

SETEMBRO/2021 - ANO V - NÚMERO 3 - ISSN 2527 - 0621

MI REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL
MYT-HOS

ANTIGUIDADE ORIENTAL NO BRASIL
PESQUISAS E PERSPECTIVAS

COORDENAÇÃO
PROF. DR. JOSUÉ BERLESI (UNIFESSPA)

NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL
NEMHAM/CNPQ



ETHOS
editora



Expediente

Reitora

Profa. Dra. Elizabeth Nunes Fernandes

Vice-Reitor

Prof. Ms. Antônio Exedito F. B. de Carvalho

Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação (PROPGI)

Maria Da Guia Taveiro Silva

Curso de História

Coord. Prof. Dr. Raimundo Lima dos Santos

NEMHAM - Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval

Coord. Prof. Doutorando Fabrício N. de Moura

Editor

Fabricio Nascimento de Moura – Professor Assistente de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão

Editora Adjunta

Lennyse Teixeira Bandeira – Profa. Doutoranda do programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC)

Diagramação

Weksley Santos Machado; Juliana Maria de Souza Xavier; Daniela Lima Evangelista e Samila Silva Mesquita

Capa

Samila Silva Mesquita

Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão -UEMASUL

Rua Godofredo Viana, 1300 - Centro.
CEP. 65901- 480, Imperatriz – MA

Conselho Editorial Nacional

Adriana Vidotte - UFG
Adriana Maria de Souza Zierer – UEMA
Alair Figueiredo Duarte – UERJ
Alexandre Guida Navarro – UFMA
Álvaro Alfredo Bragança Júnior – UFRJ
Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA
Ana Teresa Marques Gonçalves - UFG
André Leonardo Chevitarese – UFRJ
Armênia Maria de Souza – UFG
Claudia Costa Brochado – UNB
Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR
Deivid Valério Gaia – UFRJ
Dulce Oliveira Amarante dos Santos - UFG
Fábio de Souza Lessa - UFRJ
Fábio Vergara Cerqueira – UFPEL
Gilberto da Silva Francisco - UNIFESP
Glaydson José da Silva – UNIFESP
Henrique Modanez de Sant'Anna - UNB
Josué Berlesi – UFPA
Maria Aparecida de O. Silva – UNIFESP
Maria Regina Cândido – UERJ
Paulo Roberto Gomes Seda – UERJ
Pedro Paulo Abreu Funari – UNICAMP
Renata Cristina de S. Nascimento – UFG
Semíramis Corsi Silva – UFSM

Conselho Editorial Internacional

Clarisse Prêtre – Université Paris Ouest
Gerardo Fabián Rodríguez – Univ. de Mar del Plata
Maria Cecília Colombani – Univ. de Mar del Plata
Rosuel Lima Pereira – Univ. de Guyane – France
Victor Hugo Mendez Aguirre – Univ. Nacional Autónoma de México

Mythos: revista de história antiga e medieval / Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval. Imperatriz: Uemasul / NEMHAM, ano V, v. XI (Set. 2021)-

Trimestral.

ISSN 2527- 0621

1. História antiga e medieval – Periódicos. I. Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval.

CDU 94(05)

SUMÁRIO

Josué Berlesi

06

Editorial: A História Antiga Oriental No Brasil: Ontem e Hoje

André Bueno

12

Estudos sobre Confúcio no Brasil: a gênese de um problema

Ana Paula Scarpa

37

Práticas mágico-religiosas no Egito Romano: uma análise dos Papiros Mágicos Greco-Egípcios (PGM)

Bruno Alves Coelho e Matheus da Silva Carmo

58

Monarquia Unida de Israel e Judá: crítica de um conceito

Élcio Valmiro Sales de Mendonça

78

Óstracos de Samaria: Epigrafia e História de Israel Norte do século IX e VIII AEC

Flávia Lima Corpas

100

O emprego de referências egípcias no cenário burlesco brasileiro

Janaina Zdebskyi

115

A presença na Imagem: Ritos de animação de estátuas na Suméria

Juliana Cavalcanti

134

A pluralidade religiosa de Dura-Europos: alguns apontamentos metodológicos.

Katia Pozzer, Priscila Scoville e Wellington Rafael Balém

159

Desafios e possibilidades da pesquisa em Antiguidade Oriental no Brasil

Rafael Felipe Almeida Nascimento e Alexandre Galvão Carvalho

176

A Economia e a sociedade Acadiana no seio do debate entre Marxistas, Substantivistas E Formalistas

Rogério Lima de Moura

201

A Ordem Cósmica versus O Caos: a estrutura mítica da religião de Ugarit

Thiago Henrique Pereira Ribeiro

216

O Uno, o Múltiplo e o Egito

Editorial

A HISTÓRIA ANTIGA ORIENTAL NO BRASIL: ONTEM E HOJE

Josué Berlesi¹

Editorial recebido em 23 de Agosto de 2021
Editorial aceito em 23 de Agosto de 2021

Assim como a universidade em solo pátrio, nascida somente nas primeiras décadas do século XX, a História enquanto disciplina é algo relativamente recente, bem como a História Antiga também o é. Provavelmente os primórdios dessa última no país remontam a 1934, quando a disciplina História da Civilização Antiga e Medieval existia no curso unificado de Geografia e História em funcionamento na Universidade de São Paulo (USP) (CAPELATO, GLEZER, FERLINI, 1994). Anos mais tarde, na década de 1950, o docente Eurípedes Simões de Paula fundava a cátedra de História Antiga na referida universidade. O docente em tela, inclusive, também é requerido como o precursor da área de História Medieval no Brasil (MACEDO, 2012).

Por longos anos a USP seguiu como possibilidade única para se cursar o doutorado em História. Da década de 1950 até 1993 foram defendidas vinte teses na área de História Antiga na instituição referida. Entretanto, o interesse principal recaía sobre os chamados “estudos clássicos”, os quais contavam com o respaldo de disciplinas como Literatura Grega e Literatura Latina desde o princípio da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (SILVA, 2010, p.101).

¹ Docente de História Antiga na Unifesspa – Marabá.

Poucos anos após os primeiros passos da História Antiga na academia nacional, o país foi tomado de golpe pela ditadura. Nesse período a área regrediu consideravelmente aproximando-se de um enfoque notadamente positivista e elitista (CARVALHO & FUNARI, 2007), mácula que acompanhou a História Antiga por longos anos. Para piorar o cenário, durante os anos de chumbo, o regime militar contou com docentes aliados e, devido ao contexto, o interesse por História Antiga foi identificado como uma postura reacionária, dado que o engajamento político dos discentes exigia um compromisso nítido com as questões contemporâneas daquele período.

A História Antiga Oriental, em si, pôde vislumbrar alguns avanços apenas no final da década de 1960 com o retorno ao país do Prof. Emanuel Bouzon que passou a atuar na PUC do Rio de Janeiro. No final da década de 1970 a área contou com um reforço importante devido à vinda do Prof. Ciro F. Cardoso para atuar junto a UFF. No final da década de 1980, por sua vez, organizava-se no sul do país um grupo de jovens pesquisadores que esteve envolvido na realização do I Simpósio de História Antiga na UFRGS em 1987 e, finalmente, em 1990 organizaram o I Ciclo Internacional de História Antiga Oriental, o qual se configurou como o primeiro evento acadêmico de caráter internacional, dedicado a História Antiga Oriental, realizado no país.²

Até o início do século XXI, a dispersão dos docentes de história antiga pelo solo nacional era bastante tímida. Atualmente, porém, o cenário é mais próspero de modo que os especialistas na área estão presentes em praticamente todos os estados da federação.³ Do mesmo

² Anais do IV Simpósio de História Antiga e I Ciclo Internacional de História Antiga Oriental. Porto Alegre, 1990.

³ De acordo com o mapa do GTHA os pesquisadores e pesquisadoras de História Antiga encontram-se presentes em vinte estados da federação e também no Distrito Federal.

modo, os avanços da História Antiga Oriental no Brasil são absolutamente perceptíveis. Se há algumas décadas os pesquisadores desse campo eram escassos, atualmente não é tarefa fácil contabilizá-los. Para além do incremento de profissionais, houve igualmente o incremento de temáticas. Contemporaneamente, os especialistas brasileiros que atuam no país ou no estrangeiro dedicam-se a temáticas pertinentes a África Antiga, ao Oriente Próximo e ao Extremo Oriente.

Apesar do referido avanço em termos de profissionais e temáticas, a estrutura curricular das graduações em História presentes no Brasil, em muitos casos, ainda compreende a história antiga como um domínio do passado Greco-romano. Nesse sentido, iniciativas como o presente dossiê da Revista Mythos revestem-se de importância por possibilitar um ambiente de divulgação dos trabalhos que as pesquisadoras e os pesquisadores brasileiros têm desenvolvido sobre a história antiga oriental.

Feitas as devidas considerações o volume em tela traz artigos tanto de pesquisadores com reconhecida carreira acadêmica, verdadeiros precursores em suas áreas de pesquisa, bem como de jovens pesquisadores que já firmaram seus passos nos trilhos da Antiguidade Oriental. Assim, o artigo que inaugura o presente dossiê, redigido por André Bueno, busca tratar da trajetória das aproximações a Confúcio no país desde o Brasil imperial até o século XXI, enfatizando como o princípio dessa aproximação se deu por um viés religioso, o que acabou afetando as abordagens posteriores sobre Confúcio e o Confucionismo nos cenários intelectual, filosófico e acadêmico. De igual modo, o artigo de

Veja-se: <https://www.gtantica.com/historia-antiga-em-seu-estado-1>, acesso em 20/08/2021.

Bueno é de leitura obrigatória para conhecer os primórdios da Sinologia em terras brasileiras.

Em seguida, o artigo de Ana Paula Scarpa aborda as práticas mágico-religiosas presentes nos Papiros Mágicos Greco-Egípcios, observando tanto o contexto local de submissão egípcia ao poder romano como também os contextos de helenização e cristianização observáveis no Leste mediterrâneo. Na sequência, o texto de Bruno Alves Coelho e Matheus da Silva Carmo nos fornece um claro panorama do debate historiográfico sobre a pertinência histórica da chamada Monarquia Unida, abordando aspectos que explicam a presença tão marcante dessa temática na Bíblia Hebraica.

Por sua parte, o artigo de Élcio Valmiro Sales de Mendonça apresenta uma análise sobre os óstracos de Samaria e o consequente desenvolvimento da atividade escrita em Israel, com implicações no debate acerca da cronologia da narrativa bíblica. Flávia Lima Corpas, por seu turno, aborda aspectos relativos à Egíptomania, recorrendo a um estudo de caso do cenário burlesco nacional.

Em continuidade, Janaina Zdebskyi nos brinda com uma abordagem sobre o ritual de animação de estátuas na antiga Mesopotâmia, convidando o leitor para uma reflexão mais profunda sobre a história dessa região. Logo após, Juliana Cavalcanti traz em seu artigo uma importante análise da significativa diversidade religiosa de Dura-Europos. Katia Pozzer, Priscila Scoville e Wellington Rafael Balém, por sua vez, tratam do desenvolvimento e dos desafios da História Antiga Oriental no país bem como apresentam reflexões absolutamente pertinentes sobre o ensino de História tanto na educação básica quanto no ensino superior.

Já o artigo de Rafael Felipe Almeida Nascimento e Alexandre Galvão Carvalho demonstra uma vasta apresentação da historiografia

sobre a economia mesopotâmica buscando enfatizar em especial a Acádia. Ugarit e seu panteão de divindades são o foco da análise de Rogério Lima de Moura que igualmente nos permite refletir sobre aspectos da diversidade religiosa do Levante como um todo. Por fim, o texto de Thiago Henrique Pereira Ribeiro apresenta reflexões sobre os conceitos de monoteísmo e politeísmo e analisa como o antigo Egito foi usado na tentativa de se identificar uma suposta primeira experiência monoteísta.

Em suma, o presente dossiê da Revista Mythos é mais uma contribuição para sanar as lacunas de produção acadêmica atualizada sobre a Antiguidade Oriental permitindo que os historiadores e historiadoras do Brasil possam ter contato com uma área de pesquisa ainda em sua fase de crescimento em solo nacional. Acima de tudo, pela qualidade e esforço de pesquisa dos artigos aqui apresentados, o dossiê em tela é especialmente uma oportunidade de enriquecimento intelectual.

Referências:

Anais do IV Simpósio de História Antiga e I Ciclo Internacional de História Antiga Oriental. Porto Alegre, 1990.

CAPELATO, M. H. R.; GLEZER, R.; FERLINI, V. L. A. Escola uspiana de História. *Estudos Avançados - 60 anos de USP: ciências básicas e humanidades; origens e linhas de pesquisa, perfis de mestres*, São Paulo: IEA/USP, v. 8, no. 22, set./dez. 1994.

CARVALHO, Margarida Maria de & FUNARI, Pedro Paulo A. "Os avanços da História Antiga no Brasil: algumas ponderações". História [online]. 2007, vol. 26. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/2210/221014794002.pdf>, acesso em 19/10/2013.

MACEDO, José Rivair. Os Estudos medievais no Brasil: tentativa de síntese. Disponível em: <http://www.portal25.com/ufrgs/docs/estmedbrasil.doc>. Visto em 15/04/2013.



SILVA, Glaydson José da. *Os avanços da História Antiga no Brasil*. In: Renata Lopes Biazotto Venturini. (Org.). *História Antiga I: Fontes e Métodos*. 1 ed. Maringá: Eduem, 2010.

ESTUDOS SOBRE CONFÚCIO NO BRASIL: A GÊNESE DE UM PROBLEMA STUDIES ON CONFUCIUS IN BRAZIL: THE GENESIS OF A PROBLEM

André Bueno⁴

Artigo recebido em 09 de Agosto de 2021
Artigo aceito em 07 de Setembro de 2021

Resumo: Na segunda metade do século XIX, o interesse pela figura de Confúcio aumentou entre os intelectuais brasileiros, por razões variadas. O problema central era como definir esse personagem em relação as questões filosóficas e religiosas da sociedade brasileira, o que influenciou profundamente a maneira como estudamos o pensamento chinês no país até a atualidade.

Palavra-chave: Confúcio. Confucionismo. Pensamento Chinês. Sinologia. Brasil.

Abstract: In the second half of the 19th century, interest in Confucius increased among Brazilian intellectuals, for various reasons. The central problem was how to define this character in relation to the philosophical and religious issues of Brazilian society, which has profoundly influenced the way we study Chinese thought in the country until today.

Keyword: Confucius. Confucianism. Chinese Thought. Sinology. Brazil.

Confúcio no centro espírita: uma introdução

Passado milênios desde a sua morte em 479 AEC, Confúcio 孔子 nunca retornara da “Terra das Primaveras Amarelas” (o mundo dos mortos dos chineses) para se pronunciar. Ele manteve um silêncio profundo, e aparentemente sua atuação junto aos negócios do mundo fora discreta – senão nula – até 1873, quando ele decidiu comunicar-se pela primeira vez em um centro espírita na cidade do Rio de Janeiro. Um grupo de intelectuais da capital imperial do Brasil fundou o “Grupo

⁴ Prof. Dr. Adj. em História Oriental na UERJ
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4958851883736557>
Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4479-4407>

Confúcio", com base na doutrina espírita de Allan Kardec, intencionando difundir suas ideias no país; e o nome da instituição prestava tributo ao espírito que estaria auxiliando na organização da instituição. No dia 2 de agosto, estavam então reunidos os fundadores do grupo, quando Confúcio ditou a seguinte mensagem ao médium:

Nossa missão, como a vossa, é de irmos ao encontro da boa vontade. Cristo disse: "Quando vos reunirdes em meu nome, estarei no meio de vós". A nós, que não somos o Mestre, cumpre o dever de assistir-vos, encorajar-vos e dizer-vos: Homens de boa vontade, que a fé, a caridade, a união animem vossos corações, para que os bons Espíritos sejam convosco. Animados desses sentimentos, que a todos almejamos, vereis aumentar as vossas forças, decupletar os meios de fazer o bem. E se tiverdes humildade para reconhecer que estes fatos são dons de nosso Pai e não o efeito de vossa personalidade, as bênçãos descerão sobre vós e tereis a glória de haver colocado a mão na obra de regeneração, aplicando a lei do progresso. Coragem, fé, perseverança e seremos sempre convosco. (ABREU, 2011, p.24-28)

Confúcio se comunicara em português claro, mas quase nada no conteúdo do texto parecia se remeter as ideias do mestre ancestral, com exceção da caridade e do altruísmo. Nenhuma das frases parece lembrar vagamente com as sentenças do *Lunyu* 論語 (*Analectos*), ou de qualquer outra obra do mestre chinês. Para surpresa nossa, Confúcio se colocava como seguidor de Jesus - considerado governador do planeta Terra segundo a doutrina espírita; em seguida, o protetor e mentor do Brasil, Ismael, se manifestaria como o diretor espiritual da casa. Notemos que os espíritos se apresentavam como personagens orientais, distantes das tradições dos santos católicos que os brasileiros conheciam bem.

O grupo Confúcio atuou intensamente na divulgação do Espiritismo, realizando a primeira tradução das obras completas de Kardec para o português (mas nenhuma de Confúcio), e contribuiu para a difusão da Homeopatia como método de medicina auxiliar e acessível a população carente. No entanto, três anos depois de sua fundação, a

direção do grupo decidiu mudar seu nome para “Sociedade de Estudos Espíritas Deus, Cristo e Caridade”, provavelmente buscando uma aproximação maior com o público cristão. Fazia sentido: na época, o Espiritismo era amplamente confundido com uma série de outras práticas religiosas e divinatórias tais como bruxaria, cartomancia, curandeirismo, entre outras (PRIORE, 2014), o que incomodava bastante os seguidores da doutrina. Contudo, é possível que a mudança do nome tivesse alguma relação também com as implicações orientalistas que ele trazia - fosse pelo aspecto excêntrico ou exótico do personagem de Confúcio. Mas e ele, como ficou? Foi somente anos depois que o público espírita seria informado de que o nome “Confúcio” fora usado como um pseudônimo por um espírito protetor - prática comum dentro da doutrina - e não teria uma verdadeira conexão com o mestre chinês (XAVIER, 1938, p. 76; ABREU, 2011, p.24).

A interpretação dessas escolhas é complexa: naquele período, o Brasil vivia uma polêmica crescente sobre a vinda de trabalhadores chineses para o país, em um projeto de substituição gradativa da mão de obra escravizada para o trabalho livre e assalariado. As tensões entre os partidos (pró e contra a ideia) eram grandes; e argumentos de todos os gêneros (econômicos, políticos, culturais, eugênicos e raciais, etc.) estavam sendo invocados para debater a questão, que culminaria nos Congressos Agrícolas de 1878, quando a vinda dos chineses passou a ser tratada como uma das principais opções para um futuro próximo (LEE, 2018, p.87-114; CZEPULA, 2020). Portanto, a escolha do pseudônimo “Confúcio” atraía polêmica; ademais, a maioria dos membros do grupo pensava se tratar do próprio mestre chinês. O que isso podia significar? Uma indicação favorável a vinda dos asiáticos? Fascínio pela cultura chinesa?

É difícil rastrear os motivos que levaram a essa opção; até então, o nome de Confúcio no imaginário brasileiro era algo pitoresco. No jornal *Opinião Liberal*, durante as décadas de 1860-1870, uma coluna chamada “Jornal de Confúcio” satirizava a política brasileira, empregando o nome do mestre chinês como um “olhar distante” sobre os problemas nacionais.⁵ Provavelmente poucos intelectuais sabiam alguma coisa sobre Confúcio e o Confucionismo, e nenhuma obra sobre cultura chinesa havia sido publicada em nosso país até então.

Podemos considerar que esse episódio marca o início de um problema central relacionado ao estudo de Confúcio e sua obra em nosso país: a estreita vinculação com a questão da religiosidade, afastando-o de uma perspectiva histórica e filosófica. Como veremos a seguir, desde o século XIX Confúcio não foi contemplado pelos estudos acadêmicos, mas circunscrito ao plano das religiosidades “orientais”. Por outro lado, as leituras contraditórias feitas sobre sua obra e figura criaram uma espécie de entrelugar intelectual, contribuindo para que, durante praticamente um século, Confúcio fosse um autor estranho aos estudos universitários - ou nas palavras de Homi Bhabha, um “Outro que perde seu poder de significar, de negar, de iniciar seu desejo histórico, de estabelecer seu próprio discurso institucional e oposicional (BHABHA, 2001, p.59). É do que trataremos no texto a seguir.

A gênese de um problema: quem foi Confúcio afinal?

Atualmente, é possível encontrar uma literatura razoável sobre Confúcio e o Confucionismo, capaz de precisar os problemas que envolvem a definição teórica dessa escola de pensamento (GOLDIN,

⁵ Tanto os periódicos *Opinião Liberal* quanto a *Gazeta de Notícias*, que serão citadas ao longo desse artigo, podem ser encontradas na Hemeroteca digital da 6 Nacional do Rio de Janeiro. Disponível em <https://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

2017). Como um espaço interdisciplinar de pesquisa, a obra de Confúcio permite múltiplas abordagens, para onde convergem os estudos da filosofia, história, educação, ciências da religião, sociologia e literatura. Em linhas gerais, os autores mais recentes consideram que o estudo da doutrina confucionista deve ser feito de forma contextual e a partir de múltiplos loci, tomando como ponto de partida a ênfase nas preocupações com a ética, a política e as práticas pedagógicas (YAO, 2000, p.273-287). Essas reflexões são resultado de um longo trabalho acadêmico, diretamente ligado ao processo de estabelecimento da Sinologia a partir do século XIX (LE BLANC, 2007 e SCHACHTER, 2020, p.17-34).

No entanto, como comentamos anteriormente, a figura de Confúcio no imaginário brasileiro dessa mesma época era a de um personagem distante e estranho. Não havia literatura especializada sobre pensamento chinês em nosso país, e os intelectuais que porventura se interessassem pela cultura chinesa precisavam recorrer aos materiais em francês ou inglês (havia também alguns textos em português e latim, produzidos pelos jesuítas). No Rio de Janeiro, a Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, assim como o Real Gabinete Português de Leitura, possuíam em seu acervo obras sobre a China, que poderiam ser consultadas; mas grande parte delas provinha das missões cristãs que atuaram naquele país, possuindo um viés marcadamente religioso. Alguns periódicos da capital reproduziam matérias de jornais estrangeiros, incorporando esporadicamente alguma menção a civilização chinesa. Ou seja: Confúcio era realmente um personagem muito pouco conhecido, que pertencia ao terreno do exótico.

Por outro lado, a Sinologia acadêmica principiava seu desenvolvimento nesse período (BUENO, 2021, p.553-554), e o estabelecimento de novas conceituações teórico-metodológicas nem de longe vislumbrava uma distinção entre filosofia e religião, no caso das

expressões chinesas de pensamento. Confúcio era simplesmente compreendido como o fundador de uma religião, assim como Laozi. A questão, apenas, era de compreender sua morfologia e teorias fundamentais.

Por essa razão, para os fundadores do grupo Confúcio, não era necessário explicar mais profundamente as ideias do Confúcio-espírito que frequentava o grupo, já que o personagem encontrava-se inserido na dimensão religiosa da doutrina espírita. Contudo, a questão sobre a vinda dos trabalhadores chineses para o Brasil forçou uma mudança desse vácuo de conhecimento sobre a China, trazendo resultados bastante instigantes.

Após os Congressos agrícolas 1878, nos quais o tema dos “Chins” foi debatido intensamente, tornou-se evidente que nossos intelectuais não dispunham de informações atualizadas sobre a China e sua cultura. A maior parte dos argumentos a favor ou contra a importação de trabalhadores chineses eram baseados em opiniões pessoais, em ilações retóricas majoritariamente ausentes de embasamento mais profundo. Um estudo sobre a questão foi então encomendado ao cônsul brasileiro nos Estados Unidos, Salvador de Mendonça (1841-1913), resultando no livro *Trabalhadores Asiáticos* (1879), que trouxe diversos apontamentos sobre a civilização chinesa. Nessa obra, surge uma das primeiras ideias ligadas à Confúcio que se tornaria recorrente no pensamento brasileiro: o inventor de uma religião “não-religiosa”. Baseado em obras norte-americanas e francesas, Mendonça afirmava que

A religião de Confúcio é mais um código de moral do que uma seita; no entanto o princípio panteísta da adoração da natureza tem-na feito classificar como tal. É a religião do Estado e tem por chefe o imperador (MENDONÇA, 1879, p.66).

A designação “panteísta” era a pedra de toque: como Confúcio teria ensinado um princípio de adoração à natureza (o panteísmo, no qual Deus é o cosmo), sua doutrina não poderia ser adequadamente

considerada como “religiosa”, pois a concepção cristã (do qual Mendonça compartilhava) entendia que o termo “religião” designava mais apropriadamente a divindade de forma pessoal e única, com identidade própria e vontade distinta. Essa era, inclusive, uma causa importante para os pensadores cristãos da virada do século XIX (PLUMPTRE, 1878; EDDY, 1898; PARKER, 1905). Todavia, Confúcio também não era considerado apenas um filósofo, como fora Sócrates; seus saberes eram vivenciados por meio da adoração e dos ritos, o que obrigatoriamente classificavam seus ensinamentos como uma expressão do sagrado (MENDONÇA, 1879, p.66-68). Esse entrelugar conceitual deixava a figura de Confúcio numa situação difícil, sem uma perspectiva clara de como ele deveria ser abordado epistemologicamente.

Henrique Lisboa (1847-1920), diplomata que produziu a primeira obra sinológica brasileira, *A China e os chins* (publicada em 1888), contribuiu para reforçar – e complicar um pouco mais – qualquer entendimento possível sobre Confúcio. Após classificar Laozi 老子 de “Racionalista” (como podemos ver em BUENO & CZEPULA, 2020), Lisboa define Confúcio como o idealizador de uma seita “Materialista”. De acordo com sua visão, como a “seita” de Confúcio se atinha aos ritos, costumes, cortesia e a prática da moral, ela não possuía um caráter claramente teológico, e por consequência, religioso:

Aconselhando a virtude e o amor ao trabalho como simples bases para a boa marcha das sociedades, pouco se preocupou Confúcio com as formas do culto religioso, limitando-se a admitir a teologia e o cerimonial que encontrou estabelecidos. Não estão, mesmo, de acordo os seus comentadores se aceitou ou não a teoria da imortalidade da alma, inovada por Laozi; é possível que a adotasse enquanto teve de transigir com as doutrinas daquele mestre, mas que, depois de encaminhado francamente no materialismo puro do seu sistema, não se preocupasse da vida futura e repudiasse mesmo todas as ideias a esse respeito. (LISBOA, 1888, p.119)

A opinião de Lisboa baseava-se numa observação direta das práticas correntes do Confucionismo na China Manchu do século XIX, mas também estava referenciada por várias obras atualizadas da época, como a de Salvador Mendonça, Guillaume Pauthier (1858) e Pierre Laffitte (1861). Essas obras tentavam afastar o estudo da China do viés religioso missionário, buscando criar uma nova perspectiva. Mesmo assim, o conceitual sinológico ainda estava em construção, e usualmente bebia das teorias vigentes. É o que ocorre, por exemplo, com a opinião de Laffitte, em um estudo sobre a China totalmente calcado no ideal positivista:

Confúcio havia distinguido a atividade da vida. Foi o ponto de partida capital, donde resultou uma filosofia natural, que constitui um intermediário entre o fetichismo e a ciência propriamente dita, base dogmática do positivismo (LAFFITTE, 1861, p.115)

Notavelmente, o autor afirmava que Confúcio estivera à um passo de construir uma visão científica positiva, mas falhara por conceder grande ênfase no aspecto memorialista da história, sem alcançar as leis sociológicas (idem, p.115-116). Essa obra foi bastante divulgada no Brasil, recebendo uma tradução bastante posterior em 1938.

As tratativas sobre a imigração chinesa sofreram com idas e vindas, e se o debate seguiu aceso, passando do império à república até o final do século XIX, a produção de um conhecimento mais direto sobre a China não teve o mesmo sucesso. No caso de Confúcio, as menções a ele passaram a ser episódicas, quase sempre presentes nas obras de autores que viajaram até a China. Esse afastamento manteve sua figura em um espaço indistinto, em que ela não era valorizada nem no aspecto filosófico e nem no religioso. Parecia, mesmo, que a própria decadência do mundo chinês era acompanhada pelo enfraquecimento de suas sabedorias, cujo exame se resumia ao interesse dos poucos especialistas

ou as narrativas diletantes dos curiosos. Confúcio, na mentalidade brasileira, estava preso ao orientalismo que o categorizava como algo menos importante na hierarquia imaginária das culturas.

Confúcio Positivo

Como vimos, a opinião de Lisboa sobre Confúcio baseava-se, para além de suas próprias investigações, na leitura de obras abalizadas. Como Mendonça, Lisboa também parece ter se encantado com a opinião de Guillaume Pauthier (que realizara uma tradução dos textos fundamentais do Confucionismo para o francês), para quem a visão “panteísta” se adequava como classificação, preservando assim seu ponto de vista cristão e brasileiro. Contudo, Pauthier utilizou uma linguagem científico-positiva para realizar suas versões dos escritos de Confúcio, o que teria uma importância fundamental no seu entendimento e na atração que ele causou entre seus contemporâneos positivistas.

A ausência de apreciações posteriores à obra de Lisboa criou um vácuo, que fez com que Confúcio se manifestasse como um personagem interessante aos pensadores da Escola Positiva. Lembremos que o Brasil foi um dos países onde mais frutificaram a doutrina de Auguste Comte bem como o Espiritismo de Allan Kardec. O Brasil não apenas importava as ideias francesas, como as desenvolvia – é o caso, por exemplo, da difusão da Igreja Positivista do Brasil, que amealhou um grande número de seguidores entre intelectuais e militares republicanos. Fundada em 1881 por Miguel Lemos (1854-1917) e Raimundo Teixeira Mendes (1855-1927), a Igreja conseguiu construir, alguns anos depois (1897) um templo no bairro da Glória, Rio de Janeiro – um dos únicos no mundo, e atualmente em fase de revitalização. A Religião da Humanidade teve uma forte presença no cenário brasileiro na virada dos séculos XIX-XX (TORRES, 2018), e tanto as leituras, o calendário e as

festividades desse sistema manifestavam uma grande admiração pelos sábios da antiguidade.

Nesse sentido, uma brecha – aberta por Laffitte – permitiu que os brasileiros se interessassem timidamente pelas ideias de Confúcio. Segundo ele,

É difícil compreender como tal espírito (o chinês) poderia se deixar dominar por preconceitos teológico-metafísicos, a ponto de não entender que essa alegada ausência de sanção constitui ao mesmo tempo a realidade e a nobreza da moral de Confúcio. Pois a falta de sanção sobrenatural, sempre essencialmente pessoal, traz à tona em Confúcio a admissão formal da existência espontânea de sentimentos benevolentes. Confúcio reconhece a moralidade espontânea da natureza humana. A sanção está precisamente na felicidade de fazer o bem para o bem, finalmente naquele estado de plena unidade que o verdadeiro sábio persegue como um ideal, sob o impulso de uma sociabilidade ardente, iluminada por uma razão alta (LAFFITTE, 1861, p.110).

Por um momento, parecia que Confúcio conseguiria se desprejar da simplista e pegajosa ideia “pantéista”, proveniente de uma análise essencialmente cristianizada, em direção a uma nova forma de apreciação, um espaço de diálogo interdisciplinar no qual a filosofia e a religião poderiam entrar numa certa concordância sobre sua figura. Ou seja: era justamente por demonstrar sua afeição pela razão que Confúcio era admirado e respeitado como sábio. Mais filósofo que santo, ele podia ser apreciado, sem prejuízos a razão positiva e suas crenças.⁶

Essa opinião parece ecoar entre os intelectuais e estudiosos da China. Joaquim Heliodoro Callado Crespo, autor de *Cousas da China* (1898), livro que angariou um relativo sucesso em nosso país, incorporou essa opinião em seus escritos:

⁶ Em relação a cultura chinesa, os intelectuais positivistas também definiriam algumas posições significativas: Miguel Lemos, um dos fundadores da Igreja Positivista do Brasil (e correspondente pessoal de Laffitte) escreveu alguns textos sobre a questão da imigração chinesa, colocando-se contra a maneira como ela estava sendo planejada por acreditar que seria uma forma mascarada de escravidão (LEMOS, 1881).

O Confucionismo é uma religião essencialmente positiva, não ligando importância à origem, criação e fim do mundo, ou a outro assunto qualquer em que tenha de se inserir um ser criador ou superior a tudo que é terrestre. Como os letrados a consideram não é bem uma religião, mas sim uma espécie de civilização, porque toda sua filosofia não é mais do que uma arte de bem viver, a de mandar e obedecer. (CRESPO, 1898, p.120)

Cumpra salientar que Crespo era português, e não brasileiro; mas sua obra foi divulgada nos periódicos do Brasil como uma referência atualizada sobre a China, mesmo se tratando de um trabalho genérico e descritivo de “chinesices” (isto é, “costumes chineses”). A ausência, porém, de um estudo sistemático da China, continuou a perseverar nos meios acadêmicos. A transição para a República encerrou as exíguas iniciativas orientalistas inspiradas na figura de Pedro II - ele mesmo um renomado estudioso nesse campo (KHATLAB, 2015; MAFRA & STALLAERT, 2016; PEDRO II, 2020) – e Confúcio caiu novamente no ostracismo. A orientação positivista, que inspirara os republicanos, dirigiu seus esforços em outros sentidos, e a China não era uma prioridade para os intelectuais do novo regime.

Um filósofo incompreendido, mas inspirador

Embora fossem muitos os viajantes brasileiros que passaram pela China no início do século XX (BUENO, 2020b), foi o diplomata Labienno Salgado dos Santos (1894-1961), que serviu no país entre 1918 e 1920, quem traçou uma avaliação lúcida e coerente sobre o Confucionismo. Por essa época, já havia um número razoável de traduções e estudos disponíveis em inglês, francês e mesmo em português, produzidos em Macau. No entanto, para a maior parte dos brasileiros, o conhecimento sobre a China grassava na imensidão do desconhecido. Labienno possuía uma formação erudita, e se preparara para a viagem, como ele mesmo nos informa em seu livro *Visões da China* (publicado somente em 1944). Sua apreciação sobre as ideias de Confúcio é que nos interessam sumamente nesse artigo. Ele foi um dos poucos autores daquele

momento a alcançar a ideia do Confucionismo como uma filosofia de vida flexível, que permitia interfaces religiosas com outras doutrinas e sistemas. Esse dado é relevante; podemos citar algumas obras de renome desse período (PARKER, 1905; GILES, 1906; CLENNELL, 1911) que não conseguiam distinguir essas diferenças. Como Labienno afirma,

Doutrina eminentemente humana, o Confucionismo, com seus preceitos e sua moral baseados na piedade filial e no culto da família e dos antepassados, pode existir concomitantemente com as inclinações do indivíduo para esta ou aquela religião implantada no país. Tudo, porém, obedecerá a determinadas práticas, e os ritos se imporão como um mecanismo que não se alterará. (SANTOS, 1944, p.115)

Essa informação é notável. Como poderia uma “religião” como o Confucionismo permitir que seus adeptos pudessem se afirmar confucionistas e pertencendo a outro culto ao mesmo tempo? Esse era um grande desafio intelectual. Embora o sincretismo fosse um fenômeno bastante conhecido no campo das religiosidades, o que Labienno nos informa é algo ligeiramente diferente: as ideias de Confúcio não seriam essencialmente religiosas, atuando em um campo ético-moral que escapava ao âmbito do teológico. Todavia, a reflexão de Labienno circulou em restritos grupos intelectuais até ser publicada em livro, e por isso, não teve grande alcance, mas ela seria importante para o que viria depois.

Enquanto o Brasil ainda aguardava uma tradução das obras de Confúcio, somente um livro sobre a China seria publicado no país, *China, desenvolvimento e transformação da civilização chinesa* (1935), do sinólogo e pastor Richard Wilhelm (1873-1930). Conhecido por suas destacadas traduções do *Yijing* 周易 e do *Daodejing* 道德經, o livro *China* de Wilhelm foi pouquíssimo divulgado, e é praticamente desconhecido em nosso país. A publicação não teve destaque na imprensa, nem aparece nas citações dos poucos trabalhos brasileiros sobre China. As razões para isso – além da má distribuição – provavelmente estão no

interesse restrito pela China, e pela insistência na caracterização de Confúcio como um sábio espiritual. Wilhelm afirmava que “o problema de Confúcio era a organização natural da humanidade. Para a construção de seu sistema, escolheu uma elipse com dois focos: um foco era para ele o interior do homem; o outro, a sociedade humana” (WILHELM, 1935, p. 26), o que aparentemente privilegiava a formulação de uma escola filosófica; igualmente, “Ele não falou muito sobre as bases metafísicas da sua doutrina; a prática era-lhe mais importante do que várias explicações teóricas” (idem, p. 28). Até parecia que Wilhelm concordava com algumas das orientações positivistas, colocando Confúcio entre os filósofos; contudo, o lado religioso falou mais forte, e para explicar a durabilidade da doutrina confucionista, era preciso invocar o lado espiritual do sábio:

Ele (Confúcio) conhecia as últimas verdades da vida, não considerando que um efeito como ele o exerceu — e foi talvez, entre os heróis da humanidade, aquele que mais conseguiu a realização das suas doutrinas — só é possível a um homem que tem contato com as profundezas da vida, o que não se pode alcançar por um pensamento racional (WILHELM, 1935, p.28-29).

As afirmações de Wilhelm, como dissemos, não causaram grande impacto nos poucos pensadores que se interessavam pela China, talvez por não apresentarem qualquer novidade. Mário Pinto Serva, ao comentar sobre o conflito sino-japonês entre 1936-1937, referenciou Wilhelm apenas para criticar suas afirmações:

O Confucionismo não é religião, o budismo não é religião e o taoísmo não é religião. Constituem sistemas de moral, conjuntos de sabedoria necessária a serenidade e conduta das sociedades e dos indivíduos, para conservação e aperfeiçoamento individual e coletivo. [...] Assinalemos que as três chamadas religiões da China não são religiões, mas apenas sabedorias, filosofias ou éticas profundíssimas, correspondentes a concepções cósmicas (*Gazeta de Notícias*, 2-9-1937, p.4).

Posto assim, era necessário esperar, ainda, por uma tradução das obras de Confúcio, que pudesse mudar esse quadro e permitir opiniões

mais aprofundadas sobre o tema. E elas viriam, justamente, em um dos momentos mais difíceis da história de nosso país.

Em 1938 – ano em que o Governo de Getúlio Vargas (1937-1945) cancelou as eleições, enfrentou o levante integralista e instituiu a Lei de Segurança Nacional – o poeta, jornalista, intelectual e deputado Ignácio Raposo (1875-1944) começou a trabalhar numa versão dos quatro livros básicos da doutrina Confucionista, o *Lunyu* 論語 (*Analectos* ou *Diálogos*), *Daxue* 大學 (*Grande Estudo*), *Zhong Yong* 中庸 (*O Justo Meio*) e o *Mengzi* 孟子 (*Livro de Mêncio*). A obra foi anunciada pelo jornal *Gazeta de Notícias* em 16-1-1938:

Acaba de sair do prelo o novo livro de Ignácio Raposo, “A Filosofia de Confúcio”, editado pela Companhia Brasil Editora do Rio de Janeiro, contendo toda a doutrina do maior dos sábios da mais antiga das civilizações do mundo. Esse livro é magnificamente impresso, e encerra grande sabedoria”.

A chamada não era nem um pouco modesta, e se baseava nas informações fornecidas pelo autor. Contudo, ela aguardou um ano para ser efetivamente lançada e chegar às livrarias, contando com a inclusão de um texto introdutório. As razões para isso ficam logo claras nos primeiros parágrafos:

Na atual situação do Brasil, nenhum livro pode ser mais útil a educação do que este que ora publicamos. (...) livro de imensa pureza, que vem há mais de dois mil anos resistindo as mais severas críticas, sem diminuir nunca seu valor, livro de profundidade incomparável e sublime, entra em contato com o público brasileiro justamente na ocasião em que o país precisa mais de ensinamentos morais e políticos; portanto, eu me sinto feliz servindo de portador, à minha Pátria, da moral de um dos maiores sábios do mundo e o maior da antiguidade. Não é, estou certo, um exagero dizer-se que Confúcio foi o maior sábio da antiguidade, porque todos os outros que mereciam esse título são personagens mais ou menos lendários, ao passo que ele foi uma figura absolutamente histórica. (RAPOSO, 1939, p.7)

Nos causa espanto pensar que Raposo propunha, justamente, que Confúcio poderia servir de guia moral para os brasileiros, em uma época

em que as tensões sociais desafiavam abertamente os valores e crenças. Pode haver, claro, um tom de valorização do próprio trabalho, meio eficaz de chamar atenção e fazer propaganda, mas Raposo admirava em Confúcio o caráter pragmático de sua doutrina: “A filosofia de Confúcio é toda prática” (RAPOSO, 1939, p.8) - ideia que Labienno havia comentando alguns anos antes - , e que, por isso, não incomodava os padrões religiosos ou culturais instituídos, mas clamava por uma ética de respeito mútuo e pela boa condução dos negócios públicos (o que os positivistas consubstanciaram no indefectível lema “Ordem e Progresso”). Subjaz ao trabalho de Raposo, igualmente, a invocação do pensamento antigo como saída para a contemporaneidade, uma ideia que fora defendida pelo próprio Confúcio, como veremos adiante (*Lunyu*, 2:11).

O livro foi bem recebido pela imprensa e pelo público, sendo noticiado em periódicos de todo o país. Novamente, a *Gazeta de Notícias* dedicou uma resenha elogiosa a publicação da obra, no qual incluía os predicados do autor:

O estudo da filosofia no Brasil foi sempre olhado com indiferença, para não dizer com desprezo. Ainda no tempo da monarquia se estudavam nos liceus com o nome de filosofia, enfeixados num só volume a psicologia, a lógica e a história da filosofia, sendo o compêndio de Barbe o mais usado então, desprezada que fora a célebre metafísica de Antonio Geneuse. Com a República, foi pouco a pouco desaparecendo esse estudo, ficando apenas como vaga reminiscência dele o exame vestibular dessa matéria na faculdade de Direito. Ao raiar, porém do ano de 1922, Ignácio Raposo e Washington Garcia, dois professores que tanto honram o nosso magistério superior, iniciaram uma forte propaganda em favor desses estudos e alguns meses depois fundavam a Faculdade de Filosofia e Letras na Praça Tiradentes (Rio de Janeiro), instituto esse que em breve passava as mãos de nova diretoria para morrer pela incompetência dessa. Os aludidos e denodados professores Washington Garcia e Ignácio Raposo, inspirados sempre pela grandeza de seus próprios ideais, criaram logo após o desaparecimento da primeira a segunda Faculdade de Filosofia, da qual fizeram parte muitas figuras notáveis do nosso meio intelectual. Esta faculdade se prolongou livre de 1924 a 1932, quando foi incorporada à universidade do Distrito Federal.

Note-se que desde então começaram a aparecer estudos filosóficos em várias revistas literárias, e a venda de livros dessa natureza, que era quase nula, foi pouco a pouco se desenvolvendo em breve se elevava o número de livros de autores filosóficos vendáveis nesta cidade a décimo das livrarias existentes subindo logo à um vigésimo, o que se pode considerar um triunfo. Hoje a filosofia é a matéria preferida pelos estudiosos e os livros que a contém são rapidamente vendidos e devorados. Talvez seja esta a gênese da coleção intitulada "Obras filosóficas" que a Companhia Brasil Editora presentemente pública. Dentre esses livros de autores estrangeiros aparece um do autor nacional, isto é, organizado pelo professor emérito Dr. Ignácio Raposo, que reunindo os ensinamentos de Confúcio, o mais notável dos filósofos chineses num só volume, vem prestar aos estudiosos do Brasil esse extraordinário serviço. A Filosofia de Confúcio é um livro destinado à grande circulação em todo o país onde a carência de conhecimentos relativos à cultura dos amarelos é mais que limitada. Nem só Inácio Raposo expõem sabiamente a doutrina da principal figura da civilização milenar da China como lhe comenta a obra, ampliando-a com inúmeras notas explicativas que não só facilitam a boa compreensão do texto como o tornam mais atraente. O gosto pelos estudos filosóficos sempre foi no espírito do professor Inácio Raposo uma das mais características tendências, tendências estas que se manifestaram pela primeira vez no seu estudo "Deus diante da filosofia" que fez valer os mais altos elogios da imprensa naquela época, e apresenta agora o segundo fruto na Filosofia de Confúcio. Escritor de pulso, poeta consagrado, historiador emérito, romancista e dramaturgo, Inácio Raposo é uma das figuras assinaladas da filosofia no Brasil pelos seus vastos conhecimentos de metafísica, onde sempre se revelou profundo e pelos seus conhecimentos de estética que tanto brilharam nas aulas que, antes do professor José Margarino, nos deu na faculdade de filosofia. Se Ignácio Raposo não tivesse alcançado na literatura de ficção o nome de tanto relevo como que soube conquistar, não ficaria na obscuridade por isso: os seus estudos filosóficos o levariam certamente a posteridade. (*Gazeta de Notícias*, 19-7-1939)

Note-se que Raposo não era um amador, mas um intelectual de renome, que fundou o predecessor do atual Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, em um prédio histórico que ainda hoje serve aos cursos de História, Filosofia e Ciências Sociais na capital carioca. A resenha consubstancia a trajetória dos estudos filosóficos no país – e dentre eles, o pensamento asiático (ou ao menos, Confúcio) era considerado uma vertente válida. A primeira versão dos textos de Confúcio feita para o português, contudo, seguia

uma série de orientações peculiares. Raposo afirma inspirar-se na tradução de Pauthier (RAPOSO, 1939, p.10), embora, pontualmente, um exame comparativo das duas mostre que o autor brasileiro tomou certas liberdades – a “notas copiosas” que a resenha informa. A questão, porém, é perceber como a escolha pela versão de Pauthier atendia várias demandas intelectuais próprias do pensamento brasileiro da época. É relevante notar a aproximação da linguagem usada na tradução com terminologias e formas de expressão próprias do discurso positivo – não por acaso, no mesmo ano, o texto de Laffitte sobre a China também foi traduzido por Generino dos Santos e publicado pela sociedade positivista (LAFFITTE, 1939). Essa influência aparecia no texto de Pauthier/Raposo. Em quase toda a estrutura da tradução, expressões e termos próprios do pensamento chinês foram substituídos por sentenças conceituais que atendiam ao critério de um uso de linguagem científico-positiva. Sem ofender aos cristãos, sem discutir a percepção “panteísta”, e oferecendo uma série de sentenças morais filosoficamente pensadas, Confúcio era apresentado como um manancial de boas orientações, todas embasadas no consagrado e bem conhecido discurso positivo.

Vejamos alguns exemplos: na passagem em que Confúcio diz “Mestre é aquele que, por meio do antigo, revela o novo” (*Lunyu* 2:11, tradução do autor) – a mesma que citamos agora há pouco como uma invocação do passado – Pauthier/Raposo recriam-na como um verdadeiro exemplo de ação pedagógica, baseada no expediente do aprendizado racional e educativo: “Disse ainda o filósofo: tornai-vos completamente senhor do que acabais de aprender, e aprendei sempre de novo; vós podereis então tornar-vos um instrutor dos homens”. (RAPOSO, 1939, p. 68)

O mesmo se dá no primeiro capítulo do *Daxue* (*Grande Estudo*), em que a lacônica frase de Confúcio, eivada de conceitos próprios do pensamento chinês: “O Grande Estudo é o caminho que ensina como

alcançar a virtude, amar o povo e atingir a perfeição”

(tradução do autor) torna-se

A lei do Grande Estudo ou a Filosofia Prática, consiste em desenvolver e acender ao princípio luminoso da razão, que recebemos do Céu, para renovar os homens e colocar seu destino definitivo na perfeição ou no soberano Bem” (RAPOSO, 1939, p.13).

Percebemos que “Grande Estudo” – somente um título – torna-se uma lei; a virtude (‘De’ 德) é traduzida como “princípio luminoso da razão”; e a perfeição ou realização individual é tratada como uma conquista genérica, o “Soberano Bem” de uma harmonia social.

Isso fica ainda mais evidente ao analisarmos essa outra passagem do *Zhong Yong* (*O Justo Meio*), quando o trabalho de adequação/adaptação deixa evidente a intenção de afastar qualquer forma de mística da obra confucionista, tornando-a um tratado de orientação moral filosoficamente concebido: “O que o Céu concedeu aos seres chama-se natureza humana; seguir essa natureza é o que se chama Caminho; seguir o Caminho é o que se chama Educação” (*Zhong Yong*, 1, tradução do autor). Na versão de Pauthier/Raposo,

O mandato do céu (ou princípio das operações vitais e das ações inteligentes conferidas pelo céu aos seres vivos) chama-se natureza racional; o princípio que nos dirige, na conformidade de nossas ações com a natureza racional chama-se regra de conduta moral ou bom caminho; o sistema coordenado da regra de condução moral ou bom caminho, chama-se Doutrina dos Deveres ou Instituições. (RAPOSO, 1939, p.29-30)

Como podemos observar, o uso dessas expressões visava criar um sentido exato para a interpretação das ideias de Confúcio – obviamente, conduzidas pelo espírito positivo que as animava. A virtude dessa tradução, contudo, residia em oferecer uma nova tentativa de analisar a obra confucionista sob um prisma sinológico-positivo inovador, decalcado da orientação religiosa que tradicionalmente lhe era

imposta. O livro foi bem recebido, e ainda hoje é facilmente encontrado em bibliotecas de todo o país. Porém, mais uma vez, a história se interporia no curso dos estudos sínicos no Brasil, e o projeto de analisar Confúcio sob uma nova perspectiva iria naufragar em breve.

A falência de um projeto

Em 1939 estoura a Segunda Guerra Mundial, e as preocupações intelectuais em todo mundo se voltaram para outras questões mais prementes. Com a limitação típica de recursos (e interesses), os brasileiros novamente deixaram Confúcio de lado. Contudo, o alinhamento do governo brasileiro com a frente aliada provocou uma aproximação entre o Brasil e a China republicana de Chiang Kai-Shek 蔣介石 (BUENO, 2021, p.555), promovendo um novo intercâmbio cultural entre os países; a reboque, o interesse pela cultura chinesa se viu ligeiramente renovado, ensejando novas publicações sobre o tema.

