra de proporções épicas, que segue como leitura basililar a todos aqueles que escolhem o mundo helenístico como objeto de estudo (CALDAS & SANTA’ANA, 2008: 91). É ela quem será a vedete neste artigo.

A vida e os estudos de Johann Gustav Droysen

Droysen nasceu em Treptow, na Pomerânia, a 6 de julho de 1808, filho de um capelão protestante. Ainda muito jovem, aprendeu grego e latim, conforme o modelo de educação vigente. Fazia das letras de Plutarco, Quinto Cúrcio e Tucídides suas mais figadais companheiras. Em 1826, ingressa na carreira de Filologia Clássica na Universidade de Berlin, tomando aulas de August Boeckh. Em 1829, Droysen fica órfão, mas, por intermédio de Boeckh, é acolhido por uma família de ricos banqueiros de Berlin, os Mendelssohn. Em seu seio, travou contato com alguns dos maiores luminares da ciência germânica, casos de Alexander Von Humboldt e Hegel, de quem passou a ser admirador confesso. Em 1831, Droysen termina seu doutorado e se empenha na tradução dos sete dramas de Ésquilo. Em 1833, enfim, lança sua História de Alexandre (SOUTHARD, 1994: 11).

Muitas são as referências que entremeiam suas páginas. A primeira vinha de suas convicções políticas. Droysen era fervoroso defensor da unificação alemã sob as austeras rédeas prussianas, chegando inclusive a exercer cargos políticos concomitantes às suas atuações como historiador e professor. Cabal também são as referências a Hegel. Ainda que decifrar os pensamentos do idealista alemão seja um desafio que assombre até os maiores bastiões do pensamento abstrato, Droysen teria absorvido de suas lições a noção de que a história não é uma sucessão retilínea de acontecimentos, mas uma sequência episódios interconectados, nos quais os anteriores nutrem os posteriores, formando um fluxo em que o sedimentar das tradições é a força motriz que leva ao progresso (AMORÓS, 1998/2000: 2).

A expressão deste progresso é a revelação progressiva da razão – entendida como nada menos que a Providência –, que, traduzida numa consciência de liberdade, leva povos e indivíduos rumo ao cumprimento dos desígnios divinos. Processo longo, laborioso, mas passível de ser catalisado por meio de figuras capazes de desvelar aos seus contemporâneos a progressiva revelação da razão, o *welgeist*. De posse desses postulados, não tardou para que Droysen visse em Alexandre uma extraordinária personagem do passado, capaz de captar os anseios dos macedônios, desvelar e cumprir a *welgeist*, construindo o império mais exuberante jamais visto (KNIPFING, 1921: 658-9).

Munido tanto de suas certezas políticas quando da eficácia do método filosófico hegeliano, Droysen elegeu o agente catalisador do *welgeist* em seu tempo; a Prússia,

que seria responsável por unificar e capitanear os germânicos rumo ao inexorável destino de legisladores da era moderna. Imbuído do desejo de saber sobre o futuro, Droysen indagava o passado. A biblioteca da Universidade de Berlim foi seu Oráculo. Alexandre, seu sacerdote. A História da Macedônia serviria como um campo empírico para ensinar aos prussianos como combater, como vencer, como imperar.

O nascimento do helenismo: a reconciliação do Ocidente e do Oriente sob a cultura grega nos escritos de Droysen

Já nas primeiras linhas de sua História de Alexandre, Droysen expõe de maneira cartesiana toda a influência que sofreu do pensamento filosófico de Hegel. Sustenta o classista que “(...) a história só confere imortalidade àqueles que ela escolhe para fazer deles os pioneiros de suas vitórias e os artesãos de seu pensamento. Ela lhes permite brilhar, como astros solitários, no crepúsculo do eterno devir” (2010: 35). O supremo devir dos tempos em que Droysen escreveu era a unificação dos estados alemães. Já devir dos tempos de Alexandre - não por acaso - era outra unificação. Caberia a alguma personagem formidável a promoção da concórdia entre os aqueles do Oriente e do Ocidente, condenados desde o raiar dos dias a uma disputa inclemente.

Tanto no Mundo Antigo como no moderno, tanto na Macedônia como na Prússia, urgia o aparecimento de uma personagem que cumprisse o devir de seu tempo. E, certamente não por acaso, este devir era o mesmo: promover a reunião de povos apartados que, embora hostis uns aos outros, aspiravam à união. Contudo, se só depois de muito tempo a Prússia iria desvelar esse processo, no Mundo Antigo o responsável já era reputado. Tratava-se de Alexandre, aquele que ao obliterar de uma vez por todas a realeza persa, promoveu a união dos povos do mundo. Aquele que fazia do instrumento de sua majestade uma cultura nova, comandada pelo racionalismo e a autonomia gregos. Eis o helenismo, anunciado pela poética escrita de Droysen:

Os dois séculos da luta encarniçada que os helenos travaram contra os persas – o primeiro grande conflito entre Oriente e Ocidente que a história nos legou – Alexandre, os encerrou ao aniquilar o império dos persas, ao conquistar todo o território situado entre o deserto africano e a Índia, ao afirmar a supremacia da civilização grega sobre a cultura declinante dos povos asiáticos. Enfim, ao gerar o helenismo. Seu nome assinala o fim de uma época e o começo de uma nova (2010: 37).

Ao estilo aristotélico, Droysen acreditava que os asiáticos nada mais eram que hordas errantes, cuja supersticiosa crença na dualidade Ahura Madza/Arimã as tornava criaturas obtusas e hediondas (2010: 36). Já os gregos vinham de um continente europeu “harmoniosamente constituído”, dotado de um “desenvolvimento espiritual mais rico e mais rápido” (2010: 38).

Como, então, unir povos tão diametralmente opostos? Isto só seria alcançado quando os gregos espalhassem suas práticas culturais sobre as planícies asiáticas, concebendo “um império oriental e ocidental de civilização helênica” (2010: 280). Surge o maior mérito de Alexandre: fazer triunfar a civilização helênica, que, com sua pujança cultural, seria mais decisiva do que as armas da Macedônia na utopia do Império universal: “O que triunfou sobre o Oriente, em última instância, não foram os gregos, mas a *civilização helênica* (...). Os elementos dessa civilização (...) eram o racionalismo e a autonomia democrática (DROYSEN, 2010: 330-1. Grifos no original)”.

Diante disso, pode-se afirmar que o helenismo de Droysen é uma cultura nova, a cultura do império de Alexandre, responsável por disseminar o racionalismo e a democracia da Grécia, adaptando-os à realidade oriental. Não se tratava de considerar que o helenismo se valeria em igual medida da cultura grega e da oriental. Ele, afinal, fora assentado na alma grega, em seu espírito racional e em seu intelecto superior. A Ásia, por ser turno, contribuiria apenas como uma besta de carga, cuja função mais louvável seria carregar os ditames helênicos a todos os grotões do Império de Alexandre.

Um exemplo bastante profícuo deste processo se daria no exército, principal baluarte da cultura grega no entendimento de Droysen (2010: 343). Ao entrarem em contato com a sobriedade e a inabalável moral dos batalhões de Alexandre, os asiáticos passariam a incorporar os hábitos que regiam a vida grega nos campos de batalha. Ao tomarem ciência do quanto tais costumes eram salutares, passariam de bom grado a adotá-los, fazendo do exército uma grande ferramenta para a helenização:

Nada podia contribuir tanto para a helenização dos povos quanto habituar a juventude persa aos regulamentos militares macedônicos, acolhê-los em pé de igualdade no seio do exército imperial e insuflar-lhe um espírito militar que desempenhava nele o papel do espírito nacional, de modo que o império unificado engendrasse um novo patriotismo (DROYSEN, 2010: 448-9).

Aqui está mais uma vez exposto como a formação do helenismo se dá nas páginas de Droysen: a Grécia contribui com seu gênio e racionalismo. A Ásia apenas fornece soldados, atacantes anônimos cuja missão era difundir o helenismo que haviam aprendido convivendo com os soldados macedônios. Após se helenizarem, os combatentes asiáticos passariam a agentes helenizadores, fazendo os imperativos gregos correrem por toda a extensão do Império. Afinal, a missão ingente do helenismo era, em mais uma assertiva voraz:

Esclarecer esses povos, ajudá-los a quebrar as cadeias da superstição, despertar neles o desejo da inteligência, habituá-los ao manejo das ideais, em suma, emancipá-los e conferir-lhes uma identidade histórica – tal é tarefa que o helenismo determinou para si na Ásia e, aliás, terminou por cumprir (...) (DROYSEN, 2010: 481).

Neste ponto da demonstração, parece ser plausível identificar uma tríplice definição do termo helenismo esboçada nas páginas de Droysen: ele corresponde a uma nova cultura, nascida da influência que as práticas helênicas e asiáticas exerceram uma sobre a outra, numa interpretação bastante influenciada pelo pensamento de Hegel. Esta nova cultura foi também responsável por ilustrar os orientais, resgatando-os do pantanal de obscurantismo no qual se afogavam. A partir destas duas conotações, temos a terceira: o helenismo é a reunião de gregos e asiáticos sob a cultura da Hélade, na auspiciosa utopia do Império de Alexandre. De qualquer modo, essas três acepções de helenismo aparecem imbricadas com analogias entre o Mundo Antigo e Prússia, de forma tal que Bosworth (2006: 5) alega que Droysen via nos princípios políticos helenísticos, responsáveis primeiro por conquistar e depois civilizar o mundo, uma inspiração que deveria ser repetida por seus contemporâneos.

Contudo, seria uma simplificação vulgar e grosseira apenas enunciar as tão faladas analogias, sem apresentar exemplos concretos. Um primeiro ponto de contato entre o presente do prussiano e o passado grego, no entender de Droysen, é o fato de tanto a Hélade quanto a Alemanha estarem com suas forças vitais exauridas por toda a sorte de escaramuças que se davam em seus territórios. Se o Sacro-Império Romano Germânico havia sido desmantelado pelas campanhas napoleônicas, os 39 estados da Confederação Germânica mantinham vivos o desejo da unificação, além continuarem a ser berço de uma cultura viva e exuberante. De forma semelhante, Droysen enxerga a

situação da Grécia antes do advento de Filipe II: “fragmentada até então em uma infinidade de Estados, esgotada por incessantes rivalidades internas, mas dotada de energias transbordantes que continham, além da mobilidade, todas as virtudes requeridas para insuflar vida nova às massas inertes da Ásia” (2010: 50).

O que, então, fez o caolho Filipe para reunir todas as províncias gregas sob o estandarte da Macedônia? Fez uso de uma agenda belicista, instituiu o serviço militar obrigatório, reorganizou as tropas, incutiu-lhes disciplina inquebrantável (2010: 65). Se em 1848, Droysen bradaria no parlamento de Frankfurt que a Unificação germânica era uma “questão de poder”, suas páginas escritas uma década e meia antes aparecem impregnadas de um ideário semelhante. Se na aristocrática assembleia o helenista deixava nítido que a Áustria não possuía força suficiente para reunir os estados alemães, nas páginas de sua biografia de Alexandre a mesma impressão aparece a respeito de Atenas. Tomada por demagogos prolixos, naquela *polis* “muito se falava e pouco se fazia” (2010: 85).

A unificação das cidades gregas fora feita pelas armas da Macedônia, e não pela fala mansa dos oradores atenienses. A unificação da Alemanha haveria de ser feita pelos poderes da Prússia, e não pela esqualida diplomacia austríaca. Uma vez concluída, os germânicos rapidamente chegariam ao posto que lhes era de direito: o topo do mundo, de onde emanariam sua resplandecente cultura, de modo análogo ao que se passou com o helenismo difundido por Alexandre e seus sucessores

As críticas de Momigliano ao helenismo de Droysen

Para citar umas das críticas feitas à obra de Droysen, aqui serão abordados os pareceres dado por outro senão Arnaldo Momigliano (1908-1989). Momigliano encontrava uma ambiguidade no helenismo de Droysen, da qual nem o próprio prussiano estaria ciente: por lado, o italiano vi o termo helenismo como alusão ao recorte temporal que ia de 323 a.C. a 30 a.C., da morte de Alexandre à de Cleópatra. Helenismo, novamente segundo Momigliano, também aparece imbricado com uma ideia de um sistema político em que as populações autóctones eram governadas por uma elite greco-macedônia de desejos muitas vezes helenizantes, que tiveram como principal alvo – e aqui não é de se estranhar em vistas ao *background* do Momigliano – os judeus à época de Antíoco IV. As maiores discordâncias que Momigliano nutria em relação a

Droysen, contudo, dizem respeito à decisão de o prussiano pouco escrever sobre a importância dos judeus para a fundação cultural da civilização helenística. A explicação para isto, em Momigliano, residia em dois pontos: a profunda ignorância da qual padecia o germânico a respeito da tradição literária judaica – e com o qual o italiano se mostrava indignado (1994: 154) e as profundas ambiguidades que Droysen nutria em relação àqueles que professavam a fé semita.

Momigliano certificava que Droysen pertencia a um círculo intelectual constituído por diversos judeus convertidos ao protestantismo, entre os quais se encontrava até Marie Mendelheim, sua primeira esposa, de maneira que se formou uma espécie de norma social que estabelecia o silêncio em relações às origens judaicas e o passado (1994, p. 156-7). Por fim, Momigliano também se exaltava com a intervenção das convicções políticas de Droysen em sua obra, ainda mais pelo fato de ele ter abandonando por completo o estudo do Mundo Antigo em favor da História Moderna, em particular da Prússia, a partir de 1840.

Considerações finais

A análise dos trabalhos de Johann Gustav Droysen aqui empregada tentou, a um só tempo, tanto esmiuçar seus pensamentos a respeito do período helenístico como compreender de que forma suas convicções políticas podem ter influenciado em suas alocações sobre a Antiguidade. Destarte, as definições de helenismo esboçadas por Droysen referem-se tanto a uma cultura nova nascida do contato entre helenos e asiáticos que, também, foi responsável por resgatar os autóctones de seu estado de ignorância e, por fim, colocá-los no seio da monarquia universal de Alexandre.

Hegel, que tanto influenciou o jovem Droysen, dizia que “nada de grande se realizou no mundo sem paixão”. E paixão é o que não falta nas linhas redigidas pelo prussiano. A cada passo dado por Alexandre, a cada triunfo por ele obtido no campo de batalha, a cada cidade por ele fundada, as páginas parecem queimar, tão ardente era paixão que Droysen nutria pelo conquistador. Se é possível e necessário que seus escritos sejam criticados, penso que o furor apaixonado com o qual Droysen escrevia deva ser mais do que exaltado: deve servir como inspiração a todos aqueles que fazem da História sua profissão de fé.

Referências bibliográficas

AMORÓS, P. "La fuerza progresiva del cristianismo y la unidad de la nación alemana en la *Histórica* de J. G. Droysen: la tradición histórica alemana, *Panta Rei*, 1998-2000.

BOSWORTH, A. "Alexander the Great and the creating of the Hellenistic age". In: BUGH, G. (ed.) *The Cambridge companion to the Hellenistic world*. Cambridge University Press, pp 9-27, 2006.

CALDAS, P, SANT'ANNA, H.. "Fixar a onda de luz: a transição das épocas históricas no conceito de helenismo em Johann Gustav Droysen". *História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 01, pp. 88-101, 2008.

DROYSEN, J. *Alexandre: o grande*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010.

HAMMOND, M. "Ancient Imperialism: Contemporary Justifications" in *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 58-59, pp. 105-161., 1948.

KNIPFING, J. Historians and Macedonian Imperialism. *The American Historical Review*, Vol. 26, No. 4, 1921.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, J. "A História Antiga e o Ensino Superior". Paper inédito apresentado no Fórum "Antiguidade Greco-Romana e Ensino Superior: instrumentos e perspectivas", UNICAMP, 2013 (versão provisória, utilizado com o aval do autor).

MOMIGLIANO, A. "J. G. Droysen between Greeks and Jews" in BOWERSOCK, G. W., CORNELL, T. (orgs) *A. D. Momigliano: studies on modern scholarship*. Berkeley: University of California, pp. 147-161, 1994.

MOMIGLIANO, A. *Os limites da helenização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.

MOMIGLIANO, A. “The Fault of Greeks”. *Daedalus*, Harvard University, 1975.

SOUTHARD, R. *Droysen and the Prussian School of History*. Kentucky University Press, 1994.

Magi e Daimones

segundo a Cosmologia Teológico-filosófica Apuleiana

Belchior Monteiro Lima Neto¹

Submetido em Maio/2015

Aceito em Maio/2015

RESUMO:

A cosmologia teológico-filosófica de Apuleio de Madaura o aproximava da magia. Para o autor, havia uma associação inerente entre magia, filosofia e religião, sendo esta a chave para a compreensão de sua cosmovisão. Em suas obras – principalmente em *De Deo Socratis* –, Apuleio estabelecia a conexão dos seres humanos com o mundo sobrenatural por meio de uma reflexão vinculada à demonologia platônica, conceituando os *daimones* como seres divinos, intermediários entre deuses e homens e propiciadores de diversos prodígios associados à magia. Em suma, era por intermediação dos *daimones* que um seleto grupo de filósofos – no qual se incluiria o próprio Apuleio – poderia coagir as entidades espirituais a auxiliá-los em diferentes situações, proporcionando-lhes o poder de influenciar no curso dos eventos, de prever as ações futuras, de conceder a cura a diversas doenças, entre outros atos miraculosos.

Palavras-chave: Cosmologia; magia; filosofia; *daimones*; Apuleio de Madaura.

ABSTRACT:

The Apuleius's theological-philosophical cosmology approached him of magic. For the author, there was an inherent association between magic, philosophy and religion, which is the key to understanding his worldview. In his works – mainly in *De Deo Socratis* – Apuleius established the connection of humans with the supernatural world through a reflection linked to Platonic demonology, conceptualizing the *daimones* as divine beings intermediate between gods and men and propitiated of many miracles associated with magic. In short, it was for intermediation of *daimones* that a select group of Philosophers – which would include the Apuleius himself – could coerce spiritual entities to assist them in different situations by providing them with the power to influence the course of events, to predict future actions, to grant healing to several diseases, among other miraculous acts.

Keywords: Cosmology; magic; philosophy; *daimones*; Apuleius of Madaura.

¹ O autor é orientando de doutorado do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, sendo filiado ao Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR/ES) e financiado com a bolsa de doutorado sanduíche no exterior (PDSE) pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), realizando estágio supervisionado com a Prof.^a Dr.^a Maria José Hidalgo de la Vega na Universidad de Salamanca, Espanha.

A magia, como objeto de estudo antropológico, começou a ser sistematicamente pesquisada e teorizada a partir do final do século XIX, principalmente por intermédio do trabalho de James Frazer (1890). Em *O ramo de ouro*, Frazer buscou defender a hipótese de que magia, religião e ciência constituíam estágios evolutivos distintos do pensamento humano, sendo a primeira, em seu estado puro e original, o mais elementar e primitivo ato de inteligência do homem. A magia era concebida como um conjunto de ritos conduzidos por leis simpáticas de similaridade e de contiguidade, destinados a intervir na ordem do mundo sem a necessidade da ajuda de entes espirituais. Diferentemente da religião, baseada na crença em entidades divinas, a magia seria, dessa forma, uma técnica empregada na consecução de determinados resultados desejados por seus praticantes, dependendo a sua eficácia somente da maior ou menor perícia do oficiante.

A separação entre magia e religião elaborada por Frazer (1890) começou a ser questionada nas primeiras décadas do século XX. A principal e mais contundente crítica à teoria frazeriana adveio com o trabalho de Marcel Mauss (1950): *Sociologia e antropologia*.² Nessa obra, em um capítulo denominado *Esboço de uma teoria geral da magia*, Mauss (1950, p. 131) buscou aproximar a magia da religião, propondo que todo ato de sortilégio estaria vinculado à intervenção de entidades sobrenaturais de alguma espécie, chamadas por ele de *agentes espirituais conscientes*. Assim como a religião, a magia também dependia de um agente divinamente inspirado, responsável pela execução de determinados encantamentos; de representações que justificassem a crença nos correspondentes poderes de seus praticantes e que incluíssem toda uma concepção religiosa específica acerca do mundo sobrenatural; e de ritos determinados, consagrados pela tradição e propiciadores de um saber e de um conhecimento considerados mágicos (MAUSS, 1950, p. 55).

Em consonância com as reflexões elaboradas por Marcel Mauss (1950), seria razoável supor que as práticas e as crenças mágicas se situariam na esfera dos fenômenos ditos religiosos, isto é, aqueles que associam o homem ao sagrado e ao espiritual. A magia expressaria a vontade humana de transcender o espaço da experiência cotidiana codificada pelos sentidos, visando a alcançar e a influenciar outra dimensão da realidade captável somente por intermédio de recursos sobrenaturais vinculados a um conjunto de concepções e práticas religiosas.

² Outros autores que também contribuíram no processo de superação das teorias frazerianas sobre magia foram Durkheim (1912), Evans-Pritchard (1937) e Malinowski (1948).

Dito isso, pode-se pensar a magia como um elemento associado e pertencente a todo e qualquer sistema religioso, definido como um conjunto de símbolos que atua para a formulação de conceitos de uma ordem de existência sobrenatural, por meio do qual o homem obtém um mínimo de previsibilidade e de inteligibilidade diante do desconhecido ou do pouco cognoscível (GEERTZ, 2008, p. 67). Os sistemas religiosos se subdividiriam em dois subsistemas: o devocional e o mágico. O primeiro se relacionaria a uma série de cerimônias de reverência dispensadas pelos fiéis aos entes divinos, com a finalidade de saudação dos seres sobrenaturais por meio da exaltação da sua glória, majestade, onipotência e magnanimidade. Já o segundo caracterizaria um conjunto de ritos (mágicos) que invocaria o auxílio de alguma divindade no intuito de produzir alterações na ordem estabelecida pela realidade sensível.³ Tais ritos podem ser classificados em cinco modalidades básicas: terapêuticos (consagrados à cura física ou espiritual), apotropaicos (purificatórios e de defesa contra influências maléficas), divinatórios, de transmutação e de contramagia (SILVA, 2003, p. 165-166).

Todo sistema religioso comportaria, em maior ou menor escala, práticas consideradas mágicas. Em toda religião haveria certos ritos de caráter divinatório, purificatório, apotropaico e de transmutação que buscariam intervir e alterar a realidade cotidiana vivida pelos fiéis, sendo um elemento indispensável, para a própria consolidação de determinado culto, a existência de uma divindade propiciadora de prodígios que exaltem a sua superioridade sobre a natureza e os demais seres. Concomitantemente a isso, os ritos mágicos só poderiam ser concebidos caso se estruturassem em representações do sobrenatural ligadas a sistemas religiosos específicos, uma vez que todo e qualquer feitiço sempre será produzido com o concurso de um agente espiritual particular. Magia e religião, partindo-se desse viés, não seriam pares dicotômicos, mas partes integrantes e necessárias de um mesmo sistema, o religioso.⁴

A relação umbilical entre magia e religião pode ser observada por intermédio da consulta de duas fontes preciosas para a compreensão acerca dos fenômenos mágicos na Antiguidade greco-romana: os textos pertencentes aos *Papyri Graecae Magicae*, uma

³ Essa divisão não necessariamente significa que tais subsistemas sejam mutuamente excludentes, já que “uma entidade que não produz maravilhas não é digna de ser reverenciada, ao passo que existem alguns rituais celebrados com o intuito estrito de agradecer a ela os benefícios recebidos, estimulando-a assim a conservar o auxílio mágico prestado aos seus devotos” (SILVA, 2003, p. 167).

⁴ De acordo com Geertz (2008, p. 123), haveria diversos padrões culturais, entre eles o religioso, que seriam programas, gabaritos que forneceriam uma organização e um modo de agir ao homem no mundo social.

coletânea de receitas e de fórmulas mágicas egípcias datadas entre os séculos III e IV, e as *Tabellae defixionum*, um conjunto de inscrições mágicas registradas em placas de chumbo e confeccionadas entre os séculos V a.C. e V d.C. Nos diversos encantamentos descritos nos papiros e nas *defixiones*, vê-se a invocação do auxílio sobrenatural de uma miscelânea de divindades – judaica, cristã, egípcias e greco-romanas –, demonstrando a forte associação dos fenômenos mágicos com as entidades sobrenaturais (LUCK, 1995, p. 50-51).

Tomando-se como exemplo o papiro intitulado *Livro sagrado Mônada ou Livro oitavo de Moisés*, verifica-se a consagração das seguintes fórmulas mágicas necromânticas e terapêuticas executadas com a assistência direta de entes divinos:

Ressurreição de um cadáver: ‘Te conjuro, espírito que caminha pelo ar, entra, infunde alimento, força, ressuscita com o poder do deus eterno este corpo [...], porque eu sou o que obra com o poder de Taut, o sagrado deus’ (*Papyri Graecae Magicae*, XIII, 2, 278-283).

Para romper as ataduras, diga: ‘Escuta-me Cristo, entre torturas; ajuda-me nas necessidades, misericordioso nas horas de violência, poderoso no cosmos; tu que engendraste a necessidade, o castigo e o suplício’. Assovie durante doze dias, três vezes ao dia, e pronuncie oito vezes o nome do deus Hélio (*P.G.M.*, XIII, 2, 288-297).

Pode-se também exemplificar a íntima relação entre magia e religião no Mundo Antigo por intermédio de uma *defixio*, proveniente da cidade norte-africana de Hadramentum e produzida no século III, que contém a seguinte invocação, solicitando o auxílio de determinado *daimon*:

Conjuro-te, demônio, quem quer que seja, tortura e mata, desde esta hora, este dia e este momento, os cavalos das equipes verde e branca; mata e destroça os seus *aurigas*: Claro, Félix, Prímulo e Romano. Não deixe alento para eles (*Tabullae defixionum*, 286).

Em função da estreita associação entre magia e religião na Antiguidade greco-romana, pode-se compreender a cosmologia teológico-filosófica de Apuleio, observando o modo como ele se aproximava da magia. Apuleio foi um autor norte-africano que viveu entre os anos de 120 e 180, tendo conseguido grande notoriedade como filósofo, escritor e orador. Entre os anos de 157 a 159, Apuleio viu-se envolvido num imbróglio na cidade de Oea, na região da Tripolitânia. Nesta cidade, como consequência de seu casamento com uma das mais ricas matronas locais, Apuleio se viu

difamado publicamente como mago por parte da elite oeaense, sendo, por conta disto, julgado por *crimen magiae* diante do tribunal do governador da África Proconsular.⁵

Por meio da cosmovisão de Apuleio, verifica-se a importância que a magia e a religião possuíam em seu pensamento filosófico.⁶ Esses elementos não podem ser apreendidos de maneira distinta, eles fazem parte de um todo, de uma concepção que relacionava misticismo, ocultismo e platonismo em um mesmo conjunto de crenças. Não por acaso, Apuleio buscava estabelecer a conexão dos seres humanos com o mundo sobrenatural a partir de uma reflexão vinculada à demonologia platônica, conceituando os *daimones* como entidades divinas, intermediárias entre deuses e homens e propiciadoras de diversos prodígios associados à magia.⁷

Em termos filosóficos, Apuleio se filiava a uma corrente conhecida como médio-platonismo.⁸ Tal denominação agrupava uma gama de autores – tais como o próprio Apuleio, Plutarco de Queroneia,⁹ Máximo de Tiro,¹⁰ entre outros – influenciados pelos ensinamentos de Platão e compreendidos num arco cronológico que se estendia entre os séculos I e II. O traço mais relevante do médio-platonismo era a tentativa de recuperação do suprassensível, do imaterial e do transcendente da filosofia platônica original, sendo tais elementos postos em primeiro plano e identificados com questões relacionadas ao misticismo e ao ocultismo típicos dos primeiros séculos da era imperial (HIDALGO DE LA VEGA, 2010, p. 168; REALE, 1994, p. 276-278).

De fato, a época na qual viveu Apuleio pode ser caracterizada como de uma intensificação da importância dada ao sobrenatural, em que os homens buscavam

⁵ Utilizava-se o termo jurídico *crimen* para indicar a acusação de um ato ilícito cometido contra a ordem estabelecida, contra uma comunidade, resultando num juízo público levado a cabo diante de um tribunal presidido por um magistrado (MONTEMAYOR ACEVES, 2008, p. 203-204). O *crimen magiae*, em meados do século II, era regido pelas *Lex XII Tabularum* e *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, que sentenciavam a pena capital para os praticantes de magia.

⁶ “A magia é também parente da filosofia. O mago pretende fundar a eficácia de suas práticas sobre o conhecimento do universo, por meio do qual se percebe as relações lógicas e misteriosas entre os poderes sobrenaturais, os astros, as forças da natureza e dos elementos e as almas” (TUPET, 1976, p. ix).

⁷ A demonologia de Apuleio parte da ideia presente no *Banquete* (202E-203A) de Platão, de que era por meio dos *daimones* que teria lugar toda uma relação dialógica entre homens e deuses (HIDALGO DE LA VEGA, 2010, p. 168).

⁸ A denominação médio-platonismo é advinda do fato de que os autores filiados a essa corrente filosófica não são associados ao neoplatonismo vinculado a Plotino, ao mesmo tempo que também não podem ser identificados com o platonismo da escola de Atenas, haja vista os médio-platônicos darem uma importância preponderante às questões relacionadas ao suprassensível. A designação de médio-platonismo denotaria, portanto, um quê de transição, um elemento que significaria um meio caminho entre a filosofia platônica preconizada pela escola de Atenas e um posterior neoplatonismo da época tardo-imperial (ZAMBOM, 2006, p. 561-562).

⁹ Filósofo médio-platônico grego que viveu entre os anos 46 e 120, tendo escrito, entre outras, as obras *Moralia* e *Vidas Paralelas* (WALSH, 1981, p. 21).

¹⁰ Filósofo que teria vivido em meados do século II, sendo o autor de 41 discursos e orações, nos quais discutia questões relacionadas à retórica e à filosofia platônica (REALE, 1994, p. 285).

preferencialmente explicações místicas às suas demandas materiais. Além de Apuleio, autores de meados do século II, como Celso (*Doutrina verdadeira*), Plutarco (*Ísis e Osíris*) e Élio Aristides (*Discursos sagrados*), também concederam grande relevância aos fenômenos sobrenaturais, tais como sonhos premonitórios, atos mágicos terapêuticos e ações miraculosas de oráculos e médiuns diversos. Esse período foi marcado por uma maior aproximação da própria filosofia com a magia e a religião, transformando, em grande medida, a natureza das funções e das prerrogativas associadas aos filósofos, vistos, então, como homens divinos prodigiosos que matinham relações privilegiadas com as divindades,¹¹ a exemplo de Apolônio de Tiana, Peregrino Proteo e Alexandre de Abonutico (HIDALGO DE LA VEGA, 2001, p. 216-217; MACMULLEN, 1966, p. 95-127).¹²

De acordo com a percepção teológico-filosófica de Apuleio, o *cosmos* poderia ser dividido em três ambientes distintos, cada um com suas características e habitantes próprios: o éter, a terra e o ar. O éter constituiria a morada das entidades divinas, já que “a parte mais elevada foi dedicada aos deuses imortais” para daí governarem todas as ações e os destinos dos homens (Apuleio, *De Deo Socratis*, I). Os deuses, na visão apuleiana, se dividiriam em três categorias. “A primeira constituída pelo único deus soberano [...], pai e arquiteto do universo” (Apul., *De Plat.*, I, XI, 204), invisível, inconcebível e inominável aos homens, “cuja natureza é difícil de se descobrir e, se se consegue, não é possível revelá-la aos demais” (Apul., *De Plat.* I, V, 190-191). A segunda categoria seria formada pelos deuses astrais, visíveis aos olhos humanos: “ninguém [...] duvidará que a Lua e o Sol são deuses, e não somente estes, [...] mas também os cinco planetas” (Apul., *De Deo Soc.*, II). Por fim, “existiria uma outra categoria de deuses, que a natureza negou aos nossos olhos” (Apul., *De Deo Soc.*, II), sendo eles “filhos do deus supremo e venerados pela gente alheia à filosofia, sem religiosidade nem alcance da verdade, com práticas [...] não apropriadas” (Apul., *De Plat.*, I, II, 122).¹³ Segundo Apuleio, tal categoria de deuses “seria composta por seres

¹¹ Pode-se conceber os homens divinos da tradição greco-romana como filósofos inspirados desde a infância por divindades protetoras, relacionados a tendências religiosas místicas e ascéticas, miraculosos e produtores de prodígios, sendo sábios itinerantes acompanhados por diversos discípulos (HIDALGO DE LA VEGA, 2001, p. 213).

¹² Sobre Apolônio de Tiana, filósofo e taumaturgo pitagórico de meados do século I; Peregrino Proteo, filósofo cínico de meados do século II; e Alexandre de Abonutico, místico e oráculo grego de meados do século II, ver Filóstrato, *Vita Apollonii*; e Luciano de Samósota, *De morte Peregrini* e *Alexandre e o falso Profeta*.

¹³ Para Apuleio, comporia essa última classe de deuses as seguintes divindades: “Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Vênus, Marte, Mercúrio, Júpiter, Netuno, Vulcano e Apolo” (Apul., *De Deo Soc.*, II).

incorpóreos, animados, sem fim nem começo, eternos no passado e no futuro, [...] afastados do contato com o corpo [...] e de qualidade perfeita” (Apul., *De Deo Soc.*, III).

No extremo inferior do *cosmos* e sem qualquer comunicação direta com a região habitada pelos deuses imortais, estaria a terra, ocupada pelos homens “com sua alma imortal e com os seus membros mortais, [...] diferentes nos princípios, mas semelhantes nos erros” (Apul., *De Deo Soc.*, IV). A terra, dentro da cosmologia apuleiana, seria o lugar da desordem, da corrupção, do vício, da imperfeição e do efêmero, um espaço distinto e separado de todo e qualquer contato com o éter: “nenhum ser divino se mistura aos homens, sendo esta a principal prova de sua sublimidade, porque nenhum deles se mancha por causa do nosso contato” (Apul., *De Deo Soc.*, IV).

Entre a terra e o éter, haveria todo um espaço intermédio, um local de fronteira e também de comunicação. O ar comportaria a morada de seres divinos, “chamados pelos gregos pelo nome de *daimones*” (Apul., *De Deo Soc.*, VI), “formados a partir de um líquido muito puro de ar e de um elemento sereno e [...] invisível aos homens” (Apul., *De Deo Soc.*, XI). Tais entidades seriam, ao mesmo tempo, similares aos deuses, mas impregnadas de certa irracionalidade que as aproximariam dos homens: “[os *daimones*] se encontram entre nós e os deuses, tanto pelo campo do domínio quanto pela natureza de seu espírito, e têm, em comum com os seus superiores, a imortalidade e, com os inferiores, a paixão” (Apul., *De Deo Soc.*, XIII).

Devido à sua natureza mista, os *daimones* conseguiriam superar a falta de comunicação entre deuses e homens. Para Apuleio, seriam estes seres intermédios os responsáveis por “transportarem, entre os habitantes da terra e do céu, de um lado as súplicas, do outro os presentes” (Apul., *De Deo Soc.*, VI). “Fletidos pela piedade, confortados pelos votos, inflamados pelas injúrias, acalmados pelas homenagens”, tais seres fariam a conexão entre os homens e as divindades etéreas, fontes de onde emanariam as benesses e os diversos prodígios divinos (Apul., *De Deo Soc.*, XIII).

Os *daimones*, além disso, não seriam todos de uma mesma substância e iguais entre si. Apuleio os divide em duas grandes categorias, distintas de acordo com a aproximação que mantêm com a matéria corporal. Um grupo de *daimones* seria composto por aqueles que se tornaram almas desencarnadas, mas que continuavam a habitar a terra, tais como os lares e as larvas. Entre os primeiros, incluiriam-se os espíritos protetores das famílias, que possuíam a missão de zelar pelos seus membros, sendo entidades favoráveis e pacíficas. Já as larvas corresponderiam às almas daqueles

que, devido às condições adversas de sua morte, foram condenados a uma existência errante e infeliz. O outro grupo de *daimones* caracterizaria os seres que nunca haviam se unido a qualquer corpo, caso de divindades como o Sono e o Amor, mas também daquelas entidades protetoras de cada indivíduo, como o *daimon* particular de Sócrates, que o protegia e o aconselhava em vida (Apul., *De Deo Soc.*, XV; XVI; Apul., *Flor.*, X, 3).

Os *daimones* ocupavam um lugar fundamental na cosmologia apuleiana. Sem eles qualquer contato com as divindades etéreas seria impossível, haja vista que toda classe de prodígios e ações miraculosas eram “produzidas por vontade, poder e autoridade dos deuses celestes, mas também por obediência, zelo e trabalho desses seres intermediários” (Apul., *De Deo Soc.*, VI). Daí a necessidade de honrá-los e de lhes oferecer os ritos apropriados. Quem realizasse as cerimônias religiosas com diligência e de modo adequado estabeleceria uma relação íntima e privilegiada com os *daimones* propiciadores de “todas as manifestações da adivinhação e dos milagres realizados pelos magos” (Apul., *Apol.*, 34, 2-4). Tais eram, segundo Apuleio, as intenções e as obrigações dos homens piedosos e daqueles que possuíam a sabedoria acerca da ordem do *cosmos* e das coisas divinas, tais como os filósofos (MACMULLEN, 1966, p. 95-102).

Para Apuleio (Apul., *De Deo Soc.*, XVI), a relação entre *daimones* e homens poderia ser caracterizada da seguinte forma:

Este ser divino [*daimon*] é um guardião especial, governador pessoal, sentinela da família, curador particular, abonador íntimo, observador constantemente presente, juiz indivisível, testemunha inseparável, reprovador dos maus, aprovador dos bons. Se for observado segundo os ritos, se for investigado com todo o empenho, se for purificado religiosamente, [...] é ele que prevê, que adverte os indecisos, que protege nos perigos, que socorre nas necessidades; é aquele que talvez possa, ora por meio de sonhos, ora por presságios, [...] afastar os males, favorecer os bons, [...] elucidar as coisas obscuras, conduzir os acontecimentos favoráveis e corrigir a adversidade.

Havia, de acordo com Apuleio, duas formas de elevação do filósofo à condição de partícipe privilegiado das ações divinas. A primeira seria por meio de uma vida regida por uma conduta ascética, afastando-se de qualquer luxo, ostentação e vício. Somente os filósofos, na percepção de Apuleio, alcançariam a retidão moral necessária para se aproximarem das divindades, posto que o fim da “sabedoria residiria em elevar o sábio à condição divina, [...] caso ele se manifeste perfeitamente justo, piedoso e

prudente. [...] O sábio estaria a serviço e seria imitador de deus” (Apul., *De Plat.*, II, XXIII, 253).