O que poderia ser uma abertura renovadora para os estudos confucionistas acabou se tornando a falência do projeto iniciado por Raposo. Em 1942, Fernanda Cordeiro publicou um pequeno livro sobre China e Índia, fazendo breves apontamentos sobre o pensamento e as tradições antigas de ambas as civilizações. Ela dedica uma parte significativa de sua obra a Confúcio e suas ideias, como uma das mais importantes expressões da cultura chinesa; mas sintetiza a doutrina confucionista da seguinte maneira: “Percebe-se, todavia, em sua obra, um fundo de cristalização espiritual de grande elevação” (CORDEIRO, 1942, p.44). Confúcio estava sendo novamente capturado pelo campo da religiosidade, cuja preocupação central era saber que tipo de seita ele havia construído. Cordeiro retoma uma frase que há anos não se escrevia: “O Confucionismo é uma religião sem sacerdotes” (CORDEIRO, 1942, p.46). A leitura de seu livro revela muitos pontos de contato com o

trabalho de Henrique Lisboa, com inferências claramente cristãs no corpo da análise, e anunciava o que viria mais a frente.

Pouco depois, a editora carioca Pongetti começou a publicar as obras de Lin Yutang 林語堂 (1895-1976) em português, língua no qual esse autor foi mais traduzido apenas atrás do chinês e do inglês. A primeira delas, *A Sabedoria da China e da Índia* (1945) trazia traduções inéditas de vários textos chineses, e apresentava novas versões de algumas obras confucionistas. Lin Yutang se convertera ao Cristianismo, a influência da religião estava evidente em suas obras. Ele não tinha preocupações maiores em empregar a palavra "Deus" na boca de Confúcio, ou de criar pontos de contato com o pensamento cristão, o que deixava tradutores e leitores ocidentais bastante confortáveis (BUENO, 2015). A escolha pela obra de Lin não era acidental: Chiang Kai-Shek, o líder nacionalista chinês, era ele mesmo um convertido ao Cristianismo protestante, e em sua visão, a religião cristã (nas suas mais diversas expressões) poderia servir como um ponto de aproximação estratégico com os países ocidentais. Lin Yutang não era apenas um grande escritor, mas um dos "tesouros nacionais" da república chinesa, e que se manteria firme ao lado de Chiang quando esse teve que se refugiar em Taiwan depois de 1949.

As leituras sobre Confúcio no Brasil estavam lentamente voltando ao tempo dos missionários jesuítas. Essa afirmação não é exagerada. O movimento definitivo, nesse sentido, foi dado quando as obras do Frei João Batista Kao Se-Tsien 高師謙, *A Filosofia Social e Política do Confucianismo* (1952) e *Confucionismo e Tridemismo* (1953) foram traduzidas para o português, deixando claras as intenções de estabelecer (ou renovar?) uma ponte entre a cultura chinesa com o Cristianismo. Frei Kao era sacerdote católico, e em 1950 se transferiu para

o Brasil, intencionando expandir seu projeto de fazer com que os brasileiros apoiassem a causa de Taiwan. Com isso, Confúcio voltaria por completo ao domínio dos estudos religiosos, e praticamente desapareceria do cenário intelectual e filosófico brasileiro.

Conclusões

Por quase cinquenta anos, os estudos sobre Confúcio no Brasil ficariam novamente restritos a publicações de versões do *Lunyu*, com interpretações usualmente voltadas ao seu papel religioso. Nos anos de 1980, a publicação das traduções completas de Confúcio pelo Padre Joaquim Guerra (BUENO, 2020c) praticamente consolidou a ideia de que o ancestral sábio chinês só poderia ser adequadamente compreendido por uma leitura religiosa e cristã. Embora fosse publicada em Macau, as obras de Guerra foram significativamente divulgadas no Brasil, tornando-se referência entre os pouco estudiosos que voltaram seus olhares para a China. O ponto de inflexão nessas análises foi o surgimento da corrente esotérica, que se contrapunha a leitura estritamente cristã em função de uma interpretação universalizante de Confúcio, associado a outros grandes sábios religiosos da antiguidade (BUENO, 2015).

Não é excessivo dizer que a retomada de abordagens universitárias sobre Confúcio demorou a ocorrer, com trabalhos como a tradução de François Jullien (2000) e os estudos de André Bueno (2005) e Giorgio Sinedino (2015), demonstrando o quanto nossa herança cultural pesou nas estruturas acadêmicas em relação aos estudos asiáticos. Os intelectuais brasileiros seguem envolvidos em uma grade teórica ainda bastante ocidentalizada, pouco capaz de compreender a importância histórica e cultural de personagens como Confúcio. Urge o desenvolvimento de uma nova episteme capaz de dar conta dos desafios impostos pela necessidade de expansão das fronteiras do conhecimento, nas quais o estudo da China antiga e de Confúcio

representam o centro de um dos temas mais significativos da Antiguidade Oriental.

Referências

a) Documentação

ABREU, Canuto. Bezerra de Menezes: Subsídios para a História do Espiritismo no Brasil até o ano de 1895. São Paulo: FEESP, 2011.

CLENNELL, Walter James. The historical development of religion in China. New York: E.P. Dutton, 1917.

CONFUCIUS. Les quatre livres de philosophie morale et politique de la Chine / Confucius et Mencius; traduits du chinois par M. G. Pauthier Paris: Charpentier, 1858.

CORDEIRO, Francisca. China e Índia. Rio de Janeiro: Typ. do Patronato, 1942.

CRESPO, Joaquim Heliodoro. Cousas da China: costumes e crenças. Lisboa: Imprensa Nacional, 1898.

EDDY, Marie Baker. Christian Science versus Pantheism. Boston: Trustees under the will of Mary Baker G. Eddy, 1898.

GILES, Herbet. Religions of Ancient China. London: Constable, 1906.

JOHNSON, Samuel. Oriental Religions and Their Relation to Universal Religion: China. Boston: Houghton, Osgood and Co., 1878.

LAFFITTE, Pierre. Considerações geraes sobre o conjuncto da civilização chinesa e sobre as relações do Occidente com a China. Trad. Generino dos Santos. Rio de janeiro: Typ. do Jornal do Comércio, 1938.

LAFFITTE, Pierre. Considérations générales sur l'ensemble de la civilisation chinoise. Paris: Chez Dunod, 1861.

LEMOS, Miguel. Imigração chinesa. Mensagem a S. Ex. o embaixador do Celeste Imperio junto aos governos de França e Inglaterra. Rio de Janeiro: Centro Positivista Brasileiro; Typ. Central, 1881

LISBOA, Henrique Carlos Ribeiro. A China e os Chins. Recordações de viagem do Ex. Secretário da Missão Especial do Brasil a China. Montevideo: Typ. a vapor de A Gobel, 1888.

MENDONÇA, Salvador de. Trabalhadores Asiáticos. New York: Typographia do Novo Mundo, 1879.

PARKER, Edward. China and Religion. New York: E. P. Dutton and Co., 1905.

Pedro II. Hitopadesa. Florianópolis: Rafael Copetti, 2020.

PICTON, John Allan. Pantheism, Its Story and Significance. London: Constable, 1905.

PLUMPTRE, Constance. General sketch of the history of pantheism. London: Deacon, 1878.

RAPOSO, Ignácio. A Filosofia de Confúcio. Rio de Janeiro: Companhia Brasil Editora, 1939.

SANTOS, Labienno Salgado dos. Visões da China. Rio de Janeiro: Zélio Valverde, 1944.

b) Bibliografia geral

BHABHA, Homi. O Local da Cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

BUENO, André e CZEPULA, Kamila. Uma estranha razão: leituras sobre o Daoísmo entre pensadores brasileiros, 1879-1982. Prajna: Revista de Culturas Orientais. Londrina, Vol 1, n. 1, jul-dez. 2020, p.53-79.

BUENO, André. A China pelo olhar de brasileiros, 1880-1990. In Bueno, André; Campos, Eduardo C.; Neto, José Maria (org.) Estudos em História e Cultura do Extremo Oriente. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Sobre Ontens/UERJ, 2020b, p.20-30.

BUENO, André. A Justa Medida em Confúcio e Aristóteles. Tese em Filosofia. Rio de Janeiro: PPGFIL-UGF, 2005.

BUENO, André. Chinese Studies in Brazil: history and current perspectives in SHEI, Chris & WEI, Weixiao. The Routledge Handbook of Chinese Studies. London: Routledge, 2021, p.551-564.

BUENO, André. Confucius in Brazil: An epistemological and historical problem in ROSKER, Jana & VISOCNIC, Natasa [org.] Contemporary East Asia and the Confucian Revival. Cambridge: Cambridge Scholar Publishing, 2015. P.113-129

BUENO, André. Confucius, a Chinese Christian prophet? The translation of Chinese classics by the Priest Joaquim Guerra and the religious dialogue in 20th century. International Communication of Chinese Culture. Beijing, Vol. 7, n. 4, December 2020c, p.485-498.

CZEPULA, Kamila Rosa. A questão dos trabalhadores "chins": salvação ou degeneração do Brasil? (1860-1877). Anuário colombiano de história, sociedade e cultura. Bogotá, v. 47, n. 1, Junho, 2020, p. 303-325.

GOLDIN, Paul Rakita (ed.) A Concise Companion to Confucius. Oxford: Blackwell, 2017.

JULLIEN, François. O Sábio não tem ideia. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KAO, João Batista Se-t sien. A filosofia política e social do Confucianismo. Rio de Janeiro: IBGE, 1952.

KAO, João Batista Se-t sien. Confucianismo e Tridemismo. Rio de Janeiro: Franciscanos, 1953.

KHATLAB, Roberto, As Viagens de D. Pedro II, Oriente Médio e África do Norte, 1871 e 1876, São Paulo: Benvirá, 2015.

LEBLANC, Charles. Profession Sinologue. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2007.

LEE, Ana Paulina Mandarin Brazil: Race, Representation, and Memory. Stanford: Stanford University Press, 2018.

LIN, Yutang. Sabedoria da China e da Índia. Rio de Janeiro: Pongetti, 1945.

MAFRA, Adriana & STALLAERT, Christiane 'Orientalismo Crioulo: Dom Pedro II e o Brasil do Segundo Império' *Iberoamericana*, vol.XVI, nº63, 2016, p.149-168

PRIORE, Mary Del. *Do outro lado: a história do sobrenatural e no Espiritismo*. São Paulo: Planeta, 2014.

SCHACHTER, Bony. O que é a Sinologia? Uma introdução ao público lusófono. In BUENO, André (org.) *Sinologia Hoje*. Rio de Janeiro: Projeto Orientalismo/UERJ, 2020.

SINEDINO, Giorgio. *Dao De Jing: Escritura do Caminho e Escritura da Virtude com os Comentários do Senhor às Margens do rio*. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *O Positivismo no Brasil*. Brasília: Edições Câmara, 2018.

XAVIER, Francisco C. & CAMPOS, Humberto [espírito]. *Brasil, coração do mundo, pátria do evangelho*. Rio de Janeiro: FEB, 1938.

WILHELM, Richard. *China: desenvolvimento e progresso da civilização chinesa*. Rio de Janeiro: Marisa, 1935.

YAO, Xinzong. *An Introduction to Confucianism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

PRÁTICAS MÁGICO-RELIGIOSAS NO EGITO ROMANO: UMA ANÁLISE DOS PAPIROS MÁGICOS GRECO-EGÍPCIOS (PGM)

MAGICAL-RELIGIOUS PRACTICES IN ROMAN EGYPT: AN ANALYSIS OF THE GRECO-EGYPTIAN MAGICAL POPYRI (PGM)

Ana Paula Scarpa⁷

Artigo recebido em 30 de Julho de 2021
Artigo aceito em 14 de Setembro de 2021

Resumo: Este artigo apresenta as práticas atestadas nos *Papiros Mágicos Greco-Egípcios (PGM)* à luz do contexto local de reordenação político-administrativa do Egito Romano e dos processos mais abrangentes de interações culturais no leste mediterrâneo que o antecederam. Objetivamos discutir a progressiva formatação compósita dessa tradição a partir de sua lógica própria de constituição e desempenho.

Palavra-chave: Egito Romano. Magia. Papiros Mágicos Greco-Egípcios (PGM).

Abstract: This article presents the practices attested in the *Greco-Egyptian Magical Papyri (PGM)* in the light of the local context of political-administrative reordering of Roman Egypt and the broader processes of cultural interactions in the Eastern Mediterranean that preceded it. We aim to discuss the progressive composite format of this tradition from its own logic of constitution and performance.

Keyword: Roman Egypt. Magic. Greco-Egyptian Magical Papyri (PGM).

Em fins da década de 70 do primeiro século da Era Comum, declarava Plínio, o Velho, em sua *Naturalis Historia* que a magia era “a mais enganosa de todas as artes conhecidas”; e, por tal razão, dedicou parte de sua obra a “refutar os fingimentos” (*Plin. Nat. XXX.1*) desta que, “não se tem dúvidas, originou-se na Pérsia sob Zoroastro” (*Plin. Nat. XXX.2*).

⁷ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade de São Paulo e pesquisadora do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo (LEIR-MA/USP). Desenvolve pesquisa sob a orientação do Prof. Dr. Norberto Luiz Guarinello e com o apoio da FAPESP (Processo: 2019/24571-3). E-mail: anapaulascarpa@usp.br / [ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9346-0406](https://orcid.org/0000-0002-9346-0406)

Uma vez demarcada sua origem oriental, o autor expôs a trajetória de sua disseminação por territórios gregos e itálicos, recorrentemente ressaltando-a como uma prática de caráter desviante ao comportamento humano desejado.

Nos séculos subsequentes, observa-se que as ideias presentes na *Naturalis Historia* de estrangeirismo, charlatanismo e superstição – todas elas vinculadas à concepção que se possuía de magia – adensaram-se ainda mais no Império Romano. Conforme resumiu Carlos Eduardo Campos, “analisando o posicionamento da religião oficial romana sobre a magia, o que vemos seria uma situação de rejeição aos usos de algumas práticas mágicas que poderiam causar problemas à ordem social romana” (2010, p. 161). Por vezes, tal rejeição chegou às vias das expulsões dos praticantes da cidade de Roma, das formulações de acusações públicas e dos julgamentos realizados por crime de magia, os quais evocavam a *Lex Cornelia de sicariis et veneficis*, promulgada por Sula em 82 AEC⁸.

Destaca-se igualmente o fato de que, guardadas a devida distância temporal e as diferentes interpretações de mundo formuladas em contextos históricos distintos, essas mesmas ideias estiveram presentes em obras modernas fundamentais à constituição de campos de estudos que aqui nos interessam diretamente. É o caso, por exemplo, da Antropologia, para a qual a publicação de *The Golden Bough: a Study in Comparative Religion* (1890), de James Frazer, apresentou grande relevância, e na qual encontramos a magia categorizada como “um sistema espúrio da lei natural, bem como um guia enganoso de comportamento: é tanto uma falsa ciência quanto uma arte abortiva”

⁸ Um caso emblemático foi o do filósofo e escritor Apuleio de Madaura, acusado de praticar magia erótica para atrair e casar-se com Pudentila, uma viúva rica de Oea. Acusação essa da qual precisou defender-se perante um tribunal em Sabatra. Para acesso à análise especializada sobre o caso em questão, Cf. *Magia e Poder no Império Romano: a Apologia de Apuleio* (2012), de Semíramis Corsi Silva.

(1982, p. 34). De forma semelhante, a Egíptologia também encontrou na obra *Die aegyptische Religion* (1904), de Adolf Herman, uma referência para os estudos sobre religião egípcia. Nela, o autor não apenas expõe a magia como uma “superstição” (1907, p. 163) como também declara: “(...) ao lado da religião floresce esta fantástica erva daninha da magia. E em nações de compreensão limitada ela sufoca completamente a religião e segue-se uma barbárie (...)” (1907, p. 163)⁹.

Apesar de encontrarem bastante eco ao longo da primeira metade do século XX em suas respectivas áreas, e de sombrearem ainda hoje alguns estudos sobre o tema, quando nos voltamos à análise mais detida de algumas fontes antigas percebemos que tais estereótipos por muitas vezes serviram aos pesquisadores mais como ideias pré-concebidas do que como chaves interpretativas de um contexto histórico.

Portanto, este artigo tem como intuito apresentar as práticas mágico-religiosas atestadas nos *Papiros Mágicos Greco-Egípcios (PGM)*¹⁰ à luz tanto do contexto local de submissão egípcia à ordem político-administrativa imperial romana, quanto dos processos mais abrangentes de interações culturais no Leste mediterrâneo que o antecederam ou estiveram em curso em seu contexto de produção, tais como os chamados períodos de *helenização* ou de *cristianização* do território. Com isto, objetivamos discutir a progressiva formatação compósita desta tradição a partir de suas lógicas próprias de constituição e desempenho.

⁹ Todas as traduções de línguas modernas presentes neste artigo são nossas.

¹⁰ Publicados em conjunto pela primeira vez sob o título de *Papyri Graecae Magicae* (1928/1931), os papiros passaram a ser conhecidos pela sigla *PGM*, a qual utilizaremos em seguida como forma de referenciá-los.

Os Papiros Mágicos Greco-Egípcios (PGM)

Os chamados *Papiros Mágicos Greco-Egípcios (PGM)* foram compostos no Egito, principalmente em língua grega¹¹, e abarcam um extenso recorte cronológico: do século I AEC ao século V EC, apresentando especial concentração de produção nos séculos III e IV EC. São uma coleção de textos de diversas naturezas e extensões registrados em papiros simples, em rolos de papiros (*volumem*) ou ainda em formato de códices (*codex*) de papiros, os quais são divididos pelos especialistas em duas categorias gerais. A primeira delas é denominada como “magia aplicada” (BRASHEAR, 1995, p. 3404), e nesse sentido eles apresentam os resultados dos rituais já desempenhados. Por sua vez, a segunda categoria diz respeito ao que se considera como “formulários mágicos”. Nessa faceta, seus conteúdos compreendem uma série de fórmulas e instruções para confecção de amuletos, de remédios, de encantamentos que visam amor, amarração, impreciação ou cura, e que buscam o contato direto com seres considerados divinos. Trazem também prescrições ritualísticas para o desempenho de adivinhações, de invocações, de exorcismos, de leituras astrológicas, de interpretação de sonhos, dentre muitos outros exemplos.

Diante desse quadro geral de multiplicidade de composição e de interações de elementos de diferentes culturas que ele revela, parece haver consenso entre os pesquisadores de que os múltiplos contatos culturais atestados são a característica mais proeminente dos *PGM*. Apesar de datarem principalmente do período romano de dominação do Egito, seus conteúdos refletem também contatos anteriores da

¹¹ Além da composição majoritária em língua grega, encontram-se também nos *PGM* alguns trechos em língua copta e em língua hierática, além da existência de alguns exemplares bilíngues registrados em grego e demótico.

tradição mágico-religiosa egípcia com outras culturas – como a babilônica, a persa, a hebraica, etc –, bem como evidenciam a inegável influência da cultura helenística em sua constituição.

Nesse sentido, muitos estudiosos convencionaram analisá-los à luz de contextos anteriores ao de sua produção (Luck, 2006, p. 16). Em território nacional essa perspectiva ganhou notoriedade nas interpretações de André Leonardo Chevitaresh e Gabriele Cornelli¹², autores que defendem a ideia de que “os PGM são uma literatura transcultural”, e por isso “poderiam tranquilamente terem sido elaborados tanto em Roma como em Atenas, em Jerusalém ou em Alexandria, [sendo] esta a vantagem de uma forma muito especial de *globalização* que passa sob o nome de *helenização*” (2007, p. 100).

Parece-nos inegável o fato de que durante o Período Ptolomaico o Egito testemunhou maior abertura a trocas comerciais e culturais propiciada pela consolidação do aspecto cosmopolita de Alexandria às margens do Mediterrâneo¹³; pela ampliação da centralidade do poder por meio da manutenção de estruturas burocráticas e administrativas; ou ainda pelo estabelecimento de alianças políticas com as elites locais. É também evidente que as interações com as práticas gregas de *goēteia* [γοητεία]¹⁴ e *Cultos de Mistério* aparecem como uma matriz constituinte

¹² Em *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: ensaio acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo* (2007).

¹³ Para acesso a estudo especializado sobre o desenvolvimento do caráter cosmopolita de Alexandria no contexto greco-romano e suas implicações para o contexto mediterrânico contemporâneo, Cf. *A Alexandria dos Antigos: fascínio, exuberância e controvérsia* (2020), de Joana Campo Clímaco.

¹⁴ *Goēteia* era um dos termos mais utilizados entre os gregos a partir do século IV AEC para fazer referência às práticas de manipulação da ordem natural do mundo em razão dos interesses privados de um mago ou feiticeira. Na cultura grega o termo geralmente possuía uma conotação negativa. Conforme expôs Kimberly Stratton, “no século IV AEC, uma acusação de magia que utilizasse termos como *goēteia*, *pharmakeia*, *epoidē*, *katadesmos*, etc, marginalizava ou deslegitimava alguém, evocando associações vagas entre práticas estrangeiras deletérias, fraude e charlatanismo” (STRATTON, 2015, p. 90). No mesmo sentido, como aponta Semíramis

da tradição mágico-religiosa atestada nos *PGM*, o que fica claro em seus atributos linguístico, simbólico e mitológico, como também pragmático, itinerante, misterioso, iniciático e, por fim, em seus aspectos imprecatórios e eróticos (COLLINS, 2009, pp. 101-147).

Contudo, em nosso entendimento é preciso certa cautela em elevar tais características a um patamar de explicação única do pluralismo cultural destacado, tal como já apontava Fritz Graf em *Magic in the Ancient World* (1997) sobre a tendência ao “pan-Helenismo” das análises empreendidas por alguns pesquisadores (p. 5). No que concerne à datação das fontes e o contexto histórico que as produziu, o egiptólogo Willy Clarysse apresenta-nos a advertência oportuna de que, “embora a magia existisse por séculos no Egito e na Grécia, o *Papiros Mágicos* são uma característica típica dos períodos romano e bizantino tardios” (CLARYSSE, 2009, p. 581).

Dessa forma, a proposta de aventar-se uma possível desvinculação de tais práticas do território e da cultura egípcios em razão da diversidade cultural que as formatam, como fizeram Chevitarese e Cornelli, pode incorrer em alguns riscos interpretativos se realizada de forma inadvertida. É preciso considerar que, além dos três séculos de governo ptolomaico, existe uma razão fundante para que esse legado grego de práticas mágicas e de cultos misteriosos tenha encontrado um solo tão fértil para desenvolver-se no Egito. Razão essa que nos remete não só à grande similaridade que guardavam em relação às tradições ritualísticas egípcias milenares, mas também, e principalmente, ao fato de serem complementares a um princípio sagrado que há muito embasava a visão de mundo dos habitantes do Egito antigo: a concepção de *heka*.

Silva, no período romano observa-se a manutenção da conotação negativa do termo, o qual aparecia associado às ideias de malefício e charlatanismo (SILVA, 2012, p. 110).

A concepção de heka/Heka e os cultos templários no Egito

O conceito de *heka* é fundamental para se compreender a concepção egípcia de mundo e os desdobramentos de suas narrativas cosmogônicas em sistemas reais de crenças e práticas mágico-religiosas presentes nos cultos templários e também nas manifestações privadas de “piedade pessoal” (DUNAND & ZIVIE-COCHE, 2002, p. 299-306). Em linhas gerais, na cultura egípcia, *heka* era tanto a força cósmica de potência criadora – tal como nos apresentou Erik Hornung (1996, p. 207) –, quanto a personificação dessa força em uma divindade de mesmo nome, o deus *Heka*¹⁵.

De acordo com a tradição atestada na *Teologia Menfita*¹⁶, no início dos tempos o deus Ptah manifestou sua ação criativa em três princípios sagrados baseados no poder da palavra. Eram eles: *Heka*, a personificação da força criativa; *Hu*, a personificação da palavra, ou *logos* criativo; e *Sia*, a personificação da percepção ou compreensão desse *logos*. Por tal perspectiva, a partir da confluência desta tríade divina o universo habitado por deuses e homens, a ordem cósmica

¹⁵ A existência de *Heka* como uma divindade pode ser atestada desde períodos recuados da história egípcia. Um dos exemplos mais interessantes é encontrado da Fórmula 261 dos *Textos dos Caixões*. Conhecido como “Fórmula para se tornar o deus *Heka*”, esse encantamento apresenta ao morto a possibilidade de transformar-se no deus *Heka* no *post-mortem* e, para tal fim, uma pequena narrativa cosmogônica é descrita. O texto foi descoberto na parte interna do ataúde S1C^a, proveniente de Siut, e hoje encontra-se no Museu do Cairo (Cairo 28118/JE C6C). Para análises mais detidas sobre a presença do deus *Heka* nesta e em outras fontes egípcias, Cf. *Heka: Magia e Personificação. Uma análise conceitual de textos funerários do Egito Antigo* (2019), de Tamires Machado.

¹⁶ O texto conhecido como *Teologia Menfita* foi inscrito em uma pedra de granito preta, conhecida como Pedra de Shabaka, uma estela confeccionada para compor o Templo de Ptah, em Mênfis, a qual traz esculpido um texto que poderia constar em papiros anteriores, mas que não perduraram. Hoje sob a guarda do British Museum (EA 498), a estela data do reinado de Shabaka (XXV Dinastia, c. 710 AEC) e, segundo expôs Rosalie David, “pesquisas mais recentes indicam que a data mais anterior para o original é do reinado de Ramsés II (XIX Dinastia, c. 1250 AEC)” (2011, p. 124).

(*Maat*) e todo o restante de tudo que existia fora criado em decorrência da expressão verbal dos desejos manifestos pela divindade primordial.

Esta é, obviamente, uma explicação alegórica e representativa, elaborada pelos egípcios para dar sentido a algo que compreendiam como inerente ao seu mundo, qual seja: a existência de uma força criativa (*heka*) presente nas palavras – ditas e escritas – e nas representações imagéticas das coisas, a qual guardava em si a capacidade de animar, de sacralizar e de trazer à vida tudo o que existia.

Dessa forma, torna-se possível compreender como no Egito antigo desenvolveram-se dinâmicas ritualísticas baseadas na concepção da capacidade de se atingir tanto a esfera do sagrado quanto um efeito pragmático desejado por meio da mobilização de certas palavras, representações imagéticas e ações representativas, consideradas apropriadas a uma determinada circunstância, ritual ou finalidade (RITNER, 2008, p. 246-249). Em suma, como potência criativa o princípio de *heka* embasava todo o sistema mágico-cúltico egípcio de crença, estava presente no cotidiano das pessoas e fundamentava também os cultos desempenhados nos ambientes templários.

Um dos aspectos característicos da ordem social e religiosa egípcia era a existência de grandiosos templos construídos para serem a casa de uma divindade, a qual o habitava em forma de estátua¹⁷. Em oposição ao mundo exterior, permeado pelo caos (*Isfet*), todo o recinto do templo representava a ordem cósmica (*Maat*) e a pureza divina. Por esta razão, frequentemente foram identificados como um “microcosmo” da ordem egípcia de mundo (DUNAND & ZIVIE-COCHE, 2004, p. 88; VASQUES, 2014,

¹⁷ Dessa forma, eram denominados em língua egípcia como *hut-netjer* (“palácio do deus”), ou ainda como *per-netjer* (“casa do deus”). Cf. DUNAND & ZIVIE-COCHE, 2004, p. 84.

p. 48). Os templos eram mantidos pelos sacerdotes, considerados os representantes oficiais da autoridade religiosa do faraó. Eram eles os responsáveis pela execução dos rituais diários e pelos cultos desempenhados nas ocasiões dos festivais. Aos chamados “sacerdotes-leitores” cabia também a responsabilidade de registrar por escrito e transmitir às gerações futuras os conhecimentos ritualísticos, linguísticos, históricos, matemáticos, astrológicos, etc, ensinados, aprimorados e arquivados nas *Casas da Vida (per ankh)* (2004, p. 100-102).

Durante o período faraônico, os templos formaram parte importante da organização administrativa real e, devido ao domínio especializado da língua e escrita egípcias por parte de seus sacerdotes, os impostos estatais eram localmente coletados e parcialmente retidos ao longo do território (CLARYSSE, 2009, p. 565). Em linhas gerais, o quadro de cooperação entre templos e administração real se manteve após a dominação macedônica do Egito por Alexandre Magno em 332 AEC. Sob os Ptolomeus, a centralidade simbólica, religiosa e administrativa dos templos e da casta sacerdotal foi conservada e, por vezes ampliada, da mesma forma que perdurou por mais três séculos o modelo faraônico de monarquia hereditária.

Contudo, tal primazia dos templos sofreu consideráveis mutações após a *Batalha de Actium*, em 30 AEC, quando o Egito tornou-se uma província do Império Romano. Na ocasião, tanto a estrutura administrativa ptolomaica como os critérios de distinção e cooptação das elites foram reformulados com a finalidade de atender às exigências da ordem imperial romana (VASQUES, 2013, p. 5), uma vez que, como apontou Norberto Guarinello em *História Antiga* (2013), “as prioridades do Império eram a manutenção da ordem e da cobrança de impostos” e, “nos três primeiros séculos foi a existência das elites locais que garantiu ambas” (p. 147).

Já nos anos iniciais do Principado, Augusto estabeleceu mudanças organizacionais e administrativas decisivas que visavam maior controle da província por parte dos romanos. No que concernia diretamente à administração dos templos e ao poder dos sacerdotes, também foram impostas modificações importantes. Augusto designou pessoalmente um oficial romano como *Sumo Sacerdote do Egito e Alexandria* e consolidou o controle da autoridade, tradição, modo de vida e sustento econômico sacerdotal por meio da instituição de um *Gnomon*, ou manual, determinado por um núcleo local da administração romana, o *Idios Logos*. Ao contrário da autonomia precedente, o potencial subversivo atrelado à autoridade tradicional da ampla casta de sacerdotes fez com que o sistema religioso egípcio fosse fiscalizado com bastante rigidez. No mesmo sentido, os templos sofreram amplas restrições à posse de terras e à coleta de impostos, uma vez que a última tornou-se encargo de oficiais a serviço de Roma (BOWMAN, 2008, p. 679-686; VASQUES, 2014).

À mercê da munificência do Império e dos imperadores, durante todo o período de dominação romana os templos e seus cultos sofreram a dilapidação progressiva de seu poderio simbólico e econômico. Durante o governo de Adriano, por exemplo, o dinheiro foi investido na fundação de novas cidades, como Antinoópolis, e na construção de estruturas arquitetônicas urbanas em estilo romano. Por sua vez, sob o governo de Septímio Severo outra restrição importante foi imposta com a criação das *boulai* e a submissão completa da administração dos templos às mesmas. Como resumiu David Frankfurter,

desde as reformas augustanas do final do século I AEC, passando por aquelas reformas de Septímio Severo por volta de 200 EC, até os éditos cristãos do século IV EC e dos séculos posteriores, o período romano pode parecer uma tentativa prolongada de controlar os cultos locais (FRANKFURTER, 1998, p. 198).

Todavia, é importante ressaltar – como o fez o autor supracitado em *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance* (1998) – que o controle imperialista romano não representou a extinção das práticas de *heka* ou das ações ritualísticas sacerdotais. Pelo contrário, conforme nos demonstram os *Papiros Mágicos Greco-Egípcios*, testemunha-se a readequação de suas características e dinâmicas em direção a uma atuação mais difusa, vinculada às piedades pessoais, aos imperativos da vida cotidiana e centrada no carisma individual de seus praticantes.

Principalmente a partir da crise econômica do século III EC, observa-se a que a perda progressiva de prosperidade econômica e de autonomia dos templos, apesar de não os extinguir por completo, em muito impactaram na crescente incapacidade de proverem sustento contínuo às práticas de culto templário e àqueles sacerdotes que nelas atuavam de forma rotativa ou em períodos específicos do ano.

Mediante as necessidades cotidianas de uma configuração social que progressivamente ganhava novos contornos, adensaram-se as dinâmicas de cópia, traduções e transmissões dos registros e conhecimentos ritualísticos acumulados nos *scriptoria* dos templos, tal como podemos atestar na seguinte passagem do PGM CXXII: “Um fragmento do encantamento do livro sagrado chamado Hermes, encontrado em Heliópolis, no santuário mais interno do templo, escrito em letras egípcias e traduzido em grego” (1-4)¹⁸.

Observa-se que esses movimentos de difusão foram primeiramente executados pelos outrora considerados “sacerdotes-leitores”, os quais, conforme desvinculavam-se das práticas institucionalizadas de *heka* e

¹⁸ PGM CXXII ou *Papyrus Berolinense* inv. 2143. Exemplar proveniente de Abusir el Melek, datado do século I AEC/I EC, hoje sob a guarda do Ägyptisches Museen, em Berlim. Transcrição do grego consultada: *Supplementum Magicum* (*Suppl. Mag.*, Vol. II, 1992, p. 106-107). Tradução para a língua inglesa consultada: Hans D. Betz (BETZ, 1986, p. 316).

acumulavam para si materiais prescritivos para o desempenho de rituais diversos, tornavam-se, por sua vez, “sacerdotes-magos”, ou somente “magos”. Por meio do processo identificado por Hariadne Soares¹⁹ como “deslocamento do *locus* do sagrado” (2020, p. 182; 268), esses indivíduos passaram a ser coletivamente reconhecidos como especialistas itinerantes na execução de uma determinada tradição ritualística, ainda possuíam algum saber vinculado à escrita (pois era preciso ler, interpretar e copiar novas prescrições), mas já atuavam de forma muito mais autônoma, diversificada, pragmática e, no limite, dependente de algum carisma individual.

Assim, se um/a egípcio/a pretendia estar protegido/a contra o mau olhado, contra os riscos de um parto, contra as investidas de animais peçonhentos, ou se ele/a pretendia conseguir informações oraculares sobre o futuro, ou ainda curar-se de uma doença, ele/a procurava esses magos, considerados especialistas em mobilizar ritualisticamente os poderes de *heka* presentes nas palavras, nas imagens e nas ações representativas a serem inscritas e desempenhadas em circunstâncias específicas, tais como onde, quando, com quais materiais e com a ajuda e legitimação de quais seres considerados sagrados – fossem eles deuses, deusas, *daimones*, anjos, personagens míticos, espíritos de mortos, etc. Em relação a este último ponto e com a finalidade de ilustrarmos o que argumentamos até o momento, julgamos pertinente realizarmos aqui uma análise mais detida das fontes.

As invocações a diversos seres divinos

Ao longo da ampla história do Egito Antigo observa-se – por meio de vestígios textuais, iconográficos e arqueológicos – a presença de divindades provenientes de outros panteões e culturas, as quais

¹⁹ Em *Magia e Poder no Egito Antigo: a emergência dos sacerdotes-magos como theoi andres (séc. III ao V d.C.)* (2020).

conviviam com as manifestações dos deuses locais em graus maiores ou menores de assimilação e diferenciação, a depender do contexto. Este é o caso, por exemplo, das interações culturais propiciadas pela expansão territorial promovida pela XVIII Dinastia e pelo influxo de mercadores e trabalhadores advindos do Antigo Oriente Próximo, por meio dos quais divindades como Baal, Reshep, Anat e Astarte passaram a figurar também em solo egípcio, como em Deir el-Medina (David, 2011, p. 87). Por sua vez, Geraldine Pinch localiza nos papiros de cunho mágico-religioso de meados do segundo milênio AEC a menção recorrente a demônios estrangeiros, os quais em sua grande maioria eram identificados com nomes derivados das línguas semíticas faladas na região da Síria-Palestina (Pinch, 1994, p. 45).

Seja na representação de seus deuses ou na convivência com outros, o aspecto da pluralidade não é em si algo propriamente exclusivo do Egito Ptolomaico, ou ainda do Egito Romano. Porém, conforme argumentamos, os conteúdos dos *PGM* nos indicam pontos importantes de inflexão na forma como essas divindades passaram a ser mobilizadas dentro das práticas mágico-religiosas a partir do século I AEC.

Em muitos aspectos os *PGM* refletem a busca daquele que reconhece a si como um *μύστης* (*mystes*) ou *μυσταγωγός* (*mystagogos*, um “iniciado”), por um conhecimento derivado diretamente dos deuses (GRAF, 1997, p. 94), ou ainda a busca por poderes adquiridos mediante o contato direto com essas divindades por meio dos rituais de *σύστασις* (*systasis*) (FRASER, 2015, p. 136-137; PACHOUMI, 2013, p. 46-49; SOARES, 2020, p. 202). Nessa forma de tradição, “é o conhecimento do praticante que possibilita a comunicação com os deuses”, *daimones*, anjos, espíritos de mortos e seres míticos invocados. Ou seja, aquele que conhece os detalhes íntimos da natureza divina, como seu nome secreto, por exemplo, demonstra que possui acesso privilegiado a esses seres e, por

essa razão, é capaz de fazê-los comprometerem-se a agir favoravelmente às suas causas (GRAF, 1997, p. 220-221).

No PGM I.296-329²⁰, datado do fim do século IV e início do século V EC, de proveniência desconhecida e hoje localizado no Staatliche Museen, em Berlim, encontramos um exemplo importante do que destacamos. Em um fragmento identificado como *Hino de Invocação a Apolo*, lê-se:

- 295 *Uma vez completadas todas as instruções definidas acima, invoque o deus com este canto:*
 “Ó senhor Apolo, venha com Paian.
 Responda minhas perguntas, senhor. Ó, mestre
 deixe o Monte Parnassos e a Pítia de Delfos
 quando meus lábios sacerdotais emitirem palavras
 secretas,
- 300 Primeiro anjo do [deus], grande Zeus. Ião
 e você, Michael, que governa o reino dos céus,
 eu os invoco, e a você, arcanjo Gabriel.
 Do Olimpo, Abrasax, deliciando-se
 nas alvoradas, venha gracioso aquele que vê o pôr do sol
 do amanhecer,
- 305 Adonai. Pai do mundo,
 Toda a natureza estremece de medo de você, Pakerbeth
 [...]
 Conjuro [você por] deus eterno, Aion de tudo;
- 310 Conjuro [você pela] Natureza que cresce em si mesma,
 poderoso Adonaios;
 Conjuro [você pelo] ocaso e nascimento Eloaios:
 Conjuro [você por] esses nomes sagrados, que
 eles me enviem o espírito divino e que isso
 cumpra o que tenho em meu coração e alma.
- 315 [...]
 Enviem-me esse demônio em meus cantos sagrados,
 O qual se move à noite para ordens sob sua força,
- 325 Eu invoco seu nome,
 em número igual às próprias Moiras,
 achaiphothothoaieiaieia
 aieiaieiaothothophiacha”²¹.

²⁰ PGM I ou *Papyrus. Berolinense*. inv. 5025. Transcrição do grego consultada: Karl Preisendanz (PREISENDANZ, 2001, p. 16-18). Tradução para a língua inglesa consultada: Edward O’Neil (BETZ, 1986, p. 11). Tradução para a língua espanhola consultada: José Luis Calvo Martínez e Maria Dolores Sánchez Romero (MARÍNEZ & ROMERO, 1987, p. 65-66).

²¹ As duas linhas finais deste hino são compostas por vozes *magicæ*, um conjunto de repetições de vogais e/ou consoantes projetadas para causar impacto auditivo e efeito visual nos encantamentos. Para acesso a uma análise especializada desenvolvida no

Nesta passagem observamos a estrutura hínica de invocação a uma divindade de grande prestígio dentro do panteão olímpico – Apolo –, e que nos revela uma dinâmica importante atestada de forma progressiva em quantidade e complexidade ao longo do escopo cronológico que cobre a confecção desses papiros, qual seja: as invocações paralelas a divindades, seres divinos e personagens míticos provenientes de diferentes culturas e panteões, os quais não apenas sustentam a dinâmica de invocação dos deuses considerados superiores e mais poderosos, mas também conferem legitimidade de atuação àqueles que desempenhavam tais rituais.

Tendo em vista a racionalidade intrínseca de composição desses feitiços, argumentamos que ao contrário de uma ideia de assimilação ou hibridização de deidades, a força motriz que subjazia a lógica das conjurações era justamente a de uma somatória de potências divinas, conhecidas pelo mago a partir das atribuições específicas de cada um desses deuses e demais seres mobilizados, bem como do posicionamento mais ou menos privilegiado que detinham dentro da estrutura hierárquica da esfera do sagrado. Sob esse prisma, mais do que as convivências com deuses estrangeiros em contextos pregressos citadas anteriormente, os PGM demonstram uma coadunação ativa de diferentes tradições religiosas até então não verificada na história do Egito Antigo.

Isso se torna evidente quando fazemos um levantamento rápido das principais divindades mencionadas nos feitiços e encantamentos, nos quais encontramos em abundância a invocação de divindades provenientes do panteão grego, como Zeus, Apolo, Perséfone, Ártemis,

Brasil, Cf. *Voces Magicae: o poder das palavras nos Papiros Gregos Mágicos* (2016), de Patrícia Schlithler da Fonseca Cardoso.

Atena, Afrodite, Hécate, dentre outras; de deuses procedentes da tradição babilônica, como Ereshkigal, Baal, Shamash e Nebotusualeth²²; do deus das tradições hebraica e judaica, nomeado em diversas variações de epíteto, como Iao, Sabaoth, Adonai, Elohim; das divindades iranianas e sírias, como Mithra e Simeae; e, por fim, das próprias divindades egípcias, como Osíris, Ísis, Hórus, Seth, Thoth, Apophis, Chnoubis, Serápis, dentre outros.

Da mesma forma, conjuntamente à menção aos inúmeros *daimones* de tradições diversas, encontramos as personagens míticas gregas, como as moiras, as erínias, os cérberos, etc; as semíticas, como Abraão, Salomão, Moisés, Isaac e Jacó; e as persas, como Zoroastro. Por fim, destacam-se as invocações a Miguel, Rafael, Gabriel e outros anjos e arcanjos, os quais também aludem à tradição semítica. Assim sendo, quanto mais variadas fossem as línguas, os símbolos e as divindades mobilizadas, maior era o acesso ao sagrado e, por consequência, mais poder julgava-se possuir um praticante²³.

Com o intuito de superar a ideia de “aculturação” uma vez postulada pelo conceito de *romanização*, propusemos no presente artigo o exercício de analisar como as culturas autóctones provinciais apresentaram a capacidade de flexibilizar certas fronteiras internas de sua ordem comunitária, apresentando traços importantes de adaptação

²² Conforme nos apresenta William Brashear, tem sido sugerido que a *vox magica* Nebotusualeth pode derivar do nome do deus assírio-babilônico da vegetação e patrono da escrita, Habu, uma divindade responsável por inscrever os destinos dos homens em duas tabuletas conforme decretado pelos deuses (BRASHEAR, 1995, p. 3425).

²³ A respeito da tradição latina, encontramos nome de pessoas (contratantes ou receptores dos feitiços), como Sabinus, Priscilla, Matróna Capitolina, Ionicus e Annianus. São mencionados também dois possíveis magos de distinção: Claudianus (PGM VII.862) e Urbicus (PGM XII.318). É importante lembrar, contudo, que “enquanto o egípcio, o hebraico, o grego, o persa e o síriaco são classificadas como línguas sagradas, o latim, à parte de algumas *defixiones* e do supracitado papiro único, não parece ter desfrutado de qualquer reputação mágica além dos confins da Itália” (BRASHEAR, 1995, p. 3425-3426).

e resiliência. Da mesma maneira, elas nos apresentam também vestígios relevantes de contatos culturais estabelecidos previamente em um espectro geográfico mais abrangente do que o do território nilótico, os quais envolveram as regiões do leste mediterrânico e além.

Por sua vez, podemos atestar também modificações internas no conteúdo do *corpus* – como o aparecimento de invocações a novos deuses e atribuições de novas especialidades ritualísticas a esses deuses – que refletem processos contemporâneos de transformação cultural e religiosa concernentes ao período romano; como, por exemplo, a cristianização progressiva do Egito e de demais regiões mediterrânicas. Acompanhando a conjuntura história dos séculos III e IV EC, percebemos que os textos dos papiros trazem invocações crescentes de divindades e personagens míticos da tradição judaico-cristã, progressivamente mobilizados para a resolução de circunstâncias específicas. Um exemplo disso pode ser encontrado no PGM IV.3007-3086²⁴ (século IV EC), no qual observa-se a menção a Jesus [*Ἰησοῦ*], identificado como “deus dos Hebreus” [*θεοῦ τῶν Ἑβραίων*] e invocado como a divindade central de um feitiço destinado ao exorcismo de demônios.

Portanto, em nosso ponto de vista são válidas percepções, como a apresentada por Andrew Wallace-Hadrill em *Rome's Cultural Revolution* (2008), de que a identificação dessa convivência, em detrimento de uma aculturação ou hibridização, demonstra a possibilidade “das populações que podem sustentar simultaneamente diversos sistemas de cultura, em plena consciência de sua diferença, e da troca de códigos entre elas” (p. 28).

²⁴ PGM IV ou *P.Bibl.Nat.Suppl.* gr. no. 574, hoje sob guarda da Bibliothèque Nationale, Paris.

Considerações finais

Conforme buscamos demonstrar no que concerne à análise do *corpus* escolhido, julgamos importante não só superarmos algumas concepções há muito estabelecidas por autores antigos e modernos, mas também nos afastarmos de uma concepção historiográfica associada à ideia de declínio, seja em relação ao contexto tardo antigo, aos processos de cristianização do Império Romano ou ao fim da religião egípcia reconhecida como “tradicional”.

Pelo contrário, ressaltamos o fato de que a tradição mágico-religiosa atestada nos *PGM* permite-nos evidenciar que, por meio da conjunção cada vez mais diversificada de divindades, rituais, fórmulas e práticas heterogêneas mobilizadas, podemos visualizar a flexibilização das fronteiras culturais e religiosas locais, as quais passaram a visar a eficácia do procedimento ritualístico aliada ao atendimento da maior quantidade possível de circunstâncias e pessoas.

Principalmente no que concerne às realidades provinciais da configuração imperial romana, tal prática representou um dado importante para o entendimento das interações socioculturais variadas que caracterizaram o período de integrações em questão. Assim, parece-nos mais interessante uma análise que vise não só a permanência de configurações culturais múltiplas ao redor do Mediterrâneo, como também o reconhecimento, por parte dos indivíduos e da ordem política vigente, da possibilidade de existência dessa heterogeneidade.

Referências Bibliográficas

a) Documentação

BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation, including the Demotic Spells*. 2ª Ed. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1986.

DANIEL, R. W. & MALTOMINI, F. (Ed.) *Supplementum Magicum* [Papyrologica Coloniensia 16.1]. Volumes I e II. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1990/1992.

MARTÍNEZ, José Luiz Calvo & ROMERO, Maria Dolores Sánchez. *Textos de Magia en Papiros Griegos*. Madrid: Editorial Gredos, 1987.

PLINY THE ELDER. *Naturalis Historia*. Karl Friedrich Theodor Mayhoff. Lipsiar. Teubner, 1906.

PLINY THE ELDER. *The Natural History*. John Bostock, M.D., F.R.S., H.T. Riley, Esq., B.A. London: Taylor and Francis, Red Lion Court,, 1855.

PREISENDANZ, Karl (Ed.). *Papyri Graecae Magicae – Die Griechischen Zauberpapyri*. 3ª Edição. Volumes I e II. Munique; Leipzig: K. G. Saur, 2001.

b) Bibliografia

BOWMAN, Alan k. "Egypt". In: BOWMAN, Alan K.; CHAMPLIN, Edward & LINTOTT, Andrew (Eds.). *The Cambridge Ancient History. Volume X: The Augustan Empire, 43 B.C.-A.D. 69*. 2ª Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BRASHEAR, W. M. "The Greek Magical Papyri: an Introduction and Survey. Annotated Bibliography (1928-1994)". In: HAASE, W. *Aufstieg um Niedergang der Römischen Welt* II.18.5. Berlin, New York, 1995. p. 3380-3684.

CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. "Magia e Religião no Mundo Romano: as visões da historiografia sobre as maneiras de fazer contato com o sagrado". *Anais do VII Simpósio de História – O Passado no Presente: Reflexões sobre os Usos da História*. São Gonçalo: Editora Universo, 2010, p. 159-169.

CHEVITARESE, André L.; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo e Helenismo: ensaio acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2007.

CLARYSSE, Willy. "Egyptian Religion and Magic in the Papyri". In: BAGNALL, Roger S. (Ed.). *The Oxford Handbook of Papyrology*. Oxford; Nova York: Oxford University Press, 2009.

CLÍMACO, Joana Campo. *A Alexandria dos Antigos: fascínio, exuberância e controvérsias*. Curitiba: CRV, 2020.

COLLINS, Derek. *Magia no Mundo Greco-Romano*. São Paulo: Madras, 2009.

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

DUNAND, Françoise & ZIVIE-COCHE, Christiane. *Gods and Men in Ancient Egypt: 3000 BCE to 395 EC*. Londres: Cornell University Press, 2004..

FRANKFURTER, David. *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton; Nova Jersey: Princeton University Press, 1998.

FRAZER, James George. *O Ramo de Ouro*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1982.

GRAF, Fritz. *Magic in the Ancient World*. Trad. Franklin Philip. Cambridge; Massachusetts; Londres: Harvard University Press, 1997.

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

HERMAN, Adolf. *A Handbook of Egyptian Religion*. Trad. A. S. Griffith. Londres: Archibald Constable & Co. Ltd., 1907.

HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*. Trad. John Baines. Nova York: Cornell University Press, 1996.

LUCK, Georg. *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts*. 2ª Ed. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2006.

MACHADO, Tamires. *Heka: Magia, Ideia e Personificação. Uma análise conceitual dos textos funerários do Egito Antigo. Dissertação de Mestrado*. Universidade de São Paulo, 2019.

PACHOUMI, Eleni. "The Religious-Philosophical Concept of Personal Daimon and the Magico-Theurgical Ritual of Systasis in the Greek Magical Papyri". *Philologus*, 157, 1, 2013, pp. 46-49.

PINCH, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. Londres: British Museum Press, 2006.

RITNER, Robert K. *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. 4ª Ed. Chicago; Illinois: University of Chicago Press, 2008.

SCHLITTLER, Patrícia. *Voces Magicae: O Poder das Palavras nos Papiros Gregos Mágicos. Dissertação de Mestrado*. Universidade de São Paulo, 2016.

SILVA, Semíramis Corsi. *Magia e Poder no Império Romano: a Apologia de Apuleio*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2012.

STRATTON, Kimberly. "Early Greco-Roman Antiquity". In: COLLINS, David J. (Ed.). *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West: from Antiquity to the Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 83-113.