Diante deste princípio, entende-se melhor o porquê de Apuleio exaltar como modelo de sabedoria, na obra *De Deo Socratis*, o filósofo Sócrates, elegendo-o como arquétipo de um sábio que se elevaria à condição divina por meio de sua conduta moral ilibada e de seus conhecimentos acerca dos segredos dos deuses. Não por acaso, Sócrates teria sido protegido por uma divindade – *daimon* – particular, que iluminava os seus passos e o conduzia à retidão. Nas palavras de Apuleio:

Se uma pessoa qualquer pode chegar a ter facilidade de contemplar uma representação divina, porque isto não teria acontecido especialmente a Sócrates, cuja dignidade em sabedoria tinha-se igualada à de uma divindade? Nada é, de fato, mais semelhante e mais agradável a um deus do que um homem perfeitamente virtuoso em sua alma, que se distingue dos outros mortais (Apul., *De Deo Soc.*, XX).

Outra forma de acesso privilegiado à divindade ocorria por intermédio da compreensão dos mistérios dos diversos deuses. Os cultos ditos de mistério se caracterizavam pela busca da salvação da alma do iniciado por meio do conhecimento e da celebração dos mitos ligados às divindades cultuadas, conferindo ao *mystes* a sabedoria acerca dos segredos divinos e dos ritos apropriados e devidos ao cada deus – ou deusa. Tomando-se como exemplo os ritos de iniciação do culto isíaco, consagrados à rememoração do drama original vivenciado pela divindade, vê-se a revelação dos mistérios vinculados à morte, à inumação e à ressurreição de Osíris – cônjuge morto da deusa –, como o segredo primordial a ser apreendido pelos neófitos (HIDALGO DE LA VEGA, 1986, p. 71-72; ALVAR, 2001, p. 40-42).

As religiões de mistério exibiam uma evidente vocação soteriológica, uma vez que ofereciam a salvação da alma e uma existência benfazeja àqueles que se colocavam sob a proteção da divindade. Em *Metamorphoses* (XI, 6), Apuleio apresenta-nos os benefícios proporcionados por uma possível filiação aos mistérios da deusa Ísis:

Tua vida será feliz e gloriosa sob o meu amparo [de Ísis], e quando chegar ao término a sua existência, quando descer ao inferno, também ali [...] será assíduo devoto de minha divindade protetora. E se tua escrupulosa obediência, teu piedoso serviço e castidade inviolável se fizerem dignos de minha divina proteção, verás também que somente eu tenho atribuições para prolongar a vida além dos desígnios de teu destino.

Apuleio, no decorrer de sua vida, se filiou a diversos cultos místéricos, tais como os de Ísis e Esculápio (Apul., *Flor.*, XVIII, 38; Apul., *Met.*, XI).¹⁴ Vencer a morte, ressuscitar os mortos e garantir a salvação da alma dos iniciados, capacidades compartilhadas pelas duas divindades cultuadas pelo autor madaurense, podem ser pensadas como elementos relacionados aos ritos terapêuticos e necromânticos identificados com a magia.¹⁵ Ísis, recolhendo e reanimando os membros despedaçados de Osíris, foi recordada, nos *Papyri Graecae Magicae* (VII, 1001-1002), como uma maga poderosa (SANZI, 2006, p. 57).¹⁶ Esculápio, associado a Asclépio, entidade protetora da medicina e produtora de curas miraculosas em seu templo em Pérgamo – *Asklepieion* –, também era considerado um mago, tendo seu culto identificado com o do deus egípcio Hermes Trimegisto (Thoth), divindade capaz de toda sorte de prodígios e encantamentos (FICK, 1991, p. 22-23; GASCÓ, 1990, p. 33).¹⁷

Mediante a introdução nos mistérios das diferentes divindades e a retidão moral e ascética exigida dos filósofos – fato que os aproximava dos deuses imortais –, estes últimos poderiam ascender à condição de produtores de maravilhas. O próprio Apuleio, como filósofo platônico detentor de uma profunda compreensão acerca das coisas divinas, se incluiria nesse seleto grupo de sábios que poderiam coagir as entidades espirituais a auxiliá-los em diferentes situações. A cosmologia teológico-filosófica de Apuleio demonstra a importância que a magia possuía em seu sistema de pensamento, já que o saber acerca dos *daimones*, seres responsáveis pela intermediação dos homens com as divindades etéreas, poderia proporcionar-lhe o poder de influenciar no curso dos eventos, de prever as ações futuras, de conceder a cura a diversas doenças, entre outros atos miraculosos. Acreditamos, dessa forma, que Apuleio detinha um conhecimento profundo da magia, sendo, por conta disso, facilmente tido como *magus* por parte da aristocracia cidadina de Oea.

¹⁴ Pode-se, neste sentido, pensar a narrativa elaborada por Apuleio no livro XI de suas *Metamorphoses* como um relato autobiográfico de sua própria conversão aos mistérios da deusa Ísis (GASCÓ, 1990, p. 38).

¹⁵ Em *Metamorphoses* (II, 28), Apuleio demonstra o exemplo do mago egípcio Zatchlas, evocado com o intuito de reviver, com alguns encantamentos necromânticos, o cadáver de um marido traído e assassinado por ordem do amante de sua esposa.

¹⁶ “Ísis, depois de recolher em segredo Osíris, uniu cuidadosamente seus membros que estavam despedaçados” (*P.G.M.*, VII, 1001-1002).

¹⁷ Hermes Trimegisto (Hermes, três vezes grande) era o deus da escrita e da magia, sendo uma divindade também associada à sabedoria. Como escriba e mensageiro dos demais deuses, Hermes era tido como o autor de um conjunto de textos sagrados, contendo ensinamentos sobre filosofia, ciência e religião, denominado de *Corpus Hermeticum*, escrito provavelmente entre os séculos I e III (TURCAN, 2001, p. 259-263).

Apuleio, por ocasião de seu julgamento, em Sabrata, confessara ser um grande conhecedor e um admirador das artes mágicas (Apul., *Apol.*, 25, 9; 26, 1-2; 26, 6-9). Mesmo acusado de *crimen magiae* e tendo que se defender diante do tribunal, o autor não omitiu a aproximação de suas tendências filosóficas com a prática da magia. Tal atitude, segundo Hidalgo de la Vega (1986, p. 72-84; 1995, p. 174-185; 2007, p. 388; 2008, p. 29-30), se justificaria pelo fato de o próprio Apuleio dividir a magia em dois ramos diversos: um teúrgico, legal e socialmente admitido; e outro vinculado à *goetia*, recriminada pelas leis e perigosa ao bom andamento da sociedade.

A *teurgia* seria um tipo de magia praticado por filósofos, “uma ciência agradável aos deuses imortais, profunda conhecedora de como lhes devemos render culto e venerá-los, [...] evidentemente piedosa e ciente das coisas divinas” (Apul., *Apol.* 26, 1-2). Essa modalidade de conhecimento é associada por Apuleio a um sacerdócio muito antigo: “na língua dos persas, mago significava o mesmo que sacerdote” (Apul., *Apol.*, 25, 9-10). Nesse sentido, o autor madaurense retoma a etimologia original da palavra *magus* em latim, tal como definida por Cícero, em *De divinatione* (I, 46; I, 91): como uma espécie de sábio especialista em questões divinas. Cremos que Apuleio, por meio desse expediente, buscava vincular a magia por ele praticada à condição de *sacerdos*, tentando afastar, assim, toda e qualquer referência negativa à sua cosmovisão teológico-filosófica, na qual a magia, a filosofia e a religião desempenhavam funções determinantes. Como *magus* e *sacerdos*, Apuleio justificaria a prática das artes mágicas.

A *goetia*, por outro lado, seria um ramo marginal e perigoso da magia, executada com intenções malévolas e hostis. “Esta classe de magia [...] era penalizada pelas leis e estava proibida desde os tempos mais antigos pelas XII Tábuas, por causa das misteriosas e nefastas influências que podia exercer” (Apul., *Apol.*, 47, 3). Tais atos de sortilégio, segundo Apuleio, eram exercidos, sobretudo, pelas camadas mais baixas da população, em especial pelas mulheres, “sendo uma prática oculta, tétrica e horrível, que, atuando durante à noite, se esconde nas sombras, evita a presença das testemunhas e murmura em voz baixa os encantamentos” (Apul., *Apol.*, 47, 3-4). Diferentemente da *teurgia*, a *goetia* não estava vinculada a qualquer saber filosófico acerca dos deuses imortais e demais entidades divinas, caracterizando-se como uma técnica de admoestação e de invocação dos poderes infernais, capaz de “rebaixar os céus, petrificar as águas, dissolver as montanhas [...] e obscurecer as estrelas” (Apul., *Met.*, I, 8).

Essa divisão elaborada por Apuleio entre *teurgia* e *goetia*, no entanto, foi um dos vários artifícios retóricos empregados pelo autor madaurense diante do tribunal. A caracterização da magia praticada por ele como *teurgia*, em contraposição a uma magia marginal e hostil executada por mulheres pobres sem qualquer conexão com os saberes filosóficos, foi uma das estratégias empregadas por Apuleio para se livrar do estigma de ser um mago perigoso e *maleficus*.¹⁸ Por ser um filósofo unicamente interessado no conhecimento acerca dos deuses imortais e dos *daimones*, sua aproximação com as artes mágicas se justificaria como aceitável, justa e benéfica, constituindo uma prática digna e legal.¹⁹

Na prática, a linha divisória que separava ambos os ramos da magia era bastante tênue. Afora o fato de serem exercidos por grupos diversos – a *teurgia* por filósofos e a *goetia* por mulheres pobres, na concepção de Apuleio –, muito pouco os diferenciava. Tal distinção remete a uma categoria há muito obsoleta entre os pesquisadores, a que dividia a magia em branca ou negra, boa ou má, benéfica ou malévola. Em si, a classificação apuleiana guarda um dualismo que somente pode ser verificado e justificado a partir do discurso do próprio autor, sendo uma dicotomia subjacente à sua visão de mundo. A *goetia* seria, assim, tudo aquilo que se diferenciava dos padrões teológico-filosóficos que Apuleio julgava convenientes, comportando um juízo de valor – embebido de preconceito social e de gênero – diante daquilo considerado desviante e diferente, isto é, as práticas mágicas executadas por mulheres das camadas inferiores da sociedade romana imperial.

A inconsistência da divisão proposta por Apuleio pode ser exemplificada nas *Metamorphoses* (I, 8; III, 15; XI, 8-9). Nessa obra, o autor enumera os instrumentos rituais utilizados nas práticas mágicas elaboradas pelas feiticeiras da Tessália²⁰ e pelos iniciados no culto da deusa Ísis que participavam do cortejo da procissão do *Navigium Isidis*; o que se observa, *grosso modo*, é que os mesmos utensílios religiosos eram

¹⁸ O termo *maleficus*, designando aquele que praticava um *maleficium* (combinação das palavras latinas *male* – mal – e *facere* – fazer), foi, a partir do início do século II, associado a *magus* e *veneficus*, isto é, àqueles indivíduos relacionados com a magia. Do século III em diante, o substantivo *maleficus* suplantou os termos *magus* e *veneficus* nos mais importantes códigos legais romanos, denominando, em grande medida, os praticantes das *artes magicae* (COLLINS, 2008, p. 149).

¹⁹ As punições aos magos prescritas na *Lex XII tabularum* e na *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis* recaíam sobre o exercício do *malum carmen* e do *malum venenum*, não se penalizando todos os tipos de *carmina* e *venena*, mas somente os que representavam algum perigo à ordem pública ou ao bem estar dos cidadãos, fato que permitia a Apuleio declarar-se como um filósofo teurgo diante do tribunal proconsular (GRAF, 1994, p. 59).

²⁰ A Tessália era uma região localizada na Grécia central, próxima a Macedônia. Na Antiguidade, segundo notícia o próprio Apuleio (Apul., *Met.*, II, 1), a Tessália era também considerada a terra da magia.

apropriados por ambos os grupos.²¹ Flores, espelhos, pentes, unguentos e perfumes eram objetos manipulados tanto por magas, como Méroe e Panfília, personagens caracterizadas por Apuleio como praticantes de uma magia malévola e perigosa, quanto pelos adeptos dos mistérios da deusa egípcia, que, por intermédio da divindade, exerciam a *teurgia*. Tal evidência demonstra a dificuldade de se diferenciar o exercício de *goetia* daquele considerado como teúrgico (HIDALGO DE LA VEGA, 1986, p. 142; 2007, p. 388).

A divisão entre *goetia* e *teurgia* provavelmente também não fazia muito sentido para parte da elite cidadina de Oea, uma vez que os opositores de Apuleio na cidade não possuíam uma educação baseada na *paideia*, e isso dificultaria a sua compreensão das sutilezas subjacentes à visão cosmológica do acusado. Para eles, a magia vinculada à filosofia e aquela associada às mulheres de baixa extração social eram todas elas práticas nefastas, executadas por indivíduos perigosos e a quem se deveria temer, como no caso do próprio Apuleio. Uma passagem de *Apologia* (26, 6-8) é bem ilustrativa acerca do medo proporcionado pela presença de um mago entre os cidadãos de uma *civitas*, evidenciando o poder a ele atribuído: “[Emiliano], por que não teme acusar um homem ao qual atribuem um poder mágico tão grande? [...] Aquele que acusa um mago diante dos tribunais, com que escolta, com que precauções, poderia impedir uma ruína inevitável?”.

Os magos, por meio de filtros, de revelações divinas e de encantamentos diversos, teriam o poder de influenciar na vida das pessoas e da própria comunidade. Não era prudente tê-los como adversários, visto que poderiam utilizar seus conhecimentos sobrenaturais para prejudicar e até mesmo eliminar potenciais inimigos. Em *Apologia* (64, 1), por exemplo, observa-se o modo como Apuleio buscava intimidar e amedrontar Sicínio Emiliano por meio de conjuros mágicos que o amaldiçoava perante deuses e *daimones*:

Oxalá, Emiliano, em pagamento de tua mentira, este deus [Mercúrio], que se move constantemente entre o mundo celeste e o infernal, te premie com a maldição dos deuses do céu e do inferno, cumulando, sem cessar, diante de teus olhos, os fantasmas dos mortos, todos os espectros que existam, todos os lêmures, manes, larvas e outras aparições noturnas, todas as figuras espantosas que surgem nas piras funerárias, todas as visões de terror dos sepulcros.

²¹ O *Navigium Isidis* era um festival anual em homenagem à deusa Ísis, assinalando o início da navegação no dia 5 de março de cada ano (TURCAN, 2001, p. 115).

Em outro excerto das *Metamorphoses* (I, 8), Apuleio representava o poder e o perigo associados aos magos no cotidiano citadino por intermédio do relato dos atos de sortilégio atribuídos à personagem Méroe:

[...] assim Méroe, feitas imprecações sepulcrais em uma cova, [...] encerrou a todos [da cidade] em suas próprias casas, por oculto poder da sua arte, de maneira que por dois dias inteiros não foi possível que nenhum deles pudesse quebrar as fechaduras, arrancar as portas, nem finalmente perfurar as paredes; até que, por mútuo e acorde consenso, clamaram, jurando por quanto há de mais sagrado, que eles jamais contra ela levantariam as mãos e que, se alguém ousasse, lhe prestariam eficaz socorro. Tendo acertado desta maneira, Méroe soltou toda a cidade do cativoiro.

De fato, o poder sobrenatural à disposição de certos indivíduos era algo preocupante na sociedade romana imperial, principalmente se aqueles que o possuíam interrogavam as potestades acerca da morte, da saúde ou de qualquer fato relacionado ao destino futuro de imperadores ou de membros proeminentes da oligarquia cidadina municipal. Não à toa, entre os governos de Augusto (27 a.C.-14) e de Tibério (14-37), foram emanados um edito imperial e dois *senatusconsulta* – respectivamente, nos anos 11, 17 e 19 –, visando a regular a prática da adivinhação e expulsando, da cidade de Roma, astrólogos, magos e adivinhos (Dião Cássio, *Historia Romana*, LVI, 23; Suetônio, *Tiberius*, LXIII; Tácito, *Annales*, 2, 27-32). Nos *Annales* de Tácito (3, 4, 21; 3, 9-18; 3, 22; 4, 52; 12, 22; 12, 52 e ss), além disso, encontram-se várias personagens da elite senatorial levadas a julgamento por crime de lesa-majestade associado à magia. Tome-se, como exemplo, o caso de Emílio Escauro que, no ano de 34, foi acusado de ter escrito versos maléficis (*maleficium*) contra Tibério e de participar de ritos mágicos secretos (*magorum sacra*), sendo, por conta de tais crimes, condenado à morte (Tác., *Ann.*, 6, 29).²²

A magia, portanto, representaria uma forma específica de poder, colocado à disposição de determinados indivíduos. Os magos seriam aqueles que teriam a primazia, por meio de um contato privilegiado com uma divindade determinada, de produzir maravilhas e de influenciar o curso normal dos eventos. Apuleio, sendo um filósofo teurgo, poderia facilmente ser considerado alguém perigoso, um agente de instabilidade, um indivíduo que, por meio de alguns sortilégios, poderia influir nos rumos da *civitas* e

²² Segundo as *Pauli Sententiae* (5, 21, 3): “aqueles que consultam *mathematici, harioli e vaticinatores* sobre a saúde do príncipe ou sobre a suprema república e os que respondem deverão sofrer a pena capital”.

dos habitantes de Oea. Afinal, como não o ver como um elemento desagregador do *status quo* local, haja vista que ele se casou com uma das mais ricas mulheres da cidade, tomou para si um invejável quinhão da herança de sua esposa e contribuiu para o rompimento de alianças político-familiares há muito estabelecidas e estáveis? Apuleio, por isso, representava, no cotidiano de Oea, um elemento de desajuste social em decorrência dos supostos poderes mágicos que detinha, sendo estigmatizado, marginalizado e difamado publicamente como um *magus maleficus* a quem se deveria julgar, excluir e punir por *crimen magiae* (Apul., *Apol.*, 9, 3; 25, 5).

Referências

Documentação primária impressa

APULÉE. *Apologie et Florides*. Introduction et traduction de Paul Valette. Paris: Les Belles Lettres, 2002.

_____. *Opuscles philosophiques et fragments*. Texte établi, traduit et commenté par Jean Beaujeu. Paris: Les Belles Lettres, 1973.

APULEIUS. *Metamorphoses: books I-VI*. Translated and introduction by J. Arthur Hanson. London: Loeb Classical Library, 1989.

_____. *Metamorphoses: books VII-XI*. Translated by J. Arthur Hanson. London: Loeb Classical Library, 1989.

CICERO. *De divinatione*. Translated by W. A. Falconer. London: Loeb Classical Library, 1992.

DION CASIO. *Historia Romana*. Traducción de Domingo Plácido Soares. Madrid: Gredos, 2004.

FILÓSTRATO. *Vida de Apolonio de Tiana*. Traducción, introducción y notas de A. Bernabé Pajares. Madrid: Clássica, 1979.

LUCIANO DE SAMÓSOTA. *Obras*. Traducción y notas de J. Alsina. Barcelona: Alma Mater, 1966.

PAPYRI GRAECAE MAGICAE. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez y María Dolores Sánchez Romero. Madrid: Gredos, 1987.

PAULUS. *Pauli Sententiae*. Testo e interpretation a cura di Maria Bianchi Fossati Vanzetti. Padova: Cedam, 1995.

PLATÃO. *Diálogos*. Tradução de José Américo Motta. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SUETÔNIO. *Vida dos doze Césares*. Tradução de Sandy Garibaldi. São Paulo: Ediouro, 2003.

TABELLAE DEFIXIONUM. Paris: Fontemoing, 1904.

TÁCITO. *Anais*. Tradução de J. L. Freire de Carvalho. São Paulo: Jackson Editores, 1952.

Obras de apoio

ALVAR, J. *Los misterios: religions orientales en el imperio romano*. Barcelona: Crítica, 2001.

COLLINS, D. *Magic in the ancient greek world*. London: Blackwell Publishing, 2008.

DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 2008 (primeira edição em 1912).

EVANS-PRICHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azende*. São Paulo: Zahar, 2005 (primeira edição em 1937).

FICK, N. Magie et religion dans l'Apologie d'Apulée. *Vita latina*, Montpellier, n. 124, p. 14-31, 1991.

FRAZER, J. G. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro: LTC, 1982 (primeira edição em 1890).

GASCÓ, F. El asalto a la razón en el século II d.C. In: CANDU, J. M.; GASCÓ, F.; RAMÍREZ DE VERGER, A. (Eds.). *La conversión de Roma*. Madrid: Clássicas, 1990, p. 25-54.

GEERTZ, C. A religião como sistema cultural. In: _____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p. 65-92.

GRAF, F. *La magie dans l'antiquité gréco-romaine*. Paris: Les Belles lettres, 1994.

HIDALGO DE LA VEGA, M. J. *El intelectual, la realeza y el poder político en el imperio romano*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.

_____. J. Hombres divinos: de la dependencia religiosa a la autoridade política. *Arys*, Salamanca, v. 4, p. 211-230, 2001.

_____. J. Iniciación religiosa e interiorización de la dependencia en las Metamorphoses de Apuleyo de Madaura (Libro XI). *Studia Histórica*, Salamanca, v. 26, p. 371-394, 2007.

- _____. Larvas, lemures, manes en la demonología de Apuleyo y las creencias populares de los romanos. *Arys*, Salamanca, p. 165-186, 2010.
- _____. *Sociedad e ideología en el império romano: Apuleyo de Madaura*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1986.
- _____. Voix soumises, pratiques transgressives: les magiciennes das le roman gréco-romain. *Dialogues d'histoire ancienne*, Paris, v. 34, n. 1, p. 27-43, 2008.
- LUCK, G. *Arcana mundi: magia y ciencias ocultas en el mundo griego y romano*. Madrid: Gredos, 1995.
- MACMULLEN, R. Magicians. In: _____. *Enemies of the roman order*. Cambridge: Harvard University Press, 1966, p. 95-127.
- MALINOWSKY, B. *Magia, ciência e religião*. Lisboa: Edições 70, 1984 (primeira edição em 1948).
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003 (primeira edição em 1950).
- MONTEMAYOR ACEVES, M. E. Leyes contra el crimen de magia: la Apología de Apuleyo. *Nova Tellus*, Ciudad del Mexico, n. 2, v. 26, p. 201-222, 2008.
- REALE, G. *História da filosofia antiga: as escolas da era imperial*. São Paulo: Loyola, 1994.
- SANZI, E. *Cultos orientais e magia no mundo helenístico-romano: modelos e perspectivas metodológicas*. Fortaleza: EDUECE, 2006.
- SILVA, G. V. da. *Reis, santos e feiticeiros: Constâncio II e os fundamentos místicos da basiléia (337-361)*. Vitória: EDUFES, 2003.
- TUPET, A. M. *La magie dans la poésie latine*. Paris: Les Belles Lettres, 1976.
- TURCAN, R. *Les cultos orientales en el mundo romano*. Madrid: Biblioteca nueva, 2001.
- WALSH, P. G. Apuleius and Plutarch. In: BLUMENTHAL, H. J.; MARKUS, R. A. (Orgs.). *Neoplatonism and early Christian thought*. London: Variorum, 1981, p. 20-32.
- ZAMBON, M. Middle platonism. In: GILL, M. L.; PELLEGRIN, P. (Orgs.). *A companion to ancient philosophy*. Oxford: Blackwell, 2006, p. 561-576.

La Nobleza Reinventada (I)

Mara Castillo Mallén¹

Submetido em junho/2015

Aceito em junho/2015

RESUMEN:

La dialéctica nobleza-realeza ha sido sistemáticamente relegada del estudio de los procesos socio-económicos del Egipto faraónico y más concretamente, para lo que se refiere al presente trabajo, del análisis de los cambios acaecidos durante el Reino Nuevo. En el presente artículo, pues, pongo en cuestión dicho olvido y evidencio una estrategia desarrollada por una parte muy específica de la nobleza egipcia que, utilizando recursos tanto ideológicos como económicos, consiguió altísimas cotas de poder... y el empobrecimiento del país.

Palabras clave: nobleza, ideología, piedad personal, simbolismo.

ABSTRACT:

The dialectical analysis of the relationship between nobility and royalty has been systematically relegated from study of socio-economic processes of the pharaonic Egypt and more specifically, for the purposes of the present work, an analysis of the changes that have occurred during the New Kingdom. In this article, therefore, I put in question this neglect, showing a strategy developed by a very specific part of the Egyptian nobility that, using resources, both ideological and economic, achieved very high levels of power ... and the impoverishment of the country.

Keyword : nobility, ideology, personal piety, symbolism.

¹ Asociación Universitaria de Investigación Egiptológica (España). E-mail: mcastillo@auie.org.es

INTRODUCCIÓN

A la reinención de la nobleza egipcia por parte del contingente vencedor en la guerra civil que recibe el nombre de Segundo Período Intermedio contribuyeron especiales circunstancias, especialmente el incipiente juego de poder que consolidó el proyecto imperial de las dinastías XVIII y XIX² y por esta razón partimos de la base establecida en el campo del análisis literario a través del cual un movimiento de individualización, que hunde sus raíces en el Reino Medio, estaría en el origen de esta novedosa “*conciencia social de la historia*”, en la cual ya se aprecian los primeros ensayos de insolidaridad que marcarían el comportamiento de las élites en el Reino Nuevo³. La actuación personal se encaramó a la cúspide del sistema de valores: el individuo triunfa por encima de las adversidades y es recompensado por ello, aun cuando su actuación pueda entrar en conflicto con el *decorum*⁴.

MUTACIÓN EN LOS DISCURSOS ICONOGRÁFICO Y TEXTUAL

El simple ejercicio de comparación entre una tumba del Reino Medio y otra del Reino Nuevo es suficiente para poner de manifiesto un número significativo de variaciones estilísticas, y por tanto ideológicas, que deben encontrar amparo en el proceso evolutivo sufrido por esta clase social durante el Segundo Período Intermedio. La tumba constituye sin duda el lugar último donde se despliegan los valores de las élites y cualquier variación en los estándares arquetípicos, debe ser tomada en cuenta como un eslabón más en la cadena de transmisión establecida desde la ideología

² Quisiera aclarar que cuando utilizo la magnitud de una dinastía no lo hago con el espíritu de cargar a la cuenta de la institución monárquica la responsabilidad o el liderazgo del cambio, sino únicamente como instrumento de medición consensuado por los especialistas.

³ La postura comúnmente aceptada puede ser consultada en la obra de Loprieno “Defining Egyptian Literature: Ancient Texts and Modern Theories”, *PdA* 10, 1996, pág. 45, n.p.p. 54, en la cual se alude a diversos estudiosos que han considerado el desarrollo de la conciencia histórica como una consecuencia de la percepción alcanzada por sectores intelectuales, de que es el individuo quien gobierna su propio destino. Pese a la propaganda y aceptación que suele acompañar al mismo, el individualismo es uno de los medios más eficaces para terminar con un sistema social avanzado, puesto que basa su propia existencia en la necesidad de anteponer necesidades y ambiciones personales al conjunto en el que el sujeto interactúa, lo que constituye el germen de la lenta pero segura desestabilización.

⁴ Tales son los casos del Oasisita elocuente o Sinuhé, héroes ajenos en principio al contexto sociopolítico ideal, puesto que el primero ni siquiera forma parte de la élite habitual protagonista de la literatura y el segundo está bien lejos de constituir un ejemplo debido a las implicaciones políticas de la propia narración. El primero no sólo denuncia situaciones de acoso por parte del poder sino que pone de manifiesto la importancia económica que se daba al Oasis y a los productos que llegaban de él. Suponer que el comerciante es un hombre iletrado no es más que un *topos*. El trasfondo socio-político de la historia manifiesta el interés de las autoridades ciudadanas y del Estado por hacerse con el control de estos lugares, algo que se consiguió en el Reino Nuevo.

dominante hacia los estratos inferiores del cuerpo social e indudablemente también como dispositivo aglutinador de la inferencia intra-clase, tanto o más importante que la primera en nuestro propio análisis. Por ello este artículo se centra específicamente en los aspectos novedosos de la simbología nobiliaria y su escrutinio bajo el prisma largamente comprobador del materialismo histórico por el cual la más leve modificación de la superestructura debe ser puesta en relación con sustanciales transformaciones de la infraestructura y expresa la motivación económica subyacente en cualquier manifestación del estado y en especial de la clase dirigente.

Frente a la creencia común de un período eminentemente militarista y volcado en conquistas exteriores, las tumbas del Reino Nuevo nos hablan de otro mundo, mucho menos relacionado con la fuerza y más afín al cortesano. Es sintomática la desaparición en sus muros de los juegos atléticos, entrenamientos y batallas tan comunes en la iconografía anterior (fig. nº 1) y la presencia de escenas militares no puede considerarse significativa. Bien al contrario los aristócratas del Reino Nuevo se complacen en transmitir una imagen de sí mismos en la cual adquiere enorme importancia el disfrute de los bienes materiales que están a su disposición debido al rango alcanzado. La caza como elemento de control del caos, la pesca placentera y familiar, la ostentación de abundancia que subyace en toda la recreación artística, se contraponen a, por ejemplo, las tumbas de Beni Hassan donde se hace presente un sistema social bien distinto, que exterioriza la autoridad de aquellos difuntos sobre efectivos humanos prestos a entrar en combate cuando fueran reclamados por su señor⁵. La excusa tantas veces repetida de que los tiempos conflictivos de sus moradores justificaban la iconografía carece de fundamento porque lo que se produjo en realidad no fue una modificación de las circunstancias sociales sino del patrón ideal.

La función administrativa, e incluso “empresarial” -si se me permite extrapolar una expresión de estas características⁶- se encuentra profusamente acentuada. La élite prefiere hacerse recordar acompañada de aquello que evidencia su poder sobre el Estado y sin duda ésta es la razón que determina la prodigalidad de escenas evocando tareas de supervisión en los campos. El control de la tierra en definitiva y muy particularmente la agricultura especializada y de gran rendimiento construyen la iconografía, la original iconografía, de las tumbas tebanas de la dinastía XVIII.

⁵ Y no estamos aquí refiriéndonos al rey, sino al señor del territorio.

⁶ Aunque no tanto como podremos confirmar más adelante.

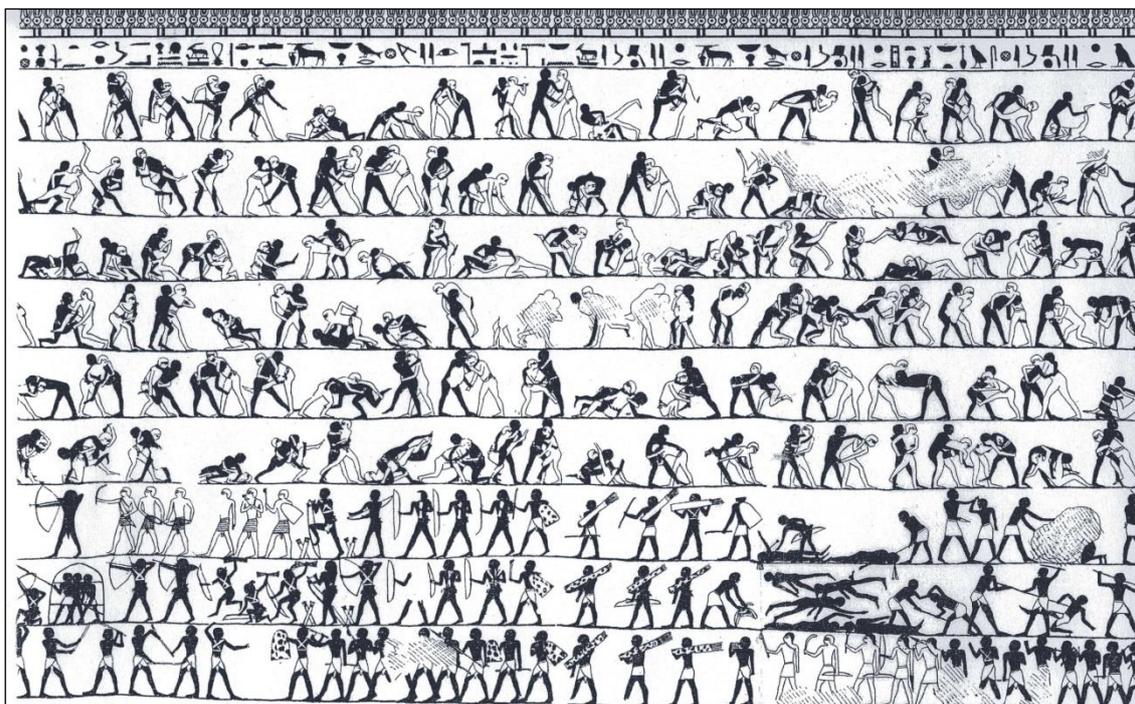


Fig. nº 1. Escena de la cámara principal en la tumba 15 de Beni Hassan.

El aristócrata del Reino Nuevo no es un hombre de acción al estilo de los que plasmaron sus gestas durante el Reino Antiguo en la planicie de Giza, es un hombre de Estado con intereses económicos e integrante de círculos de poder que se ramifican por todo el aparato administrativo y judicial. Un dignatario de la época establece su relación con la monarquía preferiblemente mostrando al faraón osirizado, o en situaciones conectadas con su actividad y no con la del propio monarca, eso es lo que desea expresar y lo que se hace plasmar en su morada.

La vertiente espiritual está representada por un nuevo tipo de afinidad personal con las divinidades, sin la intermediación del aparato real, que caracteriza a los personajes destacados socialmente. Las nuevas teologías favorecen el diálogo entre individuo y divinidad a través de actos piadosos llevados a cabo por el primero independientemente de la sanción otorgada anteriormente por el rey. Por este conducto lograron disociar su comportamiento como élite del monárquico.

Si para el Reino Antiguo un noble precisaba el concurso del faraón como mediador entre su vida terrenal y la aspiración de participar en otra realidad, ésto ha sido completamente borrado a partir de la dinastía XVIII, ninguna iniciativa de la institución monárquica está por encima del juicio que los dioses aplicarán al noble, el pesado del alma se instituye como elemento de la nobleza, que sanciona su independencia del rey

(fig. n° 2). El cinismo se abre paso a través de los cantos de arpista, dando muestra de un marcado hedonismo y revelando la mirada escéptica que una sociedad autocomplaciente y satisfecha de sí misma pasea por aquellas enseñanzas morales que mantienen la honorabilidad del comportamiento como principio rector.



Fig.n° 2. TT69, escena de pesado del alma en el juicio del noble MENA, no se percibe tensión alguna en la escenificación y trasluce una cierta placidez.

El más famoso de los cantos compilados por la literatura se grabó en la tumba TT50 (Neferhotep), situada en la necrópolis de Abd el-Qurna, un personaje importante para defender uno de los principios fundamentales en este trabajo como es la preservación del estamento aristocrático durante el *cisma amarniano*⁷. La familia del propietario tenía una larga tradición en el funcionariado del templo de Amón, atravesó sin dificultad alguna el reinado peculiar de el-Amarna y mantuvo la confianza real con los sucesores, llegando a alcanzar un puesto de suma relevancia durante la monarquía Horemhab.

Por el momento es importante centrarse en el canto del arpista que este individuo hizo registrar porque sin duda participaba del ideario que defiende. La particularidad sin duda tiene que ver con la peculiar visión del mundo que el intelectual explica a su señor:

⁷ La cursiva se debe a que utilizo el término aceptado en la historiografía pero con el cual no estoy en absoluto de acuerdo.

«Primer canto de arpista, plancha IV de la tumba de acuerdo a la transcripción del Hari⁸:

1. (Ainsi] parla le joueur de harpe du père divin d'Amón, Neferhotep, justifié. O vous tous, Nobles et Ennéade de la Dame de Vie, écoutez donc.
 2. vous, ce qu'il faut faire pour la glorification de ce père divin, pour la célébration de son âme excellente de noble parfait, maintenant qu'il est un dieu vivant pour l'éternité, magnifié dans l'Amentit; afin que puissent devenir
 3. un souvenir pour le futur chacun de ceux qui viendraient à passer. J'ai entendu ces chants qui sont dans les tombes anciennes, quand ils s'expriment pour glorifier la vie sur terre et pour déprécier
 4. la Nécropole (xrt-nTr). Qu'a-t-on fait de semblable pour cette terre d'éternité, de juste et de vrai, qui empêche la terreur de se perpétuer? (En fait), il a le trouble en abomination personne
 5. ne s'y prépare contre son voisin; ce pays il n'a pas de rebelles.
- Tous nos parents y demeurent depuis la plus haute Antiquité. Ceux qui naîtront, par millions et par millions y viendront
6. sans exception il n'existe pas de cachette dans le pays d'Egypte, personne ne peut éviter de s'en approcher. Et pour ce qui est de ce qui a été fait sur terre. c'est l'espace d'un rêve...Et l'on dit: «Bienvenue, sain et sauf» à celui qui a atteint l'Occident (imy-wrt)»

Texto único en su género⁹ de firme intención didáctica, desmitificadora, que enfatiza la importancia del cuerpo sobre el alma. Con un punto de cinismo, el autor esperaba que su señor hubiera disfrutado de la vida en este mundo porque las expectativas del otro no le parecen seguras. En sus propias palabras, la vida sobre la tierra vale mucho más, aun cuando las actividades del hombre sean fugaces, en comparación con una eternidad de la que no se siente participe ni seguro. Otra peculiaridad del texto es la ausencia absoluta de sentimiento religioso, no hay referencia alguna a la teología funeraria tradicional, ritos, ofrendas, no existen lazos con el

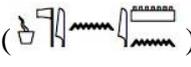
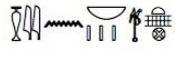
⁸ *La tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, Ginebra, 1985, pág. 12. Por razones de precisión mantengo la translación del autor y no realizo la traducción de sus palabras.

⁹ Para el análisis de sus peculiaridades en primer lugar debemos remitirnos al excelente trabajo de Michael V. Fox, "The Entertainment Song Genre in Egyptian Literature", *Scripta Hierosolymitana* XVII, 1982, Págs.. 268-326, y las obras ya clásicas de Miriam Lichtheim, "The Song of the Harpers", *JNES* IV, 1945, págs.. 178-201 y Gardiner, "In Praise of Death: a Song from a Theban Tomb, in *PSBA* XXXV, 1915, págs.. 165-170.

inframundo. Los méritos del difunto tampoco se expresan como garantía de una vida mejor, lo cual desde mi propio análisis es razonable ya que el cántico se esmera por demostrar su poca confianza en esa transición. En firme oposición al presente análisis, en el estudio que Hari¹⁰ dedicó al fragmento, el autor se muestra sorprendido por esta ausencia, particularidad que comparte con la práctica totalidad de los especialistas que se han acercado a la obra. Asumir que en pleno ciclo amárnico se produjeran demostraciones de cinismo y desapego tan evidentes que hacen tambalearse los cimientos del estructurado proceso espiritual relacionado con el ciclo atoniano no ha sido tarea fácil para la investigación. El intento de Hari por relacionar esta situación con la filosofía amóniana y la descalificación de Osiris como intermediario válido en virtud de los nuevos postulados religiosos no me parece acertado, especialmente por el énfasis que el autor hace descansar en el hecho que el arpista se refiere a su señor simplemente como *maa-jeru* sin añadir frente a Osiris.