SOARES, Hariadne da Penha. *Magia e Poder no Egito tardio: a emergência dos sacerdotes-magos como thieio andres (séc. III ao V d.C.)*. Tese de Doutorado. Universidade Federal do Espírito Santo, 2020.

VASQUES, Marcia Severina. "Egito Romano: identidade, poder e status social". *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História – ANPUH*, Natal – RN, 2013, p. 1-15.

VASQUES, Marcia Severina. "Espaços urbanos e relações de poder no Egito romano". *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*. n. 3, p. 47-64, 2014.

WALLACE-HADRILL, Andrew. *Rome's Cultural Revolution*. Londres: Oxford University Press, 2008.

MONARQUIA UNIDA DE ISRAEL E JUDÁ: CRÍTICA DE UM CONCEITO

UNITED MONARCHY OF ISRAEL AND JUDAH: CRITIQUE OF A CONCEPT

Bruno Alves Coelho²⁵
Matheus da Silva Carmo²⁶

Artigo recebido em 09 de Agosto de 2021
Artigo aceito em 09 de Setembro de 2021

Resumo: Um dos principais temas estudados pela historiografia especializada na Antiguidade de Israel e Judá é a monarquia unida. Diversos autores apresentaram argumentos favoráveis ou contrários à existência do Reino Unido. O presente artigo faz um debate historiográfico entre alguns pesquisadores que estudam esse tema.

Palavras-chave: Monarquia unida; Reino Unido; pan-Israelismo; Antiguidade de Israel e Judá; Arqueologia Antiga.

Abstract: One of the main subjects studied by the specialized historiography in the Antiquity of Israel and Judah is the united monarchy. Over time, several authors have put forward arguments in favour of or against the existence of the United Kingdom. This article makes a historiographic debate among some researchers who study this theme.

Keywords: United monarchy; United Kingdom; pan-Israelism; Antiquity of Israel and Judah; Ancient Archaeology.

Introdução

Na atual pesquisa sobre a Antiguidade de Israel e Judá, a Arqueologia tem sido indispensável ao historiador, sobretudo no que tange a fornecer fontes que confirmem, ou não, algumas informações disponíveis na Bíblia Hebraica no que se refere à História Antiga de Israel e Judá. A partir dos anos 50 do século XX, a arqueologia israelense começou a ganhar espaço nesse debate, uma vez que até então, as

²⁵Mestre em História pela Universitat de Lleida/Espanha (UdL). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5676-7070>. E-mail: brunodasein@gmail.com.

²⁶Bacharel em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), mestrando em História pela mesma instituição, pós-graduando em História Antiga e Medieval pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Orientadora: Prof^a. Dr^a. Denise Nascimento Menezes. Coorientador: Prof. Dr. José Ademar Kaefer. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0076-5866>. E-mail: mateuscarmo.ms@gmail.com.

pesquisas eram efetuadas na Palestina com o custeio estrangeiro. Dessa forma, duas escolas se destacaram: a Universidade Hebraica de Jerusalém e a Universidade de Tel Aviv²⁷. A Hebraica de Jerusalém se colocou, na maioria das vezes, em um viés mais conservador, sobretudo na busca, por meio da Arqueologia e da História, de confirmar alguns relatos do Antigo Testamento. Não obstante a faceta conservadora assumida pela Hebraica de Jerusalém, o Departamento de Arqueologia da Universidade de Tel Aviv assumiu uma posição mais progressista e crítica no que se refere às pesquisas arqueológicas, “o que, em grande medida, permitiu o progresso científico da arqueologia e o seu consequente diálogo com outras disciplinas” (BERLESI, 2017, p. 117). O objetivo desses arqueólogos de Tel Aviv não era confirmar a todo custo a narrativa bíblica, mas fazer uma análise histórica com base nas evidências verificáveis²⁸.

²⁷ Dentre os autores referenciados no presente trabalho temos um representante da Universidade Hebraica de Jerusalém e um da Universidade de Tel Aviv. Amihai Mazar é arqueólogo e professor da Hebraica de Jerusalém e tem, tal como veremos, uma posição mais favorável à hipótese da existência do Reino Unido de Davi e Salomão. Já o arqueólogo Israel Finkelstein é professor da Universidade de Tel Aviv e assume uma posição mais crítica em relação ao Reino Unido. Vale destacar que, sendo ambos arqueólogos, eles partem de evidências materiais para fundamentar seus argumentos.

²⁸ Outro baluarte importante no desenvolvimento da pesquisa crítica sobre a História de Israel e Judá foi o Seminário europeu de História e metodologia: Vinte e um pesquisadores iniciaram o *European Seminar on Historical Methodology* com o objetivo de tratar questões fundamentais em torno da História Antiga de Israel e Judá de maneira crítica e sistemática, além de elucidar as problemáticas presentes nessa área de estudo. O seu coordenador foi Lester L. Grabbe, professor de Bíblia Hebraica da Universidade de Hull, Reino Unido. O grupo fez vários seminários, sendo que o primeiro foi em Dublin, Irlanda, no ano de 1996, onde se debateu sobre a possibilidade de escrever a História de Israel e de Judá e, caso a resposta fosse positiva, como deveria ser feita. Outro ponto importante nesse debate foi se a Bíblia Hebraica deve, ou não, ser entendida como fonte confiável para a História Antiga de Israel e Judá. Para mais informações sobre o seminário europeu: <https://airtonjo.com/site1/minimalistas.htm>, acessado em: 16/06/2021.

1. O Reino Unido²⁹ na historiografia

A posição crítica assumida pela Universidade de Tel Aviv inspirou outros pesquisadores ao redor do mundo a rever suas posições epistemológicas no que tange à Antiguidade de Israel e Judá. Dentre os diversos temas debatidos, a crítica histórica e arqueológica da existência do Reino Unido de Davi e Salomão, iniciada nos anos 1980, foi um dos mais proeminentes, sobretudo porque os achados da universidade de Chicago em 1920 e de Yigael Yadin, em 1955, pareciam comprovar arqueologicamente a atividade construtora de Salomão na região Norte e, conseqüentemente, a monarquia unida. A seguir, faremos um levantamento historiográfico sobre alguns autores que defendem uma posição mais complacente e mais crítica referente ao império davídico-salomônico.

1.1 Argumentações em prol da historicidade do Reino Unido³⁰

Ponto pacífico nos estudos bíblicos, histórico e arqueológico até cerca de meados do século XX foi a recorrente argumentação acadêmica sobre a *concreta* existência do Reino Unido de Israel e Judá durante o século X a.C. Tomando as narrativas da Bíblia Hebraica como história pontual do passado daqueles povos habitantes do Levante, os estudiosos tendiam a pautar suas pesquisas sobre o Antigo Israel por estes relatos e, partindo já da certeza de sua veracidade, buscar e interpretar a cultura material trazida à tona pelas escavações arqueológicas como

²⁹ Monarquia unida e Reino Unido de Israel e Judá serão utilizados com a mesma intenção e significância de nos referirmos ao tema do império dravídico-salomônico do século X a.C.

³⁰ Segundo Israel Finkelstein (2021), existem basicamente duas tradições bíblicas referentes à extensão do Reino de Davi e Salomão. A primeira, apresenta o Reino Unido como um "mini Império", se estendendo do rio Eufrates no norte, até a fronteira do Egito no sul (cf. 1Rs 5, 1). A segunda, mais modesta, apresenta o território da monarquia unida entre Israel e Judá de "Dã até Bersabeia" que eram, respectivamente, regiões do extremo norte de Israel e do extremo sul de Judá (cf. 2Sm 3, 10). A segunda tradição é a mais aceita entre os historiadores entusiastas da monarquia unida.

ilustrações e confirmações dos textos bíblicos. Daí que muito do que se produziu até os idos dos anos 1980 no tocante ao tema do Reino Unido de Israel e de Judá tenha utilizado como material principal as narrativas bíblicas, mas, desprovidas de acurada crítica literária.

Com as descobertas arqueológicas da década de 1920, empreendidas pelo Instituto Oriental da Universidade de Chicago em Meguido, a monarquia unida aparentava se confirmar arqueologicamente, pois as evidências pareciam confirmar a atividade construtora de Salomão na região norte, tal como descrito em 1Rs 9, 15 (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 192). Isso foi ratificado pela exploração arqueológica de Yigael Yadin na década de 1950 em Hazor. Yadin comparou os relatórios da escavação de Gezer com as de Meguido e Hazor e a similaridade entre os sítios confirmava sua procedência comum. Por influência do relato bíblico, as construções logo foram atribuídas a Salomão (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 193).

Dentro deste quadro de estudos do Antigo Israel, os anos de 1950 viram brotar estudos clássicos que, de certa forma, ainda exercem bastante influência em centros menos críticos e científicos no trato com a Bíblia Hebraica. Em 1959 John Bright escreveu sua monumental "História de Israel", obra que se tornou praticamente obrigatória nos estudos teológicos e nos seminários e que alcançou enorme sucesso editorial desde seu lançamento. Buscando ser um estudo *racional* sobre o Antigo Israel, na verdade, a obra possui um mote mais fideísta, pois, em obra anterior, Bright havia demarcado muito bem sua posição intelectual: "Uma história de Israel que não seja de alguma maneira também uma história de sua fé não é nem significativa nem possível" (cf. BRIGHT, 1956, p. 21). Com o horizonte cristão de fé, Bright atestará a historicidade da monarquia unida de Israel no século X a.C. a partir de simples arrazoados

dos textos bíblicos. Em sua opinião, o fim do sistema tribal e o início da monarquia em fins do século XI e inícios do século X transformaram Israel em uma das principais potências de sua época. Este período curto, contudo, é bastante documentado em fontes históricas do período (1-2 Sm e 1Rs 1-11), que seriam contemporâneas ou quase contemporâneas aos eventos narrados. Apoiando-se nestes textos como testemunhos históricos e contemporâneos da monarquia unida, Bright atesta que “temos melhores informações sobre este período do que sobre qualquer outro período da história de Israel” (BRIGHT, 2003, p. 229) e, assim, acaba por fazer uma espécie de *aplicação historicizante* dos dois Livros de Samuel e do Primeiro Livro dos Reis (1-11), basicamente recontando as narrativas bíblicas de forma sistematizada.

O avanço dos estudos e das descobertas arqueológicas não mais permitiu aos estudos acadêmicos posicionamentos como os de John Bright. Assim, a postulação da monarquia unida e do Reino Unido de Israel e Judá no século X a.C. passou por avanços significativos, sobretudo no tratamento dos textos bíblicos. Walter Dietrich em sua *The Early Monarchy in Israel: the tenth century B.C.E.* (2007) defenderá a existência histórica do Reino Unido de Israel, mas, em conformidade com os estudos bíblicos atuais, empreenderá minuciosa exegese aos textos da historiografia deuteronômista, evidenciando suas possibilidades e limites como fonte histórica para a compreensão desta temática (cf. DIETRICH, 2007, p. 23-26).

Apesar de sua acurada aproximação dos textos bíblicos, Dietrich não perderá de vista o aspecto da fé como condição *sine qua non* para se contar a História de Israel: tece pesada crítica à metodologia histórica por ser feita “como se Deus não existisse” (cf. DIETRICH, 2007, p. 101-102), ou seja, do seu ponto de vista a história da monarquia antiga de Israel deveria levar em conta menos as evidências materiais (ou a falta destas!) e mais as narrativas bíblicas enfocando a ação divina e não meramente

a humana neste processo. O que, obviamente, é impossível ao historiador contemporâneo, donde Dietrich insiste que “muitos aspectos da historiografia bíblica parecem críveis para um observador moderno, mesmo que não possam ser verificados” (cf. DIETRICH, 2007, p. 103).

Justamente da impossibilidade de verificação material do Reino Unido de Israel e de Judá no século X a.C. é que brota a hipótese de Walter Dietrich. Ele concorda com a falta de evidências destas construções, mas, desloca a comprovação da monarquia unida e do conseqüente grande reino davídico-salomônico para a zona rural. A monarquia antiga em Israel teria tido seu início não a partir dos vales e das cidades já construídas, mas, a partir das montanhas que, posteriormente, desencadearam as conquistas dos vales e das cidades da Palestina (cf. p. 138-139). Portanto, o Reino Unido de Israel e de Judá estava fundamentado em pequenos assentamentos rurais e montanhosos que proliferaram nestas regiões palestinas entre 1200 e 1000 a.C., e parece que a formação do estado estava ligada a esse processo (cf. DIETRICH, 2007, p. 140).

Amihai Mazar aponta para o melindre do tema da monarquia unida para os estudos da Antiguidade de Israel e de Judá justamente porque os resultados das escavações arqueológicas ainda não permitem uma leitura conclusiva³¹ (cf. MAZAR, 2010, p. 29-30). De qualquer forma, Mazar, amparado pela Arqueologia, sobretudo as escavações de Jerusalém de duas estruturas definidas como “*Stone Stepped Structure*” e “*Large Stone Structure*” lideradas por Kenyon (1974), Shiloh (1984), Steiner (2001), Cahil (2003) e Eliat Mazar (2007-2008) irá interpretar os achados materiais como datados dos séculos X-IX a.C., o que

³¹ Mazar faz um vivo debate com Finkelstein sobre as interpretações das escavações em Jerusalém (cf. MAZAR, 2010, p. 37-46), mas seria improdutiva uma reprodução resumida deste assunto neste artigo.

demonstraria que Jerusalém não seria apenas uma pequena aldeia naquele contexto, mas, apresentaria estruturas que comprovavam seu desenvolvimento como polo concentrador e irradiador de poder. Estas duas estruturas devem ser vistas como parte da mesma estrutura mais complexa e datadas do século X a.C. e, mesmo com ressalvas, ele chamou esta estrutura como a “Fortaleza de Sião” (cf. MAZAR, 2010, p. 45). Ou seja, no caso de Jerusalém, a preservação e a transmissão de memórias históricas durante centenas de anos são uma possibilidade viável, uma vez que a cidade não sofreu qualquer turbulência entre os séculos X-VII a.C. Esse perfil mostra que Jerusalém era uma cidade bastante pequena com uma cidadela poderosa, que poderia ter sido um centro de uma política regional substancial (cf. MAZAR, 2010, p. 46).

A hipótese de Amihai Mazar é que a monarquia unida deve ser vista a partir do governo carismático de um líder, Davi, que governou um vasto território a partir de sua cidadela em Jerusalém. O alcance de seu governo no território foi garantido por um eficaz poderio militar. Assim, Mazar compara a cidadela de Jerusalém, pequena, mas sólida defensivamente, a um castelo medieval que exercia o controle político em seu entorno. Daí, entender a monarquia unida no século X a.C. estaria mais para a forma pessoal do exercício do poder do que a construção de um império e seus monumentos (cf. MAZAR, 2010, p. 51-52). Ademais, a conquista do poder por Davi teria sido breve em algumas localidades, por isso, a Arqueologia não é capaz de entender os registros. Portanto, a monarquia unida no século X a.C. pode ser descrita como um Estado em um estágio inicial de evolução, longe do Estado rico e amplamente em expansão retratado na narrativa bíblica (cf. MAZAR, 2010, p. 52).

Também postulante da historicidade do Reino Unido de Israel e Judá no século X a.C., mas, num viés mais brando é Herbert Donner em sua “História de Israel e dos povos vizinhos” (1997) onde apresenta a

hipótese do Reino Unido a partir da união pessoal sob Davi. Sua posição segue mais os textos bíblicos do que as referências arqueológicas. Esta união pessoal não teria sido a constituição de um reino unitário entre Israel e Judá. Davi teria sido coroado rei em circunstâncias e temporalidades distintas, o que, necessariamente, manteve a separação entre os Reinos de Israel e Judá, de forma que ambos mantiveram suas autonomias prévias, ou seja, “o Norte e o Sul continuaram sendo grandezas separadas com um único ponto de união política: a pessoa de Davi, que agora ostentava duas coroas em sua cabeça” (DONNER, 1997, p. 226). A fim de dar equilíbrio político a esta união pessoal e consolidar seu reinado, Davi tomou e transferiu a corte real para Jerusalém, uma grandeza independente e localizada entre Israel e Judá (cf. DONNER, 1997, p. 229). A manutenção da união pessoal sob Davi foi possível porque, diferentemente dos tempos de Saul, Davi não necessitava de tropas oriundas das tribos, mas, ele mantinha um grupo permanente de mercenários, portanto, em Jerusalém havia nascido um aparato estatal mais sólido e sofisticado (cf. DONNER, 1997, p. 230).

1.2 Argumentações contrárias à historicidade do Reino Unido

Como vimos anteriormente, a narrativa do Reino Unido de Israel e Judá sob Davi e Salomão foi aceita de forma pacífica pela historiografia desde o momento em que a História de Israel e Judá começou a ser escrita, mesmo que de forma crítica. A principal vantagem da narrativa é que o caráter mítico é praticamente inexistente, tornando-a assim, aparentemente, digna de crédito por parte dos historiadores. Enquanto já no início do século XX muito se debatia sobre a historicidade de temas bíblicos como a saga dos patriarcas e a narrativa do Êxodo, o Reino Unido de Davi e Salomão continuava intocável.

Durante a primeira metade do século XX, poucos pesquisadores questionavam a historicidade do império de Davi e Salomão, porém, o quadro mudou a partir do ano de 1980 em diante. Uma série de pesquisadores começou a questionar a hipótese, anteriormente inviolável, da existência de uma monarquia unida entre Israel e Judá no século X a.C. Tal crítica se embasa na desconfiança para com a fonte bíblica sobre a monarquia unida, uma vez que esta apresenta algumas contradições internas e imprecisões históricas, e também a partir da Arqueologia e da ausência de evidências materiais e extrabíblicas desse grandioso império.

O orientalista italiano Giovanni Garbini foi uma das primeiras vozes a questionar a historicidade da monarquia unida³². Em seu livro *Storia e Ideologia nell'Israele Antico* (1986), Garbini mostra várias contradições presentes na narrativa sobre a ascensão de Davi e sobre o Reino Unido. Uma das principais incompatibilidades demonstradas diz respeito à narrativa sobre Davi e Golias. No texto bíblico de 1Sm 17, narra-se que Davi derrotou o gigante Golias, porém, o texto presente em 2Sm 21, 19 contradiz essa informação, pois comunica que quem matou Golias foi o guerreiro Elanã (cf. GARBINI, 1986, p. 43). Tal contradição mostra que a principal fonte histórica para a monarquia unida, a saber, a Bíblia Hebraica, não é tão confiável assim, pois apresenta contradições internas e acréscimos posteriores. A conclusão que Garbini chega é que a história de Davi e Golias foi inventada. Malgrado a isso, ele se pergunta: será que, além da história que conta a vitória de Davi sobre Golias, as outras narrativas sobre a vida de Davi e da monarquia unida também não foram inventadas? (GARBINI, 1986, p. 44).

³² Além de Garbini, no início dos anos 1990 outras vozes se levantaram contestando a hipótese da existência de uma grande monarquia governada por Davi e Salomão. Dentre vários autores, citamos: Thompson (1992).

Garbini argumenta que a atividade construtora de Salomão relatada em 1Rs 9, 15 e aparentemente confirmada pelos achados arqueológicos da Universidade de Chicago e do arqueólogo Yadin não são evidências suficientes da presença de Salomão no Norte. Ademais, ele demonstra que a identificação de Salomão como construtor dos edifícios encontrados em Meguido, Hazor e Gazer é altamente problemática (cf. GARBINI, 1986, p. 54).

Considerando as contradições internas no texto bíblico e a situação política na Palestina no século X a.C., Garbini chega à conclusão de que é improvável a existência de um forte estado hebraico naquele período histórico (cf. GARBINI, 1986, p. 57). Aqui se constitui um dos pontos iniciais da crítica historiográfica ao Reino Unido de Davi e Salomão.

Seguindo a mesma linha crítica de Giovanni Garbini, o historiador italiano Mario Liverani em seu livro “Antigo Oriente: História, Sociedade e Economia” (2016), também olha para o relato bíblico sobre a monarquia unida com muita desconfiança. Depois de apresentar a narrativa bíblica sobre a ascensão de Davi e a forma como este edificou o Reino Unido de Israel, Liverani aponta que tal cenário apresentado pela Bíblia Hebraica é utópico. A principal razão dessa proposição, segundo o historiador italiano, é que os dados arqueológicos do Antigo Oriente Próximo não sustentam um reino com tamanha magnitude. Além disso a “única referência a uma ‘casa de Davi’ encontra-se em uma inscrição aramaica posterior (encontrada em Tel-Dan), porém, aponta apenas para Judá” (LIVERANI, 2016, p. 547). Ou seja, o domínio da casa davídica aplica-se apenas a Judá e não a Israel.

Tratando-se de Salomão, Liverani (2016, p. 548) argumenta que a sua principal obra arquitetônica, ou seja, o Templo de Jerusalém, apresenta características tardias, ou seja, do período persa. O tamanho do complexo templário (cf. 1Rs 6, 1-37) não corresponde à realidade dos templos na Palestina do século X a.C., que via de regra, eram pequenos anexos do palácio real. Então, para Liverani, as descrições a respeito do templo são claramente anacrônicas (cf. LIVERANI, 2016, p. 549) e não correspondem à realidade histórica do século X a.C.

Considerando tais evidências, Liverani conclui que o Reino Unido de Israel e Judá nunca existiu. O que pode ser comprovado historicamente são os reinos separados de Israel, com capital em Samaria, e Judá, com capital em Jerusalém (cf. LIVERANI, 2016, p. 549)³³, sendo o Reino de Israel mais próspero, extenso e poderoso do que o Reino de Judá (cf. LIVERANI, 2016, p. 550).

Para concluir esse breve levantamento historiográfico sobre os autores que se posicionaram criticamente sobre a hipótese do Reino Unido de Israel e Judá, não poderíamos deixar de citar a obra de Israel Finkelstein³⁴ e Neil Silberman denominada “A Bíblia não tinha razão”

³³ Em seu livro “Para além da Bíblia: História antiga de Israel” (2008), Mario Liverani demonstra que as regiões montanhosas Norte e Sul da Palestina, que posteriormente comportarão os reinos de Israel e Judá, já no do período do Bronze eram separadas (cf. LIVERANI, 2008, p. 118). O símbolo máximo dessa distinção territorial eram as cidades de Siquém (norte) e Jerusalém (sul). A linha divisória entre tais cidades demarcará mais tarde a divisa entre Judá e Israel (cf. LIVERANI, 2008, p.122). A partir dessa apresentação, fica claro que qualquer união prévia entre Israel e Judá ou dos territórios do norte e do sul sob um só reino é historicamente verificável. O argumento da separação histórica entre as regiões norte e sul, preconizadas em Siquém e Jerusalém estará também presente na argumentação efetuada pelos arqueólogos Israel Finkelstein e Neil Silberman (2003), como veremos a seguir.

³⁴ Israel Finkelstein é um dos principais teóricos contemporâneos sobre o estudo da antiguidade de Israel e de Judá. Dentre os vários temas por ele estudados, está a monarquia unida. Um ponto interessante em sua extensa obra é que, num primeiro momento, ele se colocou como defensor da monarquia unida, entendendo que esta era um estado maduro e desenvolvido, e não uma chefia ou um estado inicial (cf. FINKELSTEIN, 1989, p. 48). Num segundo momento, apesar de ainda defender a

(2003), onde os autores fazem uma análise crítica sobre a hipótese do Reino Unido. Eles iniciam dizendo que “não há nenhuma evidência definitiva da existência histórica de uma enorme monarquia unificada, centralizada em Jerusalém, que abrangesse toda terra de Israel” (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 208). Tal afirmação é embasada nos resultados das pesquisas arqueológicas empreendidas na Palestina durante os idos de 1980, que demonstraram sempre existir duas sociedades separadas nas montanhas do Levante, uma ao norte e outra ao sul, ocupando aproximadamente a região que posteriormente comportará os Reinos de Israel e de Judá (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 213). Em certo sentido, eles vão na mesma direção argumentativa que Mario Liverani (2008, p.118), pois também entendem que a divisão regional entre norte e sul é anterior à emergência dos Reinos de Israel e de Judá, já presente na diferenciação territorial entre Siquém e Jerusalém (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 215)³⁵.

Outro ponto de contato entre Finkelstein, Silberman e Liverani é no que tange ao atestado da situação geopolítica de Israel e de Judá. Finkelstein e Silberman argumentam que graças ao ecossistema da

existência da monarquia unida, Finkelstein, reconhecendo as problemáticas em torno da datação dos achados de Meguido, Hazer e Gezer, argumenta que o império davídico não teve obras monumentais de construção (cf. FINKELSTEIN, 1996, p. 184). Ele chega a dar um passo atrás na argumentação do artigo anterior (1989), reconhecendo que o Reino de Davi e Salomão poderia ser um reino inicial, mas não desenvolvido ao ponto de ter obras monumentais. Por fim, Finkelstein assume uma posição abertamente contrária, expressa em um texto do ano de 1999, onde ele reconhece que, desde o início, Israel e Judá eram reinos distintos e nunca formaram um só reino unificado (cf. FINKELSTEIN, 1999, p. 48).

³⁵ Finkelstein e Silberman também criticam a associação entre os achados arqueológicos em Meguido, Hazor e Gezer com a atividade construtora de Salomão. De acordo com eles, o uso de carbono 14 no processo de datação contribuiu para que se chegasse a um consenso arqueológico que inviabiliza a construção de tais monumentos no tempo de Salomão, ou seja, no século X a.C. Na verdade, tais achados datam de um período posterior, do século IX a.C. (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 132). Finkelstein e Silberman confirmam com evidências arqueológicas a linha argumentativa de Giovanni Garbini, que já em 1986 defendia que a associação entre os achados de Meguido, Hazor e Gezer com a atividade de Salomão era altamente problemática.

região norte, que era mais fértil que o do sul, o Reino de Israel foi muito mais fértil e próspero do que o Reino de Judá (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 220), sendo esse um dos motivos para que Israel fosse exilado primeiro que Judá, pois seu território atraía muito mais o interesse estrangeiro.

Finkelstein e Silberman concluem que apesar das características em comum entre Israel e Judá, tais como a adoração a YHWH e outras divindades cananeias, lendas de heróis, mitos de fundação próximos, e línguas parecidas, eles eram muito diferentes. Não só na sua cultura, como também na sua composição demográfica: "Resumindo, Israel e Judá viveram histórias bem diferentes e desenvolveram culturas distintas." (FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p. 221). Então, a contribuição principal desses autores para o atual debate sobre a monarquia unida é desclassificar o império de Davi e Salomão com base em vestígios arqueológicos.

2. Pan-Israelismo³⁶

Considerando a problemática acima elucidada, ou seja, que o recente debate historiográfico sobre a Antiguidade de Israel e Judá tende a classificar que, desde sua origem, os Reinos de Israel e de Judá eram separados e nunca houve uma grande monarquia que compreendesse os territórios de ambos os reinos, fica a grande questão para o historiador: como a tradição de uma união entre Israel e Judá ficou tão cristalizada e enraizada na Bíblia Hebraica? Tal questão tem indagado os historiadores nos últimos anos e ainda não existe um consenso exato sobre ela. Porém, o que a historiografia vem evidenciando é que a concepção de um pan-Israel, ou seja, a união entre Israel e Judá, foi uma construção ideológica que objetivava fundamentar as ambições de conquista de Josias para com os territórios

³⁶ O pan-Israelismo é a consciência identitária de união entre os reinos de Israel e Judá, com seus territórios e populações em um só reino unificado (cf. KAEFER, 2016, p. 122).

que outrora tinham pertencido ao Reino de Israel, destruído como entidade política em 722 a.C. Um dos principais teóricos a sustentar essa hipótese é o arqueólogo israelense Israel Finkelstein³⁷.

O primeiro passo para a formação da consciência unitária entre israelitas e judaítas se deu no final do século VIII a.C., quando uma série de grupos oriundos da região sul do Reino de Israel se abrigou em Judá para fugir das incursões assírias (cf. FINKELSTEIN, 2015, p. 185). Com isso o Reino de Judá se tornou um reino pan-Israelita, protótipo da monarquia unida retrojetada para os dias de Davi e Salomão, porque sua população era composta de elementos israelitas e judaítas. Então, o reino de Judá após 722 a.C. “é a monarquia unida! [...], pois é Israel e Judá juntos, combinados” (KAEFER, 2016, p. 122). Houve a formação de uma consciência unitária entre esses dois grupos. O Rei Ezequias (726-697 a.C.) buscou criar uma coesão social interna que condensasse israelitas e judaítas (cf. FINKELSTEIN, 2017, p. 279).

Com a ascensão de Josias (640 a 609 a.C.) e o esmaecimento do Império assírio, do qual o Reino de Judá era vassalo, Judá começou a ambicionar os antigos territórios outrora pertencentes a Israel e tentou se expandir militarmente para lá (cf. 2Rs 23, 15-20). A partir disso, Josias buscou amalgamar israelitas e judaítas não só no que tange à

³⁷ Israel Finkelstein foi um dos primeiros pesquisadores a usar e divulgar o termo e a hipótese do pan-Israelismo em sua obra historiográfica. Porém, podemos ver que, ao longo do tempo, esse conceito foi se modificando em seus escritos. Num primeiro momento, no texto produzido junto com Neil Silberman (2003), Finkelstein entende que o pan-Israelismo é um fenômeno judaíta josiânico, ou seja, teria nascido em Judá no reinado de Josias (século VII a.C.), e seu principal objetivo era legitimar a conquista dos territórios outrora pertencentes ao reino de Israel, capitulado pela Assíria em 722 a.C. (cf. FINKELSTEIN; SILBERMAN, 2003, p.7). Essa concepção também está presente em uma obra mais recente (2015), onde Finkelstein advoga que as principais facetas do pan-Israelismo são a centralidade da dinastia davídica e do Templo de Salomão (cf. FINKELSTEIN, 2015, p. 148). Malgrado a isso, em seu trabalho mais contemporâneo, Finkelstein (2017a; 2020; 2021) reconhece que o pan-Israelismo tem uma origem anterior a Josias. Sua gênese seria no reino de Israel, sobretudo durante o reinado de Jeroboão II (século VIII a.C.), momento onde Israel vivia seu auge de prosperidade política e econômica. O objetivo do pan-Israelismo nesse momento era legitimar a conquista de Judá por Israel (cf. FINKELSTEIN, 2017, p. 285).

população e à cultura³⁸, mas também unir seus territórios por meio da conquista militar, expandindo as fronteiras de Judá sobre as antigas posses do caído Reino de Israel (cf. LIVERANI, 2008, p. 220). Com o objetivo de efetivar essas pretensões, criou-se a tradição de uma enorme monarquia que teria existido durante o reinado de Davi que abarcava os territórios de Israel e Judá, e “isso foi necessário, a fim de dar legitimidade ‘histórica’ para a afirmação de Jerusalém para o domínio sobre todos os territórios hebraicos e todas as pessoas hebreias – tanto no Norte como no Sul” (FINKELSTEIN, 2015, p. 188). Ou seja, usando como base uma imemorial origem mítica da realeza do Reino Unido e da Grande Monarquia composta por Israel e Judá, mas governada a partir de Jerusalém, Josias reivindicava a posse dos territórios israelitas, uma vez que esses seriam por direito herança dos daviditas e a conquista militar por ele pretendida não seria uma conquista, mas uma reconquista do território originalmente pertencente a Jerusalém: “A construção ideológica de uma monarquia unida que ostensivamente governasse a partir de Jerusalém sobre todos os israelitas – no Norte e no Sul – é um produto desse período [reinado de Josias]” (FINKELSTEIN, 2015, p. 188).

A historiografia deuteronomista³⁹ apresenta traços fortemente propagandísticos em prol dos interesses e concepções da dinastia

³⁸ Sendo o Reino de Judá composto, a partir do século VIII a.C., por israelitas e judaítas, as tradições religiosas (Tradição do Êxodo e a Tradição de Jacó) e régias (Tradição de Saul) de Israel foram incorporadas nas de Judá. “O autor incorporou as tradições do Norte e do Sul, mas as sujeitou aos seus principais objetivos ideológicos: promover os reis davídicos como os únicos governantes legítimos e o Templo de Jerusalém” (FINKELSTEIN, 2015, p. 188).

³⁹ A escola deuteronomista pode ser definida como um grupo de escribas que, durante a segunda metade do século VII a.C., em Judá, começou a colocar por escrito uma série de tradições autóctones de Judá e vindas de Israel por ocasião da chegada dos refugiados nortistas após 722 a.C., mesclou-as a partir de uma ótica judaíta. Tais escribas tinham uma ocupação institucional e, por isso, seus textos comportam um compromisso velado de propaganda da dinastia davídica, além de advogarem constantemente em prol da centralidade do culto religioso em Jerusalém, pelo culto único a YHWH e pela unificação do território de Israel e Judá sob a liderança de Judá. Tais ideais e tradições foram registrados no corpus literário conhecido como “História Deuteronomista”, que compreende os livros de Deuterônimo, Josué, Juízes, Samuel e Reis. A História Deuteronomista conheceu três principais redações: a primeira, no período do século VII

davídica durante o reinado de Josias. Ela formulará uma série de escritos que tem o objetivo de lançar bases para as pretensões de Josias, e isso pode ser visto, por exemplo, na apresentação de Davi como governante de Israel e Judá, uma vez que os anciãos do Norte espontaneamente sagram Davi como rei, não só de Judá, mas também de Israel (cf. 2Sm 5, 3). Nesse sentido, a historiografia deuteronomista vai apresentar “Josias como um Davi redivivo” (RÖMER, 2008, p.75), legítimo herdeiro dos territórios setentrionais⁴⁰.

O símbolo do pan-Israelismo em Judá foi a criação do mito do Reino Unido de Israel, que teria ocorrido durante os reinados de Davi e Salomão, sendo tal monarquia o período de maior prosperidade vivido por Israel e Judá, convertendo-se assim em um reino modelo (cf. LIVERANI, 2008, p. 124), uma era de ouro que fundamentaria a concepção de unidade entre israelitas e judaítas. Caberia a Josias, como um novo Davi, restaurar esse tempo de prosperidade (cf. RÖMER, 2008, p. 99).

Josias era apresentado pelos deuteronomistas em conformidade com “Moisés (que tinha estipulado o pacto), Josué (que tinha efetuado a ocupação de Canaã), Davi (que tinha realizado a unificação política) e Salomão (que constrói o templo)” (LIVERANI, 2008, p. 227). Melhor dizendo, o caráter “legal” das reformas de Josias e a descoberta do

a.C.; a segunda, no século VI a.C., e a terceira, no século V a.C. Ver mais em Römer (2008).

⁴⁰ O livro de Josué, que também integra a historiografia deuteronomista, foi fundamental na apresentação ideológica da figura de Josias, uma vez que este é apresentado como um “novo Josué” conquistador. Dentre os vários relatos de conquista presentes na edição josiânica (século VII a.C.) do livro (capítulos 5-12), a narração da submissão de Gabaon (Js 9,3-27), que era uma região pertencente ao território de Israel, tem um papel especial na ideologia judaíta daquele momento. Os gabaonitas se submetem a Josué por livre e espontânea vontade, não tendo assim a sua terra devastada. Para Thomas RÖMER: “É tentador interpretar a alternativa construída por esses capítulos no contexto da propaganda josiânica dirigida ao antigo reino de Israel [...] convidando assim os habitantes do norte a aceitarem Josias como seu novo senhor” (RÖMER, 2008, p. 93). Então, em um momento onde o reino de Judá estava se expandindo para a região norte, o convite feito era que, tal como os gabaonitas, os israelitas que ainda viviam em suas terras se submetessem espontaneamente a Josias.

“Livro da Lei” o ligava da figura de Moisés. A expansão das reformas para a região setentrional e a ambição de (re)conquistar os territórios de Israel o aproximam de Josué. O desejo de (re)unificar os territórios de Israel e Judá, tal como fora supostamente efetuado por Davi, o associava ao fundador da Dinastia. Por fim, seu zelo para com a “Casa de YHWH”, expresso na reforma da mesma, o unia à figura de Salomão. Então, a historiografia deuteronomista buscou conectar Josias com os principais referenciais míticos de Judá e Israel.

Por mais que os objetivos de Josias em anexar os territórios setentrionais não tiveram êxito (cf. LIVERANI, 2008, p. 221; NA'AMAN, 1991, p. 44), a consciência unitária pan-Israelita e o mito do Reino Unido, criados na época de seu reinado, marcaram fortemente os escritos desse período e, além disso, influenciaram os escritos posteriores, fazendo que a utópica unidade entre Israel e Judá fosse algo profundamente cristalizado nas páginas da Bíblia Hebraica e nas tradições judaicas subsequentes. Seria, então, correto afirmar que o “ponto forte”, por assim dizer, do reinado de Josias foi no âmbito ideológico e textual.

Conclusão

Como pudemos ver ao longo desse trabalho, a discussão em torno da monarquia unida de Israel e Judá é muito atual. Diversos pesquisadores apresentaram propostas, críticas ou entusiastas, em relação à possibilidade de existência do Reino Unido de Israel.

Vimos que os autores que se colocam a favor da monarquia unida usaram argumentos variados ao longo do tempo. Enquanto uns tendem a se apoiar mais no relato bíblico, entendendo-o como fonte histórica confiável, outros buscaram evidências arqueológicas que testificassem seus argumentos.

Dentre os teóricos que se colocaram resistentes a aceitar a existência da monarquia unida, o principal argumento é a ausência de evidências extrabíblicas. Para tais autores, uma forma de explicação do

porque esta se tornou tão proeminente na Bíblia Hebraica foi a teoria do pan-Israelismo, segundo o qual, a consciência unitária de Israel e Judá como componentes de um pan-Israel nasce, sobretudo, no século VII a.C., no reinado de Josias, sendo retroprojetado para o século X a.C. Então, podemos dizer que a concepção crítica do Reino Unido é a antessala para a formação do pan-Israelismo tal como foi elaborado pelos pesquisadores.

Ainda de acordo com o ponto de vista crítico sobre o Reino Unido, o uso das expressões “Reino do Norte” e “Reino do Sul” deveria ser extinto” (KAEFER, 2020, p. 407), uma vez que tais expressões dão a entender que os reinos de Israel e Judá um dia fizeram parte de um todo.

A discussão em torno do Reino Unido de Israel está longe de ser encerrada. Cada vez mais pesquisadores têm formulado hipóteses sobre esse tema, fazendo que tal debate seja vivo na atualidade. Porém, a historiografia de modo geral vem, nos últimos anos, assumido cada vez mais uma visão crítica em torno da monarquia unida, fazendo que a voz dos detratores do império davídico ecoe mais alto.

Referências

A) Documentação

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

B) Bibliografia Geral

BERLESI, Josué. Conservadorismo versus Progressismo: apontamentos sobre a historiografia do Israel antigo. Revista Eletrônica Antiguidade Clássica, n. 10, p. 44-54, 2015.

_____. O Israel antigo em debate: uma análise da história de Israel da educação básica ao ensino superior. Orientador: Profa. Dra. Gisela Isolda Waechter Streck. 2017. 234 p. Tese de Doutorado (Doutorado) - Faculdade Est, São Leopoldo, Rio Grande do Sul, 2017. Disponível em: <http://dspace.est.edu.br:8080/jspui/handle/BR-SIFE/810> Acesso em: 22 jul. 2021.

BRIGHT, John. *Early Israel in Recent History Writing: A Study in Method*. London: SCM Press, 1956.

_____. *História de Israel*. São Paulo: Paulus, 2003.

DIETRICH, Walter. *The Early Monarchy in Israel: the tenth century B.C.E.* Boston: Brill, 2007.

DONNER, Herbert. *História de Israel e dos povos vizinhos I: Dos primórdios até a formação do Estado*. Vol. 1. São Leopoldo: Sinodal, 1997.

FINKELSTEIN, Israel; SILBERMAN, Neil Asher. *A Bíblia não tinha razão*. São Paulo: A Girafa, 2003.

_____. State formation in Israel and Judah: A contrast in context, a contrast in trajectory. *Near Eastern Archaeology*, v. 62, n. 1, p. 35-52, 1999.

_____. The archaeology of the United Monarchy: an alternative view. *Levant*, v. 28, n. 1, p. 177-187, 1996.

_____. The Emergence of the Monarchy in Israel the Environmental and Socio-Economic Aspects. *Journal for the Study of the Old Testament*, v. 14, n. 44, p. 43-74, 1989.

_____. *O Reino esquecido: Arqueologia e História de Israel Norte*. São Paulo: Paulus, 2015.

_____. A Corpus of North Israelite Texts in the Days of Jeroboam II? *Hebrew Bible and Ancient Israel*, v. 6, n. 3, p. 262-289, 2017.

_____. Northern Royal Traditions in the Bible and the Ideology of a "United Monarchy" Ruled from Samaria. In: DUBOVSKÝ, Peter; GIUNTOLI, Federico. *Stones, tablets, and scrolls: periods of the formation of the Bible*. Mohr Siebeck, 2020.

_____. *Israel in the Days of Jeroboam II*. 2021. (40min12s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Y4ga3Lpr2nw&list=PLvm7MPUI_WJcIpUfZgCw1Tfd_cyT4Fh-f&index=19. Acessado em: 14/07/2021.

_____. *A United Monarchy?* 2021. (40min41s). Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=ecG1eHHawMY&list=PLvm7MPUI_WJcIpUfZgCw1Tfd_cyT4Fh-f&index=10&t=276s. Acessado em: 14/07/2021.

GARBINI, Giovanni. *Storia e ideologia nell'Israele antico*. Paideia Ed., 1986.

KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das terras da Bíblia*. Volume II. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. Quando Judá se torna Israel. *Revista Pistis Praxis*, v. 12, n. 2, 2020.

LIVERANI, Mário. *ANTIGO ORIENTE: HISTÓRIA, SOCIEDADE E ECONOMIA*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2016.

_____. *Para além da Bíblia: história antiga de Israel*. São Paulo: Paulus, 2008.

MAZAR, Amihai. Archaeology and the Biblical Narrative: The Case of the United Monarchy. In: KRATZ, Reinhard G.; SPIECKERMANN, Hermann (eds.). *One God One Cult One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*. New York: De Gruyter, 2010, p. 29-58.

NA'AMAN, Nadav. The kingdom of Judah under Josiah. *Tel Aviv*, v. 18, n. 1, p. 3-71, 1991.

RÖMER, T. *A chamada História Deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Airton José. Os minimalistas. Disponível em <<http://www.airtonjo.com/minimalistas.htm>>. Acessado em 16/06/2021.

THOMPSON, Th L. *Early History of the Israelite People*. Leiden. 1992.

ÓSTRACOS DE SAMARIA: EPIGRAFIA E HISTÓRIA DE ISRAEL NORTE DO SÉCULO IX E VIII AEC

OSTRACA FROM SAMARIA: EPIGRAPHY AND HISTORY OF NORTHERN ISRAEL 9TH AND 8TH CENTURY BCE

Élcio Valmiro Sales de Mendonça⁴¹

Artigo recebido em 09 de Agosto de 2021
Artigo aceito em 28 de Setembro de 2021

Resumo: Esse artigo tem por objetivo apresentar a descoberta e análise dos Óstracos de Samaria e suas implicações para a história de Israel e Judá entre o séc. IX e VIII AEC. Esse corpus epigráfico é um conjunto de anotações administrativas de recebimento de tributos na capital real de Israel Norte, Samaria, o qual evidencia o desenvolvimento de Israel Norte com desdobramentos internacionais de dominação.

Palavras-Chave: Óstraco de Samaria, Paleo-hebraico, Israel Norte, Epigrafia, Arqueologia

Abstract: This article aims to present the discovery and analysis of the Ostraca of Samaria and its implications for the history of Israel and Judah between the 9th and 8th century BCE. This epigraphic corpus is a set of administrative notes for receiving tribute in the royal capital of Northern Israel, Samaria, which evidences the development of Northern Israel with international domination unfolding.

Keywords: Samaritan Ostraca, Paleo Hebrew, Northern Israel, Epigraphy, Archeology

1. Introdução: epigrafia e óstracos

A epigrafia hebraica constitui um corpus fundamental para a compreensão da história do antigo Israel, principalmente, Israel e Judá do período pré-exílico. Esse período comporta a época da monarquia

⁴¹ Pesquisador de Pós-Doutorado em Estudos da Tradução (UFSC). Doutor em Ciências da Religião (UMESP). Professor Doutor nas Graduações em Arqueologia e Teologia da Universidade Metropolitana de Santos (UNIMES). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4813-0026>. Contato: elcio.mendonca@hotmail.com.br.

israelita e judaíta apresentada nos textos da Bíblia Hebraica nos livros de Samuel e Reis.

A epigrafia é essencial para o estudo do desenvolvimento linguístico do hebraico. As localizações geográficas das epígrafes fornecem rico material para a compreensão dialetal do hebraico bíblico, incluindo a identificação das influências externas conforme a região e a topografia de onde tais epígrafes foram encontradas.

Para Rollston (2010, p. 1-2; 2012, p. 193), a epigrafia auxilia na compreensão da sociedade do período em que foi produzida, pois é um registro da sua própria época, uma espécie de “manuscrito original”. Uma análise mais apurada do conjunto epigráfico (escrita e suporte) permite conhecer realidades específicas da localidade onde foi encontrado (aldeia, cidade, palácio etc.) assim como do aparato burocrático, níveis de alfabetização, estratigrafia social, diversidade étnica, tipos de escribas, nomes de líderes e de generais militares, nomes de reis, localidades e regiões. Importante salientar que, por meio da análise epigráfica, também é possível conhecer o modo de vida cotidiano e a produção de determinados produtos.

Os óstracos de Samaria são um registro importante de carregamento e de transporte de óleo (azeite) e de vinho (tipos diversificados de qualidade) oriundos das regiões em torno de Samaria e de outros lugares do reino para a capital de Israel. Esses registros representam um sistema sofisticado de contabilidade, no qual o produto era entregue aos funcionários de impostos do governo que supervisionavam a produção e cobrança da colheita, mostrando assim o desenvolvimento do aparato burocrático desenvolvido em Samaria.

2. As escavações em Samaria: a Casa dos Óstracos

Samaria é um sítio arqueológico importante para a análise da escrita em Israel Norte e Judá, pois nela foram encontradas inscrições em

paleo-hebraico datadas do final do séc. IX e início do séc. VIII aEC, evidências do desenvolvimento da escrita hebraica em Israel Norte. O projeto de escavações em Samaria foi idealizado pela *Harvard University* e iniciado em 1905. Esse projeto foi financiado pelo empresário judeu chamado Jacob Henry Schiff que doou cinquenta mil dólares para *Harvard Excavations at Samaria* que seria realizada sob a administração do *Semitic Museum of Harvard University* (SCHNEIDERMAN, 1921, p. 42-43; DAVIS, 2004, p. 42; REISNER, 1924, p. 3; TAPPY, 2016, p. 8-12)⁴².

George Reisner foi o nome indicado para dirigir as escavações em Samaria, porém, naquele momento ele estava envolvido em escavações no Egito e só estaria disponível para assumir os trabalhos em Samaria a partir da temporada de 1909. Por causa disso, Gottlieb Schumacher⁴³ foi designado pela *Harvard Excavations at Samaria* para ser o primeiro diretor das escavações (DAVIS, 2004, p. 42; FRANKLIN, 2008, p. 45; KAEFER e MENDONÇA, 2019, p. 125-147).

As escavações sob a direção de Schumacher aconteceram na temporada de 1908 e durou em torno de quatro meses (03/04 a 31/08/1908). George Reisner só assumiria as escavações em Samaria na temporada seguinte, durante o ano de 1909 (DAVIS, 2004, p. 42; FRANKLIN, 2008, p. 45; KAEFER e MENDONÇA, 2019, p. 125-147). A temporada de escavações dirigida por George Reisner contou, inicialmente, com cerca de duzentos trabalhadores voluntários, número que, posteriormente, chegou a quatrocentos e cinquenta. Todos esses trabalhadores estiveram com Reisner em suas escavações nas terras do

⁴² Para saber mais sobre este projeto, veja as informações no portal da *Harvard University*: <http://ocp.hul.harvard.edu/expeditions/reisner.html>. Acesso em 14/10/2021.

⁴³ Para saber mais sobre a biografia do arqueólogo Gottlieb Schumacher, veja o portal da *Palestine Exploration Fund*: <http://www.pef.org.uk/profiles/gottlieb-schumacher>; veja também no portal da *Tel Aviv University*: <http://www.tau.ac.il/~archpubs/megiddo/excavations1.html>.

Egito. Essa temporada durou em torno de dois anos 1909-1910 (REISNER, 1924, p. 6; DAVIS, 2004, p. 43).

Reisner estabeleceu junto com Clarence Fisher novos métodos para as escavações, os quais ficaram conhecidos como Método Reisner-Fisher. Esse método consistia em escavar grandes área por estratos, não só por trincheiras. O objetivo era compreender cada período escavando uma área maior mantendo o mesmo estrato de ocupação, dando importância para os pequenos achados, não somente aos monumentos, fazendo análises aprimoradas e registrando tudo o que era encontrado. Esse método se tornou base para outras escavações na Palestina (DAVIS, 2004, p. 44; REISNER, 1924, p. 36).

No lado oeste do palácio de Omri e Acab, na temporada de 1909, foram encontradas ruínas de um prédio com várias salas, era um prédio administrativo. Este prédio foi chamado posteriormente de “Casa dos Óstracos”, porque nele foram encontrados inúmeros óstracos com inscrições em caracteres paleo-hebraicos. Neste edifício era feito todo o trabalho administrativo real e toda a parte contábil do reino de Israel Norte. A estratigrafia do prédio estava abaixo de construções do período grego, helênico e romano, e pertencia ao nível estratigráfico do palácio de Acab (REISNER, Vol.1, 1924, p. 115, 227).

O edifício era retangular e media 11,3m de largura (leste-oeste) e cerca de 31,8m de comprimento (norte-sul). O interior do prédio estava dividido em três partes com seis salas e um corredor central em cada uma das partes. As entradas das salas estavam voltadas para o muro oeste da acrópole, formando um corredor de 1,8m entre o prédio e o muro de casamata (REISNER, Vol.1, 1924, p. 115-116).

Ele foi construído no mesmo patamar do palácio de Acab e suas bases foram cavadas na rocha entre 2,5m e 4m abaixo do nível do pátio. Os espaços entre os fundamentos até o nível do pátio foram todos

preenchidos com entulhos e pedaços de pedras calcárias, as paredes foram construídas com 65cm a 70cm de espessura e estavam revestidas com uma mistura de barro com palha e fragmentos de cinzas (REISNER, Vol.1, 1924, p. 116).