Nobles ligados por intrincados lazos clientelares se convirtieron en sustitutos de la figura real y ejercieron un papel simbólico equivalente al de los monarcas en su relación con otro grupos de élite situados bajo su patronazgo, señores complacientes con sus dependientes que mediante la canonjía organizaron a su alrededor una estructura de poder que alcanzaba todas las funciones del estado y obtuvo justa correspondencia simbólica en los enterramientos de la época.

De regreso a Tebas, tras haber desempeñado tareas de importancia junto al monarca amarnita, el noble ratificó en la paredes de la tumba su lealtad para con el afianzado grupo de presión tebano, mediante una serie de afirmaciones, títulos y epítetos cuanto menos sorprendentes que vamos a tratar de analizar:

En efecto, el funcionario, entre cuyos títulos eligió destacar el de Padre del dios de Amón¹¹ () utiliza el curioso epíteto de¹²  «favorito o favorecido por los Señores de Tebas». Más adelante¹³ nuevamente plasma una evocación inhabitual en la literatura funeraria y nos sorprende un familiar del propietario  (Khonsu Hetepu¹⁴) el cual afirma estar:

¹⁰ *La Tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, Ginebra, 1985, pág. 13.

¹¹ Obsérvese la curiosa variante en la escritura.

¹² Hari, R., *La Tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, Ginebra, 1985, pág. 10, pl. III.

¹³ Hari, *La Tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, Ginebra, 1985, pág. 21, pl. VIII.

¹⁴ Prefiere mantener este nombre ya que no es momento para incorporar la polémica suscitada por la lectura del mismo, no obstante es necesario hacer constar que el autor utiliza la traducción de *Khonsouhotep-en-hebet* aunque haciendo constar su desasosiego frente a la traducción. La lectura de , con



“justificado bajo los Señores de Tebas¹⁵ que están en la Necrópolis de la Señora de la Vida por (toda) la eternidad”.

Hallarse *justificado* fue considerado durante décadas signo inequívoco de muerte, pero recientemente el paradigma ha sido puesto en cuestión y la creciente documentación recopilada como evidencia me parece suficiente para, al menos, reabrir el debate puesto que en mi propio trabajo he podido constatar la presencia de oferentes vivos a los cuales se aplica el epíteto, parece razonable al menos admitir que es una cuestión abierta y aceptar que los integrantes de tal condición podrían formar algún tipo de grupo religioso, cofradía o culto místico del que apenas vislumbramos señales pero que debe ser tenido en cuenta. Una de las razones más incontestable para dirigir una mirada fresca al problema es precisamente la compilación de personajes *justificados*¹⁶ en un determinado lugar o bajo una divinidad concreta, ejemplo que es notorio en la propia tumba del personaje que nos ocupa, y que, tras un repaso sistemático, encajan con dificultad en la simple exaltación de un noble difunto que ha superado las pruebas para acceder al más allá, puesto que tal certidumbre no desentraña la diversificación de receptores¹⁷ ni la necesidad de la misma y por otra parte el hecho de que entre ellos figuren tanto localizaciones geográficas como dioses del panteón en ocasiones sin cometido funerario alguno, abunda en la nueva visión del problema. Un ejemplo como el citado más arriba se aparta de la definición tradicional y únicamente puede ser analizado con una perspectiva más abierta, si bien incluso dentro de los nuevos presupuestos admitidos en el mundo científico, la afirmación del hermano de Neferhotep resulta ciertamente extraña ya que no cabe incorporarla en ninguna de las categorías descritas hasta el momento. Los Señores de Tebas no forman parte de las

 A52 cerrando el nombre parece desautorizar que , traducido aquí bien con H.f o por lo más plausible de *nb.f*, forme parte del mismo y así es como debe ser entendido en el presente trabajo.

¹⁵ También en TT409 el propietario afirma ser : “*The Osiris, greatly favoured by the Lords of Thebes*”, de acuerdo a la traducción en *KRI III*, 335:1.

¹⁶ Usando aquí la traducción tradicional.

¹⁷ Entendidos éstos como las figuras divinas bajo las que cada noble elige ser *justificado*. Un componente más de la ecuación que hasta el momento se mantiene en incógnita ¿cuáles eran los factores que empujaban a situarse bajo la advocación de una u otra justificación?.

divinidades y no se corresponden con localización geográfica conocida, por lo que únicamente puede estar relacionado con la nobleza tebana¹⁸. Cabría incluso la posibilidad de que la referencia estuviera relacionada con las necrópolis reales de época mentujotépida, pero incluso una explicación que tuviera en cuenta lo anterior, concluiría por sacar a la luz la inclinación nobiliaria a relacionarse con dinastías terminadas, trazando un arco espacial que evitara su vinculación directa con la estirpe contemporánea. La referencia a Señora de Vida, una de las formas que adopta Tebas en su ejercicio de control sobre Occidente, viene a reforzar el entorno claramente reverencial hacia el cuerpo institucional que soporta la ideología tebana.

La declaración de Khonsu Hetepu adquiere plena consistencia en virtud de las ocupaciones desarrolladas por la familia, la dedicación al Templo de Amón durante generaciones y la salvaguarda de sus intereses en el período inmediatamente anterior al reinado de Horemhab.

Configurar un grupo sólido alrededor de la monarquía y conseguir el reconocimiento de cada rey es uno de los factores esenciales a destacar en esta nueva fuerza representada por la aristocracia, de este modo los homenajes a nobles que se aprecian en tumbas y suelen ponerse en relación con el advenimiento de un nuevo rey no son en definitiva otra cosa que la acreditación material de que un clan determinado está dispuesto a respaldar la entronización tras haber conseguido los objetivos que se había propuesto. Nuevamente la tumba de Neferhotep sirve como modelo para explicar el funcionamiento de este sistema. La familia del difunto estaba conectada con la nobleza tebana como ya hemos indicado y los cometidos en la administración civil que desempeñó en el-Amarna dieron la oportunidad al grupo para posicionarse con un sector emergente de la nobleza norteña que, a su vez, estaba interesada en consolidar alianzas. El resultado de un encuentro feliz es su aparición en una escena de homenaje y tributo en la cual están presentes todos los altos cargos del reinado¹⁹, incluyendo los dos visires²⁰ y el tesorero Maya, por tanto un acto público en el que se le hizo entrega de una serie de riquezas, garantía del apoyo al monarca y de su posición en el clan:

¹⁸ Descarto por completo cualquier explicación tendente a relacionar el título con la monarquía puesto que no hay elementos para sostener la afirmación, se desconocen paralelos y no tenemos constancia de que la realeza jugara algún papel ritual en las prácticas de *justificación*.

¹⁹ Hari, *La tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, pág. 18, pl. IV y LVI.

²⁰ Mantengo esta afirmación porque para los intereses de la escena no es importante, no obstante debo resaltar que la duplicación sistemática del visir a partir de Thutmosis III está lejos de haber sido demostrada. Por otra parte y siendo fieles al texto, los dos personajes que aparecen tras Maya no se

«Se ha hecho venir al padre divino de Amón, Neferhotep para recibir recompensas de parte del rey, oro, plata, ungüentos, panes, cerveza, carnes...ordenadas por mi padre Amón para que entregue (a él) mis favores públicamente

Es el sacerdote lector que satisface el corazón de Amón, Neferhotep el que dice: “Innumerables son los bienes del que reconoce lo que le ha otorgado este dios (Amón) el rey de los dioses, del que conoce al que le conoce...”²¹

La inscripción del texto explicita con claridad que el rey actúa por mandato de la divinidad tebana, bajo cuya protección aparece Neferhotep el cual no sólo agradece al dios, en lugar de al faraón, la entrega, sino que hace una afirmación pública de lo ventajoso que resulta formar parte de un grupo de presión selecto, ya que ésta es la única posibilidad razonable para traducir la última oración en el contexto del discurso. Otros parámetros ideológicos especialmente relacionados con la monarquía también se cobijan en posiciones nobiliarias sin que hasta el momento la ciencia se planteara la alegoría del proceso o siquiera fuera capaz de vislumbrar un motivo para estos acontecimientos. Descartada la simple emulación de modelos reales²², que constituyó el paradigma favorito para valorar fenómenos similares sin apearse del canon tradicional, debemos ser capaces de encajar las evidencias en la forma idónea que nos acerque a una respuesta compleja.

Vamos, pues, a analizar uno de los símbolos que experimentó un cambio notable al ser adoptado iconográficamente por la nobleza. Me estoy refiriendo a la erección del

pilar  (dd), una antiquísima ceremonia que revestía un doble carácter:

- Político y militar, por su implicación conmemorando la victoria del sur sobre el norte y por tanto la unificación de Egipto bajo un sólo mando.
- Agrícola y funerario, por su relación con Osiris.

describieron como  (ḥty), sino como  (imy-r niwt šmꜥ mḥw), lo cual es más compatible con funciones asociadas a la supervisión del territorio que a las tareas del visir. Es probable que ambos compartieran la responsabilidad de gestionar la organización administrativa de dos conjuntos ciudadanos diferenciados, como sus determinativos indican.

²¹ Hari, *La tombe thébaine du père divin Neferhotep (TT50)*, pág. 18, pág. 19.

²² Incluso con la asunción de un modelo tradicional y siguiéndolo, estaríamos ante un período de fuerte presencia nobiliaria y debilitamiento de la monarquía que favorece la sustitución por el aristócrata.

No puede extrañar que en el contexto político de las dinastías XVIII y XIX, la primera cualidad fuera particularmente celebrada. El rey asienta el poder de Tebas y con ello la ceremonia, que se celebraba dentro de los ritos destinados a entronizar al nuevo gobernante, en la ciudad triunfante y bajo la atenta supervisión de la nobleza territorial, cobraría un especial significado, recordando nuevamente la supremacía del nomo. Imposible descartar el significado estrechamente relacionado al icono y que encomia por sobre cualquier otra cualidad la que se relaciona homófonamente con él: *Estabilidad*, magnífica definición que, en boca del poder, invariablemente significa inmutabilidad de los resortes que han conducido a la situación de privilegio desde la que se alaba el principio. Los nobles tebanos suscriben el significado primario y secundario del fetiche y éste se convierte en uno de los más utilizados.

El siguiente paso conlleva arrogarse la cualidad de erigir el pilar, cargado de mensaje político, adoptando la representación como un elemento más en su tumba y sustituyendo al soberano en la tarea. El proceso es gradual y mientras en algunas tumbas, como la de Kheruef el faraón figura como oficiante en la ceremonia de erección, si bien ya observamos que la tarea debe ser apoyada por un grupo de nobles; en la tumba²³ de Sa-mwt, llamado Kyky, prescinde de intermediarios, emprendiendo en solitario la misión de activar el mecanismo mágico que asegura la estabilidad, lo cual constituyó para los primeros estudiosos de su tumba una notable sorpresa²⁴ y condujo a examinar otras sepulturas con el fin de establecer un criterio. Wilson describe así el cuadro iconográfico:

«A sketch in the inner room shows Si-Mut, attended by his wife, pulling on ropes to make a djed-pillar erect...

On the face of it, the establishment of duration, thus symbolized by the firm grounding of “stability”, is a logical scene for the tomb of anyone hoping for immortality. In point of fact, this scene may be unique, because the individual here shown was neither king or god.»

Evidentemente los investigadores esperaban encontrar al faraón reinante cumpliendo la tarea de elevación porque las implicaciones filosóficas del acto en sí mismo conducen a un ámbito metafísico que ellos consideraban propio de dos instituciones, bien la monárquica, bien la divina. Sin embargo la visión de un Sa-mwt

²³ TT409, necrópolis tebana, aAssâsif.

²⁴ Wilson, John A., “The Theban Tomb (No. 409) of Si-Mut, called Kiki”, *JNES*, 29, págs. 187-192; Abdul—Kader Muhammed, M., “Two Theban Tombs. Kyky and Bak-en-Amun” *ASAE*, LIX, págs. 157-184.

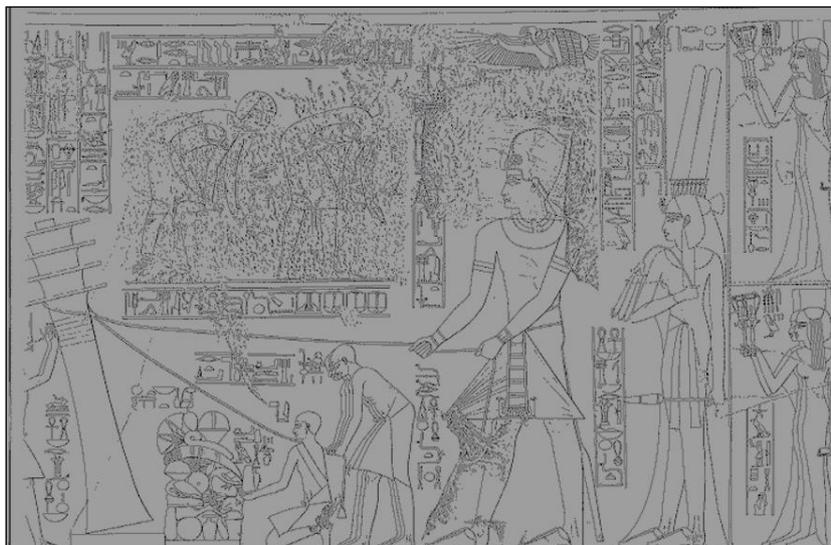
que contrae la responsabilidad en solitario conduce a la perplejidad y se produce la comparación:

«Abdul-Qader refers (pp.177-78) to the similar scene in the neighboring tomb of Kheruef, known since Erman's discovery. There the king is pulling up the djed-pillar. It is true that some of his followers hold on to the other end of the rope, and that one man is guiding the rising pillar with his hands. but the essence of the scene is the action of the king; this scene is intimately connected with a neighbouring scene in which the king worships the djed-pillar; and the whole belongs to the composition which shows Amenhotep III in his jubilee. Within that setting the "stability" of the king is integral.²⁵»

Las categorías que se han utilizado para analizar una representación no pueden ser usadas como criterio para la siguiente, aunque ya en la tumba de Kheruef, como indicábamos anteriormente, se observan innovaciones claras con respecto a la ceremonia y los oficiantes.

Podríamos considerar que los nobles comparten con el rey la responsabilidad de asegurar la estabilidad del reino, permanencia de un modelo social e inmutabilidad de órdenes. Es decir, estamos en condiciones de asegurar que, al menos iconográficamente, la acción del rey debe ser apoyada por la nobleza, la responsabilidad de controlar el caos y garantizar el buen gobierno -significado último de la ceremonia-, es en realidad incumbencia tanto del monarca como de los nobles y por esta razón ya no puede sino tratarse de co-responsabilidad. Ambos estamentos se encuentran vinculados por igual en la tarea de gobierno, en el caso de Kheruef (fig. n° 3), bajo la atenta mirada de los dioses, lo que equivale a decir, con la sanción de éstos.

²⁵ Wilson, *JNES* 29, pág. 189; Abdul-Qader Muhammed, M., *The Development of the Funerary Beliefs and Practices displayed in the Private tombs of the New Kingdom*, Cairo, 1966.



Fig, nº 3. TT192, Kheruef. El faraón erigiendo el pilar Dd en presencia de su esposa e hijas y compartiendo la tarea con tres cortesanos.

El proceso no concluye ahí y más adelante el propio Wilson apunta:

«Abdul-Qader has pointed out two other Theban tombs of the New Kingdom with scenes of the raising of the djed-pillar. In No. 157 (Nebwenenef, time of Ramesses II), six gods pull up the pillar in the presence of Thoth, Iun-mutef, and the deceased. In No. 135 (Bek-en-Amón, Nineteenth Dynasty) the raising is attended by the gods²⁶.»

La representación mantiene un elemento original -la presencia de los dioses- pero se despoja del carácter real para constituir un dispositivo en manos de las élites que asumen en solitario la tarea. Es necesario hacer constar que la erección de pilar Djet permanece en el ciclo de celebraciones como un acontecimiento de tradición monárquica, tal y como se demuestra por su aparición en la lista-calendario de Medinet Habu. La aparente contradicción entre su origen real y posterior desarrollo sólo puede entenderse en el seno de una progresiva desvalorización del rol jugado por el soberano en las responsabilidades de gobierno, la cual adquiere *status* alegórico mediante su adecuación a esta nueva realidad visual, asimilada al mundo trascendente por medio de su inserción en los valores emblemáticos que forman parte del bagaje ingénito a la clase social responsable de su materialización efectiva y terrenal.

Sin duda también puede argumentarse que la aparición del nuevo modelo forma parte de la vindicación que adquiere el rol osiriaco en las tumbas nobiliarias y por consiguiente es necesario anexar la innovación al número dos de nuestra anterior

²⁶ Wilson, *JNES* 29, pág. 189.

sistematización. Quienes así lo afirmen no carecen de razón, Osiris es reclamado como propio dentro del ideario heroico común a los aristócratas y en este sentido, la erección de un símbolo fuertemente vinculado a esta divinidad de la muerte, está plenamente justificada. No obstante, anteriormente ya se ha mencionado que la presencia del dios entre los rituales nobiliarios reviste un carácter completamente distinto al que debe ser interpretado en su relación con el faraón. El noble utiliza el papel de Osiris para proclamar su ascensión como dios mientras que el rey queda inhabilitado por la propia dinámica del mito. El lenguaje se disocia debido a las diferentes realidades de las que se parte, que no deben ser situadas como una sola categoría discursiva. El marco temporal advierte de la gradación con que se dota al fenómeno, pudiendo constatar un primer momento para el que aún es válida la relación exclusiva entre la monarquía y el rito osiriano, derivando en la dinastía XVIII, y significativamente durante el reinado de Amenhotep III²⁷, al modelo que presenta la tumba TT192 y concluyendo el proceso con la eliminación del rey, reemplazado en la primera parte del período ramésida por un prohombre como Sa-mwt para el que ya no es necesaria la sanción real y se justifica a sí mismo presentándose sólo y cualificado ante la ceremonia, su significado y la divinidad trascendente, ilustrando de este modo tan gráfico el triunfo de la clase dirigente.

Los orígenes de este proceso de sustitución, como afirma Vernus²⁸ no deben ser puestos en relación con cambios surgidos en los inicios de la dinastía XVIII, sino que viene observándose durante todo el Segundo Período Intermedio, una paulatina degradación de la figura real y emergencia del poder nobiliario afincado entre los nomos III y IV del Alto Egipto, prueba del cual es el siguiente texto:

«Horus vengador de su padre me otorgó (una misión) para la Residencia: Traer al Horus de Nekhen y a su madre Isis justa por la voz (justificada).

Él (se refiere al dios) me concedió estar a la cabeza²⁹ de un barco y cuatro tripulantes porque él me conocía como un oficial competente en su templo³⁰.»

El dios encomienda misiones y nombra jefes de tripulación, en este caso Horemkhauef. Si con Ankhtifi de Moalla podía considerarse la posibilidad de que la

²⁷ Durante su reinado se materializaron una buena cantidad de variaciones estilísticas, iconográficas e ideológicas.

²⁸ “La grande mutation idéologique du Nouvel Empire: Une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du démiurge face à sa création”, *BSEG*, 9, 1995, págs. 69-95.

²⁹ La traducción de Hayes para Hr[y] tp en *JEA*, 33, es “comandante”, aunque yo prefiero dejar en su literalidad el texto egipcio siempre que ello es posible.

³⁰ Metropolitan Museum of Arts, n° 35-7-55.

referencia a Horus tuviera alguna relación con el rey -aunque yo no lo contemplo-, en la estela que nos ocupa esta eventualidad es imposible al hacer costar el propietario más adelante que el faraón estaba en la ciudad a la cual se dirigía. Un faraón del que ni siquiera figura el nombre y no por las razones aducidas por Hayes³¹, sino exactamente por las contrarias.

Coherente en su desarrollo, la corrección no murió con el fin de la dinastía XIX, sino que mantuvo su vigencia, por lo que la investigación se vio obligada a aceptarlo, aunque sin establecer criterios de análisis afines al proceso:

«In Theban Tomb No. 132 (Ra-mose, time of Taharqa) Up-wawt and Horus raise the pillar. At Karnak in the little chapel of Osiris. Neb-ankh there are two scenes. In one Horus and Thot hold the erected pillar with ropes. In the “courtiers” (zmrw) pull up the djed-pillar in the presence of priests. It would seem that ordinary mortals might then raise the djed-pillar³²»

El dios Horus, íntimamente relacionado con la realeza y unido a Osiris en la concepción teórica de la institución, es adoptado e integrado en la doctrina nobiliaria por medio de su adscripción al tribunal que determinará la suerte del difunto. La norma de conducta que se impone es la imitación del dios halcón en vida y la transformación en Osiris tras el paso al más allá. La restricción, el *decorum* que limitaba su uso al faraón ha sido dinamitado mediante la estrategia de ampliar su papel al de juez, ordenándose argumentalmente junto a otros iconos que participan de igual revolución, como son Maat y el corazón.

La definición adelantada por Abercrombie, Hill y Turner³³ de la ideología dominante como factor de integración de la propia clase dominante a través de la teodicea, la monarquía teocrática y el sacramento de la penitencia, puede ser extrapolada a Egipto para concluir afirmando que se produjo idéntica fusión mediante la

³¹ *ibidem*. pág. 10. Hayes defiende que la ausencia se debe a que es un faraón reconocido por todos y extiende su control sobre el Alto y el Bajo Egipto y por ello ni siquiera es necesario mencionar su nombre. Sin embargo no podemos afirmar una cosa y su contraria y si entendemos que el faraón es tan poderoso como para que no se le nombre porque es reconocido en cualquier lugar, debemos ser consecuentes y afirmar que cuando se representa su nombre es por lo contrario. Como no es posible considerar científicamente que todas las inscripciones con nombres del faraón se deban a un intento de popularizarlo ya que esto nos llevaría a un problema aún más complicado, y somos conscientes de que no hay “un” nombre real sino varios, no hay más salida que reconocer la insignificancia de un monarca exiliado en It-Tawy que acepta cómo “en sus narices” según la expresión literal de la estela, se retira, camino de otra ciudad, una estatua de oro.

³² Wilson, *JNES* 29, pág. 189.

³³ *La Tesis de la ideología dominante*, Madrid, 1987, pág. 82

activación de tres silogismos, dos de las cuales son coincidentes con el feudalismo que constituye el objeto de estudio para los autores. Nuestra proposición quedaría así:

- Teodicea
- Monarquía teocrática, aquí dando un paso más y aceptando la condición de divinidad como elemento del discurso y siempre en relación a fuerzas de ocupación como es el caso de Nubia.
- Sustitución de los mecanismos de justicia activa por otra diferida.

Otro de los elementos importantes a tener en cuenta para valorar el profundo cambio que tuvo lugar, es la sofisticación intelectual, representada en este caso por un creciente gusto hacia todos aquellos factores que sirvan como diferenciadores natos de la función nobiliaria, como por ejemplo el nombre.

El uso del nombre era un modo de perpetuar la personalidad, un egipcio no *tenía* un nombre *era* un nombre, éste no atendía a entidades abstractas, sino que pertenecía al mundo físico, en consecuencia al mundo social. Si la onomástica de la dinastía XVIII desarrolló³⁴ un gusto por emplear signos con lecturas extrañas, experimentando con un factor ideológico revestido de una carga simpática tan importante, esta circunstancia no puede menos que ponerse en relación con la afectación alcanzada por un nobleza que había conseguido domeñar los factores taumatúrgicos que pudieran haber constreñido su actuación, que había conseguido hacer funcionar a la inversa el conjunto y estaba en condiciones de usar en beneficio propio las múltiples aplicaciones de una ritualización inhabilitante. Así pues, incluso dentro de los propios conflictos intra-clase, de los que apenas percibimos en la documentación rastro alguno, la élite dirigente estaría en condiciones de manipular la acción mágica para controlar posibles desviaciones, y con toda probabilidad los abundantes casos de *damnatio memoriae*, que se registran en las necrópolis tebanas, se deben a sanciones desde y hacia la oligarquía, sin que la figura real jugara papel alguno en las mismas³⁵.

Así mismo, la aparición en la onomástica de un teóforo formado con el nombre de su ciudad amada: -Waset-, siendo  (*Kh^c-m-W^cset*) uno de los más comunes,

³⁴ Dewachter, M. “Un nouveau «fils royal» de la XVIIIe dynastie: QenAmón”. *Rde*, 32, 1980, pág.70. Aquí encontramos algunos ejemplos de este refinamiento desarrollado durante el Reino Nuevo.

con un evidente carácter simbólico, constituye un hito en la carrera de la ciudad hacia la cúspide del poder y participa de la voluntad expresada por la nobleza de cerrar un círculo alegórico y real cuya finalidad es la de ocupar cualquier ámbito de la vida pública egipcia.

Incluso en el-Amarna (Hari, *Repertoire Onomastique Amarnien*, fichas núms. 263 y 264) se recoge la presencia de dos nobles con nombres relacionados con la divinidad:

- El primero  es frecuentemente confundido y suele ser transcrito como (*h^c-m-w3z.t*), cuando en buena lógica debería serlo por (*h^c-m-w3z.t*).
- El segundo , sí debe ser admitido como (*h^c-m-w3z.t*).

Aunque similares, ambas composiciones no significan exactamente lo mismo, mientras que la primera podríamos traducirla por “*alabanza/adoración en/a Tebas, o alegría en/a Tebas*”, la segunda tiene otras implicaciones ya que se relaciona con la monarquía y la ascensión (por toma de posesión), N28 transmite una “aparición en gloria”, lo que no deja de resultar curioso, especialmente cuando se constata en Ranke³⁶ que ninguna otra ciudad disfrutó de semejante privilegio. La adopción de este nombre por parte un postulante al trono de la dinastía XIX durante el largo reinado de Ramses II, especialmente si consideramos la ocupación claramente norteña del mismo, debe ser entendida como un intento deliberado por granjearse las complicidades de ciudad y nobleza con fines puramente sucesorios.

El *señor* que nos contempla desde la eternidad de su tumba, forma parte de una vanguardia económica que ya no se siente impelida a manifestar la fuerza y opta por elaborar una visión de sí mismo -un “hombre ideal”- vinculado a los placeres de la vida, la administración, los juegos de palabras y, en definitiva y si escuchamos los cantos de arpista que aparecen en la época, el nihilismo. Actividades que se contraponen a la imagen guerrera que durante siglos la investigación ha mantenido para el período. En este intento por forzar la documentación histórica para hacerla coincidir con un paradigma caduco fue sin embargo sistemáticamente rechazado el análisis del complejo funerario amárnico y su deleite por esas mismas imágenes que se persiguen en el oeste de Tebas; para cualquier interesado en ver demostraciones de fuerza, es más

³⁶ *Personennamen*, págs. 263 a 265.

recomendable estudiar los promontorios que rodean la ciudad ideal que las colinas del occidente tebanos.

La iconografía real y la nobiliaria difieren radicalmente en este sentido y mientras la primera remarca la condición del faraón perpetuamente ocupado en acciones tras las fronteras, el noble prefiere representarse en otras actividades más propias del intelecto, la reflexión... el poder en definitiva.

Hasta el intermedio amárnico y posteriormente, los señores socialmente encumbrados en Egipto, pese a la insistencia de paradigmas obtusos, preferían verse a sí mismos más próximos a un *cortesano veneciano* que al *imperator romano* y las necrópolis estudiadas en la orilla occidental de Tebas refrendan esta imagen del mundo con mucha mayor fiabilidad del supuesto afán guerrero atribuido para justificar un planteamiento que carece de base documental fehaciente. De hecho uno de los problemas que surge en el momento de iniciar cualquier estudio del universo plástico en las necrópolis del Reino Nuevo es la curiosa clasificación por la que se ha determinado el carácter civil o militar de un registro determinado. Así, mientras las escenas de el-Amarna no existen para la bibliografía por el sencillo hecho de no comentarlas, incluso en monografías tan críticas -y divertidas- con el paradigma amárnico como la de Reeves³⁷ y desde luego en ninguna obra que se dedique al arte egipcio en las cuales se resalta inevitablemente el nuevo canon instaurado sin profundizar en los modelos, la exaltación militarista que posee a los expertos cuando dirigen su atención a la orilla occidental de Tebas les hace clasificar como escenas militares³⁸ algunas en las que sencillamente aparecen soldados³⁹, que no es exactamente la misma circunstancia⁴⁰ y contribuye a oscurecer el auténtico del elemento militarista durante las dinastías XVIII y XIX.

La mayoría de las escenas poco o nada tienen que ver con actividades militares. La caza en el desierto es una ocupación compartida por nobleza y realeza, un deporte de élites que no guarda relación con el entrenamiento militar (que sí nos estaría dando una clave militar), sino con el disfrute de un *status* elevado; las escenas de ofrendas se

³⁷ Akhenatón, *El falso profeta de Egipto*, Madrid, 2002. El autor dedica un apartado a las tumbas privadas (págs. 175 a 183) sin hacer ninguna referencia a los modelos que estamos tratando y eso pese a que en una cantidad tan pequeña de tumbas es muy llamativa la dedicación al modelo.

³⁸ *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings. I. The Theban Necropolis, Part 1. Private Tombs*, Oxford 1970

³⁹ Tal es el caso de las siguientes: TT40, TT42, TT56 por citar tres ejemplos.

⁴⁰ Sería tanto como clasificar de ceremonia militar una boda porque alguno de los asistentes sea integrante del ejército y así se engalane para el evento.

insertan en un contexto protocolario que, por su misma condición, está bien alejado del mundo guerrero que cabría esperar de las denominadas *escenas militares*.

Existe a mi entender, una confusión entre las escenas de entrega de tributo y el reclutamiento militar que no ha contribuido a esclarecer la posición exacta de algunos terratenientes y, en general, las escenas de ofrendas en las que se entrega material militar (carros, escudos, etc.) lo son en un contexto completamente distinto al que se intenta hacer ver⁴¹.

La irregularidad con que históricamente se ha interpretado el rol de la nobleza durante el Reino Nuevo se manifiesta con claridad en un pasaje del artículo “Who Was the The Southern Vizier during the Last Part of the Reign of Amenhotep III?”⁴²:

«According to Helck, many members of Ramose’s family were connected with the military. Thus Ramose evidently came from a northern-based, powerfully connected family, which may have had a military origin»

En el extracto precedente se habían repasado los distintos títulos de la familia en cuestión, aparecidos en su tumba (TT55) sin que ninguno tuviera la menor implicación militar, de acuerdo a las propias indicaciones del autor:

«Ramose’s father, Heby, was an “overseer of the cattle of Amen in the northern district”, and “overseer of the double granary of Amen in the nomes of the Delta”.....The man called Ramose’s brother (zn), but more likely a first cousin, Amenhotep, the high steward of Memphis.....»⁴³

Sin embargo ni la inexistente presencia militar en la decoración de la tumba, ni la relación de cargos civiles, sirven frente a la afirmación que, sin ninguna prueba documental, avanzó Helck⁴⁴, y fue entusiásticamente aceptada para convertirse de inmediato en el eje vertebrador de la fortuna alcanzada por el clan. La inercia del pensamiento ha propiciado que afirmaciones e hipótesis lanzadas cuando la base documental era aún escasa, sigan en la actualidad siendo aceptadas prácticamente como dogmas de fe. Parece llegado el momento de emprender desde nuestras investigaciones una revisión en profundidad.

El entorno funerario registra la ofrenda de artefactos militares sin que por ello deba deducirse la condición militar del difunto, so pena de aplicar la misma práctica a

⁴¹ Por ejemplo como parte de recompensas.

⁴² Gordon, A., *JNES* 48, 1989, págs. 15-23.

⁴³ *Ibidem*, págs. 16-17.

⁴⁴ *Der Einfluss der Militärfürer in der 18 Ägyptischen Dynastie*, Leipzig, 1939, págs. 61 y 70.

todos los objetos de las procesiones funerarias, lo cual terminaría causando un enorme problema a la investigación. Así mismo, en al menos un caso, los soldados que se representa en la tumba realizan una parada frente a una mujer, sin que experto alguno se manifestara en este sentido ¿quizá la dama tenía responsabilidades militares? Parece que no, sencillamente en el momento de honrar al noble desaparecido y adornar su tumba, se hacen presentes muchos niveles de la vida pública egipcia.

Seguimos manteniendo la intención de conceder el calificativo de escenas puramente militares y cercanas a la idea de guerra común en toda la investigación, a aquellas concebidas por los artistas al servicio de los nobles que encontramos en el-Amarna y al mismo tiempo perseveramos en nuestro propósito de entender la escenografía funeraria del Reino Nuevo, con excepción del período anterior, como una muestra de los niveles de refinamiento, afectación y preciosismo que, en la búsqueda por hacer ostentación de su condición social, de su pertenencia al estrecho círculo de los privilegiados estamentalmente, llegaron a alcanzarse en la orilla occidental.

De este modo las múltiples escenas de ocio (caza, pesca, lanzamiento de bumerang, etc.), los paseos por bien cuidadas fincas de producción, etc. no son más que un mensaje bien articulado de la felicidad terrenal, en la cual no cabe el sufrimiento y la dedicación que se espera de un soldado.

NOBLES A LAS ÓRDENES DIRECTAS DE LA DIVINIDAD O EL TRASVASE DE LA PRIMOGENITURA REAL

Un recorrido por diversos personajes que se definen por una exitosa carrera y por el poder que emana de su entorno servirá para ilustrar una de las consecuencias más reveladoras del vuelco que supone el Reino Nuevo permitiéndonos apreciar con claridad la dialéctica existente entre el discurso iconográfico e ideal que impregna la época, y su materialización en propuestas económicas concretas.

La poderosa nobleza, responsable de la convulsión ideológica, política y económica desde la segunda reunificación propagandista del territorio, adquirió el hábito de arrogarse facultades que en origen correspondían al rey o sencillamente de ignorar su intermediación superponiéndose a la figura en las dos vías más significativas para su estrategia de sometimiento simbólico y efectivo.

Ocupa el primer lugar su actuación frente a la masa popular como intermediarios ante a los dioses por medio de inscripciones en sus estatuas, al mismo tiempo que la imagen del faraón se desvirtúa por múltiples subterfugios *piadosos*, cuando no se sustituye sin más por símbolos -representativos de la condición monárquica si- pero menos efectivos en la respuesta visual inconsciente frente al pueblo que la sencilla efigie del hombre.

El segundo es su capacidad para hacerse partícipes de los planes eternos, consolidados por los dioses, en la esfera de la creación. El noble se eleva espiritualmente al formar parte de la ordenación racional del universo, al situar su condición, su carrera y su ascenso entre los deseos celestiales, al otorgar a éstos y no a la decisión real, la capacidad para actuar en su vida profesional y dirigir sus pasos como parte de una acción necesaria para la conformación del orden y la represión de caos⁴⁵, el noble se aparta del camino que conduce a la lealtad terrenal para ascender a un espacio donde esa misma cualidad le permite establecer un diálogo íntimo con el mundo trascendente, el noble ha buscado un patrón al que sólo él es capaz de interpretar.

Comenzaremos el examen de ambos circuitos por la mediación ante los dioses y para ello nada mejor que acercarnos a una respetable figura de la dinastía XVIII, se trata de Amenhotep, hijo de Hapu, el cual poseyó notable influencia durante el reinado de Amenhotep III (Vandersleyen⁴⁶), que otorga al personaje la condición de *hombre nuevo*, afirmando que sus progenitores pertenecían a un estrato social humilde y su ascenso estaría relacionado con su pertenencia a la clientela del visir Ramose al que se atribuye un origen atribita. Su poder es incuestionable y la aparente humildad se desmiente por

sus inscripciones en las cuales el título  (*iry-p'et h3ty-*) encabeza sus escritos, razón por la cual me parece más acertada la afirmación de Breasted⁴⁷ respecto a su ascendencia. Este origen explicaría también alguna de sus funciones en la corte tebana. La entrega de la región a los intereses tebanos, así como el reclutamientos de contingentes para las expediciones militares, de las cuales los tebanos eran beneficiarios pero no actores directos justificarían la comodidad con la cual se movía el personaje por la capital⁴⁸ y desde luego justificarían mucho mejor la posición conseguida.

⁴⁵De ahí la asimilación del modelo iconográfico y su difusión en el ideario funerario aristocrático.

⁴⁶ *L'Egypte et la vallée du Nil, De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*, Paris, 1995 pág. 394.

⁴⁷ AR, vol.2, pág.371.

⁴⁸ Siempre que hago referencia a la capital, salvo mención en contrario, me estoy refiriendo a Waset .

Las oligarquías provinciales debieron adoptar una postura a favor o en contra de la nueva circunstancia impuesta desde los inicios de la dinastía XVIII. Parece obvio que los atribitas optaron por una *realpolitik* que les permitiera saborear los placeres de la vida aunque fuera al precio de convertirse en clientes del nomo IV del Alto Egipto, no parece que los ciudadanos de Neferusi fueran tan *flexibles* en sus convicciones. Mientras que la documentación no revela hasta la dinastía XX ningún síntoma de malestar en el norte, sí se aprecia la tensión existente entre esa zona del Alto Egipto y los patronos tebanos.

En cualquier caso el personaje sirve para ilustrar la paulatina usurpación de funciones reales llevada a cabo por la nobleza principalmente durante la dinastía XVIII⁴⁹. El dignatario (fig. n° 4) dejó constancia a través de dos estatuas de escriba situadas en el Templo de Amón-Ra en Karnak, de su estrecha relación con la divinidad principal, así como de su ascendente sobre la misma, y aunque se nombra al faraón, resulta meridianamente claro que cada ciudadano deseoso de obtener respuesta a sus plegarias debe someterse con antelación al juicio de Amenhotep, hijo de Hapu⁵⁰:

«Oh gentes de Karnak, vosotros que deseáis ver a Amón, venid a mi. Yo comunicaré vuestras peticiones, porque yo soy un intermediario⁵¹ cerca del

⁴⁹ No se trata de que la dinastía XIX conociera una inversión de la tendencia sino que el proceso ya estaba completado.

⁵⁰ Varille, A., *Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep Fils de Hapou*, El Cairo, 1968, pág. 24 y 25.

⁵¹ La palabra egipcia *wHmw* suele traducirse por *heraldo*, a este respecto me remito al trabajo del José M. Galán en su artículo “Amenhotep Son of Hepu as Intermediary Between the People and God” , *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century, Proceeding of the Eighth International Congress of Egyptologists*, El Cairo, 2000, vol. 2, pág. 223. Considero que en el contexto presente resulta acertada la traducción de intermediario. Así mismo en el artículo se citan otros ejemplos de nobles, especialmente en la dinastía XVIII, que afirman actuar frente a distintas divinidades de igual modo que Amenhotep lo cual subraya la tendencia a organizar el sistema de creencias y de diálogo con la divinidad al margen de la figura real. Significativamente Akhenaton intentó redimensionar las relaciones hombre-dioses-realeza, tratando de restituir el tradicional papel jugado por la monarquía. A este respecto y durante su reinado incidió especialmente en su papel como único mediador, en un vano esfuerzo por recuperar la influencia que estaba perdiendo. De igual modo el reinado de Ramsés II es también prueba del interés mostrado por la realeza en el mantenimiento de dicho papel.