Os óstracos foram escritos em caracteres paleo-hebraicos e estão razoavelmente legíveis em sua maioria, mas é possível reconhecer seus caracteres e fazer uma leitura dos fragmentos. No total foram encontrados cento e oito óstracos e um fragmento de uma possível estela israelita. Tais óstracos eram registros de recebimento de tributos e/ou materiais, especificamente vinho e azeite.

3. Os Óstracos de Samaria

Os óstracos de Samaria formam um *corpus* epigráfico importante para o estudo e análise da escrita hebraica em Samaria e todo o reino de Israel Norte. Eles têm sido desconsiderados por vários estudiosos por não conter um vocabulário vasto nem ser texto monumental que demonstre uma escrita desenvolvida. Entretanto, eles possuem vocabulário suficiente para identificar evidências dialetais do hebraico falado em Samaria no final do séc. IX e início do séc. VIII aEC. O fato de haver um grupo de escribas que fosse capaz de escrever registros administrativos, já indica a existência de escola de escribas e do domínio da língua escrita. Isto porque a qualidade da escrita dos óstracos de Samaria mostra boa habilidade dos seus escribas.

Para Finkelstein (2018, p. 290-291), os óstracos de Samaria são um registro importante de “carregamento e de transporte de azeite e de vinho das zonas rurais para a capital do reino, representam um sistema sofisticado de crédito e de registro contábil, no qual o produto da zona agrícola era reivindicado por grandes donos de terra ou por funcionários de impostos do governo, que supervisionavam a produção e cobrança da colheita”.

Para que houvesse um modo sofisticado de registros contábeis e administrativos em Samaria era necessário a existência de um sistema desenvolvido de escrita e um grupo de escribas especializados. Ora, se existe escrita e registros administrativos, existem escribas especializados e escrita desenvolvida. Estas são duas das dez características de um estado desenvolvido propostas por Gordon Childe (1950) e, posteriormente, por Mario Liverani (1998).

Segundo Mazar (2003, p. 392-393), os óstracos de Samaria formam o único grupo grande de inscrições do Reino de Israel Norte e revelam alguns dos procedimentos administrativos vigentes nele. Mazar aponta para a importância deste conjunto de inscrições norte-israelitas quanto às questões linguísticas e onomásticas existentes ali em comparação com as inscrições encontradas no reino sulista de Judá.

4. O problema da datação dos óstracos

Há divergência na datação dos óstracos de Samaria, embora haja certo consenso em datá-los no séc. VIII aEC. Mazar (2003, p. 393) não se posiciona em relação à datação dos óstracos, mas sugere que eles tenham sido escritos entre o reinado de Acab e Manaém, entre o séc. IX e VIII aEC. Finkelstein (2019), sugere que a datação dos óstracos seja estabelecida no séc. VIII aEC, dentro do período do reinado de Jeroboão II. Entretanto, Shea (1985, p. 10-13) estabelece uma datação para os óstracos entre os anos de 865 e 735 aEC, apontando para o período entre o reinado de Acab e Peqah, embora concorde que existe certa tendência em datá-los no período do reinado de Jeroboão II.

Bright (2013, p. 316), segue uma linha mais conservadora da análise cronológica da história de Israel, sugerindo que o sistema administrativo de Samaria registrado nos óstracos segue o modelo da administração de Salomão, embora, em nota de rodapé, ele mencione que a data mais

possível dos óstracos seria mesmo no séc. VIII aEC, não no período de Jeroboão II, mas no período do reinado de Manaém (747-737 aEC). Entretanto, ele diz que a datação no período de Jeroboão seja a mais preferível.

Segundo Reisner (1924, p. 16), os óstracos poderiam ser datados entre o séc. IX e VIII aEC, porque parecia haver evidências tanto do séc. IX quanto do séc. VIII aEC. Para ele, os óstracos não pertenciam a um único período, mas a uma extensão de tempo maior. Ele afirma que é possível que parte dos óstracos fosse mais antiga, datando no período final da dinastia omrida, principalmente devido às inscrições egípcias do faraó Osorkon II que foram encontradas junto a um grupo de óstracos.

Para Shea (1977, p. 23-25), os óstracos de Samaria podem ser datados no período do reinado de Manaém e Peca, reis de Israel Norte. As discussões acerca da estratigrafia de Samaria desde a primeira expedição de escavações, a *Harvard Expedition at Samaria* (1908-1910), até a segunda grande expedição, da *Joint Expedition of Samaria* (1932-1935), vários problemas relacionados à estratigrafia foram resolvidos. Yadin teria seguido as correções estratigráficas da *Joint Expedition* e trabalhado em sua teoria sobre a datação dos óstracos, da mesma forma Cross teria feito. Tanto Yadin quanto Cross preferiram datar os óstracos no período de Jeroboão II (788-747), apesar de estarem muito inclinados ao período posterior, o de Manaém à Peca (747-732). Para Shea, a teoria de Yadin sobre o período de Manaém é bem convincente por causa da análise estratigráfica feita por ele.

Shea discute se o grupo de óstracos do "décimo ano" pertencem ou não ao décimo ano do reinado de Manaém. Para ele, se os óstracos do décimo ano se referirem ao décimo ano de Manaém, então o grupo do "décimo quinto ano" pertenceria aos reinados de Pecaías (737-735), Peca (735-732) ou Oséias (732-724), os períodos finais do reino de Israel

Norte. O mais possível, segundo ele, é que este grupo de óstracos pertença ao período de Peca, não de Oséias, já que período de Oséias foi turbulento e durou nove anos (2Rs 17.1-4). Essa lógica pode ser aplicada se forem somados os períodos destes três reis (Manaém, Pecaías e Peca), porque teríamos um período total de quinze anos, o mesmo dos óstracos de Samaria.

A datação dos óstracos ainda está uma grande incógnita. Com uma margem de erro grande, dois séculos, pesquisadores tem dificuldades de localizar com mais exatidão sua origem. A hipótese mais aceitável tem sido a de que os óstracos tenham sido escritos durante o reinado de Jeroboão II (788-747), isto porque há maior segurança para sustentar a hipótese, já que neste período a língua hebraica já estava bem desenvolvida. Entretanto, a possibilidade de parte dos óstracos serem do final do período omrida ou pelo menos do final do séc. IX aEC, não pode ser totalmente descartada.

5. Tradução dos óstracos de Samaria da *Harvard Expedition at Samaria*

Foram encontrados em Samaria durante as duas grandes expedições arqueológicas ocorridas em 1908-1910 (*Harvard Expedition at Samaria*) e em 1932-1935 (*Joint Expedition of Samaria*), um total de 109 óstracos e um fragmento de uma estela (GOGEL, 1998, p.428-438). Sessenta e cinco óstracos foram encontrados durante a *Harvard Expedition of Samaria* e quarenta e quatro óstracos foram encontrados durante a *Joint Expedition of Samaria*.

Segue uma tabela com os sessenta e cinco óstracos encontrados durante a *Harvard Expedition at Samaria*.

Nº	Tradução de 65 óstracos ⁴⁴
1	No ano décimo. Para Šemariyaw.

⁴⁴ Tradução minha.

	De Ba'arim. Jarro de vinho envelhecido. Ragea [filho de] 'Eliša' 2 'Uzza' ----- 2 'Elaba' ----- 1 Ba'ala' [filho de] 'Eliša' 1 Yeda'yaw 1
2	No ano décimo. Para Gadiyaw. De ----- Abiba'al 2 'Aḥaz 2 Šeba' 1 Mariba'al 1
3	No ano décimo. Para 'Ahima'. De Šemida'. Jarro de [vinho enve]lhecido. Ba'ala' s[
4	No] ano nono. De Qa[sah. Para Gadiyaw. Jarro de [vinho envelhecido.
5	No ano nono. De Qasah. Para [Gadiya]w. Jarro de vinho envelhecido.
6	No] ano nono. De Qasah. Para Gadiyaw. Jarro de vinho envelhecido.
7	No ano [o -h. Para Gadi[yaw. -šn (envelhecido (יִשְׁנָה))
8	No ano n]ono. De Geba['. Para 'Ahino]'am. Jarro de vinho envelheci]do
9	No ano nono. De Yasot. Para 'Ahino'am. Jarro de vinho envelhecido.
10	No ano nono. De Yasot. Para 'Ahino'am. Jarro de vinho envelhecido.
11	ja]rro de vinho 'Ahi]no'am
12	No ano nono. De Seftain. Para Ba'al Zamar. Jarro de vinho envelhecido.
13	No ano décimo. De 'Abi'ezer. Para Šamariyaw. Jarro de vinho envelhecido. Para 'Iša[']]da coli]na

14	No ano non[o.]m'- ----- Šamariyaw. Jarro de vinho envelhecido.
15	De Ḥa]sorot. Para [Ja]rro de vi[nho envelhecido.
16	No ano décimo. De Suq. Para Gadiyaw. Jarro de vinho envelhecido.
17	No ano décimo. De 'Azzah. Para Gadiyaw. Jarro de óleo refinado.
18	No ano décimo. De Hasorot. Para Gadiyaw. Jarro de óleo refinado.
19	No décimo ano. De Yaṣot. Jarro de óleo refinado. Para 'Aḥino'am.
20	No ano dé[cimo. Para - - - Da vinha da coli[na. Jarro de ó]leo refinado.
21	No ano décimo. Para Šemariyaw. Da colina. Jarro de óleo refinado.
22	No ano décimo quinto. De Heleq. Para 'Iša' (filho de) 'Ahimeleq. Heles de Hasorot.
23	No ano décimo quinto. De Heleq. Para 'Iša' (filho de) 'Ahimeleq. Heles de Hasorot.
24	No ano décimo quinto. De Heleq. Para 'Iša' (filho de) 'Ahimeleq. Rafa' (filho de) 'Animeš de Hasorot.
25	No ano décimo quinto.] De Hele[q. Para 'Iša'. 'A]ḥime[leq 'Ahazay m- Hasorot
26	No ano décimo quinto. De]Heleq. Para 'Iša' ['Ahimeleq Para Heles h-n de Hasorot
27	No ano décimo quinto. De Heleq. Para 'Iša' 'Ahimeleq Ba'ala' Ba'alme'oni

28	No ano décimo quinto. De 'Abi'ezer. Para 'Iša' 'Ahimeleq Ba'ala' de 'El-matan
29	No ano décimo quinto. De Še[mida'. Para] 'Iša' 'Ahimeleq Qeder de Suq
30	No ano décimo quinto. De Šemida'. Para Heleq (filho de) Gadiyaw. Gera' (filho de) Hani'ab
31	No ano décimo quinto. De Šemida'. Para Heleq 'pšr Ba'ala' Zaḳar
32	No ano décimo quinto. De Še[m]ida'. Para Heles 'Ahima'
33	No ano décimo quinto. De Šemida'. Para Heles (filho de) Gadiyaw -mnt
34	No ano décimo quinto. De Šemida'. Para Heles (filho de) Gadiyaw. s-
35	No ano décimo quinto. De Šemida'. Para Heles (filho de) Gadiyaw. yw -
36	No ano décimo quinto. De [Šemida'. Para 'Ahima' Para Ge]ra' (filho de) Yewošib -
37	No ano décimo quinto. De Šemida'. Para 'Ahima' 'Iša' B'ala'zakar
38	No ano décimo quinto. De Šemida'. Para 'Ahima' 'lh 'Ela'
39	No ano décimo quinto. De Šemida'. Para] 'Ahima' 'Iš]a' [B'ala'zakar
40	De] Šemida'. Para ' -
41	- š' 'glyw
42	No ano décimo quinto. mšrq Para Yedayaw. Marinayaw (filho de) Gadiya[w. Do décimo -
43	No ano o [décimo quinto. De Šekem. Para- Hanan [Ba'ala'

	'l ---
44	No ano o décimo quinto. De Šekem. Para ---] hp - r ----- hyn
45	No ano décimo quinto. De Hoglah. Para Hanan. b['r]' [m rn yw (filho de?) Natan de Ya[sot
46	No ano décimo quinto. [Para Hanan. b[' [
47	No ano décimo quinto. De Ho[glah. Para Hanan (filho de) Ba'ra' Ma[rinayw (filho de?) Natan] de Yasot
48	No ano décimo quinto. De mr[q]. Para Yedayaw. (filho de) 'Ahimelek]y'š my'b
49	No an[o décimo quinto. De Šemida'. Para Heliyaw (filho de) Nadiyaw mzy[ksr
50	No ano décimo quinto. Para Gamar de Noah. 'Obadiyaw para 'Ariyaw.
51	No ano décimo. Para - ---- 'Aha' o Juda[íta
52	No décimo quinto. [f]b'['Abiyaw[
53	No ano décimo. Vinho da vinha da colina. Em jarro de óleo refinado.
54	No ano décimo. Vinho da vinha da colina. Jarro de óleo refinado.
55	No ano décimo. Vinha de Yeho'ali. Jarro de óleo refinado.
56	No ano décimo quinto. Da coli[na Para Nimš[i - dl --- 'd -
57] 'bd' yw]n' Šemida']yg
58	No ano décimo quinto. Para Bediyaw.

	Vinha da colina.
59	Jarro de óleo refinado. No ano décimo [
60	vinha de Yeho'ali
61	vinha da colina. No ano décimo quinto –
62	vinho de Šemida['].
63	No ano llt^ De Šemida'.
64	lmlkrm
65	Para Yah

Estes foram os primeiros sessenta e cinco óstracos encontrados na Casa dos Óstracos durante as escavações da *Harvard Expedition to Samaria* sob a direção de George Reisner. Nessa tradução é possível perceber que muitos óstracos foram encontrados em estágio muito fragmentado, o que dificultou a leitura, transcrição e tradução, apesar disso, é possível perceber uma grande quantidade de pequenos textos administrativos, notas de recebimento de tributos que fornecem um bom conjunto de vocabulário hebraico utilizado durante o século IX AEC.

6. Os óstracos de Samaria e a história bíblica

A importância das epígrafes está no fato delas não terem sofrido com o processo de transmissão textual ou de influências ideológicas e teológicas de redatores posteriores como é o caso de muitos textos da Bíblia Hebraica. Neste sentido, a epigrafia se torna um registro escrito da própria época em que foi redigido, como um testemunho de seu próprio tempo, suas ideologias e teologias, bem como um registro da cultura e da linguagem hebraica falada na sua época mesmo que com vocabulário limitado, pois a análise dos verbos, aspectos gramaticais, sintáticos, fonéticos e lexicais podem refletir muitos aspectos culturais e linguísticos do seu período (MAZAR, 2003, p. 392-393, 490).

Do período pré-exílico (séc. X-VI AEC) há cerca de trinta e sete

grupos de inscrições hebraicas que somam um total aproximado de 1.316 lexemas de 27 localidades diferentes, registradas em 400 inscrições (óstracos e jarros) e um número diverso de selos e bulas. Dentre os 1.316 lexemas temos diversas categorias gramaticais, fonéticas, lexicais e sintáticas que podem ser comparadas aos textos da Bíblia Hebraica com a finalidade de identificar suas ocorrências e assim, compreender as possíveis origens de tradições textuais hebraicas do período da monarquia israelita e judaíta.

No caso específico dos óstracos de Samaria, estes formam um conjunto de 423 vocábulos registrados em 109 óstracos (GOGEL, 2008, p. 428-438). É notório que este grupo de óstracos representa uma amostra de vocabulário hebraico registrado por escrito que era utilizado e falado entre o final do séc. IX e durante o séc. VIII AEC. Isto mostra a importância do estudo e análise deste material linguístico, porque é o registro escrito do hebraico falado em Samaria neste período e pode ser comparado com outras inscrições de outras regiões, a fim de se compreender os regionalismos e dialetos hebraicos do período pré-exílico.

Os óstracos de Samaria são um recorte da história de Israel no período da monarquia, pré-exílio babilônico. Este recorte está localizado entre o final do séc. IX e durante o séc. VIII AEC em Samaria, Reino de Israel Norte. Este reino tinha muitas vantagens econômicas, pois praticamente todo o seu território era dominado por terras férteis com vales e montanhas com ecossistemas diversos. Isto favorecia e potencializava a produção agrícola.

Este conjunto de óstracos também evidenciam aspectos importantes e significativos da economia de Israel neste período. Isto mostra que Israel Norte foi um reino que possuía: A) aparato burocrático de recebimento de tributos bem desenvolvido, B) diversidade na produção agrícola e, C) evidências de domínio de territórios em Judá e

na Transjordânia. Além disso, os óstracos evidenciam o dialeto hebraico falado em Samaria, que diferencia do hebraico de outras regiões mostrando que havia dialetos hebraicos em atividade nas regiões dominadas por Israel Norte e Judá (ROSEN, 1986, p. 39-45; SURIANO, 2007, p. 27-33; SURIANO, 2016, p. 99-110; LIVERANI, 2014, p. 164-167).

A) Aparato burocrático de recebimento de tributos:

Os óstracos de Samaria são evidências de um aparato burocrático desenvolvido em Samaria durante o séc. VIII AEC. Eles são registros de pagamento e recebimento de tributos na capital do Reino de Israel Norte (NOEGEL, 2006, p. 397; ROSEN, 1989, p. 32). Estes registros possuem uma estrutura que se repete em quase todos os óstracos e com poucas variações, neles temos: a) indicação do ano; b) nome do destinatário (oficial); c) nome do remetente (região ou nome da família); e, d) mercadorias.

Vejamos o exemplo do Óstraco 12:

Tradução Óstraco 12	Estrutura
No ano nono. De Seftain. Para Ba'al Zamar. Jarro de vinho envelhecido.	<ul style="list-style-type: none"> • Ano da coleta; • Remetente (família pagante); • Destinatário (oficial recebedor); • Mercadoria (tributo).

Havia, portanto, uma estrutura definida para as anotações dos tributos recebidos na capital. As indicações de ano e remetente dos tributos são significativas já que os nomes de todos os remetentes, - os pagantes dos tributos - são famílias que habitavam na região de Samaria e constam nas listas dos nomes das famílias de Manassés (Nm 26.33; 27.1; 36.11; Js 17.2-3). Os nomes das famílias dos remetentes são: Qaşah, Suq, Azzah, Һaşoroť, Geba', Yaşoť, Ba'arim, Abiezer, Şemida'(Semida), Һeleq

(Heleque), Šekem (Siquém), Hoglah (Hogla, nome feminino cf. Js 17.3), Abiyaw e Aha'.

Os nomes dos destinatários que trabalharam como oficiais do Estado recebendo e contabilizando os tributos e os nomes das famílias que estavam tributando pode ser dividido pelos anos de recebimento dos pagamentos, como segue:

Nono ano: Gadiyaw, Ahinoam e Šemariyaw;

Décimo ano: Gadiyaw, Aḥinoam, Šemariyaw, Aḥima';

Décimo quinto ano: Aḥima', 'Aša' (filho de) 'Aḥimeleq, Ḥeleq (filho de) Gadiyaw, Ḥeleš (filho de) Gadiyaw, Hanan (filho de) Baara, Yedayaw (filho de) 'Aḥimeleq, Heliyaw (filho de) Nadiyaw, Gamar, Abiyaw, Nimshi e Bediyaw.

Isto indica um corpo de escribas competentes e habilidosos que serviram na capital como os que organizavam o aparato burocrático em Samaria. Isto é um forte indício da existência de uma escrita desenvolvida no Reino de Israel Norte já no final do séc. IX AEC e início do séc. VIII AEC.

A) Diversidade na produção agrícola:

Sabe-se que no Reino de Israel Norte havia muitas regiões férteis, extensos vales próprios para plantio e criação de gado pequeno. As montanhas eram cobertas de vegetação e plantações de azeitonas e uvas. Muitos lagares foram encontrados em todo o Israel Norte, inclusive locais para a extração de azeite. Sobre as vinhas temos as informações da narrativa sobre a "vinha de Naboṯ" em 1Rs 21, mencionando as produtivas vinhas do vale de Jezreel.

Nos óstracos de Samaria somente dois tipos principais de mercadorias foram registrados: vinho e azeite. Há um grande número de óstracos em que não foram preservadas as informações sobre a mercadoria entregue na capital devido ao estado fragmentário em que

se encontram. Os produtos entregues em Samaria conforme registrados nos óstracos, são: 1) Vinho: Jarro de vinho envelhecido; Jarro de vinho; Vinho da vinha da colina, vinha de Yeho'ali, vinho de Šemida; e, 2) Azeite: Jarro de óleo refinado (fino).

Vemos aqui uma certa classificação do vinho, sendo que a quantidade de registro de vinho envelhecido seja maior que as demais, talvez por ser um produto de alta qualidade. Os demais vinhos eram sem a qualificação “envelhecido” ou indicavam a região de origem “vinho da vinha da colina” ou “vinho da vinha de Tel”.

Estas informações indicam diversidade na produção agrícola, especialmente, qualificação de produtos de alta qualidade e produtos com qualidades inferiores, mas bons ao ponto de servirem como tributos na capital. Isto também exige mão de obra especializada para trabalhar na plantação de uvas de qualidade e para trabalhar na produção criteriosa do vinho, sua fermentação e com boas técnicas para o armazenamento e envelhecimento do vinho.

Segundo Noegel (2006, p. 4-5) há diferenças entre o material de registro de recebimento das mercadorias. Os óstracos preparados com cerâmica na cor cinzenta registraram o recebimento de óleo refinado, já os óstracos com cerâmica na cor avermelhada registraram o recebimento de vinho envelhecido. Para ele, isto sugere um método de registro também baseado nas cores e tipos de cerâmica dos óstracos, possivelmente, um modo de facilitar a organização e arquivamento deles.

B) Evidências de domínio de territórios na Transjordânia e em Judá:

Alguns óstracos de Samaria informam a origem de certas famílias ou indivíduos que pagaram tributos na capital norte-israelita. Esta é uma informação importante do ponto de vista do território dominado por Israel Norte durante o séc. VIII AEC. As descrições geográficas permitem o

estudioso a identificar a localização de tais regiões ou onde tais famílias ou indivíduos habitavam.

Há grande discussão acerca da onomástica dos óstracos, Rosen (1986, p. 39-45) fornece boa contribuição sobre o assunto, abordando desde a organização dos nomes nos grupos de óstracos quanto as diferenças entre nomes javístico, canaanitas e egípcios. Porém, à margem destas discussões também estão os óstracos que indicam regiões de origem, gentílicos. Desta classificação temos pelo menos dois nomes “baalmeonita” (óstraco 27) e “judaíta” (óstraco 51)⁴⁵.

No óstraco 27 temos a nota “Baala' de Baalmeoni”. Baala' é um nome pessoal masculino que tem como raiz o a palavra Baal, nome de uma das principais divindades canaanitas. Baalmeoni é um gentílico, indica origem (Baala, o baalmeonita). Reisner (1924, p. 18), sugere que Baalmeoni seja um nome próprio pessoal masculino, mas parece ser mais plausível que se refira à Baal-Meon localizada na Transjordânia, nas proximidades do vale de Zarqa Ma'in, à 6 km de Madaba, conforme Nm 32.38; Js 13.17; 1Cr 5.8; Ez 25.9, e conforme a Estela de Mesha nas linhas 09 e 30 (Beth-Baal-Meon). Isto ajudaria a entender o domínio norte-israelita nas terras da Transjordânia, tendo, portanto, a existência de transjordanianos entregando tributos em Samaria.

No óstraco 51 temos a nota “Aha', o Judaíta”. Este é o nome de uma pessoa que enviou um tributo para Samaria, sua origem foi preservada no óstraco, é um judaíta. Porém, o destinatário e a mercadoria entregue permanece desconhecida devido ao estado fragmentário do óstraco.

É interessante a ocorrência de um homem chamado Aha', de origem judaíta, levando tributos para Samaria, capital de Israel Norte. Isto pode indicar duas coisas. Primeiro, que Aha' fosse judaíta, mas habitante

⁴⁵ Conforme a lista apresentada por George Reisner (1918-1910).

de Israel Norte na região próxima à capital Samaria. Segundo que ele fosse habitante de Judá, mas que tinha que pagar tributos não a Jerusalém, mas a Samaria. Isto indicaria um domínio de Israel Norte sobre Judá. Esta indicação pode se referir, possivelmente, ao período de Jeroboão II, quando este retomou os territórios dominados pelos reis da dinastia omrida durante o séc. IX aEC.

Considerações Finais

Com os avanços das pesquisas na área da epigrafia em conjunto com outras áreas do conhecimento, como a Arqueologia, a História e os estudos de Bíblia Hebraica, passamos a ter um acesso maior ao período da história de Israel denominado pré-exílico, referindo-se ao exílio babilônico. Este período da história israelita e judaíta permanece um tanto obscuro, segundo estudiosos minimalistas, devido à antiguidade e a falta de algumas comprovações arqueológicas, levando à interpretação de toda a história pré-exílica teria sido uma invenção pós-exílica e do final do período helênico. No entanto, existem várias evidências epigráficas deste período que nos fornecem informações e mostram a existência de escrita hebraica desenvolvida desde meados do séc. IX ao séc. VI AEC.

Os óstracos de Samaria são um conjunto de inscrições dos mais importantes deste período, já que datam entre o final do séc. IX e meados do séc. VIII AEC. Estes óstracos são uma comprovação tanto da existência de escrita desenvolvida quanto a existência de grupos de escribas especializados nesse ofício. Outra coisa importante fornecida por este conjunto de óstracos é a evidência de um Estado desenvolvido com sua capital em Samaria, o qual possuía mão-de-obra qualificada e aparato burocrático de recebimento e registro de tributos em funcionamento.

Os nomes dos oficiais de Samaria também aparecem registrados

em textos da Bíblia Hebraica, bem como os nomes das famílias que pagaram seus tributos. Tais nomes de famílias também aparecem registrados na Bíblia Hebraica, especificamente, nas listas das famílias de Manassés nos livros de Números e Josué. Isto fortalece a hipótese de redação de textos e de tradições bíblicas em Israel já durante o séc. VIII AEC. Além disso, temos as ocorrências de nomes teofóricos com a terminação yw, típicos de nomes norte-israelitas, bem como de epítetos com o nome Baal.

Embora parte dos estudiosos tendem a rejeitar a importância destas evidências epigráficas, alegando o pouco vocabulário e o seu estado fragmentário, elas formam um *corpus* importante para o estudo do desenvolvimento da língua hebraica, assim como da análise dialetal do hebraico falado em Samaria. Somando-se a isso, temos as importantes informações a respeito da produção agrícola e manufaturada na região, bem como da proximidade existente entre os óstracos de Samaria e as narrativas bíblicas do Israel pré-exílico do séc. X-VI AEC.

Referências Bibliográficas

ALBRIGHT, William. "Ostrakon C 1101 of Samaria". In: *Palestine Exploration Quarterly*, 1936.

AVIGAD, Nahman. "The Epitaph of a Royal Steward from Siloam Village". In: ORLINSKY, Harry M. (org). *Israel Exploration Journal Reader*. Vol. II. New York: KTAV Publishing House, 1981.

BRIGHT, John. *História de Israel*. [Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi e Eliane Cavaliere Solano Rossi]. Nova Coleção Bíblica. 2.ed. São Paulo: Paulus, 2003.

CHILDE, Vere Gordon. *A Evolução Cultural do Homem*. 1951.

DOBBS-ALLSOPP, F. W. et.al. *Hebrew Inscriptions: Texts from de Biblical Period of the Monarchy with Concordance*. New Heaven and London: Yale University Press, 2005.

GOGEL, Sandra. *A Grammar of Epigraphic Hebrew*. SBL. Resources for Biblical Study 23. Atlanta: Scholars Press, 1998.

FINKELSTEIN, Israel. *O Reino Esquecido: História e Arqueologia de Israel Norte*. [Tradução de Élcio Valmiro Sales de Mendonça e Silas Klein Cardoso]. São Paulo: Paulus, 2015.

FINKELSTEIN, Israel. *A Bíblia Desenterrada: A nova visão arqueológica do antigo Israel e das origens dos seus textos sagrados*. Petrópolis: Vozes, 2018.

FUNARI, Pedro Paulo. *Arqueologia*. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2010.

KAEFER, José Ademar; MENDONÇA, Elcio V. S. "A escavação de Megiddo e a descoberta da tumba real". Em: *Revista Estudos de Religião*, v. 33, n. 1, p. 125-147, jan.-abr. 2019

LIVERANI, Mario. *Para Além da Bíblia: história antiga de Israel*. 2.ed. [Trad. Orlando Soares Moreira]. São Paulo: Paulus/Loyola, 2014, p. 81-230, 375-392.

LIVERANI, Mario. *Uruk: the first city*. London: Equinox Publishing, 2006.

NAVEH, Joseph. *Origins of the Alphabets: introduction to archaeology*. Jerusalem: Palphot, 2004.

SURIANO, Matthew J. *Wine Shipments to Samaria from Royal Vineyards*. Vol.43. Tel Aviv: Tel Aviv University, 2016.

MAZAR, Amihai. *Arqueologia nas Terras da Bíblia: 10.000 – 586 a.C.* [Tradução de Ricardo Gouveia]. São Paulo: Paulinas, 2003.

MENDONÇA, Elcio V. S. *O Primeiro estado de Israel: redescobertas arqueológicas de suas origens*. São Paulo: Recriar, 2020.

NOEGEL, Scott B. "The Samaria Ostraca". In: CHAVALAS, Mark W (ed.). *The Ancient Near East: Historical Sources in Translation*. London: Blackwell, 2006, p. 396-399.

REISNER, George A. *Israelite Ostraca from Samaria*. Harvard University. Palastinian Expedition. Boston: E.O. Cockayne, 1920.

_____. *Harvard Excavations at Samaria: 1908-1910*. Vol.2. Plans and Plates. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

REISNER, George A; FISHER, Clarence S.; LYON, David G. *Harvard Excavations at Samaria: 1908-1910*. Vol.1. Text. Cambridge: Harvard University Press, 1924.

ROLLSTON, Christopher. *Writing and Literacy in the World of Ancient Israel: Epigraphic Evidence from the Iron Age*. Atlanta: Society Biblical Literature, 2010.

ROLLSTON, Christopher. "Epigraphic Essays: An Introduction". In: *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*. The American Schools of Oriental Research. Nº.344. Nov. 2006, p. 1-3.

ROSEN, Baruch. *Wine and Oil Allocations in the Samaria Ostraca*. Nº.13. Tel Aviv: Tel Aviv University, 1986.

SHEA, William H. (et al). *Israelite Chronology and the Samaria Ostraca*. Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins. Bd.101, H.1. Deutscher verein zur Erforschung Palästinas, 1985.

SHEA, William H. *The Date and Significance of the Samaria Ostraca*. Israel Exploration Journal. Vol.27. Nº.1. Israel Exploration Society, 1977.

ZEVIT, Ziony. *Matres Lectionis in Ancient Hebrew Epigraphs*. American Schools of Oriental Research. Monograph Series. Cambridge: American Schools of Oriental Research, 1980.

O EMPREGO DE REFERÊNCIAS EGÍPCIAS NO CENÁRIO BURLESCO BRASILEIRO

THE USE OF EGYPTIAN REFERENCES IN THE BRAZILIAN BURLESQUE SCENE

Flavia Lima Corpas⁴⁶

Artigo recebido em 26 de Junho de 2021
Artigo aceito em 24 de Setembro de 2021

Resumo: Este artigo pretende caracterizar o conceito de “burlesco” e demonstrar como o conjunto formado por figurino, coreografia e itens de cena, pode resgatar elementos tanto estéticos quanto religiosos dos antigos egípcios, inserindo-os em um cenário contemporâneo. Para tal, utilizar-se-á como exemplo a criação de uma artista burlesca brasileira.

Palavras-chave: História Antiga, Egito, Dança Burlesca, Egiptomania.

Abstract: This article intends to characterize the concept of “burlesque” and demonstrate how the ensemble formed by costumes, choreography and props can rescue both aesthetic and religious elements of the ancient Egyptians, inserting them in a contemporary setting. For this, will be used as an example the creation of a Brazilian burlesque artist.

Keywords: Ancient History, Egypt, Dance, Burlesque, Egyptomania.

Introdução

O interesse pelo Egito Antigo na sociedade moderna é algo que não é novo e tampouco tem se mostrado passageiro. Desde o surgimento da Egiptologia como cadeira científica, após a decifração dos hieróglifos pelo linguista francês Jean-François Champollion, no século XIX de nossa era, uma vasta gama de informações a respeito da História dos antigos egípcios veio à luz, fascinando não só os cientistas, mas também uma parcela da população curiosa por conhecê-la mais a fundo. Desde a antiguidade, diversos são os povos que encontram no

⁴⁶ Pós-graduanda em História Antiga e Medieval pelo Instituto Tecnológico e Educacional de Curitiba, ITECNE. E-mail para contato: flavia.corpas@gmail.com.
ORCID: 0000-0002-5968-3155

Egito evidente atração. Gregos, romanos e hebreus escreveram relatos importantes sobre aqueles que viviam às margens do rio Nilo. Plutarco, filósofo e historiador grego, em suas viagens pelo Egito recolheu dezenas de informações, transcreveu mitos e até hoje seu material é utilizado como fonte para muitos pesquisadores. *De Ísis e Osíris*, escrito pelo neoplatonista no século II, nos dá uma ideia do sucesso da religião egípcia em solo grego; e fontes arqueológicas, nos apresentam indícios de cultos direcionados a deuses tais quais Ísis, Serápis e Anúbis.

Todo este fascínio deu origem à “Egiptomania”, que é definida por Margaret Bakos como “a reinterpretação e reuso de traços do antigo Egito de uma forma que lhe sejam atribuídos novos significados” (BAKOS, 2003, p. 210). Esta releitura pode ser aplicada de diferentes formas, como por exemplo nas artes plásticas, na música, na dança, na arquitetura, na moda etc. Infinitas são as possibilidades, já que na Egiptomania a criatividade não é impedida por nenhuma barreira.

Analisar diferentes exemplos de Egiptomania, nos permite perceber a tamanha importância da civilização dos antigos egípcios que tem perdurado por milênios e ainda se faz viva em nossa sociedade. Neste artigo procurar-se-á caracterizar a dança burlesca como expressão de arte e demonstrar o conceito de Egiptomania sendo aplicado em um número artístico desta categoria.

1 - O que é, como surgiu o burlesco e sua presença no Brasil

Conforme o dicionário Michaelis online, as definições literárias e teatrais atribuídas à palavra “burlesco” são:

- 1 Obra literária ou peça teatral que achincha personagens e/ou temas sérios e enobrece aquilo que é mesquinho e vulgar: O burlesco é uma arte que remonta ao século XVII.
- 2 TEAT Nos Estados Unidos da América, espetáculo de variedades com esquetes cômicos e números de strip-tease (BURLESCO, 2021)

A origem etimológica do termo apresenta-se na palavra italiana *burlare* que significa “rir ou fazer graça de algo ou alguém”, mas o berço do burlesco como expressão de arte se deu em Aristófanes⁴⁷. Em *Lisístrata*, peça de sua autoria, um grupo de esposas de soldados atenienses, fartas da guerra do Peloponeso, decidem colocar-lhe um fim através de uma greve de sexo⁴⁸. Como caracteriza Ana Mariza Filipouski: “Em todos os sentidos, esta comédia guarda interesse e atualidade, comicidade e reflexão” (FILIPOUSKI, 2003). Cheios de trocadilhos, piadas e sátiras, os relatos de Aristófanes divertiam o público ao mesmo tempo que debatiam aspectos relevantes da sociedade em sua época.

No início do século XVII, uma peça intitulada *The Most Lamentable Comedy and Most Cruel Death of Pyramus and Thisbie* em Londres no Reino Unido, deu início ao padrão de sátiras e paródias que estariam por vir. Corio e DiMona (2014, p. 10) apontam que a produção *The Begars Opera* em 1727 chocou a antiga Londres, se tornando tema de sermões paroquiais e sendo proibida de exibição em certos dias e horários para não “instigar” seus espectadores às aventuras exibidas em cena. Por volta do ano de 1750 a produção era um sucesso tão grande, que atravessou o Atlântico rumo aos Estados Unidos. Logo, outras peças surgiriam na América do Norte e em pouco tempo o burlesco já tinha sua primeira estrela: Lydia Thompson uma britânica que junto com sua companhia, as *British Blondes*, escandalizava o público com suas performances consideradas chocantes, ao mesmo tempo que atraía cada vez mais espectadores. Em 1869 Lydia e sua trupe estrearam *Ixion*,

⁴⁷ 447 – 385 AEC - Dramaturgo de Atenas.

⁴⁸ ARISTÓFANES. *A Greve do Sexo (Lisístrata)*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2003.

Ex-King of Thessaly uma peça burlesca que resgatava elementos da mitologia grega. O sucesso de público foi estrondoso, tendo Lydia se tornado um símbolo de beleza e sensualidade em sua época.



Figura 1 - Lydia Thompson caracterizada como Ixion

Fonte: <http://operetta-research-center.org/ixion-burlesque-hit-1863/>

Acesso em 06 de Maio de 2021

No fim do século XIX a arte burlesca seria revolucionada pelo produtor de teatro estadunidense B. Leavitt, responsável incluir em seus espetáculos, diversos elementos do teatro *Vaudeville*, gênero de entretenimento francês muito popular na época. Assim, danças inovadoras como o *cancan*, popular nos cabarés de Paris, foram incorporadas aos atos.

Uma das mais notórias representantes da dança burlesca mundial, ficou conhecida como Little Egypt. Nascida na Síria em 1871, seu nome de batismo era Farida Mazar Spyropoulos. Em 1904, Spyropoulos alcançou o estrelato apresentando um tipo de dança até então pouco difundido nos Estados Unidos. Little Egypt performava no palco passos

exóticos e movimentos sinuosos em seus quadris. Era a dança do ventre sendo apresentada por uma artista burlesca. Logo, todo show burlesco que se prezasse contaria com pelo menos um número orientalista (CORIO e DIMONA, 2014, p. 29). Devido a seu enorme sucesso, pelo menos mais outras três bailarinas passaram a adotar este nome artístico.

Ao longo dos anos o estilo continuou incorporando novos atributos, tendo no século XX conhecido sua “era de ouro”. O gênero burlesco expressava o senso de caos, instabilidade e o “tempero” de um recém-estruturado, severo e instável ambiente urbanizado, precisando entreter uma massa diversa, tanto cultural quanto etnicamente, sem homogeneizar o cenário, assumindo o papel de um “bobo da corte”, que aliviava as tensões de uma sociedade tensa (WILSON, 2008, p. 20).

Entre shows de comédia, apresentações na *Broadway*, espetáculos glamorosos e números de *strip-tease*, que foram inseridos ao gênero na década de 1920, o burlesco tem se remodelado ao longo dos anos, abrindo espaço para o *neoburlesco*, uma faceta moderna que contempla uma roupagem inspirada nas décadas de 1940 e 1950, tendo como seu principal ícone a bailarina, modelo e atriz estadunidense Dita Von Teese.

No Brasil, pode-se dizer que o gênero encontra seu equivalente no Teatro de Revista, categoria teatral popular satírica que se originou no século XVIII. Direcionado às massas, o estilo alcançou seu auge no início do século XX, com suas famosas vedetes, em espetáculos influenciados tanto pelas revistas francesas, como a *Ba-ta-clan*, como pelos ritmos norte-americanos como o foxtrote e o *ragtime*.

Ao fim da década de 1960, as mutações político-sociais em solo brasileiro, acompanhadas da censura política, obrigaram o Teatro de Revista a fragmentar-se em duas vertentes: a primeira, dirigida ao grande

público, acabou por influenciar o cinema e se reinventou para caber no espaço televisivo, em programas humorísticos e de auditório; já a vertente sensual, continuou pelos palcos e abriu espaço para artistas como Rogéria, Valéria e Brigitte de Búzios (VENEZIANO, 1991, p. 52, 53).

Atualmente, festivais dedicados à modalidade ocorrem em diversas cidades do Brasil e do mundo, apresentando a pluralidade que lhe é característica. O burlesco assume-se como expressão artística múltipla, ao reunir em uma só variante o teatro, a dança, o humor, a música e acrobacias, tudo isso ao mesmo tempo que se molda às transições da sociedade, legitimando-se como ferramenta de resistência e empoderamento.

2 - A dança no antigo Egito

"Nós batemos o tambor para seu espírito,
nós dançamos para sua graça,
elevamos sua imagem aos céus celestiais;
Ela é a senhora do sistro, Senhora dos colares filintantes"
(LEXOVÁ, 2000, n.p)

O trecho acima encontra-se grafado no templo erguido em Dendera dedicado à deusa Hator. Ela e seu filho lhy eram especialmente associados à dança e à música, assim como Bes, o deus relativo ao ambiente doméstico e às crianças. Não são incomuns representações destas divindades dançando e portando instrumentos musicais. Música e dança eram intimamente relacionadas entre si na cultura dos antigos egípcios. O sistro era um instrumento de percussão presente com frequência nas representações em murais e era comumente pertencente tanto ao culto à Hator, quanto para agradar demais deuses e afugentar o mal. A presença de mulheres chacoalhando o instrumento em honra ao falecido também é recorrente em ilustrações funerárias presentes em tumbas contruídas ao longo da História.

A respeito da pesquisa no âmbito da dança egípcia antiga Paul Bourcier diz:

“Um estudo sério sobre a dança no Egito ainda está por ser feito; exigiria, com certeza, trabalhos interdisciplinares; mas poderia trazer novas noções sobre a cultura egípcia e suas relações com as culturas vizinhas” (BOURCIER, 2011, p. 16).

As principais fontes às quais o pesquisador se depara quando investiga a dança egípcia antiga, são na maioria das vezes murais em templos, tumbas, desenhos em óstracos ou papiros que precisam ser interpretados levando em consideração o estilo de arte bidimensional dos artesãos egípcios. Desta forma, não se pode fazer uma completa leitura dos estilos representados em tais elementos, embora possa-se perceber representações semelhantes às danças típicas de hebreus, cretenses, gregos e de povos indo-europeus (BOURCIER, 2011, p. 16). Patricia Spencer afirma que os poucos registros literários a respeito da prática de dança, deixados pelos egípcios antigos podem ter se dado pelo fato de que eles não achassem necessário escrever sobre algo tão corriqueiro, ainda que diversos termos pudessem ser utilizados em sua língua para se referir ao verbo dançar. O mais comum destes termos é representado pela palavra *ibA* (SPENCER, 2003, p. 111).

A partir da V dinastia, grupos de mulheres conhecidos como *ḥnr* cantavam e dançavam nos templos para agradar os deuses; em ritos funerários para ajudar na passagem do falecido para a nova vida; e possivelmente em banquetes e festas com fins de entreter o público (GRAVES-BROWN, 2010, p. 92). Em tumbas do Reino médio, dançarinas aparecem em cenas de colheita agrícola.

Muitos são os obstáculos atados à compreensão dos propósitos da dança e os contextos nos quais a sua prática estava inserida, sendo esta

dificuldade encontrada em qualquer período da antiguidade egípcia. Embora as mais antigas representações deste ato possam ser encontradas em fontes pré-dinásticas, apenas durante o século XVIII da era atual as danças no Egito passaram a ser catalogadas detalhadamente por visitantes europeus (SPENCER, 2003, p. 112).

Atualmente, a dança do ventre é a expressão desta categoria mais popular no país, contudo a prática absorveu inúmeras influências até chegar ao seu atual formato, mesmo que alguns possam se assemelhar com aqueles executados nos tempos dos faraós. Destaca-se neste contexto, a similaridade na utilização de véus, cintos amarrados em volta dos quadris e movimentos sinuosos de tronco, embora não seja sabido se as poses retratadas na iconografia egípcia sejam de fato relacionadas às coreografias executadas pelos antigos.

3 – Categorização da dança egípcia de acordo com Irena Lexová

É sabido que a dança no Egito antigo foi amplamente praticada. Irena Lexová, pesquisadora e dançarina tcheca nascida em Praga no ano de 1908, em seu livro *Ancient Egyptian Dances*, classificou a dança egípcia ao longo da antiguidade em onze diferentes categorias:

3.1 - Dança puramente movimental: é representada em pinturas desde o período pré-histórico até os períodos mais tardios. Definida como uma forma de liberar o acúmulo de energia do indivíduo em movimentos atrelados à ritmos musicais.

3.2 - Dança acrobática: empregava o uso de posturas que requeriam grande flexibilidade e treino.

3.3 - Dança imitativa: a prática da imitação de movimentos de animais e fenômenos naturais, com o intuito de evocar tais elementos, como por exemplo a “*dança do avestruz*” que era realizada antes do início da caça deste animal.

3.4 - Dança em pares: Geralmente dois homens ou duas

mulheres. Sem representação de indivíduos de sexos opostos dançando juntos.

3.5 - Dança em grupo: diferentes indivíduos realizando diferentes movimentos que de alguma forma eram organicamente relacionados entre si, ou grupos onde todos os indivíduos apareciam realizando os mesmos movimentos.

3.6 - Dança de guerra: geralmente representavam grupos de soldados em seu momento de descanso. Tropas inimigas e soldados mercenários também eram retratados.

3.7 - Dança dramática: representações de fatos históricos e acontecimentos reais, porém de forma dramatizada, como por exemplo um dançarino simulando determinada ação executada pelo faraó.

3.8 - Dança lírica: a execução de espetáculos acompanhados de danças e instrumentos musicais, principalmente harpas.

3.9 - Dança grotesca: danças cômicas comumente executadas por anões.

3.10 - Dança funerária: retratadas em tumbas, podiam exprimir tanto o luto perante a morte do falecido quanto servir para fins de entretenimento do morto.

3.11 - Dança religiosa: danças ritualísticas em honra aos deuses.

Embora tenha sido publicada pela primeira vez em 1935 e seja passível de críticas por se tratar de uma obra europeia, que em diversas ocasiões apresenta a visão orientalista e colonialista presentes no continente europeu em sua época, a pesquisa de Lexová permanece até a atualidade, como uma das principais referências no que diz respeito às práticas de dança no Egito Antigo.

4 - Um estudo de caso: um número de dança burlesca com referências egípcias

Elvira Von Hölle é uma bailarina burlesca e professora de dança brasileira. Seu ato intitulado *Asas de Ísis*, incorpora elementos da cultura egípcia que serão descritos a seguir.

4.1 - Figurino

O figurino é composto por um vestido branco de comprimento longo e na cintura há uma faixa dourada presa por um nó onde há pendurado um amuleto representando o símbolo da vida, *ankh*. Na cabeça há presente um adorno contendo o disco solar e um par de chifres bovídeos. No pescoço a artista carrega um colar de miçangas e canutilhos que formam um padrão contendo três cores principais: dourado, branco e azul marinho. No centro do colar há uma representação de um escaravelho. Em cada punho há um bracelete dourado. De acordo com a artista, seu figurino remete a uma representação da deusa Ísis.



Figura 2 - Elvira von Hölle caracterizada como Ísis.
Fonte: Fotografia cedida pela artista, 2021

Ao analisarmos os diversos elementos apresentados pela artista na criação de seu figurino, nota-se a preocupação em resgatar referências egípcias. O vestido branco nos remete a um traje frequente entre indivíduos do sexo feminino durante o Reino Médio. Durante este período, as mulheres de classes sociais elevadas passaram a utilizar os cabelos soltos abaixo dos ombros e os vestidos longos feitos em algodão se tornaram muito populares. As vestes eram ajustadas ao corpo por meio de amarrações e de um cinto atado em volta da cintura. A utilização de colares para compor a indumentária também era habitual (MARK, 2017, n.p).

Hator, era a “deusa dourada que ajudava as mulheres a darem à luz, os mortos a renascem e o cosmos a se renovar” (PINCH, 2002, p. 137) Por vezes ela era representada por uma vaca e em outras ocasiões aparecia na forma humana como uma mulher portando uma coroa solar com chifres. É sabido que Ísis, anteriormente à XVIII dinastia, era comumente retratada utilizando o símbolo hieroglífico para “trono”, *st*, em sua coroa e a partir deste período passa a carregar a coroa de Hator, além de absorver diversos de seus atributos.

4.2 - Música, coreografia e elementos empregados em cena

Para a criação de sua coreografia a artista informa ter utilizado como principal inspiração o evento que ficou conhecido como “Desfile Dourado”. Ocorrido no dia 3 de abril de 2021, a solenidade marcou o traslado de vinte e duas múmias reais do Museu Egípcio do Cairo na Praça Tahir, para sua nova residência no Museu Nacional da Civilização Egípcia em Fustat.

A soprano nascida no Egito, Amira Selim, entoou um hino à deusa Ísis desenvolvido com base em textos antigos presentes no templo dedicado à divindade em Deir el Chelouit. Os textos na ocasião foram

revisados pelo professor Dr. Maysara Abdullah Hussein, da faculdade de Arqueologia da Universidade do Cairo. A música de autoria de Hesham Nazih, foi executada pela Orquestra Sinfônica do Cairo, liderada pelo maestro Nader Abbassi. Esta apresentação em particular foi utilizada como trilha musical para o ato *As Asas de Ísis*.

Os principais elementos manipulados em cena durante a performance coreográfica são dois leques de plumas (um em cada mão). Estes itens formam em conjunto, o principal foco ao longo da apresentação. Simultaneamente a graciosos movimentos de braço, Elvira recria com seus flabelos as asas da deusa em uma coreografia tão harmônica quanto reverenciosa. Os vultosos leques constituídos principalmente por penas de avestruz, são parte de espetáculos burlescos há muito tempo. Moira F. Harris (2014, p. 140) aponta que a partir do século XX, as *performers* burlescas e de carnaval, passaram a portar estes grandes adereços para ora exibir, ora ocultar seus corpos enquanto se movimentavam em cena. No século XIX, Frances M. Smith (1892, p. 39) em seu estudo sobre abanadores, menciona os egípcios como sendo os pioneiros na produção deste artefato. Embora muito provavelmente sua utilização se limitasse a diminuir a sensação de calor ou produzir uma pequena sombra. Fato é, que em inúmeras representações funerárias egípcias observa-se a presença destes itens sendo retratados cerimonialmente. Sabe-se que em meio à extensa coleção de objetos encontrados na tumba de Tutankhamon, seus exuberantes leques destacam-se. O próprio faraó deixou documentado o fato de ele mesmo ter caçado as avestruzes que forneceram as penas para seu grande abanador feito em madeira e coberto por folhas de ouro. A avestruz, maior ave da terra, pode ter de alguma forma fascinado os antigos egípcios e sua velocidade, graça e "dança", suas longas penas e imensos ovos, não eram ignorados. Muito era aproveitado no cotidiano daquelas pessoas. Das cascas dos ovos produzia-se vasos e

contas para a confecção de joias (LEE, 2021, n.p). Maat, a deusa da verdade e da justiça, carregava em sua cabeça uma pena de avestruz, a mesma que aparece no julgamento dos mortos perante os deuses.⁴⁹

Considerações finais

Embora seja um campo que carece de explorações, a dança no Egito antigo instiga artistas ao redor do globo há séculos. Sendo praticada pelos antigos em contextos religiosos, funerários e de lazer, pode-se afirmar que a dança dispunha de fundamental valor naquela sociedade e se fez presente desde períodos pré-dinásticos até o fim da era faraônica.