La paulatina asunción de la función mediadora en sustitución de la figura real podría relacionarse con las crecientes tensiones económicas que sin duda generó el sistema tebano de apropiación. La oligarquía no iba a responsabilizarse de la situación que ella misma estaba propiciando y una respuesta desde el discurso podía ser su presentación como “campeones de la justicia”. Del mismo modo que en períodos anteriores de la historia de Egipto se habían servido del recurso para resaltar su papel frente al de los monarcas, en el Reino Nuevo vemos proliferar, a medida que el control aumenta, las titulaturas o los epítetos que hacen clara referencia a la estrecha relación que los nobles dicen mantener con el pueblo, así como a los servicios que cumplen para ellos. En el citado artículo de Galán, “Amenhotep Son of Hepu...”, el autor recopila alguno de ellos (pág. 223). En cualquier caso no puedo coincidir en la asunción automática de que estos personajes actúan desde el más allá y su papel frente a las divinidades es fruto de su muerte. Aunque se tratara de ese caso, no disponemos de elementos para afirmarlo y desde luego soy más partidaria de realizar el análisis desde su conveniencia como elemento de propaganda en la realidad material, tangible, mucho más que en la inmaterialidad ya que aunque aceptáramos el hecho de su muerte no podemos olvidar el prestigio que ello supondría para la *gens* a la cual pertenecía el finado.

dios. Neb-Maat-re me ha colocado para transmitir los asuntos de las dos tierras».

La seguridad con que se desenvuelve en la tierra conduce al noble a afirmaciones como las siguientes, registradas en la gran estatua de su autobiografía⁵²:

«Yo soy un verdadero miembro de la élite entre la masa de los humanos, un hombre cuya inteligencia comprende todo lo que le rodea y que brilla en la sala del consejo, un hombre al que las cosas mas excepcionales le parecen naturales, yo encuentro la lección (la palabra) aún cuando esté borrada, soy un maestro de perspicacia que colma el corazón del soberano.....ya he ocupado todo tipo de responsabilidades... el conductor de los humanos, un personaje de firme voluntad que hace la ley y establece solidariamente los reglamentos luchando cuando se trata de mis propios bienes pero teniendo precaución cuando administro los de mis semejantes (iguales en categoría social quiere decir)...



Fig. nº 4. Amenhotep hijo de Hapu, representado como un joven escriba. Museo de Luxor.

Un paulatino proceso de empobrecimiento sufrió la función de los faraones, “*perdiendo la primogenitura*” frente a las divinidades egipcias. Ni siquiera su mediación era ya un acto único sino compartido por los elegidos de Amón, auténtica fuerza motriz del país, de la mano de Waset (Tebas), aunque desde luego no podemos afirmar que se erigiera en la única figura divina capaz de responder a las plegarias del pueblo, ya que a medida que avanzamos en el Reino Nuevo se observa la incorporación de otras divinidades al nuevo sistema que tiene como novedad la elección de intermediario entre los aristócratas, siendo el designado quien actúa como elemento de

⁵² Museo de El Cairo nº de inventario 583 y 835.

unión entre una sociedad concreta y su divinidad, así, los casos de Raya con Set, Neferrenpet con Hathor (de Deir el Bahri), etc.

En la misma dirección apunta el desarrollo de la “piedad personal” cuyo origen descubrimos por el trabajo de Posener⁵³ y gracias a su esfuerzo estamos en condiciones de fijar el fenómeno en una fecha anterior al período ramésida, en la más temprana dinastía XVIII, concretamente a mediados de la misma, lo que produce una singular armonía entre un acontecimiento como el descrito y el reinado de Thutmosis III, genuino vertebrador de todo un nuevo sistema social necesario para ajustar los mecanismos del poder a las exigencias de la nobleza que consintió en su coronación.

Despojado del fardo institucional antiguo, el individuo se encuentra en condiciones de afrontar en soledad su paso por el mundo, adoptando una actitud de franca proximidad a la divinidad, lo cual contrasta con el más difundido análisis espiritual del Reino Nuevo, esa mal llamada *piedad personal* que será objeto de nuestro siguiente artículo en el próximo número. Las constantes referencias a la familiaridad entre nobles y dioses al margen de la supervisión regia, difieren de la imagen difundida por los estudiosos de la nueva manifestación religiosa y nos obligan a replantearnos la decodificación en otras magnitudes menos dirigistas. Estamos frente a la necesidad de organizar en un conjunto armónico esta novedad y todas las sutiles pero firmes desviaciones de las que venimos dando cuenta y a ello dedicaré el segundo artículo que aparecerá en el próximo número

⁵³ “La piété personnelle avant l’âge amarnien”, *RdE* 27, 1975, págs. 195-210.

Revista Mundo Antigo

Resenha
Review

Helvidius, Jovinian, and the Virginité of Mary in late fourth-century Rome

Fabiano de Souza Coelho¹

Submetido em Abril/2015

Aceito em Abril/2015

PALAVRAS-CHAVE

Helvidius – Jovinian – Ambrose – Jerome – Augustine.

O eixo central apresentado pelo Professor Ph.D. David G. Hunter do Departamento de História da Universidade de Kentucky no seu trabalho, **Helvidius, Jovinian, and the Virginité of Mary in Late Fourth-Century Rome**, foi que a doutrina Mariana e o movimento ascético se transformaram cada vez mais entrelaçados no Ocidente no final do quarto século da era cristã, especialmente nos escritos de Ambrósio e Jerônimo; os religiosos Helvídio e Joviniano foram dois cristãos que opuseram a esses novos desenvolvimentos; Helvídio rejeitou a doutrina da *virginitas post partum* de Maria; Joviniano rejeitou sua *virginitas in partu*. Assim, para ambos, o ensino sobre Maria representa noção falha de pecado, sexualidade e da Igreja; quando comparado as ideias dos escritos iniciais, a posição de Helvídio e Joviniano aparecem ser notavelmente associada com a tradição inicial cristã.

O pesquisador inicia seu artigo abordando que no final do século IV d. C., o movimento ascético no Ocidente gerou uma nova forma de devoção a virgem Maria. Temos em Ambrósio, bispo de Milão, um relevante propagador das ideias de virgindade perpetua de Maria (*virginitas post partum* e *virginitas in partu*) como meio de ensino para adoção a vida ascética. Portanto, nos escritos de Ambrósio de Milão a ideia de virgindade de Maria seria o modelo de vida celibatária das virgens consagradas.

¹ Mestre em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/UFES). Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/IH/UFRJ), orientado pela Professora Doutora Regina Maria da Cunha Bustamante.

Para Hunter, entre os anos 380 a 400, particularmente em Roma, tivemos oposições aos ideais ascéticos inicialmente difundidos pelos escritores tais como Jerônimo e Ambrósio. Da mesma maneira, a piedade ascética expressava uma devoção a Maria, mãe de Jesus, e, por outro lado, a resistência ao ideal ascético manifestava sua oposição a doutrina Mariana; a ideia de virgindade de Maria se transformou em um símbolo de diferentes noções de pecado, sexualidade e Igreja, isso tanto para mestres ascéticos e não ascéticos; os escritos eclesiásticos em torno dessa temática produziram opositores, em especial, Helvídio e Joviano.

A polêmica levantada por Helvídio no final do ano 383 d. C., de acordo com autor, fez que Jerônimo escrevesse a um grupo de cristão de Roma – nesse resultou no primeiro tratado na história do Cristianismo com objetivo de defender a virgindade perpetua de Maria, a saber, *Adversus Helvidium*. No trabalho de Jerônimo se observa que Helvídio escreveu sua resposta para uma pessoa chamada de “Carterius”, pois esse tinha espalhado um panfleto na qual argumentava que a vida virginal era superior a vida casada; essa ideia que não era nova, estava ancorado com uma novidade, esse argumento nos apresenta que a prova da superioridade da virgindade sobre o casamento estava na virgindade perpetua de Maria; esse argumento sobre a perpetua Virgindade de Maria foi objeto de resposta de Helvídio.

Desta feita, Helvídio não atacou a prática da virgindade; ele simplesmente manteve a estrita igualdade entre casamento e virgindade. A negação da virgindade perpetua de Maria em Helvídio estava naquilo como ele entendia como um modelo de virtude marital, pois Maria depois da concepção virginal de Jesus teria uma vida normal de casada com seu esposo José.

Helvidio apresentou várias passagens do Novo Testamento na qual justificava que Maria teve filhos com seu esposo José; também sobre os supostos irmãos de Jesus. Com isso, o religioso Helvidio, nos apresentou o autor, não queria negar a realidade do casamento, pois fazia uma crítica ao movimento Docetista que estava associado ao Maniqueísmo que negava o casamento.

Igualmente, demonstrou Hunter, que o monge chamado Joviniano apareceu em Roma no final da década dos anos 380 d. C., ensinando que todos os cristãos eram fundamentalmente iguais; na obra de Joviniano – a saber, a *Commentarioli* – se encontra um argumento nítido e mais teologicamente sofisticado do que outrora se observava entre os críticos do ascetismo.

Joviniano teve duas ideias primárias para atacar o ascetismo, a saber, a formação de uma elite ascética na Igreja e a resistência a desvalorização ascética da criação e sexualidade humana, amplamente fundamentado em argumentos das escrituras e da teologia.

Ademais, conforme nos mostrou o autor, o trabalho feito por Joviniano não se resumia num sistema de único, contudo esse apresentou em quatro teses centrais; seu conjunto de ideias na qual Jerônimo apresentou na sua obra contra Joviniano.

Assim, extraído da obra do monge Jerônimo, *Adversus Iovinianum*, temos quatro proposições proposta por Joviniano: I) Os méritos de todas as mulheres (virgens, casadas ou viúvas) que tem recebido o batismo são exatamente o mesmo, com tal de que seja o mesmo seu cumprimento da lei divina; II) Qualquer que tenha recebido sinceramente o batismo está completamente livre do domínio do diabo e suas tentações; III) Entre uma pessoa que jejua e uma que come não existe diferença, se os alimentos são consumidos depois de dar graças a Deus. Portanto, toda abstinência e jejum são inúteis; IV) Todo batizado fiel a seu batismo obterá idêntica recompensa no reino dos céus.

O ponto central da discussão de Joviniano em seus discursos era o batismo, pois seu argumento diz que todos os batizados seriam iguais na estruturação social da Igreja e todos teriam acesso a chamada santidade cristã, independentemente do mérito asceta. O entendimento sobre a Igreja de Joviniano principalmente se manifestou na sua interpretação das escrituras, na qual todos os cristãos compartilhavam da pureza da Igreja. Assim, para Joviniano a unidade da Igreja não deve ser dividida por distinção do mérito asceta.

De acordo com Hunter, as teses de Joviniano estavam endereçadas para todos os cristãos e não apenas para um grupo específico religioso; com isso, tivemos um conflito de interpretação das escrituras feito por Jerônimo e Joviniano sobre a virgindade – sendo que a imagem nupcial da mulher virgem como esposa de Cristo foi um assunto debatido a partir do final do século III d. C.

No Ocidente Ambrósio foi o primeiro a desenvolver uma interpretação sobre a virgindade a partir do livro Cântico dos Cânticos – pensa as vida das virgens e a virgindade de Maria associada a vida ascética da virgem consagrada. A interpretação da virgindade de Ambrósio de Milão do livro do Cântico dos Cânticos foi usada na tensão entre a superioridade das virgens sobre as pessoas casadas.

Por outro lado, nos mostrou o autor, que as ideias de Joviniano estavam organizadas em torno da interpretação das escrituras, na qual todos seriam iguais, e, conseqüentemente, os méritos ascéticos tinha dividido em hierarquias o Cristianismo – a ideia da imagem de virgindade e santidade da Igreja a partir do livro do Cântico dos Cânticos deveria ser aplicada a todos os cristãos.

Outro ponto que escapou tanto a Jerônimo quanto a Sirício, bispo de Roma, foi a questão em torno da negação da virgindade de Maria. Todavia somente Ambrósio de Milão que apresentou que Joviniano tinha essa visão sobre Maria, onde não manteve sua virgindade após parto. O bispo Ambrósio de Milão foi o único que atacou Joviniano nesse ponto – em torno da questão da negação da virgindade de Maria. Assim, Agostinho, bispo de Hipona, posteriormente respondeu essa questão.

Da mesma forma, elencou o referido autor que o bispo Agostinho em vários lugares em suas obras tratou das ideias associadas ao monge Joviniano, em particular, nos escritos contra o bispo pelagiano, Juliano de Eclano; que tanto Joviniano quanto o bispo de Eclano tinham acusado os católicos de maniqueísmo.

Diferentemente de Jerônimo e o bispo de Roma, Sirício, Agostinho de Hipona entendeu que Joviniano tinha atacado Ambrósio o acusando de Maniqueísmo e que o bispo de Milão tinha defendido a perpetua virgindade de Maria contra ele.

Dentro da visão de Joviniano as ideias de Ambrósio de Milão sobre a virgindade de Maria estavam relacionadas com a rejeição Maniqueísta da criação; em Ambrósio de Milão temos a ideia de Igreja como Noiva de Cristo e essa como virgem consagrada – a Virgem Maria. Desta feita, Ambrósio apresentou nessa reflexão sobre a virgindade que a renúncia sexual estaria associada com o batismo cristão. Contudo, tanto Helvídio quanto Joviniano rejeitam a noção de virgindade como um estado superior e melhor do que a vida dos casados.

Por fim, o autor termina o artigo a explicitar que Helvídio e Joviniano, tendo como base a literatura cristã dos primeiros séculos da era cristã, observaram que o movimento ascético existente na Igreja Ocidental de seu tempo poderia estar associado ao Maniqueísmo. Além disso, a resposta dada por Agostinho de Hipona, no início do século V d. C., as ideias do monge Joviniano em sua obra sobre o casamento e a virgindade mostrou que na época existia uma insatisfação ante as máximas apresentadas nos trabalhos de Ambrósio e Jerônimo. Por conseguinte, a reflexão em torno da

virgindade de Maria, no final do século IV d. C., transformou-se em uma questão que dividiu o Cristianismo antigo.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

HUNTER, D. G. Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in Late Fourth-Century Rome. **Journal of Early Christian Studies**, Volume 1, Number 1, The Johns Hopkins University, 1993, p. 47-71.

ANTIGAS LEITURAS: VISÕES DA CHINA ANTIGA
ANCIENT READINGS: VISIONS OF ANCIENT CHINA

André Bueno¹

Submetido em Março/2015

Aceito em Março/2015

BUENO, André. e NETO, José M. (org.) *Antigas Leituras: Visões da China Antiga*. União da Vitória: UNESPAR, 2014. ISBN 978-85-65996-25-9 (Ebook)

Ainda que a China seja um dos temas historiográficos mais importantes da atualidade, é precário e desolador o panorama dos estudos sinológicos no Brasil. Reinam as iniciativas isoladas, calcadas nas bibliotecas particulares (adquiridas a muito custo), cuja divulgação é quase sempre bastante restrita. É possível dizer, sem receio, que estudar o vasto e amplo campo do “Oriente” não é algo devidamente estimulado no ambiente acadêmico nacional. Dentre os múltiplos objetivos da Ciência Histórica, estudar os fundamentos das civilizações humanas, bem como compreender os mecanismos da alteridade, deveriam ser temas relevantes mesmo para um historiador iniciante; e a ausência marcante dos estudos de Antiguidade Oriental em muitos currículos evidencia, mais do que nunca, esse problema gravíssimo de formação. Um estudante, obviamente, não precisa ser sempre um especialista em Antiguidade e/ou “Oriente”; mas sabemos que, ao dominar os instrumentos básicos da pesquisa nesse campo, ele amplia e fortalece sua formação, construindo para si um conhecimento mais sólido e interdisciplinar. Marcel Granet (1884-1940), um dos mais importantes sinólogos que a França já conheceu, afirmava que “A civilização chinesa merece mais do que a simples curiosidade. Ela pode parecer singular, mas (é um fato) nela se encontra registrada uma grande soma de experiência humana. Nenhuma outra serviu de vínculo a tantos homens, durante um período tão grande. Quem pretende ter o título de Humanista, não deve ignorar uma tradição de cultura tão atraente e tão rica em valores duráveis”. Posto de outra maneira: é possível, ou mesmo viável, afirmar-se um

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.

“Humanista” ou um “Especialista em Ciências Humanas” quando seu conhecimento teórico e metodológico – que se pretende universal – ignora quase dois terços do mundo (isto é, Ásia e África)? Dito isso, não é preciso muito esforço para compreender a necessidade fundamental dos estudos sobre o “Oriente”. Claro, cuidados devem ser tomados: facilmente, buscar entender UM “Oriente” descambaria no “Orientalismo”, tão bem denunciado por Edward Said (1998), que se constitui na miragem cultural do exotismo e do estranhamento produzida pelos europeus do século 19, em relação “aos outros” – ou, os “orientais”. O “Oriente”, pois, deve ser abordado em blocos separados, e em épocas distintas, buscando-se compreender seus modelos civilizacionais, seus alcances e contribuições.

Todavia, a China (tal como a Índia) apresenta-se como um desafio complexo, dada a continuidade de sua estrutura civilizacional. A Cultura Chinesa não “tem uma ligação” com o *Passado*; ela é, essencialmente, o seu *pleno desenvolvimento*, mantendo os meios de acesso a ele (como o uso a linguagem e da escrita) absolutamente ativos. Só isso pode explicar, por exemplo, por quais razões Mao Zedong (1883-1976) lutava contra Confúcio na década de 60. A antiguidade é absolutamente viva entre os chineses; ele é o seu cimento cultural, o cerne de sua identidade, e o sistema básico de sua mentalidade e imaginário. Assim sendo, a afirmação de que “para compreender a China de hoje, precisamos olhar seu passado” não é um clichê ou exagero, mas uma condição *sine qua non*. Qualquer especialista que se debruce sobre a China atual sem conhecê-la melhor os seus tempos antigos correrá, inevitavelmente, um grande risco de cometer enormes equívocos. A par disso, por outro lado, conhecer um pouco mais sobre a China propiciar-lhe-á uma experiência intercultural significativa, cujo deslocamento garante uma enriquecedora experiência de diálogo.

Foi nesse sentido, pois, que foi pensado o volume “Visões da China Antiga”, da série *Antigas Leituras*. A série, iniciada pelo Prof. Dr. José Maria Neto (Universidade de Pernambuco), visa promover um amplo debate sobre os mais diversos temas relacionados à Antiguidade e aos Estudos Clássicos, sem limitações culturais, geográficas ou contextuais. Isso favoreceu a formação de um quadro mais amplo de diálogo histórico, ensejando a criação de férteis ambientes interdisciplinares e interculturais no âmbito dos estudos sobre a Antiguidade. Por essa razão, a organização de um volume dedicado a China foi percebida como uma contribuição significativa ao panorama do tímido ambiente sinológico brasileiro, carente de uma tradição e

continuidade mais nítidas. No mais, a escolha do eixo temporal – a antiguidade chinesa – respondia diretamente ao aspecto anteriormente aqui aventado: sem a compreensão da China Antiga, o entendimento da China Contemporânea corre grande risco de tornar-se inviável, superficial ou equivocado.