Por ser um estilo artístico com a capacidade de abranger variadas referências, o Burlesco é apto a englobar facilmente elementos das mais diversas origens e pode encontrar no Egito antigo grande estímulo para suas performances. Ao analisar a obra de Elvira Von Hölle percebe-se a realização por parte da artista de pesquisas a respeito tanto da mitologia quanto dos simbolismos egípcios, ao mesmo tempo que sua performance permanece como sendo um exemplo claro de Egíptomania, visto que os passos de dança executados na antiguidade não podem ser interpretados ou reproduzidos com exatidão.

Fica claro que o uso de princípios culturais e religiosos podem ser exprimidos em forma de arte, não necessariamente sendo empregados da mesma maneira que eram aplicados no passado. Esta releitura contribui em diversos aspectos para o interesse do público em geral, nas questões referentes ao Egito antigo, servindo não só como homenagem,

⁴⁹ Na mitologia egípcia o coração do falecido era disposto em uma balança juntamente com a pluma de avestruz presente na coroa da deusa Maat. Caso fosse mais pesado que a pluma, o coração seria devorado por uma besta chamada Ammit e a essência do indivíduo pereceria para todo o sempre, sendo negada sua existência no além-vida.

mas também como instrumento da disseminação dos elementos citados acima.

Bibliografia

ALLEN, R. C. **Horrible Prettiness: Burlesque and American Culture**. Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 1991.

ARISTÓFANES. **A Greve do Sexo (Lisístrata)**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2003.

BACKOS, M. **Egiptomania - O Egito no Brasil**. São Paulo : Paris Editorial, 2004.

BAKOS, M. Corpo e Egiptomania no Brasil. **PHÔINIX**, Rio de Janeiro , 11 Julho 2003. 210-225.

BOURCIER, P. **História da Dança no Ocidente**. São Paulo : Martins Fontes, 2011.

CARMO, M. Egito nos Holofotes do Mundo com o Desfile de Ouro dos Faraós. **Vida no Egito**, 2 maio 2021. Disponível em: <<https://vidanoegito.com/2021/04/07/egito-nos-holofotes-do-mundo-com-o-desfile-de-ouro-dos-faraos/>>.

COELHO, L. C. O Egito Antigo em Espaços Privados: Um Estudo de Egiptomania. **Revista Uniandrade**, Curitiba, janeiro/junho 2005. 89-104.

CORIO, A.; DIMONA, J. **This was Burlesque**. New York: Open Road Media, 2014.

FILIPOUSKI, A. M. Apresentação. In: ARISTÓFANES **A Guerra do Sexo (Lisístrata)**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2003.

GRAVES-BROWN, C. **Dancing for Hator - Women in Ancient Egypt**. E-book Kindle. ed. London: Bloomsbury, 2010.

GUARDIA, M. B. **La Representación de la Danza en las Tumbas Tebanas del Reino Nuevo Egípcio**. [S.l.]. 2017.

HARRIS, M. F. Fans: Form, Function, and Fashion in Minnesota. **Minnesota History**, Saint Paul, Winter 2014. 137-147.

HUCKVALE, D. **Ancient Egypt in the Popular Imagination - Building a Fantasy in Film, Literature, Music and Art**. Jefferson and London: McFarland & Company, Inc., 2012.

JACKSON, L. **Isis: The eternal goddess of Egypt and Rome**. London: Avalonia, 2016.

KIRK, G. S. **Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures**. London: Cambridge University Press, 1973.

LEE, A. Tutankhamun's Ostriches. **History Today**, 2021. Disponível em: <<https://www.historytoday.com/archive/natural-histories/tutankhamuns-ostriches>>. Acesso em: 25 maio 2021.

LEXOVÁ, I. **Ancient Egyptian Dances**. E-book Kindle. ed. Praga: Dover Publications, Inc, 2000.

MARK, J. J. Fashion and Dress in Ancient Egypt. **World History Encyclopedia**, 2017. Disponível em: <<https://www.worldhistory.org/article/1037/fashion--dress-in-ancient-egypt/>>. Acesso em: 4 Maio 2021.

MODERNO DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA, M. Michaelis. Disponível em: <<https://michaelis.uol.com.br/palavra/7jaY/burlesco>>. Acesso em: 2 maio 2021.

PETTY, B. **Hieroglyphic Dictionary - A Middle Egyptian Vocabulary**. Littleton: Museum Tours Press, 2012.

PINCH, G. **Egyptian Mythology - A guide to gods, goddesses, and traditions of Ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

SMITH, F. M. Prose and Poetry of the Fan. **The Peterson Magazine**, Chicago, Julho 1892. 39-46.

SPENCER, P. Dance in Ancient Egypt. **Near Eastern Archaeology**, Setembro 2003. 111-121.

VENEZIANO, N. **O Teatro de Revista no Brasil: Dramaturgia e Convenções**. Campinas: Editora Unicamp, 1991.

WILSON, J. **The Happy Stripper: Pleasures and Politics of the New Burlesque**. London and New York: I.B. Tauris, 2008.

ZEMECKIS, L. **Behind the Burly Q**. New York: Skyhorse Publishing, 2013.

A PRESENÇA NA IMAGEM: RITOS DE ANIMAÇÃO DE ESTÁTUAS NA SUMÉRIA

PRESENCE IN THE IMAGE: RITES OF ANIMATING STATUES IN SUMER

Janaina de Fátima Zdebsky⁵⁰

Artigo recebido em 09 de Agosto de 2021
Artigo aceito em 24 de Setembro de 2021

Resumo: Fontes produzidas na Antiga Mesopotâmia, em períodos que contemplam desde a Suméria até a Assíria, apresentam informações sobre a prática de um ritual de animação de estatuas. O objetivo desse artigo é analisar as fontes em questão, compreendendo o funcionamento desse ritual na Antiga Mesopotâmia; as perspectivas desses povos a respeito de imagens e sua produção e apresentar novas epistemologias para pensar a História do Oriente Antigo.

Palavras-chave: Mesopotâmia; Imagens; Ritual.

Abstract: Sources produced in Ancient Mesopotamia, in time periods ranging from Sumeria to Assyria, shows information on the practice of an rites of animating statues. The purpose of this article is to analyze the sources in question, understanding the working of this ritual in Ancient Mesopotamia; the perspectives of these peoples regarding images and their production and to present new epistemologies for thinking about the History of the Ancient East.

Keywords: Mesopotamia; Images; Ritual.

Quando falamos em Mesopotâmia é possível remeter-se a diferentes sentidos para esse termo, de forma mais objetiva podemos considerar o espaço geográfico localizado entre os rios Tigre e Eufrates, ocupando parte de uma região conhecida como Antigo Crescente Fértil, justamente por ser um recorte de terra com formato de uma Lua Crescente, terras que eram férteis e propícias para a agricultura e

⁵⁰ Universidade Federal de Santa Catarina, Mestra em História; Doutoranda em História pelo Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, sob orientação da Profa. Dra. Aline Dias da Silveira, com bolsa CAPES. E-mail: janazdebsky@gmail.com. Identificador ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9389-2738>.

sedentarização de povos antes nômades, conforme podemos observar no mapa abaixo:



Figura 1: Mapa do Oriente Próximo

Fonte: Modificado a partir de <http://media.escola.britannica.com.br> (POZZER, 2017, p. 2).

Entretanto, a Mesopotâmia não pode ser resumida a um espaço geográfico uniforme e integrado, considerando que ao longo de sua história foi constituída por diferentes povos ou culturas, cada um com seus governos e formas de organização social, que por vezes disputavam e exerciam domínio entre si, sendo que podemos identificar a Suméria, Acádia, Babilônia e a Assíria, os quais também interagem entre si a medida que coexistiram ou tiveram acesso a tradições, narrativas orais e escritas uns dos outros.

Apesar das diferenças entre governos, formas de organização social e até mesmo de língua – considerando que sumério e acadiano também são definições para línguas utilizadas nesse contexto -, podemos encontrar elementos compartilhados por esses grupos de pessoas que habitaram diferentes partes da Mesopotâmia, sobretudo quando falamos da constituição do sagrado, do compartilhamento de crenças, ritos, mitologias – conteúdo pequenas variações narrativas – e de um

panteão de divindades que, apesar de receber diferentes nomes ao consideramos a Suméria e os demais povos, mantinha basicamente os mesmos atributos e narrativas mitológicas de cada divindade. Esse compartilhamento está fortemente conectado com a circulação de textos escritos em sumério, além de que o sumério se manteve como língua na escrita de textos litúrgicos mesmo durante o Império Acadiano e também pela presença marcante da tradição oral nesse contexto, permitindo a circulação de ideias que ultrapassavam as fronteiras geográficas e de domínio de cada império.

Tributamos a esses povos da Mesopotâmia uma variedade de tecnologias, como a escrita, formas de transporte e locomoção com uso de navegações e da roda que permitia a utilização de veículos puxados por cavalos e tecnologias agrícolas de plantio e irrigação. Porém, pouca atenção ainda é dada para outros aspectos presentes nesse contexto, como questões ligadas às cosmovisões, crenças e perspectivas de mundo das pessoas em questão, possíveis de serem observadas no arcabouço de literatura preservado e nas iconografias desse período.

Nesse sentido, o presente artigo pretende trazer como contribuição novas perspectivas para pensar a História da Antiga Mesopotâmia, iniciando por apresentar a ideia de um “paradigma outro” ou uma “epistemologia outra” para pensar a História do Oriente Antigo, dialogando com Walter Mignolo (2003). A partir desse viés, proponho como objetivo, analisar uma prática ritualística específica desse contexto, sendo um ritual de animação de estátuas, onde a imagem recebia a presença da divindade ou do ser evocado, compreendendo, assim, aspectos tangentes a relação dessas pessoas com o sagrado e também suas perspectivas a respeito do poder das palavras e das imagens criadas.

As fontes utilizadas para essa discussão compreendem principalmente narrativas escritas, sendo uma descrição detalhada do ritual que visava trazer a divindade para habitar a estátua, do período neobabilônico; a descrição de um ritual para afastar maus espíritos, contendo um conjuro a ser recitado e a utilização de imagens feitas de cera; além do trecho de um poema que menciona a imagem de Inanna como sendo trazida a vida, narrativa que foi retirada do “The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature (ETCSL)”, um banco de dados que reúne textos de literatura suméria, escritos entre o final do terceiro milênio e o início do segundo milênio antes da Era Comum e, por fim, trarei também a imagem de um relevo assírio do banquete de Ashurpanipal, esculpido no Palácio de Niniveh, retirado de uma publicação de Zainab Bahrani (1995, p. 368).

Pensar a História da Antiga Mesopotâmia sob um Paradigma Outro

Quando pensamos a Mesopotâmia, bem como as demais regiões que compõe o chamado Antigo Crescente Fértil, estamos nos referindo a contextos que atualmente fazem parte do campo de estudos de História Antiga Oriental ou História do Oriente Antigo, bem como quando nos referimos a História Antiga de espaços como a Índia ou a China. É preciso considerar que, atualmente, a divisão do globo entre Oriente e Ocidente segue critérios muito mais políticos do que geográficos e esses critérios também marcam a divisão das disciplinas de História Antiga em Ocidental e Oriental. Por mais frágil e polêmica que seja essa divisão, ela ainda é importante no que tange a garantir pesquisas e estudos que se dediquem a pensar a História Antiga de contextos para além de Grécia e Roma. Além disso, o problema em si não está necessariamente em estabelecer uma divisão, mas sim na hierarquia valorativa que é estabelecida quando se coloca o Ocidente como sinônimo de

superioridade e civilização ou como fonte de todos os conhecimentos e da cultura herdada pela sociedade contemporânea, enquanto o Oriente é tomado como sinônimo de barbárie, selvageria e tem sua organização social resumida às crenças religiosas ligadas a irracionalidade.

Para Edward Said (1990), a construção do Oriente “era quase uma invenção europeia, e fora desde a antiguidade um lugar de romances, de seres exóticos, de memórias e paisagens obsessivas, de experiências notáveis” (SAID, 1990, p. 13), a manutenção dessa perspectiva gera um olhar eurocentrado, baseado na divisão entre um “nós europeu” em contraposição com “todos aqueles não-europeus”, estando a identidade europeia como superior em comparação com esses outros povos e culturas, que por sua vez estariam atrasadas (SAID, 1990, p. 19). Nesse sentido, pensar a História do Oriente Antigo é uma forma de romper com perspectivas eurocêntricas, ao compreender a multiplicidade de tecnologias, ideias e conhecimentos existentes nessas regiões, ainda pouco exploradas pelas pesquisas em História Antiga, tendo em conta a densidade de fontes que estão disponíveis e acessíveis em bancos de dados digitais, contrariando qualquer hipótese de que não existiriam fontes adequadas para pesquisas desse âmbito.

Além disso, a importância de produzir conhecimento e pesquisa no Brasil no campo de História Antiga Oriental também merece destaque, a valorização das contribuições e olhares de pesquisadoras(es) brasileiras(os) sobre temas que até então só eram estudados em universidades europeias e com epistemologias eurocentradas. Assim, a construção de olhares brasileiros sobre a História da Antiga Mesopotâmia é pautada no que Walter Mignolo chama de “paradigma outro”, segundo o autor, esse é o nome ou termo capaz de conectar formas emergentes de pensamentos diversos, latino americanos e caribenhos, do norte da África, da África subsaariana, do

Sul da Índia e do Sul da Europa, por exemplo, tendo como conector o fato de serem pensamentos críticos e utópicos, que se articulam em todos esses lugares nos quais a expansão imperial e colonial lhes negou a possibilidade de raciocinar e de pensar (MIGNOLO, 2003). Assim, a proposta de gerar conhecimentos sobre Antiga Mesopotâmia, a partir de epistemologias e pensamentos brasileiros, tem a potência de unir dois contextos e epistemologias que foram colocadas em lugares de subalternidade: As cosmovisões do Oriente Antigo e as epistemologias latino americanas na produção de conhecimento acadêmico.

A ideia de Paradigma Outro também constitui o método de análise das fontes propostas, ao considerar que não estou em busca de fontes de pesquisa inéditas ou temas nunca antes observados, mas sim de promover outros olhares sobre fontes que ainda se mantêm desprezadas na produção de conhecimento histórico. Ou seja, para mostrar que a Antiga Mesopotâmia tinha formas de racionalidade próprias – diferentes daquelas predominantes no Ocidente contemporâneo, mas nem por isso inferiores –, cosmovisões coerentes e uma organização social complexa não é necessário deixar de estudar fenômenos ligados ao sagrado ou ao religioso, mas sim pensar na complexidade desses fenômenos e de como os rituais e a produção de imagens na Mesopotâmia nos permitem ter acesso a essas outras formas de racionalidade, de perspectiva de mundo, outras formas de relação com o tempo e com o espaço que não podem ser compreendidas por meio de paradigmas cartesianos.

Entender a complexidade e os conhecimentos tributados à Antiga Mesopotâmia não significa voltar os olhares exclusivamente para as tecnologias agrícolas, matemáticas ou formas de governo e administração, negando assim a esfera do sagrado nesse contexto. Negar a esfera do sagrado ou se abster de compreender esse aspecto, seria produzir um conhecimento reducionista e incompleto sobre

qualquer fenômeno mesopotâmico, visto que a relação com o sagrado estava presente em todos acontecimentos da vida cotidiana, não sendo possível promover uma separação entre o político, econômico e religioso.

Entender as imagens na Mesopotâmia sem compreender as cosmovisões que estão implicadas na produção e utilização desses artefatos seria uma tarefa impossível. Então, olhar para as fontes que serão trazidas aqui exige adotar paradigmas outros de compreensão dessas narrativas e iconografias, considerando que as imagens não ocupavam um lugar reduzido à representação de algo, bem como estátuas não eram objetos inanimados ou com função estritamente decorativa, conforme discutirei a seguir.

Os Ritos de Animação de Estátuas no cotidiano mesopotâmico

Quando eu me sento na cervejaria, eu sou uma mulher, e eu sou um jovem homem exuberante. Quando estou presente em um lugar de brigas, sou uma mulher, uma estatueta trazida à vida. Quando eu sento no portão da taverna, eu sou uma prostituta familiarizada com o pênis; a amiga de um homem, a amiga de uma mulher (ETCSL, A šir-namšub to Inana - Inana I, linhas 16-22, tradução minha).

O excerto supracitado, faz parte de um poema dedicado à Inanna, no qual a deusa aparece presente nos mais diversos aspectos da vida humana; a deusa é a prostituta, a amiga íntima do homem e da mulher, mas em outros trechos, também aparece como a própria força de batalha, o ato e o prazer sexual e a vaca selvagem, assim, Inanna não habitava um espaço distante do mundo humano, mas estava presente em cada parte do universo e do cotidiano, habitando estatuetas trazidas a vida. Justamente essa passagem: "sou uma mulher, uma estatueta⁵¹ trazida à vida" é a que mais interessa para o presente artigo, estatuetas de divindades que eram trazidas a vida ou animadas

⁵¹ A transliteração da palavra utilizada no Sumério é *dim3-ma*, traduzida como *figurine* no ETCSL, para a qual utilizei o termo "estatueta".

por meio de um rito que recebia o nome de *Mis Pî* em acadiano, traduzido pelo portal Etana como "Ritual de lavagem bucal para uma estatueta de culto".

Essa versão da descrição do ritual é neobabilônica, escrita em torno do sexto século antes da Era Comum, e traz uma narrativa detalhada de cada passo da execução de um ritual para dar vida à estátua de um deus, funcionando como um certo manual.

Em síntese, a fonte começa descrevendo a primeira parte do ritual que acontece "na casa dos artesões", onde quando se for lavar a boca de um deus, em um dia favorável para isso, deve-se preparar dois vasos de água benta, um pano branco a direita do deus e um pano vermelho na frente do deus, que são oferendas para as divindades Ea e Asalluhi, além de oferendas para o deus que está sendo criado; ali se faz a lavagem da boca dessa estatueta e se recitam dois encantamentos: "Nascido no céu pelo seu próprio poder" (ETANA, *Mis Pî*, linha 3) e "A partir de hoje você vai diante de seu pai Ea" (ETANA, *Mis Pî*, linha 4), repetindo três vezes cada um deles. Em seguida é iniciada uma procissão onde o executor do rito leva a estatueta do deus pela mão, portando uma tocha em sua frente e levando também um carneiro, recitando o encantamento "À medida que você cresceu, à medida que você cresceu da floresta" (ETANA, *Mis Pî*, linha 5).

Ao chegar na margem do rio se coloca o deus sentado em uma esteira de junco com os olhos voltados para a direção do pôr do sol, nesse local é feito o arranjo de sacrifícios, contendo a coxa do carneiro, libação de cerveja, leite, vinho e xarope, entre outros itens oferecidos para Ea, Asalluhi e o deus que está sendo criado; então se pronuncia diante de Ea três vezes: "Rei, senhor das profundezas" (ETANA, *Mis Pî*, linha 10), em seguida se levanta a mão e recita três vezes o encantamento: "Enki, rei do Apsû" (ETANA, *Mis Pî*, linha 10), e depois de fazer a libação

com as bebidas se faz a lavagem bucal do deus criado, pronunciando três vezes o encantamento: "Aquele que vem, sua boca é lavada" (ETANA, Mis Pî, linha 11). Em seguida se desmonta o arranjo das oferendas e o executor pega o deus pela mão iniciando uma procissão para o jardim.

Esse deus é então colocado sentado no pomar, em meio as esteiras de junco e um pano de linho, com os olhos voltados para o nascer do sol. O executor do ritual joga libações de comida no rio, levanta as mãos e recita três vezes o encantamento "Templo de Apsû, onde os destinos são determinados" e "Cais de Apsû, cais puro" (ETANA, Mis Pî, linha 14); o executor prepara bacias de água benta para o templo de Kusu e também joga a água utilizada na lavagem de boca do deus. São mencionados itens de oferenda, como enxofre, sal, cedro, cipreste, zimbro, plantas e resina de árvore, pedras, estanho, ferro, óleos perfumados de cedro e zimbro que são organizados em arranjos de oferendas em um cocho de madeira com a água benta, formando nove arranjos de oferta destinados para as divindades Anu, Enlil, Ea, Sin, Šamaš, Adad, Marduk, Gula e Ištar, que também são mencionadas como estrelas. Voltado para a direção norte o executor recita o encantamento: "Tamarqueira, madeira pura" (ETANA, Mis Pî, linha 26), e faz a lavagem bucal no deus; voltado para a direção sul o executor oferece os nove arranjos para Ninmah, Kusu, Ningirim, Ninkurra, Ninagal, Kusibanda, Ninildu, Ninzadim e aquele deus, *ditto*. Depois disso, são mencionadas as estrelas correspondentes a cada divindade para quem são destinados os arranjos de oferendas.

Já no segundo dia pela manhã, no local do ritual, em uma cabana, são preparados três tronos dedicados para Ea, Šamaš e Asalluhi, além de um pano vermelho e um pano de linho esticado e três mesas com libação de alimentos, recitando três vezes os encantamentos: "Nascido no céu pelo seu próprio poder"; "Šamaš, grande senhor do céu

e da terra"; "Água da vida, o rio subindo em enchente ...,

[e] ... você dá(?)" e "O dilúvio, sua tarefa divina é única, é santa", e você libação..; você borrifa um incensário"⁵² (ETANA, Mis Pî, linha 44). Depois disso se coloca farinha na testa de um carneiro que é sacrificado e o executor recita o encantamento "Šamaš, juiz exaltado" (ETANA, Mis Pî, linha 46) e recita três vezes o encantamento, "Ea, Šamaš e Asalluhi" e "No dia em que o Deus foi criado" (ETANA, Mis Pî, linha 47), e então realiza a "Lavagem do mês".

Depois se deve recitar o encantamento: "Estátua pura, adequada, para o grande *me*⁵³" (ETANA, Mis Pî, linha 48) e executa um "Rito de Limpeza" recitando uma "Oração do Sussurro". Depois disso, o executor do ritual se afasta e todos os artesãos se aproximam do deus criado portando seus equipamentos; esse trecho do ritual possui algumas linhas faltantes, mas traz a seguinte passagem entre as linhas 50 e 52: "você amarra suas mãos com um lenço; e cortá-los (fora) com uma faca de madeira de tamargueira", fazendo com que eles recitem "Eu não fiz ele (a estátua), Ninagal (que é) Ea (deus) do ferreiro o fez". Esse trecho deixa dúvidas a respeito do procedimento do ritual, não é possível ter certeza a respeito do que significa esse "cortá-los com uma faca de madeira", se está relacionado a cortar os lenços utilizados para amarrar as mãos dos artesãos, se um corte simbólico, ou não, das próprias mãos. Depois disso, se deve abrir o olho do deus criado, e o "padre *ašipu*" – provavelmente se referindo ao sujeito que executa o ritual - recita diante desse deus os encantamentos: "À medida que você cresceu, à medida que crescia" (ETANA, Mis Pî, linha 53); "Estátua nascida em um lugar puro"; "Estátua nascida no céu" (ETANA, Mis Pî, linha 54); "Ninildu, grande

⁵² A utilização das reticências se deve a linhas fragmentadas, com pedaços faltantes do texto.

⁵³ A ideia de *me* é mencionada frequentemente em fontes sobre divindades do pantão mesopotâmico e está relacionada com "poderes divinos", uma energia final divina, algo como o *Ki* japonês.

carpinteiro de Anu"; "Roupa exaltada, roupa de lamahušu de linho branco" (ETANA, Mis Pî, linha 55); "Coroa Exaltada"; "Trono Santo" e "Vai, não demore" (ETANA, Mis Pî, linha 56). Depois disso, ele entra no círculo do ritual, recitando os encantamentos e desmonta os arranjos de oferendas.

Se inicia uma procissão do jardim até o portão, levando o deus pela mão enquanto recita o encantamento "Que o pé que conduz o solo [conduza o lugar puro]" e "Enquanto ele caminhava pela rua" (ETANA, Mis Pî, linha 59), enquanto se dirigem até o templo daquele deus para fazer uma oferenda. Então, conduzindo o deus pela mão até dentro do templo, se recita o encantamento, "Meu rei, para o conteúdo do seu coração", se dirigindo até o santuário, onde o deus é colocado sentado e se recita o encantamento "A refeição da noite celestial" e "apto para o trono de agosto" (ETANA, Mis Pî, linhas 61).

Em uma cabana montada ao lado do santuário são completadas as ofertas para Ea e Asalluhi e se realiza a lavagem de boca do deus, recitando por sete vezes o encantamento "Asalluhi, filho de Eridu" (ETANA, Mis Pî, linha 64). Depois, o executor vai para o Cais de Apsû e permanece lá realizando um Ritual de Limpeza. A descrição do ritual finaliza com a menção de que "O iniciado pode mostrá-lo ao iniciador. Os não iniciados podem não o ver. Tabu do grande Enlil, Marduk" (ETANA, Mis Pî, linha 66), seguido por um trecho identificando e abençoando o escriba da narrativa que também parece ser o sacerdote que executa o ritual:

"De acordo com o texto de um tablete, a cópia de um tablete queimado de Nabû-etel-ilani, o filho de Dabibi, o sacerdote de encantamento (?). Iddina-Nabû, filho de Gahul-Tutu, o sacerdote ašipu, para a vida de sua alma e para o prolongamento de seus dias, escreveu (isto) e defini-o em Esangila (ETANA, Mis Pî, linhas 67-70).

A fonte supracitada nos traz uma narrativa bastante detalhada da execução do ritual de animação da imagem de uma divindade,

permitindo que sejam traçadas algumas considerações a respeito da organização religiosa e das cosmovisões na Antiga Mesopotâmia. Uma dessas questões fica explícita na recitação dos encantamentos, mencionados de forma recorrente durante o ritual, esses encantamentos são repetidos, sendo a maior parte deles por três vezes e apenas um deles por sete vezes e nos dão a noção da potência que a palavra falada ocupava nesse contexto, as palavras em um ritual exerciam uma função mágica e criadora, capazes de materializar o que era dito ou evocado, justamente por isso deviam ser repetidas.

Essa ideia é corroborada por Contenau (1947) *apud* Bouzon (1987, p. 40), sob a afirmação de que “quando os deuses pronunciavam o nome de alguma coisa, eles a criavam. Uma coisa sem nome pertencia ao caos, era inexistente para a mentalidade sumério-babilônica”. Essa perspectiva trazida pelos autores, do ato de nomear como um ato de criação, é uma reflexão sobre a tradução do prólogo do Código de Hammurabi, mais especificamente do trecho no qual se menciona quando os grandes deuses “pronunciaram o nome sublime de Babel e a fizeram poderosa no universo” (BOUZON, 1987, p. 40), com o mesmo sentido de quando o governante Hammurabi fala sobre si mesmo, dizendo: “Eu (sou) Hammurabi, o pastor chamado por Enlil” (BOUZON, 1987, p. 40), em uma narrativa semelhante a outras fontes de hinos e poemas de auto louvor de governantes mesopotâmicos, os quais se apresentam como aqueles que “foram chamados” por alguma divindade. Assim, aquele (ou aquilo) que fosse chamado era então criado, da mesma forma, que os deuses e deusas comumente recebiam diversos nomes próprios pelos quais eram chamados e evocados, exacerbando sua grande e plena existência.

Outro aspecto, é que nessa execução do ritual é possível identificar um sistema de correspondência entre o mundo dos humanos e o universo; entre pessoas, astros, natureza e o mundo dos deuses,

considerando que todo rito é a repetição de um ato primordial dos deuses ou antepassados (ELIADE, 2008, p. 36), o rito de animação de estatuas é capaz de repetir o ato de criação, fundamentado na utilização de elementos da natureza e de atos de sacrifício, da mesma forma que na mitologia mesopotâmica o sacrifício da deusa Tiamat aparece como princípio para a criação do universo, constituindo os montes, a chuva e o mar, no mito *Enuma Elish* (LAMBERT, 2021), e o sacrifício de uma divindade que tem seu sangue misturado com barro é a base da criação do ser humano, no mito *Atrahasis* (DALLEY, 2000).

Sendo assim, as divindades mesopotâmicas se mostram onipresentes, tanto Inanna que no primeiro poema citado aparece habitando diferentes seres e lugares, quando as divindades evocadas no rito de lavagem de boca que aparecem como sendo os astros e habitando templos e estatuas, em um sistema de correspondência onde não apenas humanos são criados por divindades, mas em que divindades também podem ser criadas e trazidas a vida pelas mãos humanas, com poderes atribuídos à deuses como Ea, o qual é retratado em imagens com formas humanas misturadas com aspectos da natureza, sendo o deus que também é o próprio rio de água doce.

Sobre esse sistema de correspondência entre mundo dos humanos e o universo, para Katia Maria Paim Pozzer (2017), o ritual evidencia a questão de que os mesopotâmicos acreditavam na capacidade de intervenção dos humanos no meio natural que os cercava e isso era feito pelo gesto e pela palavra, de forma que conjuros e ritos orais estavam fundamentados na força da palavra, nas perspectivas das tradições semitas de que o verbo era criador e a enunciação de um bem ou de um mal era suficiente para garantir sua gênese; bem como os ritos manuais estavam fundamentados “no poder do gesto, na capacidade destrutiva ou transformadora de diversos

produtos naturais ou elementos primordiais como a água e o fogo" (POZER, 2017, p. 3). Sob esse viés, os rituais se configuram como uma performance bastante complexa, sendo importante considerar que a própria palavra em acádico para "ritual" era *nêpeštuú*, cuja tradução é "realizar uma performance", visto que se tratava de um conjunto normatizado de gestos e palavras utilizados em ocasiões solenes, tendo sua eficácia garantida pela estrita observação de seu desenrolar (POZER, 2017, p. 3), como pode ser observado na cuidadosa e detalhada descrição do ritual de lavam bucal, o qual se apresenta constituído por diversos elementos, contemplando a oralidade e repetição de palavras mágicas e criadoras, combinadas com gestos, com o posicionamento específico de determinados objetos consagrados e com o manuseio da estatueta, seu transporte em uma procissão em locais preparados para o rito, bem como a preparação de oferendas, libações e sacrifício.

Fica evidente também, que as imagens ocupam um lugar complexo na sociedade Mesopotâmica, não podendo ser compreendidas com perspectivas limitadas de representarem uma divindade e nem mesmo resumidas a seu aspecto propagandístico, como é o caso de relevos de guerras e que exacerbam grandes vitórias bélicas e de conquista territorial de um determinado governo. Essas imagens são animadas pelo ritual e percebidas como habitadas pela divindade evocada, a qual está presente onde a imagem estiver, corroborando com as discussões da autora iraquiana, Zainab Bahrani (2003) de que, no antigo Oriente, a imagem do rei ou da divindade não funcionava como uma representação ou símbolo, mas como um substituto, um duplo.

A autora nos traz um exemplo significativo da potência das imagens nesse contexto do antigo Oriente Próximo, ao analisar um relevo onde podemos perceber que o rosto e as mãos do rei Ashurbanipal e parte do rosto da rainha se encontram deterioradas. Bahrani (1995, p.

368), afirma que essa mutilação foi feita de forma proposital quando a Assíria foi derrotada, buscando efetivar uma estratégia de vingança e também de apagar definitivamente a imagem, e a presença do governante, bem como as memórias sobre suas vitórias e conquistas bélicas, conforme podemos perceber na imagem abaixo, onde o rei e a rainha aparecem em meio a um banquete real de comemoração, exacerbando a cabeça decapitada do inimigo – o rei elamita Teumman - que se encontra pendurada em uma árvore, nesse relevo construído no próprio palácio de Ashurbanipal, ele e a rainha podem ser percebidos com o rosto parcialmente apagado:



Ashurbanipal's banquet. From Nineveh: the North Palace. (Photo: courtesy Trustees of the British Museum)

Figura 2: Relevo do banquete de Ashurbanipal – Palácio de Niniveh.
Fonte: Artefato localizado no Museu Britânico. Fotografia retirada da obra de Zainab Bahrani (1995, p. 368).

Tanto na imagem acima, que faz parte do contexto restrito do palácio e da vida de um governante, quanto a narrativa de descrição do ritual de lavagem de boca, não se tratam de artefatos ligados ao cotidiano das pessoas comuns na Mesopotâmia, esse aspecto fica evidente nas orientações para a realização do ritual, visto a exigência de uso de elementos como óleos essenciais específicos, as libações de comidas e alimentos e, principalmente, por exigir um processo de iniciação sacerdotal, onde algumas experiências do ritual são restritas àqueles iniciados, como percebemos na linha 66, onde diz: “O iniciado pode mostrá-lo ao iniciador. Os não iniciados podem não vê-lo” (ETANA, Mis Pî, linha 66). Em contrapartida, existem outras evidências de que a

perspectiva de imagens como sendo habitadas ou animadas era compartilhada em um âmbito popular, uma concepção presente entre as pessoas comuns e suas práticas ritualísticas privadas e não apenas em ritos oficiais realizados por sacerdotes ou ocasiões solenes e festividades coletivas. Isso pode ser percebido em outra fonte, que descreve orientações para a realização de um ritual para afastar ou acalmar espíritos maus:

(...) Faça quatro estatuetas (nu) de cera e escreva seus nomes no lado esquerdo. Primeiro nome: Espírito de Perseguição (*gidim ridādi*), que aniquila aqueles que moram longe. Segundo nome: Espírito Errante (*gidim Murtappidu*), que não tem ninguém para cuidar dele. Terceiro nome: *Namtar (nam.tar)*, Todo Mau (*Mimma lemmu*), *Asakku*, Morto Andarilho (*ús muttapiriu*). Quarto nome: Enconsto de Cabeça (*mukil sag*), Perseguidor Maligno (*máškim*), Assassino. Ele pronuncia seus nomes diante de Šamaš. Ofereça-lhes o *kispum*, acrescenta comida cozida, cerveja de malte (...) (Ebeling, 1918, p. 34); Tsukimoto, 1985, p. 151 *apud* LÓPEZ; SANMARTÍN, 1993. p. 486, minha tradução).

Nesse ritual, a confecção de imagens de cera, que recebem nomes e são concebidas como sendo os espíritos que assombram o executor do rito, serve para bani-los ou mesmo acalmá-los, por meio do ato de pronunciar seus nomes diante do deus Šamaš, mas sobretudo considerando o rito de *Kispum*, ou de oferecer o *Kispum*, palavra utilizada para libações oferecidas aos mortos. Essas libações de água e comida eram parte integrante de todo e qualquer rito funerário, considerando a crença compartilhada de que a falta dessas oferendas obrigava o morto a retornar como um errante em busca da água e comida que não pôde encontrar no mundo dos mortos. Assim, a prática da magia não estava restrita aos sacerdotes iniciados e nem ao espaço do templo, a magia estava plenamente integrada na vida cotidiana na Antiga Mesopotâmia (POZER, 2017, p. 4-5), considerando que sua função também perpassava pela capacidade de eliminar qualquer infortúnio que pudesse acometer as pessoas na cotidianidade de suas vidas, amenizando sofrimentos, curando doenças e dores e protegendo contra espíritos malignos.

Considerações Finais

Com esse artigo, foi possível evidenciar a prática do ritual de animação de estátuas em diferentes períodos da História da Antiga Mesopotâmia. Pensar esse ritual abriu caminhos para conhecer Paradigmas Outros de pensamentos e cosmovisões desse contexto, percebendo que as pessoas na Antiga Mesopotâmia concebiam as imagens que passavam por rituais como seres animados, como a verdadeira presença de divindades que recebiam oferendas de alimentos e sacrifícios. Gostaria ainda, de enfatizar o termo utilizado para esse ritual de animação de estátuas: lavagem de boca, sendo uma prática que também é realizada no decorrer do rito; a ideia de lavar a boca da estátua, de animar essa boca que é justamente responsável por receber o alimento ofertado e também a boca que fala, sendo a palavra falada um ato de criação, conforme foi apontado na análise do ritual e também em outras fontes, como o Código de Hammurabi.

Assim, os ritos, também permitem observar uma forma própria de se relacionar com o universo e com as expectativas de futuro, percebendo no gesto e na palavra falada os poderes de criação e transformação. A prática dos rituais também evidencia outras formas de se relacionar e de perceber o tempo, não como um tempo linear e cronológico, mas sim como um tempo sagrado, um tempo cíclico que pode ser repetido, que no momento do ritual repete um acontecimento mítico, nesse caso, o ato de criação, fazendo do Ser Humano um co-criador de divindades.

Essa percepção a respeito de estátuas e imagens pode ser encontrada para além do momento do rito, sendo parte da perspectiva de mundo integral das pessoas nesse contexto, conforme se pode observar nos relevos assírios que foram deteriorados, evidenciando a

ideia de que a imagem do rei seria sua presença e memória viva, sendo importante destacar aqui que a figura do governante na Mesopotâmia tinha um aspecto divino, conforme podemos perceber em diversas fontes de auto louvor reais, onde governantes reivindicam parentesco com divindades, se colocam como filhos de deuses primordiais e até mesmo como maridos amados da deusa Inanna.

Por fim, gostaria de destacar a importância de produzir conhecimento sobre Oriente Antigo, principalmente no que se refere em dar acesso às fontes ainda não traduzidas para o português ou que estão contidas em bancos de dados específicos, que não são difusamente conhecidos ou acessados. A produção e publicação de pesquisas nesse campo, incentiva e torna possível a realização de outras e novas pesquisas feitas no Brasil ou mesmo de novas discussões e olhares a respeito das mesmas fontes aqui apresentadas, além de fomentar o ensino de História Antiga Oriental na educação básica e mesmo nos cursos de História, ao disponibilizar conteúdos de acesso público e em língua portuguesa do Brasil.

Documentação

BAHRANI, Zainib. Assault and Abduction the Fate of the Royal Image in the Ancient Near East. *Art History*, v. 18, n. 3, p. 363-382, 1995.

BOUZON, Emanuel. *O Código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 1987.

DALLEY, Stephanie. *Myths From Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and others*. New York: Oxford World's Classics, 2000.

ETANA – Eletronic Tools and Ancient Near East Archives. Mis Pî - Mouth-Washing Ritual for a Cult Statue, 2008. Disponível em: <http://etana.org/node/580>, acesso em 30 mai. 2021.

ETCSL - The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature. A šir-namšub to Inana (Inana I), 2003. Disponível em <https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/cgi-bin/etcsl.cgi?text=t.4.07.9&display=Crit&charenc=gcirc&lineid=t4079.p1#t4079.p1>, aceso em 30 mai. 2021.

LAMBERT, W. G (Tradutor). Enuma Elish (Tradução) (The Babylonian Epic of Creation). *Electronic Tools and Ancient Near East Archives*, 2007. Disponível em <<http://www.etana.org/node/581>>. Acesso em 10 fev. 2021.

LÓPEZ, Jesús; SANMARTÍN, Joaquín. *Mitogía y Religión del Oriente Antíguo I: Egipto – Mesopotamia*. Barcelona: Editorial AUSA, 1993.

Bibliografia

BAHRANI, Zainab. Assault and Abduction the Fate of the Royal Image in the Ancient Near East. *Art History*, v. 18, n. 3, p. 363-382, 1995.

BAHRANI, Zainab. Iraq's Cultural Heritage: Monuments, History, and Loss. *Art Journal*, v. 62, n. 4, p. 10-17, 2003. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3558482>>. Acesso em: 9 out. 2017.

BOUZON, Emanuel. *O Código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes, 1987.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MIGNOLO, Walter. “‘Un paradigma otro’: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”. In MIGNOLO, Walter. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Tradução Juan María Madariaga y Cristina Veja Solís. Ediciones Akal, 2003, p. 19-60.

POZZER, Katia Maria Paim. O gesto, a palavra e a performance: Uma experiência religiosa mesopotâmica. In: DIAS, Carolina Kesser Barcellos (Autor); SILVA, Semíramis Corsi (Editor); CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa (Editor). *Experiências Religiosas no Mundo Antigo*. Volume I. Curitiba: Prismas, 2017, p. 15-29.

SAID, Edward. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. (1978). Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Cia das Letras, 2007, p. 61-163.

A PLURALIDADE RELIGIOSA DE DURA- EUROPOS: ALGUNS APONTAMENTOS METODOLÓGICOS

THE RELIGIOUS PLURALITY OF DURA-EUROPOS: SOME METHODOLOGICAL NOTES

Dra. Juliana B. Cavalcanti⁵⁴
MN/UFRJ

Artigo recebido em 09 de Agosto de 2021
Artigo aceito em 24 de Setembro de 2021

Resumo: A localização geográfica de Dura, em área limítrofe entre os impérios persa e romano, somado a diversidade religiosa torna Dura-Europos um excelente laboratório para se analisar o processo de formação de identidades por conta das suas intensas trocas culturais. Nesse sentido, o presente artigo irá tomará como base os remanescentes materiais das comunidades religiosas, em especial da sinagoga, para iluminar questões quanto a diversidade étnico-cultural de Dura.

Palavras-chave: Dura-Europos – interações culturais – pluralidade religiosa

Abstract: The geographical location of Dura, in a border area between the Persian and Roman empires, added to the religious diversity makes Dura-Europos an excellent laboratory to analyze the process of identity formation due to its intense cultural exchanges. In this sense, this article will take as a base the material remnants of the religious communities, especially the synagogue, to illuminate issues regarding Dura's ethno-cultural diversity.

Keywords: Dura-Europos – religious plurality – cultural interactions

I. A colônia de Dura inicialmente estava situada em uma posição naturalmente defensiva com vista para a margem da Mesopotâmia: para o leste, um penhasco que se estendia para a planície do Eufrates, e para o norte e o sul eram os uádis íngremes (leito seco de rio). Além disso,

⁵⁴ Pós-doutoranda pelo Museu Nacional (UFRJ), sob supervisão do professor Doutor André Chevitaresh. Doutora em História Comparada pelo PPGHC-UFRJ. Coordenadora do Laboratório de História das Experiências Religiosas. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4959-1644>

está a cerca de quarenta quilômetros a montante de Abu Kemal, cidade fronteiriça com o atual Iraque.

Ela foi fundada no final do século IV AEC pelos selêucidas, provavelmente pelo general Nikanor, e nesse momento conheceu o nome de Europos. Há poucas evidências arqueológicas seguras para o primeiro assentamento helenístico em Dura. Apenas a partir do terceiro século que são atestadas por moedas⁵⁵. Do ponto de vista da documentação literária é possível falar em estrutura administrativa e jurídica helenística em funcionamento no século II AEC. Provavelmente, em meados do século II AEC, o forte e o resto da cidade foram encerrados em fortificações, incluindo a longa parede que fechava o lado ocidental de Dura da estepe. Enquanto Dura estava entre os locais urbanos mais extensamente escavados do leste greco-romano, os períodos pré-romanos não são bem atestados arqueologicamente. Mesmo as estruturas que são datadas de forma segura ao período helenístico, como as fortificações, têm cronologias problemáticas decorrentes de controles estratigráficos pobres (ou inexistentes). Muito do que é conhecido desses períodos provêm das centenas de pergaminhos e papiros que foram recuperados no sítio.

Dura foi controlada pelos partas em finais do século II AEC⁵⁶, período durante o qual era capital do território parto da Mesopotâmia Kai Parapotâmia. O processo de sucessão parlamentar foi interrompido por uma ocupação romana aparentemente breve sob Trajano entre os anos de 115 e 117 EC. Depois disso a cidade voltou novamente para o controle dos partas, apesar de haver poucos dados materiais (foram

⁵⁵ Das 14 mil moedas encontradas em Dura-Europos, cerca de 1024 foram identificadas como do período selêucida (EDWELL, 2008: 100).

⁵⁶ A data baseou-se na identificação de contramarcas em moedas da casa da moeda em Antioquia, sob o primeiro reinado de Antíoco VIII (120-113 AEC). Ver: BELLINGER, 1949: 200 e EDWELL, 2008: 101-102.

encontradas moedas e algumas estruturas que relevam técnicas construtivas).

Do ponto de vista cultural e visual não existe um horizonte arqueológico claro entre os períodos arsácida e romano em Dura. Há muita continuidade na cultura material ao longo deste tempo. A definição nebulosa da cultura materna parta em geral, e, especificamente, se deve a uma marginalização dos estudos sobre o período em comparação com o material selêucida ou romano (BAIRD, 2014: 50). Por exemplo, em sítios como Susa e Selêucia do Tigre, uma série de características “helênicas” são típicas da era da parta, incluindo molduras de gesso, características arquitetônicas de terracota, inscrições gregas e escultura “grega”. Todas elas atestam que a Arsácida reinou dialogando com elementos incorporados de seus predecessores selêucidas como seu próprio passado helenístico. Isso fez com autores como Jeniffer Baird (2014: 23) e Lucinda Dirven (1999: 5) pensarem que o período parta foi um momento de profunda interação entre diferentes grupos culturais, resultando na criação de uma cultura material híbrida.

Entre os anos de 165 e 256 EC ela se tornou um forte romano e foi anexada à província da Síria. Apesar de não sabermos precisar a data, Dura-Europos detinha o status de colônia romana. Além disso, mesmo tendo passado pelo controle de diferentes impérios, Dura geralmente é descrita como uma perpetuadora do caráter “grego” no quesito social, como já abordamos no tópico anterior. E teve fortes ligações com as cidades dentro da esfera romana, mas também aquelas que estão fora dela (como a Hatra).

II. Do ponto de vista da estrutura religiosa, Dura era bastante diversificada e complexa. Havia uma sinagoga, uma igreja doméstica e templos dedicados a diferentes divindades, entre eles podemos listar:

Zeus Megistos, Mitra, Artêmis Azzanathkona e Bel. No entanto, não há relatórios que sistematizem os edifícios e a vida religiosas desses grupos.

Destas divindades, talvez, a que possua um maior número de publicações seja o santuário devotado a Mitra. Ele está situado no bloco J7, a noroeste da cidade, e próximo a um dos portões. O santuário começou a ser mencionado nos relatórios preliminares VII e VIII, de 1939. Eles foram produzidos por M. Rostovtzeff, F. Brown e C. Welles. Nele, foi apresentada a primeira evidência de um culto a Mitra, que é datado do ano de 168 EC. Ela é proveniente de um baixo-relevo de Mitra taurotonos com inscrições em palmirenses e grego semitizado. Ela foi encomendada por um comandante de arqueiros palmirenses que estavam estacionados em Dura (ROSTOVITZEFF, BROWN e WELLES, 1939: 83):

ΕΘΦΑΝΕΙ ΙΣΤΑΡΤΗΓΑ (στρατηγός)

דכדכ עבד אהפני אספור(ם) נא

בר זבועה די על קשפא די בורא

בריא אדר שנת 480

דכדכ עבד אהפני אספור(ם) נא
בר זבועה די על קשפא די בורא
בריא אדר שנת 480

“Um bom memorial:

Feito por Ethpeni, o strategos, filho de Zabdēā, que é comandante dos arqueiros que estão em Dura. No mês d Adar do ano 480 (168 EC)”

A citação, apresentada acima, em conjunto com as pinturas encontradas no interior do santuário despertaram um profundo interesse nos pesquisadores. A razão para isso recai na dupla importância da divindade. Mitra, por um lado, era um dos deuses mais conhecidos no Oriente e, por outro lado, em Dura-Europos ele representou um controle

de Roma sobre a cidade. Uma vez que o culto se restringiu aos militares romanos. Nesse sentido, o santuário se tornou mais um modelo do que Arnaldo Momigliano descreveu em seu livro "Os limites da helenização" (1971: 148-149):

O mitraísmo romano, com seu sistema de colégios, hierarquia de iniciados, a provável ausência de sacerdotes, a ênfase na luta e na vitória e sua intelectual crueza, era exatamente o oposto da refinada decepção helenística grega praticada sobre si mesma por cultivarem o Zoroastrismo. Foi um verdadeiro culto e reforço a lealdade por parte dos soldados, funcionários e comerciantes ao Império Romano. No Egito Romano há uma abundância de evidências para o novo culto de Mitra, mas no Egito ptolemaico, tanto quanto eu saiba, a única evidência para uma prática autenticamente Mazdeísta é apenas no terceiro século AEC. [...] Se Mitra, de acordo com Lucio (Deorum Concil. 9), não falava grego, ele certamente falou latim.

Em outras palavras, o mitreu de Dura passou a fazer parte de um ambiente de estudos acadêmicos que visa estabelecer até que ponto o culto de Mitra foi flexibilizado nas áreas que passou.

Damos destaque aqui também ao templo de Bel ou dos deuses palmirenses, pois foi por intermédio da descoberta de pinturas deste templo em 1920 que levou ao interesse arqueológico pelo sítio. Apesar de não identificarmos muitas publicações que explorem detidamente a relação da divindade com a cidade, trabalhos sobre o templo já são encontrados desde 1924, onde o objetivo principal era correlacionar o edifício religioso com a arte medieval.

O templo de Bel foi ofuscado após a descoberta, em 1932, de outros dois templos: a casa-igreja e a sinagoga. Apesar disso, o estilo continuou ocupando um papel de destaque nas teorias sobre o longo tempo de desenvolvimento da arte medieval. Ou melhor, como análise estilística o templo permaneceu como um principal método de arte histórica ao longo do século XX. Um bom exemplo disso é o trabalho de Ernst Kitzinger, publicado em 1977, que apresentou conclusões similares às de J. Breasted (THOMAS, 2012: 41-42).

Contudo, é importante ressaltar que o grande número de divindades presentes em Dura abre alguns tópicos de discussão:

(1º) A pluralidade das religiões indica ou nos dá pistas sobre o número de línguas existentes.

Além do grego e do latim, é possível atestar a presença do aramaico, do hebraico, do palmirense, do persa médio, do síriaco e safaitique circulando pela cidade. Os papiros apoiam essa evidência. Para o período romano existem 147 textos latinos, principalmente militares, 52 em grego, 2 em persa médio, 1 em parta, 1 em aramaico e 1 em síriaco (KILPATRICK, 1964: 218).