O trabalho de confecção do livro foi feito, portanto, em conjunto com o autor dessa resenha. Objetivou-se uma seleção de ensaios que pudessem ser lidos de forma livre e independente, e cuja temática ficasse a vontade dos autores. Alguns textos, especificamente, foram escolhidos para tradução, enquanto outros são absolutamente originais. A única limitação era o contexto temporal (até o séc. 4 EC), a partir do qual se deu uma reformulação da estrutura política e cultural da China Antiga. Em função dos poucos especialistas brasileiros nesse campo, a maior parte dos autores é estrangeira, provenientes de escolas sinológicas tradicionais e consolidadas; todavia, conseguiu-se obter qualidade, equilíbrio e uniformidade entre os textos, mostrando as amplas possibilidades de diálogo com essas diversas linhas de pesquisa. Passemos, pois, a um exame dos capítulos da obra:

Na *Introdução*, José Maria Neto (p.9) apresenta-nos o plano da obra, analisando cada um dos capítulos, suas propostas e seus autores. Note-se a extrema sensibilidade do autor em relacionar o processo de construção do volume com suas experiências pessoais de formação intelectual, denotando a enriquecedora oportunidade de pensar o diálogo intercultural. Essa experiência – que vence o preconceito, rompe barreiras, e nos dá a conhecer o outro – é um dos objetivos fundamentais do que se propõe a Universidade, e pela qual valeu a produção desse volume. Tal conscientização, ainda rara (mas crescente) em nosso ambiente acadêmico torna especial o caráter dessa introdução, bem como revela a inovadora idealização da série *Antigas Leituras*.

Sobre o Humanismo na China: ou, de como a Poesia orientou o Céu, de Alicia Relinque Eleta (p.20) é um interessante texto sobre as relações entre a poesia, o conhecimento histórico e o pensar político na China Antiga. A Prof. Eleta é sinóloga formada na Espanha, possuindo uma vasta produção de artigos e traduções do chinês. Nesse ensaio, destaca-se a viabilidade de entender uma noção de Humanismo no pensar chinês tradicional, por meio de suas expressões poéticas, e como isso se manifestava e se aplicava no pensamento social da China imperial. Esse trabalho, calcado em documentos chineses antigos, traz para nós a conexão entre Literatura e História (tão em

voga na academia) aplicada ao caso chinês, cujo corpus literário data de períodos milenares, tornando essa experiência bastante especial.

O Culto da Mulher no Neolítico Chinês, de Ana Maria Amaro (p.41), é um ensaio sobre a antiga estrutura social chinesa, que segundo as pesquisas aventadas, poderia ser qualificada como Matriarcal. A análise é feita com base em dados arqueológicos, lingüísticos e folclóricos (incluindo-se aí os mitos e passagens presentes na literatura), apresentando um quadro consciente da questão, que contribui deveras para um entendimento antropológico e sociológico das origens humanas. Ana Amaro é uma das maiores sinólogas que a tradição portuguesa já conheceu, com uma ampla experiência de estudos em Macau, e fundadora do Instituto Português de Sinologia, da Universidade de Lisboa. Sua vivência na China propicia um olhar íntimo e diferenciado, sobre as questões culturais chinesas, sobre as quais se tornou um intérprete e tradutora destacada no mundo lusófono.

Sinologia e Confucionismo: a importância dos Estudos Confucionistas para a compreensão da Civilização Chinesa, de André Bueno (p.56), trata-se de um estudo sobre as principais características do arquetipo-intelectual chinês, o Confucionismo. Confúcio (551-479 AEC) foi o principal intelectual chinês da antiguidade, que reinterpretou sua cultura e criou para ela um sistema intelectual capaz de abordá-la por múltiplos ângulos. O projeto do Confucionismo escapa de nossas classificações usuais: ele abrange a História, a Filosofia e a Sociologia, permitindo que a obra de Confúcio seja analisada por nós pelos mais diversos vieses. Contudo, entender o próprio Confucionismo é que constitui uma porta de acesso significativa ao entendimento das formas de pensar chinesas.

Quanto a *Laozi e o Taoísmo*, por António Graça de Abreu (p.74), trata-se de uma longa introdução ao outro aspecto fundamental da mentalidade chinesa, o Daoísmo (Taoísmo), cuja origem remonta, junto com o Confucionismo, ao século 6 AEC. O texto é amplo, fartamente documentado, esmiuçando as possibilidades históricas e filosóficas para se compreender o Daoísmo e seus desdobramentos sociais, culturais e religiosos. O prof. Abreu, de Aveiro, é outro grande nome da Sinologia portuguesa, sendo um dos poucos estudiosos que morou na China na tumultuada década de 70. Tradutor prolífico, têm sido um dos grandes divulgadores da Sinologia em Portugal e Macau atuais.

Já *O “Rito de Passagem do Escrito Amarelo da Claridade Superior”*: *Religião e Sexualidade na China Antiga*, de Bony Schachter (p.98) trata-se de um dos raros textos

produzidos por sinólogos brasileiros no campo da China antiga. O prof. Schachter atualmente reside na China, e investiga esse antigo texto chinês, que revela-nos aspectos diversos da mentalidade histórica e religiosa chinesa. Com uma produção acadêmica altamente especializada, tem se dedicado ao estudo do Daoísmo e suas implicações alquímicas e místicas dentro do pensamento chinês, compondo parte de um grupo seletivo de pesquisadores em âmbito internacional.

Zhuangzi e Aristóteles: sobre Ser uma Coisa, por Chenyang Li, (p.118). Nesse artigo, o Prof. Li elabora um fértil estudo comparativo entre o pensamento do autor daoísta Zhuangzi (séc. 4 AEC) e Aristóteles (384-322 AEC) acerca das questões do uso da linguagem na definição das categorias e classificações dos seres. Nesse ensaio, demonstra-se que as discussões sobre o uso da linguagem no pensar filosófico não eram exclusividade do Ocidente; e ainda, que os procedimentos propostos pela estrutura lingüística chinesa (logogramática) constituem uma perspectiva diferenciada de filosofar, representando um significativo desafio a pretensão universalista das “filosofias ocidentais”. O Prof. Li, de Cingapura, é um especialista em diálogos filosóficos “Oriente-Occidente”, notadamente do pensamento chinês, numa linha comparativa, apontando caminhos de aproximação ou distanciamento entre essas diferentes concepções filosóficas.

Em *A Relação entre Linguagem e Pensamento na antiga Epistemologia Chinesa*, de Jana S. Rošker (p.142), a destacada sinóloga eslovena realiza uma aproximação com a antiga estrutura lingüística chinesa, e suas implicações no desenvolvimento do pensamento chinês antigo. Seu amplo domínio da terminologia e do conceitual chinês torna o texto uma excelente introdução a estrutura do pensar chinês, principal linha de estudos dessa pesquisadora, que atualmente comanda a Associação Européia de Filosofia Chinesa. É, provavelmente, uma das mais sensíveis e capazes tradutoras da epistemologia chinesa antiga para a academia Ocidental.

Reflexões genealógicas e circulares sobre a formação do Pensamento Chinês antigo, de Jesualdo Correia (p.156) nos traz um denso estudo sobre as origens do pensamento chinês, com base no *Tratado das Mutações* (o *Yijing*). Seu ensaio dialoga diretamente com a proposta da Prof. Rosker, mas aborda a questão por outro ângulo: como compreender o pensamento chinês por meio de suas noções correlativas, presentes do gênese de sua interpretação sobre os movimentos da natureza? Pesquisador independente, com formação na Europa e na Ásia, Prof. Correia foi um dos raros

brasileiros a viajar e conhecer a Ásia tradicional, antes da década de 90, quando a globalização começou a afetar muitos de seus antigos hábitos e costumes tradicionais. Essa experiência reflete-se na capacidade de acessar o pensamento chinês de forma direta e consciente, buscando-o em sua originalidade.

O Pensamento Chinês durante a Dinastia Han (p. 178) traz outro ensaio de um dos organizadores desse volume, no qual é abordado o pensamento durante a o período Han (séculos 3 AEC - 3 EC). Embora muito pouco conhecida, essa dinastia foi fundamental para o estabelecimento da estrutura imperial chinesa, garantindo-lhe os princípios e formas básicas que se manteriam até 1912. Se o pensamento chinês tem sua aurora em priscas Eras, ou se a grande revolução ética começou no século 6 AEC com Confúcio e Laozi, é na época Han, porém, que surgiram as grandes sínteses na filosofia chinesa, responsáveis até os dias de hoje por suas reinvenções e pela sua continuidade dinâmica. São dessas fusões que nasceram a Medicina Tradicional, as grandes teorias políticas e burocráticas da história chinesa, enfim, uma ampla gama de aspectos da mentalidade chinesa que nos são conhecidos de forma geral, mas cujos autores ignoramos. Nesse ensaio, pois, pretendeu-se apresentar um quadro geral dos principais problemas e linhas de pensamento da época, buscando compreender por que ela é tão mal conhecida por nós, mesmo sendo tão importante para a história chinesa.

O Cavalo na Antiguidade Chinesa: entre o Institucional e o Natural, por Márcia Schmaltz (p.201). Márcia Schmaltz é, provavelmente, a melhor e mais qualificada tradutora de chinês que existe no Brasil atual. Igualmente Professora na Universidade de Macau, com vasta experiência em Literatura Chinesa, suas capacidades ainda são praticamente únicas no ambiente sinológico lusófono. Nesse ensaio, ela apresenta o imaginário chinês antigo sobre a figura do *Cavalo*, um tema central na arte, no pensamento e no folclore chinês da antiguidade. A figura desse animal ganha dimensões especiais na literatura chinesa, sendo ligada a definição de papéis sociais e militares, ganhando conotações filosóficas, e por fim, alcançando um status de prestígio dentro da cultura. Percorrendo contos e histórias, unidas por sua capacidade investigativa e habilidade literária, a Prof. Schmaltz nos apresenta, assim, um singular aspecto da antiga cultura chinesa.

Desviamo-nos, pois, para o campo artístico: *Os Quatro Animais Cosmológicos em Túmulos Han com Murais*, de Nataša Vampelj Suhadolnik (p.219) nos apresenta um atualizado estudo arqueológico das tumbas do período Han, focando principalmente em

suas pinturas murais. A pesquisa centra-se nas figuras animais, cujas significações cosmológicas tinham implicações nas crenças e mitos post-mortem desse período. O imaginário religioso chinês é um ambiente complexo e riquíssimo de crenças, pouquíssimo estudando ainda em nosso país. Presos a noções superficiais de religiosidade chinesa (em geral, apegadas equivocadamente ao Confucionismo e ao Daoísmo), desconhecemos quase por completo as crenças chinesas, seus sistemas e, principalmente, suas mudanças ao longo da história. O texto da Prof. Suhadolnik é uma das mais destacadas e atuais pesquisas nesse campo, sendo originalmente publicado em português, e propiciando-nos um quadro absolutamente desconhecido da religiosidade chinesa, com base em evidências materiais, literárias e artísticas. No mais, ela compõe o destacado e ativo grupo de sinólogos eslovenos recentes, o que demonstra que a realização de pesquisas nesse campo (a Sinologia) é reconhecida como fundamental, atualmente, por diversos países no mundo - incluindo países pequenos como a Eslovênia.

A Redescoberta da Unidade Céu-Homem, por Wang Keping (p.251). O Prof. Wang, de Beijing, é um dos mais destacados estudiosos chineses sobre o diálogo intercultural no âmbito filosófico. Autor de importantes obras sobre o pensamento chinês traduzidas no Ocidente, ele nos apresenta, nesse texto, uma importante releitura do papel da filosofia chinesa antiga na contemporaneidade. Empregando conceitos próprios do pensamento chinês antigo, ele defende que o resgate da sociedade contemporânea deve ser feito por meio de uma busca pelo equilíbrio com a Natureza – a Harmonia – como única forma de assegurar a preservação e a continuidade da Humanidade. Esse ensaio destaca-se por clarificar a atitude chinesa em relação ao passado: ele é o alicerce a partir do qual se debatem questões modernas, constituindo o cerne de sua interpretação intelectual e cultural. No Ocidente, tal texto poderia causar estranheza: afinal, como propor uma resposta a atual crise ecológica, por exemplo, empregando Confúcio? Se alguém citasse Jesus ou Maomé, isso seria “compreensível” (por se tratarem de figuras religiosas), mas se tornaria incompreensível se os citados fossem Platão ou Cícero. Confúcio poderia ser compreendido, pois, se aceito como uma figura religiosa (como muitos pretendem), mas não o era. Não propôs qualquer sistema religioso, não discutiu metafísica, nem realizou curas ou milagres. Assim, ele estaria mais próximo de Platão ou Cícero... Esse tipo de atitude chinesa, portanto, é que nos

revela o desafio para compreender a mentalidade sínica, ao qual o ensaio do Prof. Wang se mostra perfeitamente adequado para estabelecer um ponto de debate.

Por fim, *O Messianismo do Primeiro Imperador*, de Yuri Pines (p. 277), nos apresenta um estudo bastante revelador sobre a mentalidade de Qinshi Huangdi, o primeiro imperador da dinastia Qin (séc. 3 AEC), e mais conhecido por nós pela construção do Mausoléu dos Guerreiros de Terracota em Xian, e pela construção da Grande Muralha. O Prof. Pines, da Universidade Hebraica de Israel, e um dos maiores especialistas atuais nesse período da história chinesa, nos mostra que Qinshi Huangdi, em uma atitude inédita até então, propõe-se como uma espécie de Messias chinês, inaugurando uma nova Era para a sua nação. Contudo, esse messianismo possuía características especiais, servindo a interesses políticos, religiosos e culturais, que tornam esse caso único na antiguidade da China. Com base em epígrafes e fragmentos literários, seu trabalho é uma pesquisa recente e atualizada, revelando novas facetas – até mesmo para os chineses – sobre a história de seu passado.

Diante desse elenco, há que se considerar que o volume “Visões da China Antiga” é uma obra de relevo intelectual, capaz mesmo de ombrear com coletâneas estrangeiras de alto nível; é, do mesmo modo, uma publicação inédita no Brasil, por suas características e temas, criando um marco de excelência nos estudos sinológicos brasileiros. Todavia, a produção dessa obra não veio desacompanhada das tradicionais dificuldades impostas pela academia brasileira. Note-se que a tradução dos artigos estrangeiros foi feita sem qualquer suporte ou recurso de órgãos de fomento. O livro, pois, só foi lançado em formato Ebook, sem previsão de impressão física. A divulgação e difusão eletrônica ficaram a cargo dos organizadores. Tal condição mostra o quanto, de certo modo, as iniciativas no campo da História Antiga e do Oriente ainda terão que evoluir dentro do panorama nacional. Será um longo trabalho; mas a durabilidade da cultura chinesa mostra que é possível, enfim, apostar nessa indispensável tarefa intelectual. Como já dizia um antigo ditado chinês: “Sábio é aquele que, por não saber que era impossível, foi lá, e fez”; que essa obra, portanto, seja apanágio dessa afirmação.

O download da obra está disponível na Página do *Projeto Orientalismo*, em:

<http://orientalismo.blogspot.com.br/p/livros.html>

Link direto:

https://sites.google.com/site/orientalismo/home/downloads-de-arquivos/Vis%C3%B5es%20da%20China%20Antiga_Ebook.pdf?attredirects=0&d=1

Referências

GRANET, Marcel. *A Civilização Chinesa*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1979.

SAID, Edward. *Orientalismo: a invenção do Oriente pelo Ocidente*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1998.

Between Empires

Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity

Pedro Paulo Funari¹

Greg Fisher, *Between Empires, Arabs, Romans and Sasanians in Late Antiquity*.
Oxford, Oxford University Press, 2013, 254 pp., ISBN 9780199679317.

One of the main challenges to scholars is to explain the Muslims revolution, dating from the first decades of the 7th c. AD, from the Hegira in 622. This is so for several reasons, not least the fact that there is a lack of documents in Arabic script prior to that period, but also because it is apparently difficult to figure out the Arab upsurge from the relative obscurity of the previous centuries. Greg Fisher, associate professor at Carleton, Canada, has studied this intricate subject under the supervision of professor Averil Cameron, in Oxford, resulting in this volume published at Oxford University Press. From a theoretical standpoint, Fisher considers that religious, linguistic, ethnic, and cultural identities are a core research interest in studies of Late Antiquity. Then, the author stresses the importance of the study of the sources, as the Greek and Syriac ancient authors, as well as archaeological and epigraphic data form the foundation of the study. Third, and less intuitive, is an anthropological comparative approach, including colonial American history, such as borderland studies about Spanish colonizers, missionaries, Native Americans, British and French in North America. He emphasizes that the borderlands framework offers a flexible way to approach the engagement between empires, peripheries, and frontiers, encouraging us to view history of people such as the Jafnids from a macro historical perspective which is not confined to the context of the ancient world. A key concept is "in-between", for people living in the outskirts of empires.

For the late Roman world, Christian monotheism constituted and overt influence on the identity of the Empire, influencing peripheral tribes, notably Arab ones. The fifth century cold war between Rome and the Sasanians had demonstrated the role of religion in winning and controlling political affiliates. Acculturation and assimilation to Christianity were conjoined with sociocultural and political side-effects, allowing also a

¹ Professor Titular, Universidade Estadual de Campinas, Coordenador do Centro de Estudos Avançados da Unicamp e pesquisador do CNPq.

variety of deliberate or less intentional responses allowing for those Christianized to be so while maintaining links to ideas of a world beyond. Arabs were subjected to a long-term provincialisation of their territory and the deposition of their monarchies. Their incorporation into the Empire was often simply the formal expression of a pre-existing state of affairs. The Jafnids did not produce a state, yet the emergence of some state-like features is best explained by their position in-between the state, and the tribe. In 561/2 Rome and Iran signed another peace treaty, whose text is preserved in Menander. It categorizes the place of the Arab allies, suggesting that both empires recognized that changes were under way and that the actions of their allies needed to be curbed. It was within the context of the late antique Roman and Sasanian world that Arabs began to gain political power within the Fertile Crescent, and took advantage of the opportunities offered with the competition between the Romans and the Sasanians to make an impact on the settled lands of the two dominant empires in Late Antiquity.

The volume explores how the Nasrids and Jafnids became increasingly integrated into the culture, politics and religiosity of their imperial patrons. The consequences of such integration includes the political and cultural visibility of Arab elites, concluding that the interface with the Roman Empire played a key role in helping to lay the foundation for later concepts of Arab identity. The volume is thus a solid contribution not only to understanding late antiquity, but modern issues relating to Arab and Muslims spread. In methodological terms, it is also a most enticing volume, showing the importance of archaeology and social theory to understand past and present issues. It is a very useful introduction to a most relevant subject.

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 10

Palavra chave: Até cinco palavras separadas por traço.

ABSTRACT – Resúmen – 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 10.

Palavra chave em idioma diferente do nativo: Inglês preferencialmente, espanhol ou francês.

TEXTO:

O texto deve ser enviado no formato *.DOC ou *.DOCX

Margem = 3 cm.

Limite de 10 a 25 laudas.

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.

- 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 à 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

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.

TEXTO⁵

Limite de 2 a 12 laudas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA⁶

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 Conforme normas para artigo.

⁶ Conforme normas para artigo

MUNDO ANTIGO Journal

(Ancient World Journal)

PAPER – GUIDELINE FOR PUBLICATION

EXAMPLE

Title of Paper

Subtitle

Name and surname of author or authors⁷

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 or DOCX

For foreign researchers, texts should be submitted in English (preferably), Spanish or French.

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;

⁷ **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.

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 ⁸

EXAMPLE

Review title⁹

Review title in other language

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

Name and surname of author or authors ¹⁰

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

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

TEXT¹¹

Limit 2 to 12 pages.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE¹²

ANY DOUBT CONTACT US:

Prof. Dr. Julio Galha

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/>

⁸ As rules for papers.

⁹ As rules for papers.

¹⁰ **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..

¹¹ As rules for papers.

¹² If necessary.