Das 1200 inscrições encontradas em Dura-Europos⁵⁷, para o período romano foram identificados cerca de 540. Elas foram dispostas por G. Kilpatrick da seguinte forma:

Idioma	Frequência
Grego	439
Latim	68
Pálavi e Pérsia Médio	14
Safaitique	8
Palmirense	7
Síriaco	3
Aramaico	1
Total	540

Tabela 1: reprodução do quadro de inscrições por língua proposto por George Kilpatrick para o período romano. Obtido em: KILPATRICK, G. Dura-Europos: The Parchments and the Papyri. In: *Greek-Roman and Byzantine Studies*, vol. 5, n. 3, 1964, pp. 215-225.

O quadro acima nos permite tecer importantes observações. A primeira delas é que, enquanto, os números para os outros idiomas podem ser quase exatos (por exemplo, todas as inscrições em latim com

⁵⁷ Elas correspondem as diferentes fases de domínio que a cidade passou. As inscrições podem ser encontradas nos dez fascículos dos Relatórios Preliminares, no Relatório Final VIII, Parte I para a sinagoga e no Yale Classical Studies XIV.

uma exceção pertencem a este período), o número de inscrições gregas provavelmente seria consideravelmente ampliado se soubéssemos a datação de todas as inscrições sem data.

Por conseguinte, podemos juntar o número das inscrições em síriaco, aramaico e palmirense como representando várias formas de aramaico. As inscrições safaiticas apontam para conexões árabes. O pálvavi ou as inscrições persas médias nos lembram da proximidade dos partas e dos persas.

As inscrições aramaicas e numerosos nomes próprios mostram-nos que, embora o aramaico não fosse mais a língua franca da área, era submerso pelo grego e não eliminado por ele. Esta opinião é ancorada pelo fato de que em duas inscrições gregas⁵⁸ o particípio é usado onde o grego normalmente teria um verbo no infinitivo. Por estes casos vemos como pode ter se dado a interação entre o aramaico e outros idiomas.

As inscrições gregas predominam neste período mesmo nos templos de deuses que eram semitas em sua origem. Assim, todas as inscrições nos templos de Atargatis⁵⁹, de Artemis-Nanaia, de Adonis, de Aflad, dos deuses palmirenses e mesmo de Azzanathkona estão em grego. Apenas no último foi encontrado uma ou duas inscrições em latim. O santuário dedicado a Mitra tem uma inscrição bilíngue em palmirense e grego, enquanto as demais estão em grego ou latim. Um baixo-relevo de Hércules tem um texto em grego e palmirense.

As exceções estariam em um vaso de prata, encontrado em uma casa particular e atribuído a rituais religiosos, com uma inscrição síriaca. E uma inscrição palmirense que foi encontrada na *Wall Street* sob um baixo-relevo de duas figuras que podem ser deuses. Um quarto em outra

⁵⁸ Ver PR VII-VIII, 129-131, n. 867, 868.

⁵⁹ Segundo o YCS, há 1 inscrição em palmirense. O templo de Zeus Megistos também possui: 1 no mesmo idioma, 2 em iraniano e 5 em grego. O primeiro caso é datado do século I EC. e o segundo é do século II EC.

casa particular tem um texto em palmirense. Ele refere-se a quatro deuses com nomes semíticos.

Por fim, gostaríamos de fazer algumas ponderações quanto as inscrições palmirenses, pois apesar do quadro de G. Kilpatrick apontar apenas sete inscrições, foram encontradas ao todo 56. A maioria dos não datáveis são grafites de não mais do que algumas palavras, muitas delas sem nomes (algumas são dedicatórias de altar e outras são de afrescos de banquetes).

Os datáveis são inscrições mais significativas, pois são dedicações de templos ou cultos. Diferentemente de G. Kilpatrick, Peter Edwell (2008: 111) datou quatro inscrições do período do controle parta da cidade. As outras três, segundo o autor, seriam do período romano. As do período parta são as que dedicam o templo de Bel na necrópole, o relevo de Zeus Kyrios/Baalshamin e as dedicatórias ao Gaddé de Dura e Palmira no templo de Gaddé.

Neste sentido, diferentemente dos casos anteriores é interessante analisar o número total encontrado para vislumbrar, em primeiro lugar, a existência de uma comunidade advinda de Palmira e que buscava manter a sua identidade via língua e religião (como o templo de Bel). Em segundo, corrobora para nos questionarmos quanto as relações comerciais entre Palmira e Dura-Europos desde o período parta. Este (ou estes) fator (es) que teria (m) possibilitado a formação desse grupo em Dura.

(2º) A interação entre o uso de linguagens escritas e a extensão em que as identidades linguísticas são coincidentes com outras formas de identidade.

Nesse ponto, recai, por exemplo, a possibilidade de se vislumbrar o processo de construção da sinagoga de Dura. Mais claramente, falamos da reforma em 250 EC em que foram colocadas no interior dela cenas

veterotestamentárias. Essas iconografias revelam uma postura contrária, por parte da comunidade judaica de Dura, ao discurso iconoclasta do terceiro século da era comum. Isso fez com que essa comunidade fizesse parte de uma pequena parcela judaica que teve uma interpretação distinta quanto ao uso de imagens. Além de Dura-Europos, é possível citar:

(a) as sinagogas de Corazim e Cafarnaum, em que foram encontrados respectivamente: uma Medusa, leões e cachos de uvas esculpidos; e folhagens e animais. Os mosaicos do pavimento das sinagogas palestinas ou das de diáspora são mais frequentemente encontrados depois do século III EC. Portanto, é necessário, em qualquer estudo centrado no terceiro século, classificar através de uma documentação iconográfica geralmente apresentada em um bloco;

(b) Apesar de as representações nas catacumbas judaicas em Roma serem em sua maioria do IV EC, há algumas do século III EC (ROUSSELLE, 1997: 21-22).

Em todo caso, esses painéis na sinagoga de Dura abriram um longo debate entre os historiadores da arte e que abaixo apresentamos as principais hipóteses levantadas:

(a) a arte encontrada na sinagoga de Dura-Europos era produto da arte da parte oriental do Império Romano. James Henry Breasted foi o responsável por difundir essa tese;

(b) as iconografias retratam um padrão cultural helenístico seguido pelos judeus. Essa ideia é sustentada por Erwin Goodenough;

(c) haveria um manuscrito que adaptava a prática helênica de ilustração para os textos judaicos e ele serviu como base para a construção da arte cristã. No caso específico da sinagoga de Dura-Europos, as pinturas eram produtos de competição judaica direta com

cristãos para conversos gentios. Entre os principais defensores desta ideia estão Weitzmann e Herbert Kessler.

Todas as hipóteses trazem uma carga bastante pejorativa sobre a cidade. Uma vez que acreditam que a sinagoga fazia parte de uma região de pouca importância comercial e intelectual, o que impediria a mesma de possuir artistas locais que desenvolvessem sua própria tradição pictórica. Em outros termos, para essas correntes os ateliês locais só teriam sido capazes de reproduzir ou imitar técnicas de regiões circundantes e de baixa qualidade. Ou como sistematizou Robin Jensen sobre o pensamento desses autores (JENSEN, 1999: 164):

Tais julgamentos dos afrescos de Dura podem simplesmente ser baseados em uma opinião bem arraigada que pouco de valor artístico real poderia ter se originado ao longo da fronteira leste do império romano. Assim, temos a teoria de um "modelo de manuscrito perdido", de livros de desenhos animados ou ainda de protótipos que devem ter vindo de oeste para leste. Esses teriam sido gradualmente simplificados (ou adulterados) por artesãos provinciais ou de leste a oeste e afetando (ou infectando) as formas mais clássicas da arte romana.

Nesse sentido, estamos de acordo com Robin Jensen em tecer profundas críticas a esse tipo de fala dos historiadores da arte (e amplamente reproduzida por literatura secundária). Ao pensar as técnicas e colorações adotadas na sinagoga, na igreja e no templo de Bel, ela verificou que as três compartilhavam de um estilo artístico próprio e distinto de outras regiões do império.

Aline Rousselle (1997: 25), consoante com a fala de R. Jensen, afirmou que seria possível perceber pontos em comum entre as imagens dos reis com os trajes partas e a sua localização sempre à direita: o meio semítico vê da direita para a esquerda e, portanto, os reis estão em uma posição hierárquica normal. Esses elementos corroborariam para entender a cidade de Dura como estando inserida em uma escola

palmirense e como parte da criação iconográfica própria da região do Eufrates.

Outro exemplo dado por A. Rousselle é a ressurreição dos mortos por Ezequiel, encontrado na sinagoga durana (Figuras 1 e 2). No afresco, nós vemos as partes do corpo (mãos retas, mas com ausência das esquerdas), os corpos nus (apenas masculinos) são reconstituídos e ainda estão inanimados. O modelo, reconhecido em geral, é o da criação do homem por Prometeu. A criação da mulher foi atribuída a Prometeu apenas muito tarde, por volta do século terceiro da era comum. Haja visto, que originalmente era o trabalho de Hefesto. O modelo para Dura seria, portanto, a criação do homem na arte helenística⁶⁰.

Além de traçar paralelos com a narrativa da criação de Prometeu, a autora recorda que este elemento iconográfico também está ausente no midrash. O texto (já traduzido para línguas como aramaico ou grego) não especifica elementos como: o sexo do ressuscitado e a sua nudez. Assim sendo, a sinagoga de Dura daria uma ideia do que os judeus que desejavam entrar no mundo da imagem poderiam fazer com as técnicas e formas do ambiente greco-romano na Síria (ROUSSELLE, 1997: 25-27).



Figuras 1 e 2: Pânção da ressurreição dos mortos por Ezequiel. Sinagoga de Dura Europos, Síria, 256 EC.

⁶⁰ Este também seria o caso da criação nos sarcófagos cristãos, que assim como a o afresco da sinagoga apresentam apenas homens sendo ressuscitados.

Além do discurso imagético, se verifica na sinagoga o uso de linguagens diversas (como o grego, o aramaico e o persa médio) em inscrições e grafites. Mais especificamente foram encontrados: 1 pergaminho em hebraico e 56 inscrições. Destas foram respectivamente, 19 em grego, 22 em aramaico, 15 em persa médio e pálvavi.

Não foi encontrada nenhuma inscrição ou pergaminho em latim, que era o idioma corrente nas administrações do exército e da vida cívica. A presença do grego – ainda que menor escala quando comparado com o aramaico – releva a força da língua em textos e ambientes privados, que são quase inteiramente em grego no sítio (KILPATRICK, 1964: 218).

Contudo, cabe aqui a pergunta: por que o número de textos em aramaico é maior? Devemos lembrar que na fronteira na Mesopotâmia parta havia grandes comunidades de judeus de língua aramaica. É razoável supor que foram as conexões com essas comunidades na Mesopotâmia inferior que mantiveram o aramaico em uso. Além do fato, de como vimos a pouco, de que a aramaico demonstrou uma força tal capaz de dialogar com o grego criando outras estruturas linguísticas.

Com isso, podemos conectar o fragmento litúrgico hebraico. Os textos litúrgicos judeus em grego dos séculos IV e V do Egito mostram que o grego ainda era uma língua litúrgica e, possivelmente, a empregada pelos judeus no Egito nesse período. O fragmento hebraico do terceiro século de Dura está em contraste com isso. Apesar de ser perigoso confiar muito em tão pouca evidência, mas, na medida em que isso acontece podemos sugerir que, muito provavelmente, Dura assim como outras comunidades judaicas da Mesopotâmia Persa utilizava o hebraico como língua litúrgica.

Podemos agora considerar as inscrições em persa médio e pálvavi. Elas sugerem uma conexão com os partas e os persas. Ou melhor, o número considerável delas contribui para percebermos a circularidade de identidades e trocas culturais existentes na sinagoga. Pois, muitas das pinturas no templo contêm textos persas e que surgem em contexto de visitação. É claro que, não podemos estabelecer o limite dessas conexões, mas elas se verificam em textos como o apresentado abaixo (Relatório Final VIII, Parte 1, nº 43):

No mês de Miqr, no ano 14, e no dia Saqrevar quando Yazdānpēsē, o escriba, e o escriba do radak (edifício?) vieram a esta casa e [por eles] esta pintura [foi contemplada e] por eles uma oração foi feita (KRAELING, 1956: 284).

Existem, ao todo, dez inscrições similares que relacionam as visitas de escribas persas para as várias pinturas. Entre elas, destacamos a de número 44, por ser particularmente importante. Lê-se (KRAELING, 1956: 303):

No mês de Miqr, no ano 14, e no dia de [Fravar]fin Hormazd, o escriba, e Kantak, o *zandak*, e o escriba do edifício, e este *zandak* dos judeus do seu prédio do Deus [dos] Deuses dos judeus veio e por eles [...] esta pintura foi contemplada, e por eles ela foi vista e contemplada [...] é vista no [ou na] [...] a pintura [...].

Destacamos este, pois a pergunta que se coloca a partir dele é: qual é o significado de *zandak*? Franz Altheim and Ruth Stiehl (1958) a partir de correlação com um termo hebraico *zandīqān*, presente no livro de Ester, sugeriram que a palavra significa “dignitários, homens selecionados, funcionários”. A expressão assim designa os representantes da comunidade judaica antes do faraó.

George Kilpatrick, contudo, sugere que tanto o termo hebraico quanto o persa médio empregado foi no grego *svuvndiko*. Não havendo,

assim, dificuldade sobre a transliteração em hebraico.

Um significado comum de *svuvndiko* é: “defensor público, designado para representar os interesses do estado.” Ele justifica ainda o uso por ser encontrado no sítio um exemplo numa inscrição de Palmira do segundo século da era comum. Além disso, a palavra também foi usada em Atenas para defensores escolhidos pelas tribos para assegurar seus interesses. Neste sentido, a palavra parece descrever um representante do Estado ou de uma comunidade. Ou como colocou o autor (KILPATRICK, 1964: 219-220):

Como vimos, este parece ser o significado da palavra no texto judaico que acabamos de mencionar e se adequará ao contexto na inscrição média persa. “Este *zandak* dos judeus” será o representante da comunidade judaica em Dura. Quem então será *Kantak the zandak*? Presumivelmente, o representante persa, comparável talvez com o *e=qnavrch* de rei Aretas em Damasco mencionado por Paulo na segunda epístola aos coríntios. *Kantak*, o *Zandak*, será, por conseguinte, algo como um representante consular hoje em dia.

À luz disto, algumas das inscrições de persas médios na sinagoga parecem ser a aprovação dada pelos representantes persas, presumivelmente, para as pinturas. Esta afirmação sugere que houve uma conexão entre a comunidade judaica e os persas antes da captura e destruição da cidade. Além disso, G. Kilpatrick (1964: 220) sugeriu que, dentro do quadro populacional de Dura, a comunidade judaica era uma das seções mais orientais. Haja visto, que podemos associar suas características tanto a conexões com a grande comunidade judaica da Baixa Mesopotâmia e da Pérsia. Assim, coloca-se por terra toda e qualquer leitura que queira ver esta comunidade como marginal, sincrética ou sectária.

(3º) O elemento da diversidade religiosa nos leva a geografia do sítio.

Dura foi uma cidade criada e planejada (*ex nihilo*) pelos selêucidas para ser uma região estratégica. O que a levou a ser uma área de mudança constante de controle: de selêucida para parta, depois romano para parta e novamente romano. O que fez dela tanto em sua origem quanto em sua localização uma zona de fronteira e de contestação entre os impérios.

Essas modificações de poder deixaram marcas visíveis no mapa da cidade e giram em torno de dois campos: (a) a multifuncionalidade do acampamento militar e dos santuários de Dura; e (b) a estrutura das moradias e, conseqüentemente, o número de habitantes que foi estruturada para comportar.

(a) A extensão da área do acampamento romano era de aproximadamente 10 hectares (ou 15 blocos de casas). Este setor da cidade foi dividido do resto da cidade por uma parede de tijolos medindo 1.65 metros de largura, embora seus vestígios tenham sido traçados apenas quatro quarteirões a leste da Torre 21. A existência de um portão nessa parede também foi notada pela equipe de escavação de Yale. Além disso, uma pequena seção de parede foi declarada como tendo sido encontrada no lado leste do campo. Vários edifícios significativos foram encontrados dentro da área do acampamento do exército romano e todos parecem ter tido uma função militar (Figuras 3 e 4).

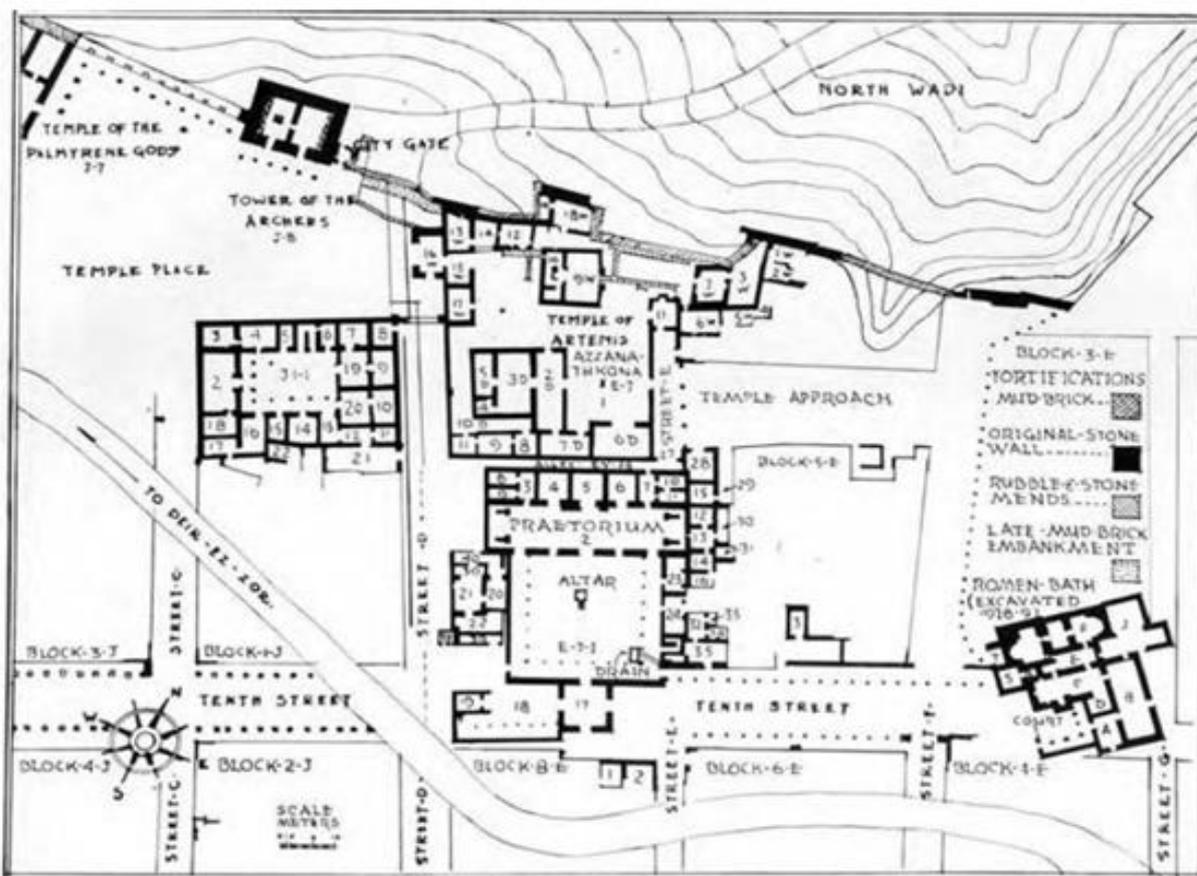


Figura 3: Planta do pretório (*Praetorium*) e Templo de Azzanathkona no acampamento do exército em Dura- Europos. Obtido em: ROSTOVITZEFF (Ed). *The Excavations at Dura Europos: Preliminary Report of the Fifth Season, 1931–1932*. New Haven: Yale University Press, 1934.

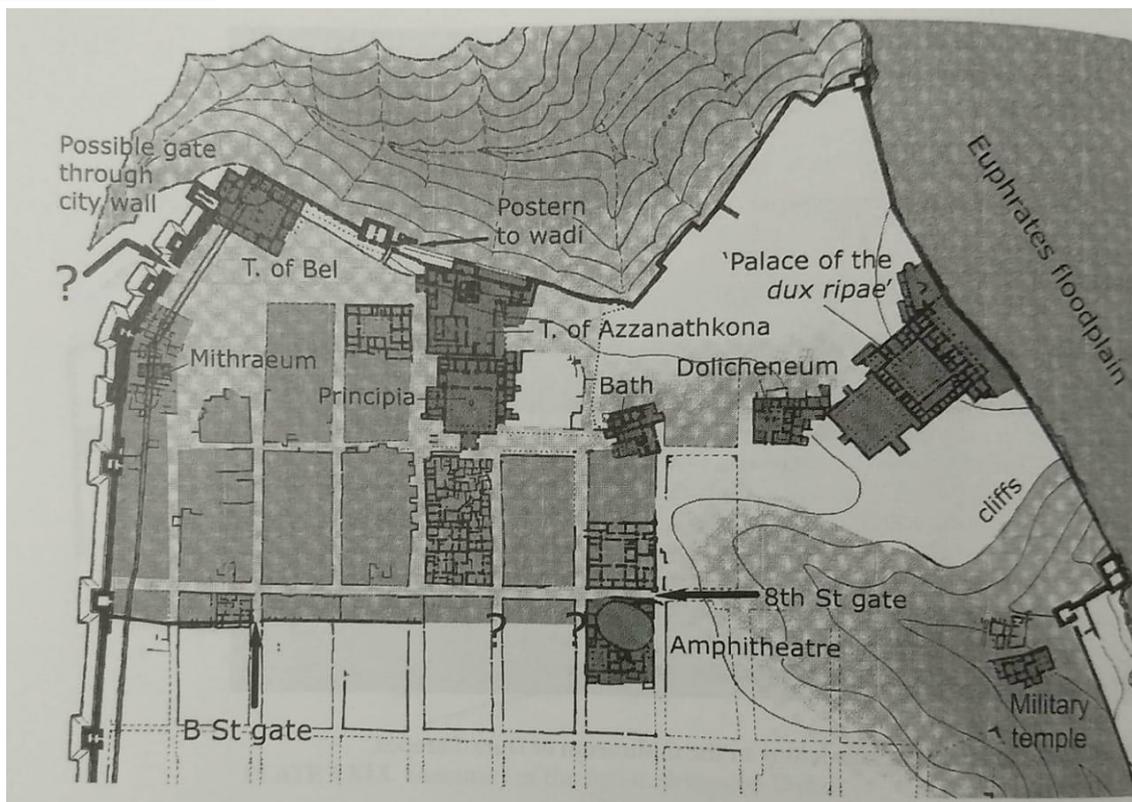


Figura 4: Base militar de Dura-Europos. Obtido em: KAIZER, T. (Ed) *Religion, Society and Culture at Dura-Europos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

Estas edificações foram identificadas como sendo um pretório ou *principia*, o ambiente de trabalho do *Cohors XX Palmyrenorum*, quartéis militares, um anfiteatro e um complexo de banho. Descobertas significativas também na área do acampamento foram às descobertas de um mitreu e um templo de Júpiter Dolichenus (ou Dolicheneum).

Essa pluralidade prédios e a existência de um templo abrigando uma atividade militar no interior do acampamento são de especial interesse para nós por sinalizar: (a) a construção de um bairro militar e (b) o termo ou “etiqueta” templo nas edificações que abrigavam um determinado culto religioso pode ser problemático, pois conceitualmente restringem o seu uso e impedem de vislumbrarmos a utilização do mesmo espaço para outras finalidades. Principalmente, quando observamos outras edificações como casas que foram utilizadas por associações com fins religiosos.

Julian Buchmann (2016: 116-117) ponderou que os santuários sírios e fenícios de Dura-Europos têm algumas peculiaridades em comum. A maioria possui um recinto com uma entrada principal (muitas vezes localizada na parte oriental) e uma unidade *pronaos-naos* ou algo semelhante (em frente à entrada principal). Além disso, algumas salas especiais tinham nas laterais um pátio aberto com baixos bancos de pedra ao longo suas paredes internas.

Às vezes, um altar era colocado entre a entrada principal e a unidade *pronaos-naos*. Dentro das unidades *pronaos-naos* foram encontrados vários relevos, pinturas murais e figuras, que na maioria dos casos foram interpretadas como imagens de divindades. Portanto, pode-se supor que as formas de personificação das divindades foram organizadas em diferentes formas dentro da *naoi*. O objeto poderia ser colocado em um pedestal como uma estátua (tal como no templo de Zeus Megistos), mostrada em um relevo dentro de um nicho na parede (como se observa nos templos de Zeus Kyrios e Aflad) ou pintada como afrescos na parede traseira oposta à entrada (como aparecem nos templos de Adonis e Zeus Theos).

Quanto à arquitetura dos santuários de Dura, em geral, J. Buchmann afirmou já ser de conhecimento seu protótipo babilônico, entre elas estão: (i) as peculiaridades dos espaços atrás de algumas das paredes ao redor e das unidades *pronaos-naos* e (ii) as ilustrações que foram encontradas em algumas das paredes internas.

L. White (1991: 40-41), avançou nesse ponto e observou que templos como o de Zeus Theos e de Adônias eram casas privadas que sofreram ampliações, mantendo assim sua estrutura mais antiga preservada e funcionando ainda como casa e ao mesmo tempo por meio das tradicionais *naos* e *pronaos* detinha um espaço religioso ou o santuário em si.

Contudo, J. Buchmann (2016: 125) alerta que não podemos ter certeza do que aconteceu exatamente dentro dos quartos ao redor dos pátios abertos dentro dos chamados templos de Dura-Europos. No entanto, é claro que eles tinham diferentes formas e que eles estavam equipados de formas diferentes. Alguns deles com fogões, outros com um assento elevado ao lado de bancos de pedra no transcurso das paredes⁶¹ e ainda tínhamos alguns localizados ao lado de uma unidade *pronaos-naos*⁶². Além disso, os números variados dessas salas dentro dos complexos do santuário implicam na necessidade de diferenciar entre suas diversas funções.

Esses dados levam hipóteses o uso como locais para relaxar, para reuniões, para cozinhar refeições em fornos e servi-los após sacrifícios, para assembleias do sacerdócio, assim como para outras finalidades. Estas instalações podem ser encontradas em santuários perto das rotas que muitos peregrinos ou comerciantes costumavam viajar de uma cidade ou metrópole para a próxima. O tradicional entendimento da natureza dos santuários de Dura, portanto, precisa ser desafiado. Os chamados templos de Dura podem, pelo menos em parte, ser comparados a casas de associações com unidades de santuário, onde viajantes de longe se juntavam e se encontravam em um ambiente confortável. Os chamados santuários podem ter cumprido essa necessidade, em que as divindades com as quais os viajantes teriam se familiarizado eram adoradas.

⁶¹ Há razão para supor que todos os quartos com bancos de pedra ao longo das paredes foram reservados para o sacerdócio para jantar após os sacrifícios. Apenas em alguns casos esse argumento pode ser suportado. Em muitos casos, no entanto, é possível que os quartos fossem multifuncionais e possam ter atendido a diferentes necessidades em diferentes ocasiões. Sua mera existência dentro de um santuário assumido, que foi rotulado como um templo nos relatórios de escavação, certamente não constitui um direito exclusivo de uso para os sacerdotes (BUCHMANN, 2016: 125).

⁶² Os móveis dos quartos raramente pareciam seguir os princípios típicos da bi ou triclinia.

(b) Ernest Will (1988: 318) analisando as habitações e a população de Dura, partiu da estimativa dos historiadores alemães W. Hoepfner e E. L. Schwandner⁶³. Segundo eles, a população de Dura-Europos não passava de 6 mil pessoas⁶⁴. O número advém da permanência do plano e do layout urbanístico, proposto ainda no período selêucida⁶⁵. E de cerca de 600 moradias do tipo padrão, contando com uma mesma superfície média⁶⁶ de 310 m². Cada habitação estava agrupada em 8 ilhotas de dimensões idênticas de 21, 51x10,75 m ou 73,15x36,58 m e constituíam os lotes (*klèros*). Eles eram concedidos pela administração a um beneficiário que geralmente era um veterano.

Para avaliar essas estimativas, E. Will observou, num primeiro momento, a planta baixa apresentada por Hoepfner e Schwandner (Figura 24). Ela é fruto das últimas intervenções no sítio. Will estimou que a área total foi dividida em 99 ilhotas, das quais 15 estavam ocupadas por edifícios públicos (destas oito eram ocupadas pela ágora) e santuários e as 84 restantes correspondiam a 672 moradias.

Outra planta utilizada foi a exposta no relatório preliminar de E. F. Brown, em que as ilhas caem para o número de 67 (Figura 5), das quais 10 poderiam ser reservadas para edifícios públicos e as 57 restantes seriam para 456 moradias.

⁶³ Os dados em questão advém do trabalho "Haus und Stadt im klassischen Griechenland", publicado em 1986.

⁶⁴ Peter Edwell (2008: 98) comenta que até meados do segundo século antes da era comum a população da Dura-Europos parece ter sido bastante pequena.

⁶⁵ A divisão da área cívica em insulae retangular e o estabelecimento da principal estrada leste-oeste, começando no Portão de Palmira, é um exemplo típico de uma cidade macedônica fundada no Oriente em comum com muitas cidades na Ásia Menor, na Síria e na Mesopotâmia. Além disso, imponentes muralhas da cidade com suas torres e a presença de um palácio no forte com vista para a cidade são características clássicas das fortificações helenísticas. (EDWELL, 2008: 99).

⁶⁶ É naturalmente difícil tomar as medidas como absolutas por conta da superfície limitada das folgas, por isso os valores apresentados pelo autor sempre são estimativas.



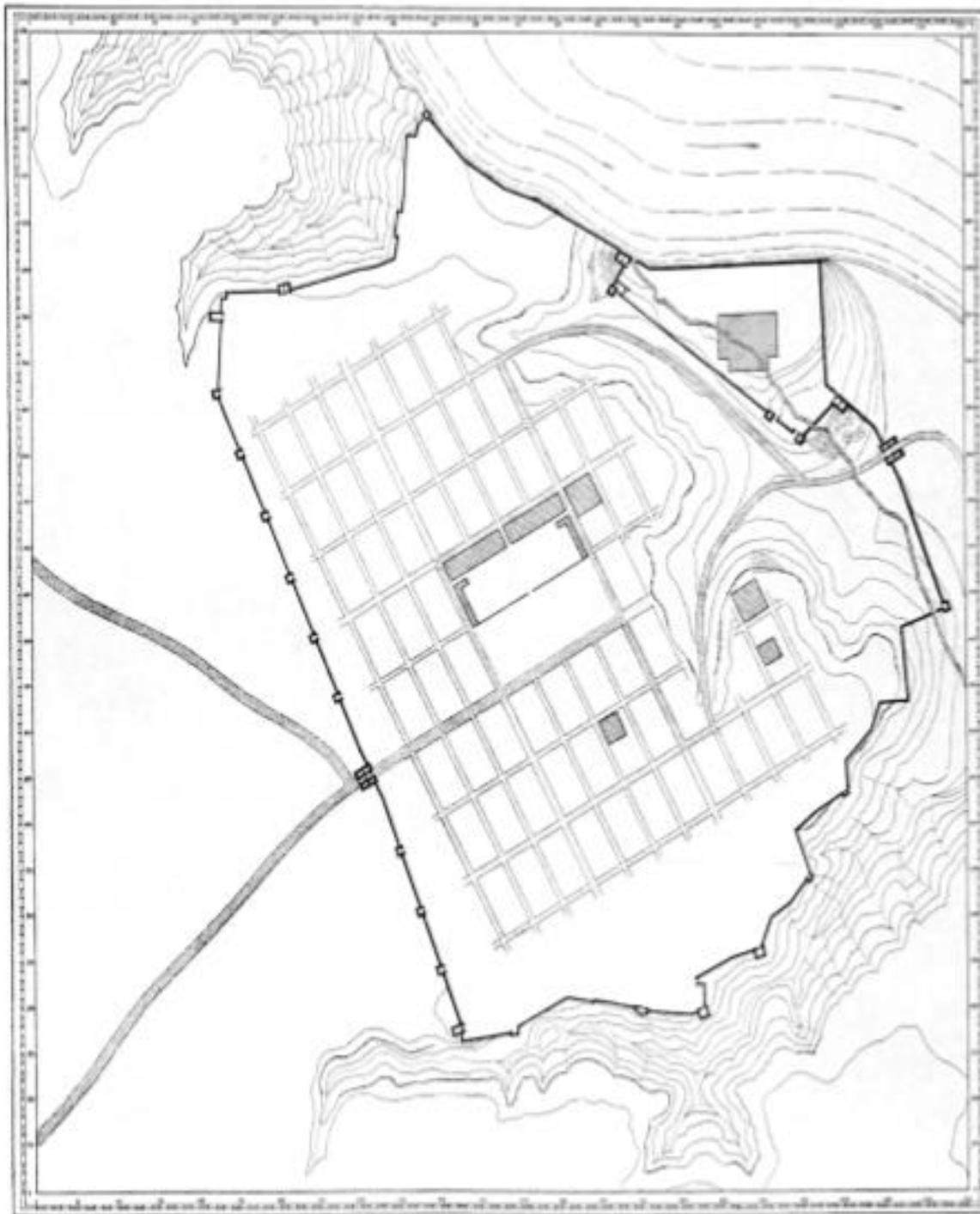


Figura 5: Dura no período helenístico. Planta proposta por W. Hoepfner e E. L. Schwandner. Obtido em: WILL, E. "La population de Doura-Europos: une évaluation". In: **Syria**. Tome 65 fascicule 3-4, 1988, p. 316.

Figura 6: Dura no período helenístico. Planta proposta por W. Hoepfner e E. L. Schwandner. Obtido em: WILL, E. "La population de Doura-Europos: une évaluation". In: **Syria**. Tome 65 fascicule 3-4, 1988, p. 317.

Os três valores apresentados (600, 672 e 564) para Ernst Will sinalizam que sem novas escavações a determinação precisa do número de moradias não é possível. Contudo, as escavações feitas a partir dos anos de 1980 permitiram assumir que o número proposto por Hoepfner e Schwandner é muito próximo do real. Ainda mais quando tomamos como base o número de colonos estabelecidos para outras duas cidades fundadas na Síria pelos selêucidas: em Seleucia Pieria e Antioquia foram deslocados respectivamente 6000 e 5300 pessoas.

Independentemente do número preciso de moradias, Will ponderou que a forma como a cidade foi desenhada pelos selêucidas e sua permanência seriam claras evidências que em Dura-Europos os blocos habitacionais e os edifícios públicos - tal como em outras cidades que abrigaram militares estacionados e -foram construídas em áreas de fronteira, estavam longe de ocupar grandes espaços. Em números, apenas 45 ha podem ser avaliados, dos quais 33 ha são destinados à área residencial. A área restante é abandonada ao poder e aos militares.

III. Esses dois subtópicos são interessantíssimos para nós, pois eles nos convidam mais do que pensar modelos em comum, a levantarmos hipóteses acerca das interações culturais tecidas no cotidiano. Ou melhor, ao olharmos para a existência de diferentes experiências religiosas em uma mesma rua, como é o caso da *Main Street*, nos questionarmos como se deu diariamente a construção de marcas identitárias, opções de como e onde representar a divindade e mesmo adoções de regras para estabelecer os limites entre o público e o privado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A) obras documentais

KILPATRICK, G. "Dura-Europos: The Parchments and the Papyri." In: **Greek**

Roman and Byzantine Studies, vol. 5, n. 3, 1964, pp. 215-

225. ROSTOVITZ, M. **Dura-Europos and its Art**. Oxford: Clarendon Press, 1938.

B) obras historiográficas

CAVALCANTI, Juliana Batista. Os cultos e edifícios religiosos da Wall Street: Interações culturais entre cristãos, judeus e mitraístas (Dura-Europos, Síria, século III). Orientador: Prof. Dr. André Leonardo Chevitaresh. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/Instituto de História/ Programa de Pós-Graduação em História Comparada. **Tese** (Doutorado em História Comparada).

EDWELL, P. **Between Roman and Persia. The Middle Euphrates, Mesopotamia and Palmyra under Roman Control**. New York: Routledge, 2008.

JENSEN, R. "The Dura Europos Synagogue, Early-Christian Art, and Religious Life in Dura Europos". In: FINE, S. **Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue. Cultural Interaction during the Greco-Roman Period**. London: Routledge, 1999.

MOMIGLIANO, A. **Os limites da Helenização**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991 (1975).

PIMOUGUET-PEDARROS, I. "Doura, Études IV: Doura-Europos, Études IV, 1991-1993." In: **Dialogues d'Histoire Ancienne**, vol. 25, n°1, 1999. pp. 285-289.

ROUSSELLE, A. "L'iconographie juive au IIIe siècle." In: **Pallas: Revue d'Études Antiques**, Hors-série : L'empire Romain de 192 à 325, 1997. pp. 21-29.

RUFFING, K. "Economic Life in Roman Dura-Europos." In: KAIZER, T. (Ed) **Religion, Society and Culture at Dura-Europos**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

WELLES, C. B. "The Population of Dura-Europos". In:

COLEMAN-NORTON, P. (ed.), **Studies in Roman Economic and Social History in Honor of Allan Chester Johnson**. Freeport: Books for Libraries Press, 1951.

WELLES, C. B. "The Hellenism of Dura-Europos." In: **Aegyptus**, 1959, n° 39, (1/2), p. 23–8.

DESAFIOS E POSSIBILIDADES DA PESQUISA EM ANTIGUIDADE ORIENTAL NO BRASIL CHALLENGES AND POSSIBILITIES FOR RESEARCHING THE ANCIENT NEAR EAST IN BRAZIL

Katia Maria Paim Pozzer⁶⁷

Priscila Scoville⁶⁸

Wellington Rafael Balém⁶⁹

Artigo recebido em 21 de Agosto de 2021

Artigo aceito em 26 de Setembro de 2021

Resumo: Este artigo pretende contribuir com o dossiê temático "Antiguidade Oriental no Brasil: pesquisas e perspectivas" apresentando relatos de experiências de pesquisa e de ensino na área. Mais do que uma reflexão crítica sobre o tema, trazemos alguns resultados de vivências pessoais neste percurso, do que nos anima, daquilo que nos desafia, com o intuito de estimular cada vez mais estudantes a empreenderem este caminho que, ainda que feito de pedras, nos faz encontrar traços de humanidade que nos unem ao passado.

Palavra-chave: Egito. História Antiga Oriental. Oriente antigo. Mesopotâmia. Metodologia da Pesquisa.

Abstract: This paper aims to contribute to the thematic dossier "Antiguidade Oriental no Brasil: pesquisas e perspectivas", which is focused on the Brazilian perspective and research on the Ancient East. More than a critical reflection on the theme, we discuss some results of personal experiences, what excites us, what challenges us, in order to encourage more and more students to follow our steps and to find traces of humanity that bind us to the past.

Keyword: Egypt. History of the Ancient Near East. Ancient Near East. Mesopotamia. Research Methodology.

⁶⁷ Doutora em História pela Université Paris I Panthéon-Sorbonne, docente dos cursos de História da Arte e História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). <https://orcid.org/0000-0001-9083-1729>. E-mail: katia.pozzer@ufrgs.br

⁶⁸ Doutoranda em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com a orientação da Profa. Dra. Katia Maria Paim Pozzer. <https://orcid.org/0000-0003-1193-1321>. E-mail: pcnlscoville@gmail.com

⁶⁹ Doutorando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), com a orientação da Profa. Dra. Katia Maria Paim Pozzer. Bolsista CAPES. <https://orcid.org/0000-0002-8207-8121>. E-mail: wrbalem@gmail.com

Introdução

Refletir sobre a prática de pesquisa na área da Antiguidade Oriental⁷⁰ no Brasil nos leva, antes de tudo, a historiar, ainda que brevemente, o desenvolvimento recente da área e o processo de consolidação dos estudos da Antiguidade e de sua difusão no Brasil. Dentre os primeiros especialistas brasileiros em História Antiga Oriental podemos citar os professores Ciro Flamarion Cardoso (UFF), Emanuel Bouzon (PUC-Rio), Emanuel Araújo (UnB) e Jaime Pinsky (UNESP-Assis) entre os que mais se destacaram na área. Essa primeira geração de pesquisadores brasileiros realizou sua formação acadêmica em centros de pesquisa na Europa e EUA nos 1960 e 1970. Eles foram responsáveis por estudos científicos altamente qualificados e pelas primeiras publicações de fontes primárias da antiguidade oriental em língua portuguesa, oferecendo acesso às fontes aos jovens estudantes. Assim, foram formadas no país novas gerações de pesquisadores dedicados a investigar o Mundo Antigo por meio de seus próprios olhos, de sua visão de mundo, adicionando certa originalidade às interpretações históricas.

Além disso, a criação da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) em 1985 e do Grupo de Trabalho de História Antiga, da Associação Nacional de História (ANPUH) em 1983, contribuíram para a consolidação dos estudos sobre a História Antiga no Brasil. E, ainda, a expansão da pós-graduação nas universidades brasileiras, a partir dos anos 1990, também teve um papel significativo neste processo.

Nossa atuação, enquanto pesquisadores e docentes na área, há mais de 25 anos nos levou, recentemente, à criação do Laboratório de

⁷⁰ Focamo-nos aqui em uma reflexão muito mais direcionada à História e, portanto, não inclui os Estudos Bíblicos, que são uma outra área de pesquisa muito importante no país, mas que possui paradigmas e questões próprias.

Estudos da Antiguidade Oriental (LEAO), em março de 2016. O LEAO está vinculado ao Programa de Pós-graduação em História e ao Departamento de Artes Visuais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e tem como foco a pesquisa da antiga Mesopotâmia, ao longo dos três mil anos de história, e sua relação com as demais civilizações do Antigo Oriente Próximo. O grupo propõe o debate e a reflexão crítica sobre a história antiga oriental, discutindo questões contemporâneas e lançando um novo olhar sobre um passado do qual conservamos uma importante herança cultural.

As investigações são orientadas em duas linhas de pesquisa. **História, Arte e Memória Cultural** que busca compreender as relações entre a história, a memória, a produção de imagens artísticas e a formação de tradições culturais. E **Cultura e Representações**, cuja abordagem teórica pertinente à História Cultural, está centrada no conceito da representação e do entendimento da cultura como uma construção de sentidos partilhados.

O Laboratório de Estudos da Antiguidade Oriental (LEAO) tem ainda como objetivo a difusão das pesquisas sobre a Mesopotâmia e sobre o mundo antigo, através do site <http://www.ufrgs.br/leao> e do Instagram [@leao.ufrgs](https://www.instagram.com/leao.ufrgs). Pretende-se estimular a publicação de artigos, capítulos de livros, resenhas, bem como a participação dos estudantes e pesquisadores em eventos científicos no Brasil e no exterior. O grupo visa à formação de novos pesquisadores na área de história antiga oriental, promovendo a participação de estudantes nos diversos níveis de formação, desde a iniciação científica até a pós-graduação *stricto sensu*.

Sobre limitações e como superá-las por uma ótica inclusiva.

Refletir sobre a História Antiga Oriental no Brasil exige que consideremos, também, outras questões maiores, como a Antiguidade

de forma geral e a própria disciplina histórica. Pode parecer repetitivo e pouco inovador debater a criação da História. Todos sabemos que seu surgimento, ligado à criação dos Estados Nacionais, visava legitimar uma dita supremacia europeia. De fato, essa conclusão não nos apresenta nenhuma novidade, mas é importante ponderarmos que o elemento político fundador da História não deixou de existir. A disciplina era (e ainda é) política, em especial, porque um de seus principais agentes é o Estado, mesmo nos dias de hoje. Isso porque é ele quem dita o que aprendemos nos nossos anos escolares e quais são os lugares de memória e patrimônios importantes para a nação.

No Brasil, isso significa que a educação é bastante eurocêntrica, uma vez que a memória coletiva e a identidade nacional são reflexos da colonização. Em termos práticos, isso explica o porquê dos nossos Ensinos Fundamental e Médio priorizarem a Antiguidade Clássica em detrimento dos povos originários das Américas e de civilizações orientais. É inegável, por outro lado, que existe um esforço crescente de pesquisadores em dedicar-se às sociedades não-europeias.

A respeito da Antiguidade, é preciso que questionemos a relação orientalista que trata do oriente em contraste com o ocidente, em uma comparação injusta e polarizada entre civilização e barbárie. A associação do oriente com o bárbaro (ou com o exótico) é um dos reflexos políticos que permanecem em nosso imaginário desde a criação da História científica. Por um lado, temos Grécia e Roma como as fundadoras da civilização ocidental, por outro, os elementos característicos de uma civilização já eram vistos no oriente próximo muitos anos antes dos povos helênicos se estruturarem na Península Balcânica. O Antigo Oriente Próximo foi o palco do surgimento das primeiras cidades, sistemas de escrita, impérios e, até mesmo, diplomacia. Ainda assim, os diversos grupos étnicos da região são

confundidos, colocados dentro de um mesmo padrão que os generaliza e diminui seu impacto na estruturação do mundo (não apenas oriental).

É verdade que a proximidade de povos mesopotâmicos promoveu dinâmicas políticas e um alto nível de sincretismo na região, mas isso não significa que podemos tratá-los e entendê-los de uma mesma forma. Cada um tem seus próprios valores e elementos característicos. Assírios, babilônicos, sumérios, hurritas, amoritas, entre outros, dividiam um espaço geográfico (que chamamos de Mesopotâmia), mas agrupavam-se em reinos diferentes, alternando épocas de destaque.

A preterição do Oriente Próximo no ensino básico resulta em um imaginário impreciso que trata a História com uma tendência a ilusão do isolamento dos povos e de seu desenvolvimento sucessivo. Em outras palavras, cria-se uma ideia de que primeiro existiam “os mesopotâmicos” (sem termos a clareza de que existia uma diversidade étnica e de reinos na região, como apontamos acima), seguidos pelos egípcios (que teriam criado sua civilização após a queda dos *mesopotâmicos*), somente então os gregos apareceram, conquistaram o Egito e puseram um fim àquela história, por fim, o declínio grego é marcado, também, pela ascensão dos romanos.

Essa noção de que uma civilização só começa quando a outra termina é consequência do ensino que as trata de maneira isolada, sem que sejamos estimulados a refletir sobre interações, com exceção de guerras. Essa é, igualmente, uma das razões pelas quais imaginamos o mundo antigo de forma agressiva, sangrenta, quase que desumana. A realidade é outra: guerras aconteciam, claro, mas contatos pacíficos, obras públicas e instituições que buscassem regular o comportamento em sociedade também eram presentes. Como afirma a pesquisadora Amanda Podany (2010, p. 35-36. Tradução nossa):

Talvez a tendência das pessoas seja assumir que os humanos progrediram por um longo tempo desde o início da civilização. Então, pode ser uma surpresa descobrir tamanha familiaridade tão cedo na história humana. Os mais antigos documentos escritos preservados não revelam um mundo bárbaro em constante guerra, mas registros de escritórios de governo muito bem organizados, cartas para líderes estrangeiros, dicionários de línguas estrangeiras e tratados de paz.

Entre esses documentos, podemos encontrar correspondências diplomáticas estruturadas dentro de uma organização política compartilhada entres os reinos sírio-mesopotâmicos e, posteriormente, do restante do leste mediterrâneo (incluindo o Chipre, a Anatólia e o Egito). Esses contatos, focados na busca e manutenção da paz, são produzidos desde, pelo menos, o terceiro milênio AEC. A carta mais antiga, encontrada até hoje, foi enviada por Irkab-damu, rei de Ebla, para Zizi, rei de Hamazi, em c. 2300 AEC, mas o seu conteúdo indica que a comunicação diplomática é ainda mais antiga, uma vez que esses reis já utilizavam padrões e princípios específicos para a tipologia do tablete. Com o passar dos anos a diplomacia se estruturou e intensificou cada vez mais.

Até meados do segundo milênio AEC, a Mesopotâmia mostrava-se como o espaço central dessas relações. Reinos da Síria e do vale dos rios Tigre e Eufrates se comunicavam com certa frequência, a princípio, em busca de segurança e, pouco depois, para criar alianças que os proporcionassem certa hegemonia. Nesse contexto vimos os impérios de Sargão (da Acádia) e Hammurabi (amorrita) surgirem e colapsarem. Finalmente, uma nova Era emergiu após o saque hitita da Babilônia. Grupos até então desconhecidos ou minoritários na Mesopotâmia ganharam força e se estabeleceram como potências: os hurritas no norte sírio-mesopotâmico, os hititas na Anatólia, os egípcios na síria-palestina e os cassitas na Babilônia.

Contatos comerciais fora da Mesopotâmia já existiam, mas essas mudanças deslocaram o foco político, o tirando-o da Mesopotâmia e colocando-o no leste mediterrâneo. Assim, Egito, Hatti, Babilônia e Mitani (pouco depois, incluiu-se, também, a Assíria) se tornaram hegemônias e passaram a utilizar da diplomacia criada no milênio anterior para manter o *status quo*, evitando guerras e facilitando ganhos econômicos. Com isso, dois séculos de relativa estabilidade se sucederam⁷¹.

Os reis tratavam-se como irmãos, apontando uma paridade entre as potências, e controlavam os reinos menores do Levante, que precisavam jurar sua lealdade a um dos Grande Reis (isto é: Egito, Mitani, Babilônia, Hatti e Assíria). Com isso, mensageiros conseguiram viajar grandes distâncias de modo mais seguro e menos custoso (já que a diplomacia garantia a passagem e estadia sem taxação extra por toda a região). Junto com as mensagens, viajavam, também, culturas, ideias, materiais e tecnologias.

Essas relações apontam, de forma clara, que os povos da antiguidade não se pretendiam ser isolados. Pelo contrário, o Oriente Próximo foi um caldeirão cultural que se muniu de diferentes experiências e culturas e moldou as civilizações da Idade do Bronze, contribuindo, até mesmo, para a estruturação da Grécia helênica (dita, como berço da civilização). Tal realidade fica evidente não somente pelos contatos diplomáticos, mas também pelos comerciais. O naufrágio de Uluburun nos serve como exemplo para entendermos, de modo mais palpável, o quão conectado e dinâmico o mundo antigo era.

O barco, encontrado no fundo do Mediterrâneo oriental nos anos 1980, revela objetos provenientes de culturas e regiões diversas. Sua

⁷¹ O maior corpus documental do período são as Cartas de Amarna, encontradas na antiga Akhetaton, no Egito.

datação ainda não é determinada, mas imagina-se que seja de cerca de 1300 AEC, uma vez que existe um escaravelho com o nome da rainha egípcia Nefertiti entre os artefatos encontrados. Há, ainda, uma grande quantidade de cerâmicas cananeias, lingotes de cobre do Chipre, contas de vidro micênicas, marfim, madeira, faiança, animais, entre outros (PÉREZ LARGACHA, 2017, pp-273-288). Os pesquisadores acreditam que o barco havia saído do Levante e ia em direção ao Egeu, quando encontrou seu destino no oeste da Anatólia⁷². O comércio acontecia durante o trajeto, parando em diversos portos no caminho, por isso seu material é tão variado.

As interações e trocas que aconteciam no mundo antigo, em especial por meio do Mediterrâneo, possibilitaram a dispersão de tecnologias e sistemas. Com isso, sociedades se adaptaram, se desenvolveram e continuaram se transformando com o passar dos séculos. O contato era essencial para os antigos, assim como até hoje o é. Por isso, incentivar a reflexão sobre relações se torna importante. Quanto mais pudermos debater acerca de múltiplas culturas e sobre como isso pode ser benéfico no desenvolvimento de uma civilização, mais aprendemos a respeito da tolerância e dos impactos externos na estrutura social.

O raciocínio crítico vem da compreensão dos fatores que nos trouxeram até aqui, mas, se não somos apresentados a eles de um modo satisfatório, chegamos a conclusões tendenciosas, com perspectivas enviesadas – por isso, o elemento político da História ainda é bastante presente. A quem interessa que o ensino básico se mantenha eurocêntrico e como isso mantém um *status quo* na atualidade? E mais, como isso se reflete no cotidiano? Em termos práticos, tende-se a apreciar os feitos e pessoas de origens ocidentais, mas menosprezar os

⁷² Ainda não está claro se o barco servia a algum contato oficial entre reinos ou de modo privado de comerciantes.

demais, resultando em racismo e xenofobia. Enquanto o século XX ainda se depara com essas questões humanitárias, há 3 mil anos, os povos do Oriente Próximo haviam estruturado um sistema político multipolar e policultural (COHEN; WESTBROOK, 2002, pp. 11-12) – e, ainda assim, o senso comum os trata como bárbaros ou primitivos.

A Antiguidade Oriental é um campo em ascensão no Brasil e tende a romper com a tradição historiográfica clássica, trazendo novos paradigmas. Felizmente, esse movimento está acontecendo na Academia e, pouco a pouco, atinge a população. Ainda que a educação básica apresente suas limitações, uma forma de proporcionar um maior contato do público com o oriente antigo está na História Pública, em especial quando se mune da História Digital. A primeira, sendo uma forma de engajar o historiador com a pessoa comum, com um trabalho pensado com, para e pelo público. A segunda, utiliza as novas tecnologias para pesquisa e divulgação. Nesse sentido, o uso de redes sociais parecem ser uma boa forma de promover o debate e o conhecimento historiográfico, possibilitando, também, a interação e um envolvimento mais eficaz.

Sobre o Egito antigo e os desafios da historicidade

Da mesma forma que a Grécia Clássica ou o Império Romano foram períodos sobrevalorizados pelos estudiosos do passado e do presente, o Egito do Reino Novo costuma ser o mais estudado e o mais conhecido, inclusive fora dos meios acadêmicos. Esse processo não é injustificado, já que, pelo menos no caso egípcio, tal época é muito mais documentada do que períodos anteriores e até posteriores, o que viabiliza muito mais estudos e publicações com fins científicos e culturais. Mas esse cenário causa um efeito colateral, a saber, a construção de uma imagem, no senso comum, de uma cultura egípcia homogênea e imutável durante toda a experiência faraônica de cerca de 3 milênios.

Com a introdução de novas teorias, metodologias, técnicas e tecnologias nos estudos egiptológicos da Filologia à Engenharia, da Arqueologia à Medicina, especialmente nas últimas décadas, esse cenário tem se transformado.

Nesta seção, tomaremos como exemplo o Egito do Reino Antigo para demonstrarmos a importância do elemento da historicidade no estudo da história egípcia antiga e de seus diferentes protagonistas. Esse período costuma ser descrito a partir de algumas chaves de interpretação clássicas e, por vezes, problemas de pesquisa mais específicos acabam sendo enquadrados nesses contextos mais gerais como forma de preencher lacunas da documentação e da bibliografia. De forma bem resumida, a Terceira e a Quarta Dinastias são interpretadas a partir da monumentalização do poder do faraonato, com as primeiras, e também maiores, pirâmides. A Quinta Dinastia é entendida como um processo de solarização da religião, do estado e vice-versa, com destaque para os templos solares e para a ascensão dos sacerdotes do deus Rá. A Sexta Dinastia é ofuscada pelo paradigma da chamada crise do Reino Antigo, que culminou na descentralização do poder do rei e o surgimento de soberanos paralelos e rivais no chamado Primeiro Período Intermediário (BALÉM, 2018). Não é preciso muito para perceber que tais interpretações estão mais próximas da experiência da elite egípcia, da administração do Estado, do que de estratos menores da sociedade.

Seja pela ação do tempo, seja pela destruição sistemática ou pela reutilização dos locais, das estruturas e dos materiais antigos, as fontes sobre a não-elite são bem menos abundantes, em especial do terceiro milênio AEC. Não significa que elas não existam, pois ainda há muito a se escavar e a se descobrir, especialmente em relação a novos materiais tratados pela arqueologia. Mas, em muitos casos, elas estão em estratos

mais profundos dos sítios não sendo acessíveis sem a destruição, ainda que metodológica, das camadas mais recentes. Como a tendência da arqueologia é a conservação dos sítios junto às comunidades locais, para que eles possam voltar a ser analisados a partir de novas questões e novas tecnologias por outras gerações de pesquisadores e pesquisadoras, muitos locais importantes do Reino Antigo ainda nos são desconhecidos, sejam cemitérios, assentamentos urbanos ou outras estruturas individuais ou coletivas (LOPES, 2018). Para que se possa problematizar um pouco mais os temas próprios dessa época tão peculiar, uma saída é tecer novas reflexões teóricas e metodológicas sobre fontes mais ou menos conhecidas e sobre a literatura especializada em perspectiva histórica. Tal esforço pode parecer pouco, mas tem evidenciado um Egito muito mais plural, dinâmico e até contraditório do que estamos acostumados ou acostumadas.

Dessa forma, indícios de uma primeira evidência da multiplicidade de agentes da história podem ser encontrados inicialmente nos Textos das Pirâmides: um conjunto de encantamentos escritos pela primeira vez na Pirâmide de Unas, da Quinta Dinastia, mas que correspondem a tradições orais muito mais antigas. Sendo escritos nas paredes das tumbas até o Reino Médio, os Textos das Pirâmides expressão não apenas a ascensão cíclica do rei à imortalidade solar e estelar, mas também à perpetuação de seu ser através da identificação com Osíris (ALLEN, 2006). Pela perspectiva solar do Reino Antigo, somente o rei poderia ter acesso à imortalidade, a qual poderia ser estendida a sua família, cortesãos e cortesãs. Mas, séculos antes dos Textos das Pirâmides surgirem por escrito, a religião osiriana já era utilizada por indivíduos para ter acesso à imortalidade de uma maneira alternativa, embora não excludente, ao dom faraônico. Esse processo foi chamado de “democratização da imortalidade”, pois um número maior de pessoas

pode ter acesso ao pós-vida pelo caminho osiriano, especialmente em cemitérios mais distantes da necrópole real. Mas tal democratização continuou expressando a grande desigualdade social dos egípcios vivos, e que se reproduzia aos egípcios mortos. Em outras palavras, só conseguia acessar a imortalidade quem pudesse receber a concessão de uma tumba e custear os bens e protocolos funerários adequados (JOÃO, 2008).

A partir do final do terceiro milênio, também atravessado pelas fortes marcas de diferenciações entre os estratos sociais mais abastados e os medianos, pode ser verificado um aumento na quantidade e na complexidade de manifestações da individualidade. Esse fenômeno apareceu nas tumbas privadas do Reino Antigo, de forma mais sutil nos cemitérios da corte e de forma mais explícita nas necrópoles provinciais. Nessas moradas da eternidade, os homens – raramente mulheres – utilizavam-se do decoro do programa decorativo e ritualístico tradicional para inserir elementos novos, que estavam ligados às particularidades de uma família ou mesmo de um indivíduo (MORENO GARCÍA, 2006). Dessa forma, podem ser encontradas nas tumbas a ligação do indivíduo com o rei através da evidenciação de seus títulos e da nomeação dos soberanos a quem serviu, mas também cenas e inscrições de oferenda para o culto pessoal do morto, elemento fundamental para a sua imortalidade, e alusões a episódios específicos de sua vida pretérita. Também é preciso ter em mente que o pertencimento à elite ou à família real geravam riquezas quase incalculáveis. Mas não era este o critério máximo da concessão régia de uma tumba luxuosa, e sim as relações pessoais, que poderiam ou não corresponder com as posses do sujeito.

As tumbas privadas do Reino Antigo, em sua maioria, são mastabas construídas de tijolos e pedras, mas também poderiam ser totais ou parcialmente escavadas nas falésias ao longo da margem ocidental do Nilo. A tumba é fundamentalmente uma casa para o morto e sua família.

Possui uma estrutura acima da superfície ligada ao aspecto solar, e uma câmara subterrânea, acessível através de um poço, e onde eram depositados os corpos osirianos. Conta também com capelas decoradas com as cenas referidas acima, sendo este ambiente acessível aos vivos e o local em que eram feitas as oferendas e o culto do funerário. As oferendas normalmente eram depositadas em altares em frente às chamadas portas falsas, através das quais o falecido tinha acesso. Os artistas e artesãos também seguiam um rígido protocolo na produção das estelas funerárias, que continham principalmente fórmulas de oferendas, os títulos do morto e alguns títulos e eventos de sua vida (IKRAM, 2015).

Foi a partir da introdução da narrativa de mais eventos que surgiram as chamadas autobiografias funerárias, um gênero literário que perdurou por toda a história faraônica e passou por diversas transformações em termos de estilo, temas, tamanhos e formas. No reino Antigo predominaram as autobiografias chamadas de históricas, que narram episódios régios ou pessoais, e as reflexivas, que são mais focadas no enaltecimento das virtudes do sujeito como um funcionário ideal. Em um sentido mais funcional, tais inscrições eram produzidas, não para escrever a história de um homem – às vezes de mulheres – mas para perpetuar no pós-vida uma imagem idealizada do proprietário da tumba, de seus títulos, de sua relação de proximidade com o rei. Convenientemente, eram omitidos os fracassos, os erros, disputas ou inimizades com seus iguais da elite, ou com a Residência (LICHTHEIM, 1973). As autobiografias funerárias foram vistas com certa cautela em relação ao seu conteúdo nos estudos do Reino Antigo, já que, na maioria dos casos os episódios narrados pelos sujeitos não podem ser verificados por outras fontes. Outro ponto de desconfiança é em relação ao conceito de indivíduo, algo considerado anacrônico quando pensado

para a experiência egípcia antiga. Ambas as críticas são consistentes, mas elas não encerram o debate.

A tradição textual da Egíptologia, que privilegiou o estudo da epigrafia e de papiros, deixou um pouco de lado o contexto de produção desse material. E a tradição arqueológica enfatizou as particularidades materiais dos sítios explorados. Embora tais tradições dialoguem entre si, ainda faltam estudos mais aprofundados, sobretudo em relação ao Reino Antigo de modo a contribuir para superar as visões mais homogeneizantes do discurso histórico. Uma das formas particularmente interessantes de fazer isso é o estudo dos aspectos regionais, sem perder de vista sua ligação com a Residência, mas enfatizando suas dinâmicas próprias e suas relações com outras regiões em detrimento da corte. Outra se dá através do privilégio da voz de outros sujeitos, nem sempre facilmente localizados ou diferenciados, mais ou menos ligados ao poder central ou às famílias tradicionais das províncias. Essas duas perspectivas não estão dissociadas, principalmente porque as autobiografias funerárias e seu contexto original, a saber as tumbas, são a principal documentação, quando não a única que chegaram ao presente. Mesmo com documentação lacunar, tais estudos são viáveis ao estabelecer premissas teóricas diferentes, por exemplo, partir das relações sociais e das contradições em vez de tipos ideais e funcionalidade.

Na perspectiva da História Antiga produzida no Brasil, mais pesquisas sobre outros períodos da história egípcia apresentam dificuldades, como a necessidade de aprender variações da língua egípcia hieroglífica e hierática, de modo a ter contato com documentação que vá além do cenário religioso e funerário. Mas também oferece ganhos, especialmente na medida em que novas teorias e metodologias são trazidas à pesquisa, o que implica em novos temas e problemas que têm relevância em si, mas também podem

contribuir com as próprias teorias e metodologias e, assim, com a historiografia como um todo. Na perspectiva do ensino de história na educação básica, um maior conhecimento sobre períodos mais recuados no tempo da história faraônica não permite apenas perceber os mil anos que separam as pirâmides de Giza do período dos Ramsés. Viabiliza que sejam produzidos materiais didáticos e paradidáticos mais consistentes, que demonstrem adequadamente a historicidade do Egito antigo. E, dessa forma, professores e professoras podem criar melhores condições para que os e as estudantes compreendam, não apenas a historicidade egípcia, mas que aprofundem essa noção fundamental para qualquer temática dos saberes históricos.

Considerações finais

Existem desafios específicos na pesquisa em História Antiga Oriental no Brasil que devem ser enfrentados. Podemos evocar alguns, como a dificuldade em lidar com a bibliografia atual, pois a maior parte dela está em línguas estrangeiras modernas. A quase inexistência de bibliotecas especializadas na área em nossas universidades que pode ser superada pela utilização de publicações eletrônicas acessíveis com a internet.

Outra questão fundamental é a imperiosa exigência do domínio das escritas e línguas antigas para se fazer pesquisa com qualidade. E são raros os centros de formação que oferecem grego, latim, hebreu, acádio, egípcio ou sânscrito, por exemplo. Neste caso, os classicistas têm mais possibilidades que os orientalistas. Assim, este continua a ser um desafio maior a ser enfrentado pelos interessados na área.

Mas também existem possibilidades estimulantes ao estudarmos o mundo antigo oriental. Uma delas é a de refletir sobre temas universais, questões que interpelam as sociedades humanas desde o princípio até os dias de hoje, como os mitos da origem do mundo, do próprio Homem,

do poder e seus usos, da inovação tecnológica, do cotidiano e suas marcas, da vida e da morte, das paixões e das guerras, enfim, da humanidade e do seu livre arbítrio.

Igualmente podemos dialogar com pesquisadores em todo o mundo, em centros de pesquisa distribuídos nos cinco continentes. E esta interlocução nos impulsiona a patamares de excelência internacional e nos permite perceber as diversas visões de mundo, as diferentes abordagens e temáticas que estão sendo elaboradas e compreender que cada país narra uma história dos antigos matizada pelo seu próprio contexto histórico, político e social de hoje. E isto reafirma que é preciso que nós, pesquisadores brasileiros, também construamos um discurso histórico sobre o Mundo Antigo, a fim de garantirmos nossa soberania intelectual no mundo globalizado do século XXI.

Documentação:

LICHTHEIM, Mirian. *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*. Berkeley, 1973, v.1.

Bibliografia:

ALLEN, James P. Some aspects of the non-royal afterlife in the Old Kingdom. In: BÁRTA, Miroslav (ed). *The Old Kingdom Art and Archaeology*. Praga: Academy of Science of the Czech Republic, 2006.

BALÉM, Wellington Rafael. Administração, religião e poder: um debate sobre o Egito do Reino Antigo. XIV Encontro Estadual de História – ANPUH-RS, 18 a 21 jul. 2018, Porto Alegre. *Anais...* Porto Alegre: ANPUH-RS, 2018. pp. 1-19.

BEZERRA DE MENESES, Ulpiano. T. Fontes visuais, cultura visual, História visual. Balanço provisório, propostas cautelares. *Revista Brasileira de História*. v. 23, n. 45, 2003, p. 11-36.

CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. História pública e redes sociais na internet: elementos iniciais para um debate contemporâneo. *Transversos: Revista de História*. Rio de Janeiro, v. 07, n. 07, set. 2016, pp. 35 - 52.

COHEN, Raymond; WESTBROOK, Raymond (eds.). *Amarna Diplomacy. The beginnings of international relations*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2002.

GUARINELLO, Norberto Luiz. *História Antiga*. São Paulo: Editora Contexto, 2014.

IKRAM, Salima. *Death and Burial in Ancient Egypt*. Cairo: AUC Press, 2015.

JOÃO, Maria Thereza David. *Dos Textos das Pirâmides aos Textos dos Sarcófagos: a “democratização da imortalidade” como um processo sócio-político*. 2008. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.

LOPES, Maria Helena Trindade. Mênfis, a cidade ‘que desapareceu’. In: VARGAS, A., POZZER, K., MARTINS, L. (orgs). *Língua e Linguagem no Mundo Antigo*. Porto Alegre: Fi, 2018.

MORENO GARCÍA, Juan Carlos. La gestion sociale de la mémoire dans l'égypte du IIIe millénaire: Les tombes des particuliers, entre emploi privé et idéologie publique. In. FITZENREITER, Martin; HERB, Michael (eds). *Dekorierte Grabanlagen im Alten Reich: Methodik und Interpretation*. Londres: Golden House Publications, 2006.

PÉREZ LARGACHA, Antonio. Algunas reflexiones sobre Uluburun y el intercambio comercial y cultural en el Mediterráneo oriental. *Trabajos de Egiptología*. Puerto de La Cruz, n. 8, 2017, pp. 273-288.

PODANY, Amanda H. *Brotherhood of Kings*. How International relations shaped the ancient near east. Oxford: Oxford University Press, 2010.

POZZER, Katia M.P. Do prazer e da dor em estudar a Antiguidade Oriental. *Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 8, p. 18-34, 2016.

_____. Antiguidade Oriental no Brasil: relatos de pesquisa do LEAO. *Classica*, v. 32, n. 2, p. 359-368, 2019.

A ECONOMIA E A SOCIEDADE ACADIANA NO SEIO DO DEBATE ENTRE MARXISTAS, SUBSTANTIVISTAS E FORMALISTAS

THE ECONOMY AND THE AKKADIAN SOCIETY WITHIN THE DEBATE BETWEEN MARXISTS, SUBSTANTIVISTS AND FORMALISTS

Rafael Felipe Almeida Nascimento⁷³
Alexandre Galvão Carvalho⁷⁴

Artigo recebido em 18 de Julho de 2021
Artigo aceito em 26 de Setembro de 2021

Resumo: O debate da economia mesopotâmica, a partir da análise de assiriólogos substantivistas, formalistas e marxistas, é o tema central deste artigo. Os modelos econômicos tendem a generalizar e simplificar a realidade, por isso tomamos o período acadiano (2335-2134 a.e.c) como referência, em razão da possibilidade de utilização de fontes materiais e documentos que iluminam novas perspectivas para os estudos da área.

Palavras-chave: Mesopotâmia; Acádia; Economia Antiga; Economia Acadiana.

Abstract: The debate on Mesopotamian economics, based on the analysis of substantivist, formalist and marxist assyriologists, is the central theme of this article. The economic models tend to generalize and simplify reality, which is why we take the Akkadian period (2335-2134 BCE) as a reference, in reason due the possibility of use material sources and documents that illuminate new perspectives for studies of the area.

Keywords: Mesopotamia; Akkad; Ancient Economy; Akkadian Economy.

⁷³ Graduado em História pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). E-mail para contato: rafael_almeida18@live.com / ORCID: 0000-0002-5320-6649

⁷⁴ Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor titular do Departamento de História da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB). E-mail para contato: galvaocarvalho@uol.com.br / ORCID: 0000-0002-4990-0742

Introdução

Até a Segunda Guerra Mundial (1939-1945), os estudos sobre a sociedade e a economia mesopotâmica enfatizavam as diferenças entre o Ocidente e Oriente, sendo o primeiro o portador dos valores “positivos” de liberdade, democracia e empreendimento, enquanto o segundo foi caracterizado pelo “atraso” dentro de uma perspectiva evolucionista e eurocêntrica, com uma clara tendência à estagnação, à escravidão e ao governo despótico. Após a queda do Muro de Berlim e o final da Guerra Fria (1947-1991), a perspectiva liberal avança sobre o Antigo Oriente Próximo voltando-se para a busca de semelhanças entre o Ocidente e o Oriente, com ênfase no comércio e na iniciativa econômica privada nas antigas cidades orientais.

O período conhecido como acadiano ou sargônico (2335-2154 a.e.c.) representou uma inflexão na história da Mesopotâmia, consolidando uma tendência já existente⁷⁵: a unificação territorial nas mãos de um único governante. A dinastia é lembrada especialmente por cinco reis - *Sargão*, *Rimush*, *Manishtusu*, *Naram-Sin* e *Sharkalisharri*, que governaram, em seu auge, do Sudoeste do Irã até o Golfo ao Norte da Síria (observar Figura 01). Uma grande lacuna marca o conhecimento sobre a cultura e a sociedade acadiana, devido ao fato da própria capital imperial, Acádia, nunca ter sido encontrada arqueologicamente. Sem os arquivos centrais, os estudiosos tiveram que utilizar arquivos periféricos e construções atribuídas ao período.

⁷⁵ O domínio do rei *Lugalzagesi* sobre várias cidades sumerianas (2350-2300 a.e.c) não resultou na unificação territorial da Mesopotâmia, mas, foi um grande passo em direção a centralização do poder, que posteriormente seria concretizada por *Sargão*, primeiro rei de Acádia.



Figura 01: Mapa do Império de Acádia
Disponível em: sumerios.info/acádios
Acesso: 08/07/2021

Procuraremos neste artigo apresentar um amplo painel historiográfico a partir da segunda metade do século XX acerca da economia e da sociedade acadiana, utilizando autores paradigmáticos, a exemplo de Alexander Tyumenev, Igor Diakonoff, Jean Bottéro, Mario Liverani e Benjamin Foster. Além desses autores, que se debruçaram especificamente sobre o período acadiano, iremos explorar de forma periférica, mas não menos relevante para o debate, os trabalhos de Karl Polanyi, Leo Oppenheim, Johannes Renger e Marvin Powell, que formularam modelos teóricos gerais sobre a economia mesopotâmica. No âmbito destas discussões exploraremos as inovações econômicas, articuladas com os aspectos sociais, políticos e ideológicos, buscando responder: qual a importância dos mercados naquela sociedade; qual o papel do comércio e do comerciante; qual o caráter da propriedade da terra; e, por fim, qual o lugar do Estado nas atividades econômicas.

Alexander Tyumenev e Igor Diakonoff: o trabalho compulsório e o papel das comunidades rurais

Em 1953, a edição completa e oficial dos *Grundrisse* de Karl Marx foi publicada em Berlim (*Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*). O manuscrito incluiu capítulos sobre as formas econômicas pré-capitalistas em que foi exposta a teoria do modo de produção asiático. Marx está preocupado com o processo que supõe a dissolução do indivíduo como proprietário em relação à terra, assim como os seus instrumentos de trabalho e as condições objetivas de produção. Nas distintas formas de propriedade das sociedades pré-capitalistas, a finalidade do trabalho não é a criação de valor, mas sim, a conservação do proprietário singular e de sua família. Estas formas, advindas das sociedades tribais, são definidas por Marx como asiática, eslava, antiga e germânica. Na forma asiática, a propriedade só existe como propriedade comunitária e o produto excedente pertence à toda coletividade, extraído por meio do tributo e do trabalho coletivo. (MARX, 2011, p. 648-660)

Os modos de produção escravista e asiático, presentes na Antiguidade, distinguem-se por uma forte centralização do poder no primeiro e um amplo espaço para as comunidades locais no segundo. O modo asiático é um modelo marcado por dois níveis sobrepostos: o governo despótico (com cidades, obras públicas, centralização e especialização) e as comunidades tributárias locais (com aldeias, autogoverno e homogeneidade socioeconômica). A edição de Berlim abriu caminho para intensos debates na União Soviética. Três análises de assiriologistas se destacaram na época: Vasily Struve, Alexander Tyumenev e Igor Diakonoff.

Até a emergência dos *Grundrisse*, a tese que dominava o meio acadêmico soviético era a do egiptólogo e sumerologista, Vasily Struve, que em 1933 defendeu o papel da escravidão e do modelo hidráulico na Mesopotâmia. Em seu estudo, Struve minimizou e distorceu o papel da aldeia, apontando-a como uma organização baseada no trabalho escravo, usado tanto para a construção dos canais de irrigação quanto para o cultivo dos campos. Seguiram-se respostas e contra respostas, mas a visão de Struve tornou-se oficialmente válida, pois estava em consonância com os trabalhos realizados nas décadas de 1920 e 1930 de Schneider e Deimel, que lançaram as bases das teorias do Templo-Estado e da Economia-Templo, nas quais a instituição central, de natureza simultaneamente religiosa, política e econômica, exercia um controle absoluto dos recursos produtivos naturais e da mão-de-obra. (REDE, 2011, p. 99)

A discussão foi reaberta após 1953 quando a questão da aldeia ganhou novos contornos no debate. Crítico à ideia de Struve, Alexander Tyumenev (1956), ressaltou dois pontos decisivos para essa temática: em relação ao trabalho compulsório, mesmo no auge da centralização sob a Terceira Dinastia de Ur (2112-2004 a.e.c), ele foi realizado em sua grande parte não por escravos, mas sim por corveia⁷⁶; em segundo lugar, ressaltou que elementos cada vez mais fortes de uma economia livre estavam emergindo na Mesopotâmia do terceiro milênio. Tyumenev dedicou quarenta páginas ao Império de Acádia, considerado por ele um momento de “transição” entre a velha economia baseada no templo

⁷⁶ A III Dinastia de Ur foi marcada por seu refinado sistema administrativo e burocrático. Com o objetivo de centralizar o poder, o governo central criou uma política redistributiva conhecida como *bala*. Para Kriwaczek (2018, p.184), esse sistema exigia que cada província contribuísse com animais e cereais para um estoque central. Além disso, toda a população livre era obrigada a servir ao Estado em pelo menos uma parte do ano - serviço militar ou corveia. Essas medidas garantiram ao governo um forte controle sobre a mão de obra e os meios de subsistência.

e o período neosumério dominado pelo palácio. O autor considerou a centralização uma característica chave do período acadiano, conforme visto nas compras de terras por parte do governo central e no patrimônio dos reis, contudo, o período também foi marcado por intensas atividades de caráter privado, a exemplo das compras de terras presentes em registros individuais. Os arquivos administrativos de Umma e Lagash mostram que a principal mão de obra utilizada pelo setor público era a de “homens livres”, *guruš/dumu* no original. Escravos foram mencionados apenas nos registros de propriedade privada, isso prova que eles não eram a mão de obra dominante naquela sociedade. (LIVERANI, 2016, p. 142-145; FOSTER, 2016, p. 301)

Em 1959, Igor Diakonoff avança no debate, mostrando que ao lado das terras do templo e do palácio havia outras pertencentes às aldeias, cuja a existência de famílias extensas, se encontram amplamente documentadas sobretudo nos atos de concessão e transferência de terras chamados *kuduru*, presentes tanto na era protodinástica (2900-2350 a.e.c), como no período acadiano. Seu modelo apresenta a imagem de uma Mesopotâmia complexa em que coexistem as terras do estado e as terras privadas. Tyumenev e Diakonoff tiveram o cuidado de não afirmar enfaticamente que o Antigo Oriente Próximo foi caracterizado pelo “modo de produção asiático”, para não ofuscar a sequência oficial clássica, que implicava na passagem do modo escravista para o modo feudal⁷⁷. Apesar de não se referir diretamente ao modo asiático, Diakonoff defendeu que a escravidão não era a mão de obra predominante na Mesopotâmia, além da existência de dois setores naquela sociedade: o estatal e a comunidade. No âmbito da

⁷⁷ Em uma conferência sobre o Antigo Oriente Próximo realizada em Leningrado no ano de 1962, foi reconhecido que as sociedades do Antigo Oriente (em especial, a Mesopotâmia) não podiam ser incluídas no modo escravista. No entanto, impedimentos políticos não permitiram que essa observação fosse desenvolvida na academia soviética. (LIVERANI, 2016, p.145)

comunidade, a propriedade é administrada em comum e não pode ser passada para fora da família alargada/extensa. (LIVERANI, 2016, p. 144-148; FOSTER, 2016, p. 302-303)

O terceiro rei acadiano, *Manishtusu*, expandiu o setor da economia do estado, forçando os cidadãos a venderem suas terras a preços nominais. No entanto, ele não considerou viável simplesmente confiscar a terra, mas procedeu com todas as formalidades exigidas na compra. Os negócios foram consumados na presença de testemunhas. Em casos de grandes extensões de terra, o monarca necessitava da aprovação nas assembleias populares locais. Isso prova que os antigos reis de Acádia não possuíam todas as terras de seu país e tinham que seguir as regras universalmente estabelecidas para adquirir bens e imóveis. *Manishtusu* ordenou que suas transações de terras fossem registradas em um enorme obelisco de pedra, preservado até os nossos dias (observar Figura 02).



Figura 02: O Obelisco de Manishtusu
Disponível em: collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010123454
Acesso: 03/07/2021

Inscrição do Obelisco de Manishtusu

Ilum-aha, filho de Lulu, o "coronel"
Watrum, filho de Lamusa, o mordomo
Ayar-ilum, filho de Pu-balum, o pastor
Sin-alšu, filho de Ayar-ilum de Pu-balum
Ud-is e Zuzu, 2 filhos de Ištup-Sin, netos de Irrara

Ama-Sin, filho de Gazualum, de Ilulu
Ilu-asu, filho de Aši-qurud
Pu-Dagan, filho de Allala
Warassuni, filho de Mesi-ilum

No total, 10 homens, irmãos senhores dos campos.
Um total também de 17 homens, "netos" de Mezizi
821 *iku* de terra,
Seu preço vale 2736,2,4 alqueires de cevada,
seu valor em prata é de 1 *shekel* por 1 alqueire...
(POSTGATE, 1992, p.193. Tradução nossa).

O Obelisco registra a compra de campos no norte da Mesopotâmia por parte da coroa, os proprietários da terra são chamados pelo codinome "irmãos senhores dos campos". Parece que os membros daquela comunidade viviam em unidades familiares compostas de uma a três gerações chefiadas por um patriarca. As terras pertenciam a todo o grupo familiar e só podiam ser vendidas com a permissão de todos. O patriarca recebia parte do pagamento e as outras pessoas envolvidas recebiam valores adicionais e presentes, sendo todos beneficiados na transação. Essa estrutura doméstica é semelhante à que existia no início do período protodinástico e corrobora com a hipótese de que o palácio não era o proprietário de todas as terras⁷⁸. (DIAKONOFF, 1991, p. 87-88)

⁷⁸ Os trabalhos de Diakonoff foram questionados em 1976, no vigésimo Congresso da *Société Jean Bodin*, realizado em Varsóvia. O holandês Wilhelmus F. Leemans teceu duras críticas ao modelo de Diakonoff, negando a existência de comunidades rurais na Mesopotâmia. Leemans personificou a posição anticomunitária, pois, diferente de Diakonoff, acentuava que os empreendimentos agrícolas eram um reflexo da exploração individualizada do patrimônio comum, sem apelo a uma pretensa origem comunal dos recursos fundiários. (LIVERANI, 2016, p.146-148; REDE, 2011, p.106-107)

Karl Polanyi, Johannes Renger e Leo Oppenheim: o substantivismo e a defesa da redistribuição

Em 1944, o húngaro Karl Polanyi publicou um livro intitulado “A grande transformação”, que apesar de não estar voltado para o Antigo Oriente Próximo, provou ter consequências importantes nos estudos da assiriologia. No livro, Polanyi discute o caráter distinto e (em sua opinião) negativo da economia moderna, na qual o lucro suplantou a motivação pela subsistência⁷⁹. Em 1947, Polanyi se tornou professor visitante da Universidade de Columbia e trabalhou em um programa de pesquisa interdisciplinar acerca da origem das instituições econômicas intitulado “Os aspectos econômicos do crescimento institucional”, essa experiência resultou na publicação de “*Trade and market in the Early Empires*”, em 1957, que abrangia desde a teoria e a história do conceito de mercado até um panorama histórico e uma etnografia de amplo alcance.

Em seu modelo as economias antigas foram enquadradas e conectadas ao sistema social de sua época, e não podiam ser analisadas simplesmente com base nas leis de mercado. Polanyi defendeu que as sociedades do mundo antigo eram regidas pelos princípios da reciprocidade e da redistribuição. A reciprocidade supõe movimentos entre pontos correlativos de agrupamentos simétricas; já a redistribuição consiste, primeiramente, na apropriação de recursos em direção a um centro, e, posteriormente, na sua distribuição para fora outra vez. O autor não nega a existência de mercados antes do século XIX, porém, alega que estes tiveram apenas um papel incidental na vida econômica. (CARVALHO, 2015, p.20)

⁷⁹ Polanyi afirmou que a sociedade do século XIX foi econômica em um sentido diferente das anteriores, pois foi baseada no lucro. Esta sociedade adquiriu sua maturidade na Inglaterra, na esteira da Revolução Industrial. (CARVALHO, 2015, p.17)

Polanyi usa a civilização Mesopotâmia para defender a hipótese da não existência do mercado criador de preços, da moeda e da regulação dos preços baseados na oferta e na demanda no mundo antigo. Para o autor, a documentação escrita cuneiforme não fornece exemplos de transações comerciais, nem de variações significativas nos preços, e as evidências arqueológicas não apontam para a existência de locais reservados ao mercado, ausentes no tecido urbano das antigas cidades orientais. Os mercadores assírios do porto comercial (*karum*) não ganhavam a vida com os lucros das suas negociações, suas receitas derivavam de uma comissão concedida pela instituição central. Assim, a diferença fundamental entre o comércio administrado e o comércio de mercado reside na ausência de riscos para os comerciantes, tanto em relação às expectativas dos preços quanto à possível insolvência do devedor. (CARVALHO, 2015, p.26-27; POLANYI, 1976, p.66-70)

Como acontece com todos os modelos, o de Polanyi também não existiu factualmente, mas foi um instrumento importante para visualizar a realidade de forma simplificada. A redistribuição foi a grande contribuição de Polanyi, usada para descrever, em suas linhas gerais, a economia do Antigo Oriente Próximo, na qual as instituições centrais - templo e palácio - recebiam, por meio dos impostos e da corveia, o excedente da produção, utilizando-o posteriormente para pagar especialistas, administradores e financiar obras públicas.

O assiriólogo austríaco Leo Oppenheim reafirmou o caráter redistributivo da economia mesopotâmica, concebida para o auto sustento e dirigida a partir de uma unidade central. Porém, diferente de Polanyi, Oppenheim enfatizou que este não era o único modo de integração econômica daquela sociedade, pois em alguns momentos houve uma simbiose entre os centros de armazenamento e os grupos

sociais que realizavam atividades econômicas independentes. Em relação ao mercado, Oppenheim o caracteriza como uma instituição de intercâmbio de caráter marginal e limitado. (OPPENHEIM, 1977, p.117)

É importante ressaltar que a Mesopotâmia ao longo da sua existência não foi inteiramente redistributiva. Mecanismos redistributivos são evidentes e essenciais na tributação interna, ao passo que são discutíveis e parciais no comércio de longa distância. Na verdade, o que vemos é um sistema misto, onde os mercadores atuam de duas maneiras: I) quando fazem suas contas com o palácio estão agindo em uma perspectiva controlada pelo governo, de comércio administrado, dominado por preços fixos e metas de importação; II) contudo, quando esses mesmos comerciantes passam a realizar trocas em terras distantes, estão agindo “economicamente” na obtenção de taxas de câmbio mais favoráveis, buscando as melhores oportunidades para um possível lucro pessoal máximo. Em relação ao porto comercial *karum*, o exemplo utilizado por Polanyi, a historiografia comprovou que se tratava de um comércio de “mercado”, em que os envolvidos, em especial, as casas comerciais familiares, operavam conforme as flutuações de preços e custos. (LIVERANI, 2016, p. 157-159)

O alemão Johannes Renger é, sem dúvida, o assiriólogo que mais tem utilizado a teoria polanyiana frente à nova documentação, buscando responder muitas das críticas acima e avançar em relação ao modelo proposto por Polanyi. Nos artigos intitulados: “*Trade and market in the Ancient Near East. Theoretical and factual implications*”, publicado em 2003 e “*Karl Polanyi and the economy of Ancient Mesopotamia*”, publicado em 2005, Renger afirma que os elementos estruturais da vida econômica e social na antiga Mesopotâmia podem ser percebidos com

base em uma dicotomia entre a economia do *oikos*⁸⁰ do terceiro milênio e uma economia caracterizada por formas tributárias⁸¹ a partir do segundo milênio.

Para Renger, a natureza redistributiva da economia mesopotâmica no quarto e no terceiro milênio é óbvia. O autor argumenta que a sociedade e a economia do período foram organizadas como o *oikos* do governante patrimonial, em que quase todas as terras agrícolas pertenciam aos templos e palácios. Praticamente toda a população foi - como resultado de um processo de longo prazo - integrada a essas organizações institucionais, fazendo parte de um vasto sistema redistributivo que abrangia todo o estado. Além dos grandes domínios agrícolas, encontramos proprietários de pequenos lotes de terra que proviam seu próprio sustento, mas que muitas vezes necessitavam de rações suplementares do sistema redistributivo central. Dentro dessa lógica, praticamente nada sobrou para abastecer um “mercado”, em seu sentido literal. Certamente, os domínios institucionais produziram excedentes, mas estes foram usados para alimentar os trabalhadores especializados, as oficinas em serviço do rei e para obter bens de prestígio⁸² por meio do comércio de longa distância. Uma vez que praticamente toda a população vivia dentro de um sistema redistributivo, a maioria das pessoas produzia o que precisava para sobreviver ou recebia seu sustento na forma de rações, sem possuir nada que pudessem oferecer em troca de bens dentro de uma lógica mercadológica. Portanto, não havia oferta nem demanda para a criação de um mercado funcional. (RENGER, 2003, p.16-17; 2005, p.53-54)

⁸⁰ O termo *oikos* refere-se à unidade doméstica, isto é, produção para uso próprio. O princípio é o de produzir e armazenar para a satisfação das necessidades dos membros do grupo, família e/ou comunidade.

⁸¹ A forma tributária refere-se a uma economia na qual as instituições centrais - os templos e palácios - comandam grande parte das atividades econômicas.

⁸² Pedras preciosas e semipreciosas, tecidos finos e outros materiais de luxo.

A partir do segundo milênio, o sistema do *oikos* foi gradualmente substituído por uma economia tributária. No primeiro século desse período, as propriedades agrícolas dos templos e palácios foram distribuídas em pequenos lotes a indivíduos - o *ilku*⁸³, traduzido como serviços executados para uma autoridade superior, ou seja, a entrega de parte da produção para um funcionário a serviço de uma instituição central. Casa, pomar e campos eram atribuídos a uma pessoa e sua família que, por sua vez, tinham que prestar serviços ou entregar parte do que haviam produzido ao palácio. Daí o termo economia tributária. Não só a produção agrícola, mas também outras atividades econômicas - como pecuária, pesca, avicultura e serviços como coleta de receitas ou comércio de longa distância - eram franqueadas a empreendedores individuais, que pagavam em espécie ou em prata. (RENGER, 2005, p.54)

O modelo de Karl Polanyi teve um impacto seminal no estudo e na percepção da economia do Antigo Oriente Próximo, contudo, os novos registros recém descobertos da Mesopotâmia, mais numerosos e mais multifacetados no tempo e no conteúdo, trouxeram à luz novos estudos da antropologia, da história econômica e da economia que apresentam um quadro mais detalhado, complexo e sofisticado das estruturas que determinaram a economia da Antiga Mesopotâmia, o que colocou em xeque algumas das posições defendidas por Polanyi e seus seguidores.

Jean Bottéro e Benjamin Foster: a importância do comércio e a economia tributária

Os trabalhos posteriores sobre a economia acadiana se encontram em outra perspectiva em relação às pesquisas de Diakonoff e Polanyi. Jean Bottéro, em 1965, publicou um ensaio intitulado “*Das Erste*

⁸³ Termo encontrado no Código de Hamurábi.

Semitische Großreich" (o primeiro grande império semítico), notável por sua abrangência e originalidade. Bottéro argumentou que o império acadiano esteve amparado, principalmente, no controle real da importação de matérias primas e bens que a Mesopotâmia carecia - especialmente madeira, pedra e metal. A cidade de Acádia tinha o monopólio de todo comércio marítimo do país e tornou-se o centro de importação e exportação daquela região. Bottéro classifica o império acadiano como de natureza comercial, pois a manutenção da hegemonia política demandou a presença do conquistador em todas as partes do território, com a garantia de livre acesso aos comerciantes às reservas de matéria prima do país e a segurança nas rotas comerciais internas. Para a concretização de tal empreendimento foi necessário a instalação de guarnições militares e homens de confiança do rei em postos estratégicos da administração local. Os funcionários régios foram recompensados com bens de consumo, em especial, alimentos e roupas. De acordo com Bottéro, tudo isso pressupunha uma tremenda flutuação de "capital" e exigia que o rei tivesse uma grande quantia de recursos advindos da guerra e da tributação. (BOTTÉRO, 1965, p. 87-90)

Esse "capital régio" consistia não apenas em bens móveis, mas também em imóveis. Durante o período sargônico, o rei recompensava seus servos não apenas com alimentos, mas também com terras aráveis. Diferente de Diakonoff, Bottéro acentua este aspecto na aquisição de terras registrada no obelisco de *Manishtusu*, os campos foram distribuídos após a compra para o sobrinho do rei e para militares acadianos de alta patente. O Obelisco de *Manishtusu* não apenas confirma a existência de propriedade privada, mas também mostra a posição de privilégio que o rei possuía nas questões relacionadas a propriedade da terra, o que mais uma vez atesta a sua riqueza incomensurável para a época. (BOTTÉRO, 1965, p.90)

Bottéro demarca uma mudança do período acadiano em relação ao período anterior acentuando a introdução de novos tipos de relações comerciais e de propriedade. A propriedade privada se expandiu gradualmente, o que levou a uma profunda reestruturação social e, em última instância, à formação de “classes” baseadas na riqueza e na independência econômica. Essas inovações tiveram sua causa na estrutura imperial, que necessitava de uma grande quantidade de funcionários para se sustentar. Para recompensar seus dependentes, o rei e seu exército, constantemente precisavam saquear e tributar novas regiões, o que contribuiu para a impopularidade do governo, resultando em um grande número de revoltas contra o Império de Acádia. (BOTTÉRO, 1965, p. 91)

A perspectiva liberal, mais próxima dos formalistas, ganhou força na assiriologia durante a década de 1990, tendo como um dos precursores Marvin Powell, que desde à década de 1970 já publicava artigos defendendo a presença do mercado, do dinheiro e da empresa privada como os “motores” da economia mesopotâmica. Seu modelo respaldou-se nas medidas de valor, nos bens comerciais usados para troca (principalmente a prata e a cevada), nas formas de crédito, nos preços variáveis, nos empréstimos com juros e em outros registros semelhantes.

O objetivo de Powell é demonstrar a autonomia dos comerciantes desde o terceiro milênio. Para se contrapor aos registros administrativos, Powell utilizou os provérbios sumerianos e o fundo de contas equilibradas de Ur III com a premissa básica de que o comerciante operava com base nos lucros e nas perdas e que o estado e/ou templo nunca se comprometeu em subscrever seus prejuízos. Os traços característicos das contas equilibradas de Ur III são divididos em três seções básicas: (1)

ativos, denotados pela frase *sag-ra-kam*; (2) despesas, que são delimitadas pelas expressões *s'a-bi-ta* e *zi-ga-am*; e, (3) saldo, denotado pela expressão *la-ni*. Essas expressões têm relação direta com a questão do lucro comercial e atestam a realização de atividades econômicas fora da tutela estatal. O peso utilizado nas transações é a prata, o que demonstra que o minério pode ter sido o principal padrão de troca (moeda) da época. Essas evidências encontradas nas fontes testemunham um tipo de estrutura econômica que corresponde mais a um modelo de economia de mercado do que a um modelo que postula algum tipo de agência redistributiva central, como o templo ou o palácio (POWELL, 1977, p. 25-28; 1996, p. 224-230). Os trabalhos de Powell inspiraram uma série de estudos sobre a economia mesopotâmica fortemente formulados no sentido de uma economia de mercado, regida por leis baseadas na oferta e na demanda, a exemplo, do renomado assiriólogo Benjamin Foster, que tem um denso trabalho sobre o período acadiano.

Em 1977, Benjamin Foster, em um artigo intitulado “*Commercial activity in Sargonic Mesopotamia*” discute o papel do comércio e do comerciante durante o período acadiano, ressaltando a autonomia da atividade comercial em relação ao Estado. Foster afirma que o comércio no período sargônico visava principalmente o lucro e a aquisição de bens não disponíveis na Mesopotâmia, além disso, ele define dois grupos distintos de comerciantes: os *dam-gàrs*, agentes privados que visavam o lucro próprio em suas transações; e, os *ga-ras/gaes*, agentes de compra do estado, que recebiam salários e rações por seus serviços. Por exemplo, nos arquivos encontrados na cidade de Umma⁸⁴, vemos o registro de uma mulher chamada *Ama-é* que negociava inúmeros imóveis, metais e grãos, além de confiar parte de seus recursos – alimentos, aromáticos,

⁸⁴ Os arquivos de *Ur-Sara*.

madeira e prata – a agentes privados como uma forma de investimento, não existe nenhuma evidência de que *Ama-é* tenha ocupado qualquer cargo estatal, sendo, portanto, uma pessoa comum ligada ao setor comercial. Outro arquivo proveniente da mesma região nos mostra uma situação diferente, o caso de *Me-ság*, um funcionário do estado acadiano que empreendeu uma grande variedade de missões comerciais adquirindo mercadorias para o governo central. (FOSTER, 1977, p. 32-35)

Em consonância com Powell, Foster acredita que a prata e os grãos foram utilizados como o padrão de troca da época. Quando uma família precisava comprar mercadorias, na maioria dos casos a prata era usada na transação, ela também foi amplamente utilizada em empréstimos pessoais, no pagamento de aluguéis e encontrada em posse de cidadãos abastados. Os grãos eram os alimentos básicos da economia mesopotâmica e também aparecem como um item chave em muitas das transações mencionadas acima. Como a prata, os grãos eram utilizados para compras e vendas, para o pagamento de aluguel e para empréstimos com ou sem juros. O gado também teve uma importância ímpar nas atividades comerciais acadianas, sendo usado para produção de lã, carne e para o transporte de mercadorias. O comércio era essencialmente terrestre e marítimo, e as caravanas foram preponderantes na aquisição de bens. Existiam trocas internacionais via barcos, principalmente para aquisição de produtos exóticos ou desconhecidos. (FOSTER, 1977, p. 35-36)

Portanto, os textos comerciais do período sargônico, segundo Foster, demonstram que as atividades comerciais de caráter institucional e privado coexistiram dentro do império acadiano. Nessas atividades o Estado participava por conta própria ou por intermédio de agentes terceiros, com objetivo de manter a circulação de mercadorias essenciais à economia do país. Do ponto de vista do empresário

individual, o objetivo era certamente mais modesto, a boa vida e o lucro, resumida em uma série de documentos que listam bens como: animais, prata, grãos, dentre outros. (FOSTER, 1977, p. 42)

No artigo intitulado “*Akkadian Economics*”, publicado em 2015, Foster avança sua análise em relação à propriedade da terra, ao comércio e esboça um modelo para a economia acadiana. Partindo da premissa de que o desenvolvimento econômico foi estimulado pela unificação política, Foster ressalta que a vasta rede de patronato, presidida pela família real, fortaleceu o império. Qualquer pessoa, independentemente da origem ou linhagem, poderia aderir a esta rede e se tornar um “acadiano”, um dependente real, como consequência uma nova elite burocrática foi formada, cuja missão era servir aos interesses do rei e sua família. A disseminação desta elite multiétnica e multilíngue pelos territórios governados trouxe consigo um novo modo de vida, onde rápidas mudanças aconteciam no *status* social dos indivíduos. (FOSTER, 2015, p. 8)

Foster complementa a perspectiva de Bottéro em relação à distribuição de terras, categorizando os favorecidos como dependentes no âmbito da rede de clientela, presentes no obelisco de *Manishtusu* e nos registros dos reis onde vemos grandes parcelas de terras sendo distribuídas aos seus aliados. No que diz respeito ao setor privado, registros de compra e venda, documentos jurídicos e inventários de bens nos levam a suposições de que os antigos padrões de propriedade comunal estavam dando lugar à propriedade individual. Ao mesmo tempo, as alegadas instituições comunitárias, como grupos de anciãos ou chefes, foram prejudicadas tanto pelo declínio da propriedade comunal quanto pelo surgimento de uma nova elite burocrática. As possibilidades de mobilidade social por meio do exército e do compromisso real eram as principais formas de ascensão. O comércio também passou por grandes mudanças, com novas possibilidades para empreendedores bem

conectados e familiarizados com a dinâmica local da oferta e demanda. (FOSTER, 2015, p. 11)

Foster conclui seu artigo descrevendo dois modelos para o entendimento da economia acadiana. O primeiro é baseado na redistribuição de itens de subsistência das classes dirigentes para o resto da população, sem a presença de um mercado. Este modelo é criticado por Foster por confundir a rede de patronato, que englobava um número comparativamente pequeno de dependentes do rei, com toda a população. Além disso, a maioria das pessoas não dependia das rações distribuídas pelo palácio, mas sim de outras formas de subsistência e de acúmulo de riquezas. Há ampla evidência de preços de mercado e de moeda (prata) mudando de mão em mão em uma variedade de transações. Um segundo modelo para o entendimento da economia acadiana é o da economia tributária, caracterizada pela obtenção de bens exóticos e de prestígio por parte do rei, adquiridos por meio da força e do tributo, utilizados para aumentar seu patrimônio, pagar militares e recompensar seguidores. (FOSTER, 2015, p. 16)

No seu livro intitulado *"The Age of Agade. Inventing Empire in Ancient Mesopotamia"*, publicado em 2016, Foster toma partido de maneira contundente em defesa do segundo modelo. A economia acadiana foi uma economia tributária, pois, os registros administrativos revelam que os reis acadianos implementaram uma política agrícola bem definida, em que a terra arável era a base para o patronato real e o excedente adquirido por meio da tributação foi utilizado para sustentar o exército e os dependentes reais. O Império Acadiano foi, portanto, uma economia tributária, o primeiro de seu tipo que pode ser documentado (FOSTER, 2016, p. 184). Apesar de Foster priorizar uma análise descritiva, ele não fica imune ao debate da economia antiga. Seus argumentos o aproximam de uma perspectiva formalista/liberal usada para caracterizar a economia acadiana do terceiro milênio. A prata usada

como dinheiro “moderno”; a presença de mercados baseados na oferta e na demanda e o papel do comerciante independente enfatizam a ampliação dos interesses privados em detrimento dos estatais/institucionais.

Mario Liverani: o sistema misto e a perspectiva neomarxista

O assiriólogo italiano, Mario Liverani, em seus estudos têm avançado na análise da economia e sociedade do Antigo Oriente Próximo. Em seu artigo publicado em 2005 na coletânea organizada por I. Morris e J. Manning “*The Ancient Economy: Evidence and Models*”, Liverani apresenta uma visão geral sobre a economia mesopotâmica do terceiro ao primeiro milênio, mesmo considerando a enorme série de dados e as diferenças das unidades culturais. Seu modelo complementa e aprofunda o de Renger e parece-nos mais sofisticado, pois articula as estruturas econômicas da Mesopotâmia com as transformações históricas políticas e sociais. (CARVALHO, 2015, p. 43)

Para Liverani, o debate do comércio administrado *versus* privado é uma questão de quantidade e qualidade. Tal avaliação deve ser feita de acordo com o período analisado. Por exemplo, ao compararmos o comércio do protodinástico ao sargônico, fica claro que a dinastia acadiana ampliou seus horizontes. Os reis de Acádia buscaram integrar a esfera comercial com a política e militar, chegando diretamente às fontes das matérias primas sem se submeter a uma rede de intermediação como nos períodos anteriores. (LIVERANI, 1995, p. 204)

O império acadiano foi marcado por um intenso processo de colonização, em que dirigentes administrativos de origem acadiana se instalaram nas cidades conquistadas, e por migrações de camponeses e arrendatários para as terras pertencentes aos sumérios. A documentação das propriedades reais comprova que a dinastia sargônica adotou uma política de centralização de terras, sob duas estratégias: I) por meio das

transações privadas, nas quais os reis compravam terras de particulares⁸⁵; e, II) as terras adquiridas por meio do direito de conquista. De tal forma que a casa real reuniu um grande patrimônio, essencial para a manutenção do império. (LIVERANI, 1995, p. 203-204)

De acordo com Liverani, o debate entre Powell e Renger sobre o papel do mercado na Mesopotâmia com conclusões divergentes repousa nos seguintes fatores: a influência de suas respectivas posições ideológicas dá origem a diferentes soluções. Por exemplo, a prata atuou como uma medida de valor, mas é correto defini-la como “dinheiro”? Os lugares em que se realizaram compras e vendas são verdadeiros “mercados” no sentido moderno? Os preços flutuaram, implicando em um efeito de relação oferta e demanda, mas isso é uma característica típica do “mercado” ou aconteceu devido às variações sazonais? E os preços fixados pelo palácio eram pura utopia ou desempenharam um papel relevante? As respostas destes autores e seus adeptos partem de uma escolha interpretativa e ideológica. Mas ao lado do fator interpretativo, há também uma clara complexidade das fontes, que, embora possibilitem diferentes caracterizações, se enquadram melhor em uma solução mista, com concessões recíprocas tanto por parte dos partidários do sistema estatal, como por parte dos liberais, essa visão foi proposta por Leo Oppenheim (1977), que enfatizou o papel das grandes organizações e do setor privado⁸⁶. Entretanto, tal solução mista assume uma nova feição na década de 1990, na qual o setor privado passa a girar em torno do empreendedorismo mercantil, assumindo um aspecto mais “burguês”, daí a ênfase dada ao período neobabilônico, uma fase

⁸⁵ Como no caso da compra de terras atestada no Obelisco de *Manishtusu*.

⁸⁶ Para Oppenheim (1977, p.148-149), a cidade mesopotâmica é composta por três segmentos básicos: o palácio, o templo e o setor privado (dentro deste último encontramos a assembleia dos cidadãos e o porto dos comerciantes).

de crescimento do setor privado e de declínio das instituições. (LIVERANI, 2016, p. 300-301)

Liverani acredita que um olhar misto para a economia mesopotâmica ainda pode ser útil e esclarecedor. O autor, por meio de uma perspectiva neomarxista, afirma que em toda formação socioeconômica complexa dois ou mais modos de produção coexistem. A Mesopotâmia, ao longo da sua existência, conviveu com dois modos de produção distintos, o “doméstico”, autossuficiente, baseado na produção privada; e o “templário/palacial”. Além de dar espaço a ambos, precisamos julgar qual era o modo hegemônico. E muito provavelmente, durante toda a Idade do Bronze, na qual Acádia estava inserida, o modo templário/palacial foi preponderante. Mais tarde, particularmente, na era neo babilônica, as atividades privadas adquiriram maior importância e liberdade de ação, embora continuasse sendo difícil para o setor privado minar a hegemonia dos grandes palácios imperiais. (LIVERANI, 2016, p. 302)

Conclusão

O caráter da economia e da sociedade acadiana não pode ser entendido sem o conhecimento dos pressupostos que norteiam as diferentes correntes de pensamento aqui explanadas. Os assiriólogos russos, Tyumenev e Diakonoff, deram uma grande contribuição para o debate, pois, avançaram em relação ao modo de produção escravista, mostrando que outras formas de trabalho estavam presentes na Mesopotâmia, além da existência de dois setores, o comunal e o estatal. Polanyi e Renger, por sua vez, salientaram o caráter redistributivo da economia mesopotâmica, estando a sociedade acadiana inserida em um modelo de integração centralizado, marcado pela ausência de um mercado formador de preços e de moeda. Renger admite a existência de um modelo tributário, porém para um período posterior ao sargônico,

diferente de Foster, que amparado nas ideias de Powell, defendeu o caráter tributário da economia acadiana, partindo do pressuposto de que o setor privado já se encontrava suficientemente estabelecido, tendo certa autonomia em relação ao setor estatal. Powell, Bottéro e Foster se aproximam dos formalistas, por entenderem que as atividades econômicas privadas conheceram avanços consideráveis durante o Império de Acádia. Finalmente, Liverani e Oppenheim, estudiosos que defenderam a coexistência dos dois setores, em outras palavras, uma economia mista, que dava espaço ao setor estatal e ao setor privado.

Assim, ao analisar a economia e a sociedade acadiana a partir destes modelos devemos levar em consideração as formas de integração, sejam elas redistributivas ou tributárias. As instituições centrais – templo/palácio – foram atores políticos fundamentais, mas não eliminaram a possibilidade de ganhos privados e mesmo do mercado em algumas ocasiões. O período sargônico foi marcado por um intenso desenvolvimento das atividades comerciais, mas, não devemos analisá-lo como uma economia moderna. Por outro lado, tal descontinuidade não se explica pela propensão natural à reciprocidade e à redistribuição, mas sim, em razão do caráter cultural específico atribuído às atividades de intercâmbio naquela sociedade, marcada pela indissociabilidade do comércio e da política.

REFERÊNCIAS

A) Documentação

Foster, B. The Ur-Sara Archives. In: Foster, B. **Umma in the Sargonic Period**. California: Shoestring Press, 1982, p.52-79.

B) Fontes Iconográficas

Obelisco de Manishtusu. França, Paris, Museu do Louvre. Número de inventário: AS 6063. Departamento de Antiguidades Orientais. Dimensões: Altura 140 cm; Largura 60 cm; Espessura 60 cm.

C) Bibliografia

BOTTÉRO, J. Das erste semitische Großreich. In: CASSIN, E.; BOTTÉRO, J.; VERCOUTTER, J. **Die Altorientalischen Reiche I**. Frankfurt: Ed. Fischer Weltgeschichte, 1965, p. 91-128.

CARVALHO, A. G. **Historiografia e paradigmas: a tradição primitivista-substantivista e a Grécia antiga**. 2007. 261p. Tese (Doutorado em História Social) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

_____. O substantivismo polanyiano e os novos modelos do mercado na Mesopotâmia. In: **Revista de História (RH)**, São Paulo, n.173, 2015, p.15-51.

DIAKONOFF, I. **Ancient Mesopotamia**. Socio-Economic History. A Collection of Studies by Soviet Scholars. Moscow: Nauka Pub. House, 1969.

_____. **Early Antiquity**. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

FOSTER, B. Commercial Activity in Sargonic Mesopotamia. In: **Rev. Iraq**, Cambridge, n.39, 1977, p.31-43.

_____. Akkadian Economics. In: **Rivista di Storia Economica**, Bolonha, n. 31, 2015, p.7-23.

_____. **The Age of Agade**. Inventing Empire in Ancient Mesopotamia. London: Routledge, 2016.

KRIWACZEK, P. **Babilônia**. A Mesopotâmia e o Nascimento da Civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

LIVERANI, M. **El Antiguo Oriente**. Historia, sociedad y economía. Barcelona: Ed. Liber, 1995.

_____. The Near East: The Bronze Age. In: MANNING, J.; MORRIS, I. **The Ancient Economy**. Evidence and models. California: Stanford University Press, 2005, p. 47-57.

_____. **Imagining Babylon**. The Modern Story of an Ancient City. Berlim: De Gruyter, 2016.

MARX, K. **Grundrisse**. Manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

OPPENHEIM, L. **La Antigua Mesopotamia**. Retrato de una civilización extinguida. Madrid: Editorial Gredos, 1977.

POLANYI, K.; ARENSBERG, C.; PEARSON, H. **Comercio y mercado en los imperios antiguos**. Traducción de Alberto Nicolás. Barcelona: Labor Universitaria, 1976.

POSTGATE, J. **Early Mesopotamia**. Society and Economy at the Dawn of History. London: Routledge, 1992.

POWELL, M. Sumerian Merchants and the Problem of Profit. In: **Rev. Iraq**, Cambridge, n. 39, 1977 p. 23-29.

_____. Money in Mesopotamia. In: **Journal of the Economic and Social History of Mesopotamia**, n.3, 1996, p. 224-242.

REDE, M. A historiografia econômica da Antiga Mesopotâmia. In: CARVALHO, A. G. (Org.). **A Economia Antiga: História e Historiografia**. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2011, p. 95-121.

RENGER, J. Trade and market in the ancient near East. Theoretical and factual implications. In: ZACCAGNINI, Carlo (ed.). **Mercanti e politica nel mondo antico**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2003, p. 15-39.

_____. Karl Polanyi and the economy of Ancient Mesopotamia. In: CLANCIER, P. *et al.* **Autour de Polanyi: vocabulaires, théories et modalités des échanges**. Paris: De Boccard, 2005, p.45-65.

STRUVE, V. The Problem of the Genesis. Development and Disintegration of the Slave Societies in the Ancient Orient. In: DIAKONOFF, I. **Ancient Mesopotamia**. Socio-Economic History. A Collection of Studies by Soviet Scholars. Moscow: Nauka Pub. House, 1969, p.17-69.

A ORDEM CÓSMICA VERSUS O CAOS: A ESTRUTURA MÍTICA DA RELIGIÃO DE UGARIT THE COSMIC ORDER VERSUS CHAOS: THE MYTHICAL STRUCTURE OF THE UGARIT RELIGION

Rogério Lima de Moura⁸⁷

Artigo recebido em 22 de Agosto de 2021
Artigo aceito em 22 de Setembro de 2021

Resumo: Esse artigo analisará a estrutura mítica de Ugarit e a coletividade dos deuses e deusas que aparecem em seus mitos; faremos uma breve análise comparativa com a estrutura religiosa levantina e demonstraremos que na literatura ugarítica encontramos permanências e continuidades com o esquema mitológico encontrado em outras regiões do Levante, no qual um deus representando a ordem cósmica se torna proeminente no panteão derrotando deidades caóticas.

Palavras – Chave: Levante; politeísmo; Ugarit.

Abstract: This article will analyze the mythical structure of Ugarit and the collectivity of gods and goddesses that appear in his myths; we will make a brief comparative analysis with the Levantine religious structure and demonstrate that in the Ugaritic literature we find permanencies and continuities with the mythological scheme found in other regions of the Levant, in which a god representing the cosmic order becomes prominent in the pantheon defeating chaotic deities.

Keywords: Levant; polytheism; Ugarit.

Introdução: A Estrutura do panteão politeísta no Levante

No período que compreende os séculos XIV e XII AEC as cidades – estados do Levante eram politeístas; isso significa que diversas divindades com variadas funções eram cultuadas. Lowell Handy (1990, p.18-35) ao estudar os deuses e deusas de Ugarit estruturou níveis de divindades de acordo com sua importância e lugar no panteão:

⁸⁷ Doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo – UAMESP. Docente no curso de Bacharelado em Teologia pela Universidade Metropolitana de Santos - UNIMES. Membro do Grupo de Pesquisa Arqueologia do Antigo Oriente – UAMESP. Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-6523-4009>
E-mail: rogeriocomlima@gmail.com

A alta autoridade do panteão

Deuses de maiores destaques

Deuses artesãos

Deidades mensageiras

De acordo com essa estrutura, no sistema religioso do Levante e em Ugarit, podemos encontrar um deus que é retratado como chefe do panteão, seguido dos seus filhos competidores, que estão em uma escala inferior ao deus supremo. Deidades menores aparecem com funções diversas, deuses construtores de palácios e de armas, divindades que trabalham e servem outros deuses, como é o caso das deidades mensageiros.

Herbert Niehr (2010, p. 28-29) aplicou esse esquema estrutural acima da seguinte maneira:

A alta autoridade do panteão - deuses da tempestade: Baal/Haddu/Yahweh.

Deuses de maiores destaques - Dagon (deus do grão e do submundo); Rapshu (deus da pestilência e da proteção contra a pestilência); divindades solares da justiça e da retidão; divindades lunares, responsáveis pela fertilidade; reis divinizados, que após morrerem, se tornam filhos dos deuses e são cultuados.

Deuses artesãos: que fabricam armas e palácios para as divindades.

Deidades mensageiras: espíritos e demônios.

Para Niehr, geralmente o panteão é imaginado no Levante comandado por deuses da fertilidade e conforme a região em que são

cultuados, esses deuses podem possuir nomes diferentes (Yahweh em Israel e Judá, Baal em Ugarit etc.).

Os deuses de maiores destaques podem ter diversas características, mas o que chama a atenção são as deidades com atributos aplicadas a elas como de justiça e retidão. São deuses solares que assim como Shamash na Mesopotâmia, são os guardiões da lei e da ordem (Yahweh é retratado no SI 19 como um deus solar).

O tema da divinização do rei na região do Levante é mais complexo e faltam informações para afirmarmos que essa ideologia foi recorrente nas cidades-estados dos séculos XIV/XII AEC. Porém, encontramos em cânticos tardios em Judá, como no SI 2,6-7 resquícios desse pensamento, em que o rei judaíta da casa davídica é visto como ungido, filho e gerado da divindade. Também no SI 45, 7-8 o rei davidida é louvado como deus (Elohim) e ungido.

As deusas do panteão no Levante eram classificadas como “deusas-mães”, cuja função era ligada à fertilidade. Athirat em Ugarit é mãe dos deuses e forma o casal divino com o deus El, como veremos abaixo.

A estrutura mítica do panteão do Levante reflete a monarquia das cidades-estados existentes na região. Projeta-se no mundo divino o ambiente e as divisões sociais que perpassam a vida cidadina. O cabeça de uma determinada cidade era o rei, que se legitimava na posição de monarca pela divindade patrona que era cultuada na religião estatal. Os herdeiros, os filhos, competem pelo favor do pai e para ter sua posição privilegiada no reino. Por fim, os súditos na casa real servem tanto os filhos como o rei e a rainha.

Mas, como as divindades de Ugarit aparecem, de acordo com a estrutura mítica acima? E qual a função dessas divindades para manter

a ordem cósmica, de acordo com o imaginário religioso da cidade? É o que responderemos a seguir.

1. A religião de Ugarit: a ascensão e a vitória de Baal sobre o caos

A religião de Ugarit é orientada (principalmente no texto denominado “O Ciclo de Baal) para o esquema mítico da ascensão de Baal ao trono e a vitória desse deus sobre as forças caóticas. Mas, ao mesmo tempo, em outros textos encontrados na cidade, percebemos que a religião ugarítica foi formada por várias categorias de divindades, e cada deus e deusa correspondiam à forma como o universo e os espaços físicos eram vistos⁸⁸.

Essas deidades correspondiam a um reino cósmico e espacial do universo como interpretada pela população de Ugarit. Nessa estrutura, em termos de divindades, existiam divisões entre divindades benéficas, que são representadas antropomorficamente, e divindades maléficas, que são representadas em formas monstruosas, como veremos a seguir, para exemplificar, dois textos de Ugarit. O primeiro descreve Tunannu, um inimigo cósmico, como uma serpente com sete cabeças:

KTU⁸⁹ 1.3 III,40–42

Certamente eu a amarrei e a destruí (?)
Eu lutei com a serpente sinuosa,
uma potestade com sete cabeças.

Da mesma forma, o segundo texto descreve Mot lembrando Baal da luta em que o deus da tempestade derrotou Leviatã (Litan) em termos muito parecidos:

KTU 1.5 I 1–3

Você matou Litan, a Serpente Voadora,

⁸⁸ Sobre a estrutura das divindades de Ugarit ver: SMITH, Mark,S. O Memorial de Deus: História, Memória e a Experiência do Divino no Antigo Israel. São Paulo: Paulus, 2006, p.134-150.

⁸⁹ KTU é a sigla de: **Keilalphabetischen Texte aus Ugarit** in: Lete, Gregório Del Olmo. **Mitos e Leyendas de Canaan Segun La Tradicion de Ugarit**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.

Aniquilou a Serpente Sinuosa,
Uma potestade com sete cabeças.

Essa distinção entre caos e ordem, deidades benéficas e deidades destrutivas diferenciava, a partir da elite urbana de Ugarit, o centro (ou o lar) e a periferia. Assim, tudo que é urbano, cultivado é diferenciado por oposição ao não cultivado e periférico. Nessa concepção, o centro significa a ordem simbólica das coisas e dos valores da sociedade. Ugarit foi um centro cultural de produção de textos, da administração e do ritual que, podemos a partir dessas informações classificar a cidade como cosmopolita.

No centro se encontra a casa, que expressa ao mesmo tempo à proteção familiar e os conflitos domésticos, e se encontra a terra, patrimônio familiar. A periferia se apresenta como zona de transição entre o centro e as regiões distantes do cosmos, locais de difícil acesso para a experiência humana. Podemos também acrescentar em conjunto com o centro e a periferia, as regiões que vão além da periferia. A distinção entre o centro e os lugares longínquos e inabitados são expressas por termos agrários como semear versus a estepe (SMITH, 2006). Podemos verificar essa distinção em um texto ugarítico:

KTU 1.23,65–69

Oh filhos! Ali produziu!
Fiz uma sagrada oferenda
no meio do deserto
ali a permanência é curta
e existem dificuldades no meio de rochas e arbustos.
Por sete anos completos, oito ciclos de duração
os graciosos deuses andaram sobre a estepe
eles procuraram até as extremidades do deserto
os dois encontraram-se com o guarda da semente
e os dois gritaram ao guarda da semente:
Óh guarda, Óh guarda, Abra!
E o próprio guarda abriu uma abertura para eles
E os dois entraram.

De acordo com esse texto, a semente contém alimento em abundância e vinho:

KTU 1.23,70–76

Se [ali existe para nós a] limento
 dê-nos para que possamos comer!
 Se ali [para nós existe vinho]
 dê-nos para que possamos beber!
 E o guarda da semente respondeu para eles:
 [existe comida para alguém que... (?)]
 existe vinho para todos que entram... [...]
 ...ele próprio aproximou-se
 ele serviu um pouco de seu vinho
 e suas companhias[saciaram-se] com vinho

O mapeamento das divisões do espaço cósmico e divino é feito pela separação entre deidades e demônios. Deidades habitam lugares próximos do cultivo e das pessoas, enquanto demônios ou monstros não. As deidades possuem lugar de culto e montanhas sagradas, e vários textos de Ugarit demonstram isso: El no Monte Ks, Baal no monte Safon (KTU 1,100,9), Anat e Athtart no monte 'inbb (KTU 1.100,20), etc. Os inimigos cósmicos geralmente não possuem montanhas sagradas. As montanhas apontam para o nível celestial onde as divindades vivem. O deus Mot é uma exceção à regra, pois para chegar à montanha na qual a deidade mora, os mensageiros dos deuses precisam levantar a montanha para descer ao submundo e encontrar Mot.

No nível cósmico e vertical, as deidades benéficas habitam o céu, enquanto as forças monstruosas e demoníacas habitam o submundo ou o oceano cósmico. Mais especificamente, os reinos são divididos pelas divindades Baal, Yam e Mot. Baal governa o céu, Yam o mar, e Mot o submundo.

Em contraste com o centro, a estepe é caracterizada como uma região de rochas e arbustos. A estepe se caracteriza como lugar de perigo e transição. É nessa região que vão surgir os inimigos de Baal, o deus da fertilidade, para confrontá-lo. A mais alta posição é ocupada por El, que é pai dos deuses, que preside o panteão e promulga decretos.

Quando analisamos a literatura ugarítica, percebemos que através de seus epítetos, El foi visto como o deus criador por excelência:

KTU 1.4 II, 11

Ela rogou ao touro El,
O deus da misericórdia,
Ela suplica ao criador das criaturas.

Outro exemplo se encontra em KTU 1.6 III, 5

No sonho do benigno,
de El, o misericordioso,
Na visão do criador das criaturas

Percebemos nesses epítetos não só a característica de criador das criaturas em El, mas também o caráter de “misericordioso”⁹⁰. Como criador, El permanece como cabeça do panteão cananeu, e como pai dos deuses:

KTU 1.123,1

(Salve), óh pai e o (resto dos) deuse[s]!
(E) salve, salve, ó E [I (...)]!
[S]alve, óh El, o príncipe!

Como seus filhos, os deuses são na coletividade chamados de filhos de El (KTU 5.I.13; 32.I,2,9,16,25,33). Além de Yam, Mot e Anat, Baal é chamado de filho de El:

KTU 1.3 V, 35–36

Suspirando, proferiu assim ao Touro El, seu pai:
El, o rei, que criou ele

Nesse texto, a deusa Anat está na presença de El requerendo a construção de um palácio para Baal. Anat se refere a Baal como “filho de El”, aquele que o criou. O próprio Baal exalta El como aquele que formou e criou os deuses:

⁹⁰ Para um estudo sistematizado dos epítetos das divindades cananeias ver: RAHMOUNI, Aicha. **Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts**. Leiden/Boston: Brill, 2008.

KTU 1.10 III,6-7

Eis! Nosso criador é eterno,
Eis! Imutável é ele que nos formou!

Fica claro que El é lido na literatura ugarítica como pai dos deuses, misericordioso, imutável e criador das criaturas. Por esses motivos, os deuses o reverenciam como um deus ancião, pai dos anos⁹¹ e chefe conselheiro do panteão.

Com El no topo do panteão, aparece a sua esposa Athirat, a Asherah bíblica, que é descrita como mãe dos deuses⁹²:

KTU 1.4 I,22

Preparem por favor! Um presente em reverência,
para a senhora Athirat do mar,
um presente de súplica para a progenitora dos deuses.

Os deuses foram chamados de “setenta filhos de Athirat” (KTU 1.4 VI, 46). Embora discuta-se entre os estudiosos se Athirat em Ugarit exerce poder parecido do seu esposo El, não há dúvidas que ela tem forte influência em decisões referentes ao reinado cósmico (KTU 1.4 IV), e na participação do processo de decisão na escolha de um sucessor real para Baal:

KTU 1.6 I, 43-55

Em voz alta gritou El,
para a grande dama Athirat do mar:
escuta, óh grande dama Athirat do mar!
Dê-me um dos seus filhos para fazer-lhe rei.

No segundo nível, no qual aparecem divindades de maiores destaques, encontram-se deidades astrais que é atestado em KTU 1.43,2-3⁹³, mas em geral as divindades com essas características não são muito

⁹¹ Ver KTU 1.4 IV, 24; KTU 1.2 I, 10.

⁹² Ver também KTU 1.4 VI, 46.

⁹³ Confira esse texto em: PARDEE, Dennis. **Ritual and Cult at Ugarit**. (Edited by Theodore J. Lewis): Society of Biblical Literature: Atlanta, 2002, p. 69-70.

especificadas. Uma possível exceção para identificarmos uma família astral de El se encontra em KTU 1.10 I, 3–5:

O qual os filhos de El não conhecem (?)
 A assembleia das estrelas
 O círculo daqueles do céu

Em contexto diferente, podemos reforçar a opinião de que El possuía como filhos, divindades de caráter astral. Shahar (aurora) e shalim (crepúsculo) são dois filhos de El, de acordo com KTU 1.23,50–53. O deus-lua Yarih é identificado como o favorito de El em KTU 1.24.25. Em KTU 1.92,14–16 Athtart's providencia carne para El e Yarih, e este presumivelmente deve ser um membro da casa celestial. O deus sol Shapsu aparece servindo mensageiros de El em KTU 1.6 VI. Outras divindades astrais de destaque são Athtar e Athtart (KTU 1.92,14–16) Resheph, que aparece em KTU 1.78⁹⁴.

Nesse segundo nível da família divina, Baal, Yam e Mot são deuses que competem pelo domínio cósmico e parecem exercer maiores influências na literatura ugarítica. Precisamos salientar que os mitos de Ugarit destacam o crescimento de Baal como o deus da fertilidade poderoso e obtendo o seu reinado, como descrito no Ciclo de Baal-Yam (KTU 1. 1–2) e Baal-Mot (KTU 1. 3–6)⁹⁵. Nesses conflitos contra essas divindades, que simbolizam o caos, Baal sai vitorioso e sua vitória é simbolizada pela construção de seu templo e conseqüentemente, a sua ascensão sobre os outros membros do panteão.

A função do reinado cósmico de Yam nesses mitos não é certa. Mas ele aparece em KTU 1.2 III privilegiado com um palácio, símbolo da sua função como rei. Em KTU 2.1,17,33–34, ele é proclamado “senhor” por El. Esses textos demonstram que Yam foi visto em Ugarit como um

⁹⁴ Para um estudo das divindades astrais em Ugarit ver: SMITH, Mark S. **The Origins Of Biblical Monotheism: Israel Polytheistic Background and the Ugaritic Texts**. New York/Oxford: Oxford University Press, 2001.p. 61- 66.

⁹⁵ Confira Lete, 1981, p.155-213.

poderoso monarca. Para obter o seu reinado, foi preciso Baal derrotar o seu rival, e assim tirar das mãos de Yam o reino cósmico:

KTU 1.2 IV 32
"Sem dúvida, Yam está morto,
Baal se transformou em rei..."

Nos textos ugaríticos, não temos a informação de como Yam se tornou rei. Mas temos indícios que esse reinado foi dado por El, pois ele é chamado de "amado de El" (KTU 1.1 IV, 20; 1.3 III, 38–39; 1.4 II, 34)⁹⁶. Como personificação do mar, (KTU 1.1,21,23) Yam foi visto como o maior adversário para o estabelecimento da ordem no cosmos. Com a vitória, Baal se transformou no mais poderoso deus e digno de reinar o reino cósmico. Mesmo com a legitimação de Yam por El nos textos ugaríticos, a vitória de Baal foi aprovada por El. A conquista do seu reinado derrotando Yam habilita *Baal* a possuir o Monte Safon, o qual é associado com essa divindade nos textos ugaríticos. Baal é chamado de "cavaleiro das nuvens", devido talvez ao topo da montanha que fica coberto por nuvens.

Outro adversário cósmico para Baal foi Mot, o deus da morte, que reinou o submundo (KTU 1.4, VIII, 1–24) e desejou aumentar o seu poder, e reino no lugar de Baal:

KTU 1.4 VII, 47–52
Para que grite Mot em sua alma
se instrua o amado de El em seu interior:
você é o único que reinará sobre os deuses
e que verá saciados deuses e homens
e que saciará as multidões da terra.

O desejo de Mot é um conflito direto com Baal e tomar o poder das mãos do deus da tempestade e da fertilidade. O que Mot almeja é tirar a fertilidade da terra e provocar a escassez para reinar sobre o cosmos. O conflito é certo, pois segundo KTU 1.4, VII, 42–44 Baal proclama

⁹⁶ Rahmouni, 2008, p. 212-214.

de sua montanha templo que nenhum rei se estabelecerá em seu domínio. No momento em que o reino de Baal está no seu ápice, Mot entra em cena para colocar perigo ao domínio da divindade fertilizadora. A luta dessas duas divindades pelo reino cósmico representa fertilidade e morte.

A progressão do mito envolvendo Baal e Mot é perceptivelmente coerente, pois depois de se livrar de Yam, o deus que representa as forças caóticas do mar, Baal terá que enfrentar o deus da morte, da infertilidade. Da mesma forma que Yam, os textos não explicam como Mot obteve o seu reinado. Mot é chamado de “amado de El”, e de “herói”:

KTU 1.4 VII, 46–47

Eu certamente enviarei um mensageiro
para o filho de El, Mot,
uma mensagem para o amado de El, o herói

Assim como Yam, Mot tem um relacionamento especial com El e foi nomeado rei por El. Mot representa uma força primária no universo, ou seja, a morte. Baal estendeu o seu domínio sobre as forças do mar caótico, agora deveria derrotar o deus da esterilidade e da morte. Somente assim o cosmos voltaria a ser seguro e fértil. Baal desce ao submundo para enfrentar Mot e seu destino é contado a El pelos mensageiros do deus da fertilidade:

KTU 1.5 VI, 9–10

Baal está morto, o vitorioso
pereceu o príncipe, o senhor da terra

Após esse acontecimento, El lamenta a derrota de Baal e um rito pela morte do deus tem início (KTU 1.5 VI, 11–25). O lamento de El revela um terrível efeito na natureza da terra. A morte triunfou sobre a fertilidade. Parece-nos que El mesmo com o posto de deus chefe do panteão, respeita os domínios cósmicos e não influencia nas lutas entre as divindades que governam cada região do cosmos.

Após o triunfo do deus da morte, Anat, a deusa guerreira nos textos ugaríticos, começa a buscar por Baal (KTU 1.5 VI, 26–31). Após sepultar Baal e oferecer ela própria um sacrifício pela morte do deus da tempestade no Monte Safon ao lado de Shapsu (KTU 1.6 I, 11–31) ela confirma a El a morte de Baal (KTU 1.6 I 32–43). El e Athirat escolhem Attar como substituto para Baal, mas Attar é incapaz da posição (KTU 1.6 I 53–65). A natureza e a ordem do cosmos estão em grande perigo, pois ninguém é capaz de governar no lugar de Baal.

No final do Ciclo de Baal–Mot, lemos que Anat, a companheira guerreira de Baal, agarra Mot e exige o retorno de seu irmão do submundo cósmico (KTU 1.6 II, 9–12). Mot se nega e reconta como derrotou o deus da tempestade (KTU 1.6 II, 13–23). Anat ataca-o e o mata:

KTU 1.6 II, 30–35

Ela agarrou o filho de El, Mot
ela o perfurou com uma espada
ela o espalhou como uma peneira
ela o queimou no fogo
ela triturou ele como pedras de moinho
ela o semeou no campo

Mot foi totalmente destruído em um ritual de plantação para produzir a fertilidade. Anat frustra os planos de Mot de estender o seu reinado até os domínios de Baal. Com a derrota de Mot, Baal revive. El em uma visão descobre que Baal ressuscitou:

KTU 1.6 III, 20–21

Eis! Baal o vitorioso vive!
Certamente o príncipe,
o senhor da terra existe!

Baal vivendo a ordem triunfa sobre as forças caóticas da morte.

Anat que é narrada nesses textos com destaque, pertence ao grupo de divindades de maior importância em Ugarit. Ela é irmã de Baal e filha de El (KTU 1.3 V, 26–28). Seu relacionamento com Athirat parece sugerir que ela não seja de sua descendência. Demonstra extrema violência e autoridade diante do deus chefe dos deuses, El (KTU 1.3 V, 19–25). Ela é descrita com poder enganador e furioso no panteão. Mas a chave para entender Anat é seu forte amor por seu irmão, Baal⁹⁷.

No terceiro nível cósmico vemos Kothar –Wa– Hasis como o deus artesão em Ugarit por excelência. Ele serve os dois graus da família divina e é solicitado por El para a construção de um palácio para Baal (KTU 1.1 III). Além do palácio, fabrica uma arma para o deus da tempestade (KTU 1.2 IV). Kothar ocupa um lugar abaixo das grandes divindades do panteão, e como servo divino, desenvolve várias funções para as grandes deidades. Kothar não serve apenas as divindades com sua mão-de-obra, mas também com seus conselhos, palavras e sabedoria (KTU 1.4 VII).

Portanto, seguindo a estrutura familiar divina de Smith⁹⁸, com algumas variantes propostas por nós, os níveis da família divina de acordo com suas hierarquias em Ugarit são:

Nível 1: O deus ancião El e sua esposa Athirat

Nível 2: Os filhos divinos: Athtart e Athtar (a noite e a estrela da manhã); Shapsu (sol); Yarih (lua); Shahar (aurora); Shalim (crepúsculo);

⁹⁷ Ver: SMITH, Mark S; PITARD, Wayne T. **The Ugaritic Baal Cycle: Introduction With Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4 (Vol. II)**. Supplements to Vetus Testamentum: Leiden/Boston, 2009, p. 48-49.

⁹⁸ SMITH, 2006, p. 151. Smith não inclui em sua lista as divindades Anat, Mot e Baal embora ele reconheça que essas divindades apareçam com bastante destaque na mitologia ugarítica.

Resheph (Marte?); Baal (deus da Tempestade); Yam (deus do mar); Mot (deus da morte); Anat (deusa guerreira);

Nível 3: Kothar–Wa–Hasis (deus artesão)

Nível 4: trabalhadores divinos: mensageiros, porteiros, servos.

Considerações finais

Analisamos nesse artigo os diversos níveis do panteão do Levante e principalmente em Ugarit e pudemos verificar na literatura ugarítica que essa estrutura examinada na região levantina converge com o estudo dos níveis estruturais do panteão de Ugarit. Embora Baal seja um deus que está abaixo de El na coletividade dos deuses, a deidade possui um papel importante no imaginário religioso da cidade, no qual as oposições “vida e morte”, “ordem e caos” são projetadas e esquematizadas no imaginário do mundo divino e nos textos míticos e religiosos de Ugarit.

As divindades caóticas como Yam e Mot (dentre outras) possuem um papel importante nos mitos, pois é através da derrota dessas deidades que as narrativas míticas relatam a ascensão e vitória de Baal sobre o caos e a consequente ordenação do cosmos.

REFERÊNCIAS

A. Obra documental:

LETE, Gregório Del Olmo. **Mitos e Leyendas de Canaan Segun La Tradicion de Ugarit**. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.

B. Obras teóricas e historiográficas:

HANDY, Lowel K. **Dissenting Deities or Obedient Angels: Divine Hierarchies in Ugarit and the Bible**. *Biblical Research*, 35. 1990.

NIEHR, Herbert. **Israelite Religion and Canaanite Religion in: STAVRAKOPOULOU, Francesca; BARTON, John. Religious Diversity in Ancient Israel and Judah**. New York/London: T&T Clark, 2010.

PARDEE, Dennis. **Ritual and Cult at Ugarit**. (Edited by Theodore J. Lewis): Society of Biblical Literature: Atlanta, 2002.

RAHMOUNI, Aicha. **Divine Epithets in the Ugaritic Alphabetic Texts**. Leiden/Boston: Brill, 2008.

SMITH, Mark S. **The Origins Of Biblical Monotheism: Israel Polytheistic Background and the Ugaritic Texts**. New York/Oxford: Oxford University Press, 2001.

SMITH, Mark S; PITARD, Wayne T. **The Ugaritic Baal Cycle: Introduction With Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3-1.4 (Vol. II)**. Supplements to Vetus Testamentum: Leiden/Boston, 2009.

SMITH, Mark, S. **O Memorial de Deus: História, Memória e a Experiência do Divino no Antigo Israel**. São Paulo: Paulus, 2006.

O UNO, O MÚLTIPLO E O EGITO

THE ONE, THE MANY AND THE EGYPT

Thiago Henrique Pereira Ribeiro⁹⁹

Artigo recebido em 15 de Agosto de 2021
Artigo aceito em 27 de Setembro de 2021

Resumo: O presente artigo propõe uma breve apresentação sobre como o antigo Egito Faraônico se envolveu de alguma forma em debates teológicos dos últimos séculos, principalmente nas análises e visões envolvendo os conceitos de “monoteísmo” e “politeísmo” ou na memória da figura de Moisés.

Palavras-chave: Conceitos. Egito Antigo. Religião

Abstract: The present paper proposes a brief presentation about how the ancient pharaonic Egypt has been somewhat used in theological discussions of the past centuries, especially in views and analyses that involved the concepts of “monotheism” and “polytheism” or in the memory of the figure of Moses.

Keywords: Ancient Egypt. Concepts. Religion

A esfera religiosa é certamente um dos pontos mais bem conhecidos e disseminados do Egito Antigo e, nisso, local de destaque deve ser dado às divindades egípcias. Deuses e deusas como Osíris, Anúbis, Bastet e Ísis não são apenas figuras frequentes em livros acadêmicos ou didáticos, como também costumam ter espaço garantido em exposições (mesmo as com títulos mais apelativos, como “Mistérios” ou “Segredos do Egito Antigo”) e produtos de entretenimento dos mais diversos, como filmes, jogos eletrônicos e séries de televisão. Podemos considerar, então, que é um tipo de saber-comum o fato de os antigos egípcios terem cultuado vários deuses.

⁹⁹ Mestre em História e aluno do curso de Doutorado no Programa de Pós-Doutorado em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPHR-UFRRJ), sob orientação do Prof. Dr. Marcos José de Araújo Caldas e com financiamento de pesquisa pela CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4640-7087>. E-mail para contato: thiagoribeiro.historia@gmail.com.

Contudo, esse não foi sempre o caso. O Egito Antigo já se envolveu em debates, muitos deles filosóficos e/ou teológicos, que lidavam com os temas de 'monoteísmo' e 'politeísmo', sendo que a civilização egípcia era muitas vezes evocada justamente para constar como elemento do primeiro grupo; em outras palavras, costumava-se ser o Egito como um exemplo ou, ao menos, uma inspiração para um monoteísmo. Assim, neste breve artigo, nos dedicaremos justamente a apresentar e discutir essa questão e, para tal, convém que iniciemos por uma discussão conceitual.

Monoteísmo e Politeísmo

Iniciaremos nossa exposição com 'politeísmo' pelo fato dessa palavra surgir antes de sua contraparte. 'Politeísmo' aparece empregado pela primeira vez no século I EC, ao Phílon de Alexandria falar em 'polytheia'. Posteriormente, em 1580, ela é retomada pelo francês Jean Bodin na obra **De La Démonomanie des Sorciers** ("Da Mania de Demônios dos Sacerdotes", em tradução livre) do francês Jean Bodin. Contudo, no grande intervalo entre Phílon e Bodin, a palavra que se empregava para abordar crenças em mais de uma divindade era 'idolatria', a qual seguia, acima de tudo, um texto conhecido como **Sabedoria de Salomão** (SCHMIDT, 1985, p. 77; 1987, p. 10-12; BOTTA, 2013, p. 13).

Mas o que é a *Sabedoria de Salomão*? Trata-se de um escrito redigido em grego, proveniente da diáspora judaica de Alexandria, e geralmente datado da segunda metade do primeiro século antes de nossa era. A *Sabedoria* se encontra na Septuaginta, mas não na bíblia hebraica. Eliminada do cânone judaico, ela será transmitida apenas pela tradição cristã. No século XVI, sua atribuição a Salomão ou a Phílon o Judeu [de Alexandria] é ainda discutida. As bíblias protestantes a colocam em meio aos apócrifos; por outro lado, o Concílio de Trento a coloca no mesmo plano que os escritos canônicos, assim como ele faz com os outros apócrifos, "que ele receba e venere com

o mesmo respeito e a mesma piedade" que os canônicos. (SCHMIDT, 1985, p. 78) ¹⁰⁰

A segunda parte do texto da **Sabedoria** (os capítulos 11 ao 19) apresenta, em meio a uma abordagem que trata da história do mundo até a época do Êxodo, um esquema classificatório das formas de idolatria e o grau de seriedade do erro de cada nível: assim, os 'cosmólatras', que veneravam astros e elementos naturais, possuem uma culpa leve; os 'idólatras', que veneram ídolos de fabricação humana, erram duplamente ao prestarem deferência às criaturas feitas pelas criaturas (i.e., obras do ser humano, sendo este uma criatura da fabricação divina); e o mais grave, visto como o absoluto horror, era a 'zoolatria', o culto aos animais como o feito pelos antigos egípcios. Essa classificação foi perpetuada pela tradição da patrística¹⁰¹ e, apesar de Filon ter condensado tais categorias sob a alcunha de 'politeísmo' (SCHMIDT, 1985, p. 78-79; 1987, p. 13), o esquema classificatório permaneceu ao longo dos séculos da Idade Média como base de interpretação para o meio europeu-cristão quando foi necessário o contato com outros povos, principalmente nas primeiras relações com os indígenas nas Américas a partir do século XVI (o que, não surpreendentemente, causava hierarquização e críticas ou demonização do não-europeu) (SCHMIDT, 1985, p. 78-79; 1987, p. 13-14; BOTTA, 2013).

¹⁰⁰ Tradução Livre. "Mais qu'est-ce que la Sagesse de Salomon? Il s'agit d'un écrit rédigé en grec, provenant de la diaspora juive d'Alexandrie et généralement daté de la seconde moitié du premier siècle avant notre ère. La Sagesse se trouve dans la Septante, mais non dans la bible hébraïque. Éliminée du canon juif, elle sera transmise par la seule tradition chrétienne. Au XVI^e siècle son attribution à Salomon, ou à Philon le Juif est encore discutée. Les bibles protestants la rangent parmi les apocryphes; en revanche le Concile de Trente la place sur le même plan que les écrits canoniques, tout comme il le fait des autres apocryphes, 'qu'il reçoit et vénère avec le même respect et la même piété que les canoniques'".

¹⁰¹ O termo 'patrística' se refere aos escritores cristãos dos primeiros séculos da nossa era, como Agostinho de Hipona e Clemente de Alexandria, cujos trabalhos moldaram e serviram de orientação ao cristianismo pelos séculos seguintes.

No início da Idade Moderna, a questão que principalmente envolvia os pensadores e teólogos não era a compreensão sobre a idolatria apontada aos não-europeus, mas sim sua origem (SCHMIDT, 1985, p. 80-81; 1987, p. 11, 15-16). É apenas ao longo do século XVII, com o movimento dos deístas¹⁰² ingleses, movidos justamente pelo aumento do contato com outros povos e civilizações, que 'idolatria' começa a ser substituída por 'politeísmo' a fim de se procurar desenvolver uma melhor compreensão sobre formas diferentes de crenças e religiosidades. Isto, segundo tanto Schmidt quanto Botta (SCHMIDT, 1985, p. 84; 1987, p. 20-21; BOTTA, 2013, p. 14), tratou-se de uma mudança de paradigma: diminui-se a autoridade do texto bíblico, deixa-se de lado o debate unicamente em exegese religiosa cristã e passa-se a se ancorar na própria razão humana, apoiando-se, agora, nos materiais produzidos por cronistas, antiquários, viajantes e missionários.

Uma mudança mais radical, no entanto, ocorreu apenas com a publicação, em 1757, do trabalho do filósofo inglês David Hume, **The Natural History of Religion** ("História Natural da Religião", em tradução livre). O debate anterior de origem da idolatria pressupunha que ela seria um produto posterior na história humana, sendo a crença em uma única divindade um componente dos primórdios do ser humano. Hume, adotando o termo politeísmo, inverte o quadro. Para ele, pontuar que o politeísmo fora a forma original de crença da humanidade faz mais sentido pelo pressuposto de desenvolvimento linear da cultura. Em outras

¹⁰² Podemos entender 'deísmo' como uma classificação para crenças e/ou posições filosóficas que argumentam pela existência de uma divindade não interventora. Esta divindade, por mais que possa ser visto como a criadora do mundo, gerou uma série de mecanismos para fazer com que o mundo permanecesse a existir sem necessidade de sua intervenção. Como movimento filosófico europeu, o deísmo desafiou a crença tradicional em deus, santos e anjos como continuamente interventores e apregoou a existência de leis naturais reguladoras do mundo.

palavras, se o homem avançou para patamares civilizacionais mais elevados, ele conseqüentemente abandonou o politeísmo primitivo e abraçou o monoteísmo evoluído no processo (SCHMIDT, 1985, p. 84-85; 1987, p. 21-22). Mas, além disto, Hume relativizou a ideia de que o monoteísmo era necessariamente superior, apontando os valores da coragem, da razão e da tolerância – esta última se tratando de uma noção chave para o século XVIII – como elementos pertencentes aos povos politeístas (SCHMIDT, 1985, p. 86; 1987, p. 24-25).

Em suma, 'politeísmo' passa a substituir 'idolatria', mas herda com isso o caráter negativo que era dado à predecessora. A reavaliação de Hume serviu para diminuir essa carga, mas, como veremos em breve, 'politeísmo' continuou sendo posto como inferior ao 'monoteísmo'. Por fim, Schmidt tece uma consideração sobre a mudança de idolatria para politeísmo que merece ser aqui reproduzida (SCHMIDT, 1985, p. 87):

Quanto às razões pelas quais a palavra "politeísmo" terminou por tomar o lugar da palavra "idolatria", cujo emprego era geral no começo do século XVII, elas são diversas. O termo "idolatria" era ambíguo. Ou melhor, tomado em sentido estrito, ele designava apenas o culto prestado aos ídolos; ou então ele recuperava o conjunto de latrias, quer se tratasse de imagens esculpidas, de astros e elementos ou de animais. Mas há uma razão mais fundamental para a eliminação da palavra "idolatria" que os teólogos herdaram da patrística. Ainda em inícios do século XVIII, a definição que os dicionários forneciam insistia na etimologia e sublinhava que se tratava de um culto de *imagem*. Sem dúvidas uma definição como tal permanecia aceitável aos deístas, para quem os deuses múltiplos das religiões politeístas eram tanto auxiliares ou ministros do Deus único, quanto imagens, figurações que se traçavam de volta ao único Deus supremo. Mas ela não era mais aceitável para um Hume, para quem o politeísmo, longe de resultar de uma degeneração do teísmo, era a religião primitiva da humanidade; era ainda menos para [Charles] de Brosses¹⁰³; para ele, trata-se de um culto direto que recebem as produções animais ou vegetais, um culto que é direcionado a eles mesmos e não ao título de simulacros ou de figurações de qualquer outra entidade.¹⁰⁴

¹⁰³ Escritor e nobre francês do século XVIII.

¹⁰⁴ Tradução Livre. "Quant aux raisons pour lesquelles le mot « polythéisme » a fini par prendre la place du mot « idolâtrie » dont l'emploi était général au début du XVIIe siècle,

Já 'monoteísmo', por outro lado, teve uma história menos adversa, porém mais recente em comparação a 'politeísmo'. Seu primeiro uso ocorreu em 1660 na obra **An Explanation of the Grand Mystery of Godliness** ("Uma Explicação Sobre o Grande Mistério da Piedade/Religiosidade", em tradução livre), de autoria do inglês Henry More (1614-1687). Nela, 'monoteísmo' é utilizado quando o autor estabelece uma classificação de credos externos ou anteriores ao meio cristão, mais especificamente no momento de criticar o panteísmo¹⁰⁵. More entendia que o deus cristão era um "Espírito Supremo", o que lhe faz afirmar que a crença em várias divindades equivale ao ateísmo, uma vez que, se há deuses, não há Deus (Espírito Supremo) (MACDONALD, 2011, p. 17-20). Em suas próprias palavras (MORE, 1660, p. 62 *apud* MACDONALD, 2011, p. 20):

[...] tornar o Mundo Deus, é fazer nenhum Deus afinal; e assim este tipo de *Monotheisme* dos Pagãos é tão considerado *Ateísmo* quanto seu *Politeísmo* foi provado ser antes.¹⁰⁶

elles sont diverses. Le terme « idolâtrie » était ambigu. Ou bien, pris au sens strict, il désignait le seul culte rendu aux idoles ; ou bien il recouvrait l'ensemble des lâtries, qu'il s'agisse des images taillées, des astres et des éléments, ou des animaux. Mais il y a une raison plus fondamentale à l'élimination du mot « idolâtrie » que les théologiens avait hérité de la patristique. Au début du XVIIIe siècle encore, la définition qu'en donnent les dictionnaires insiste sur l'étymologie et souligne qu'il s'agit d'un culte d'image. Sans doute une telle définition demeurerait-elle acceptable pour les déistes pour qui les dieux multiples des religions polythéistes étaient autant d'auxiliaires ou de ministres du Dieu unique, ou autant d'images, de figurations renvoyant au seul Dieu suprême. Mais elle n'était plus recevable pour un Hume pour qui le polythéisme, loin de résulter d'une dégénérescence du théisme, était la religion primitive de l'humanité ; elle l'était encore moins pour de Brosses : pour lui, c'est un culte direct que reçoivent les productions animales ou végétales, un culte qui leur est adressé a elles-mêmes et non au titre de simulacres ou de figurations de quelque autre entité".

¹⁰⁵ Podemos compreender 'panteísmo' como uma classificação para crenças que compreendem que o divino está espalhado por toda a matéria, natureza ou criação; ou, dito de outra forma, que tudo o que existe faz parte do divino.

¹⁰⁶ Tradução Livre. "To make the World God, is to make no God at all; and therefore this kind of *Monotheisme* of the Heathen is as rank *Atheism* as their *Polytheisme* was proved to be before".

Ocorre, então, que 'monoteísmo' aparece tendo o uso inicial de ataque ao que More e seus colegas da Universidade de Cambridge chamavam de 'ateísmo' e que Nathan MacDonald diz se tratar da doutrina do materialismo, a qual identificava que o divino está na própria matéria do mundo (MACDONALD, 2011, p. 22-23, 28). Porém, 'monoteísmo' é logo depois adotado por pensadores deístas, os quais vieram a inseri-lo como elemento classificatório nos debates filosóficos e teológicos pelos séculos seguintes (*Ibidem*, p. 30). Nisto, o termo passou a acompanhar 'politeísmo' em uma intensa discussão sobre qual seria a forma original de religiosidade humana.

À época de More, acreditava-se e aceitava-se que o (hoje chamado) 'monoteísmo' fosse a forma original de religião, enquanto que 'politeísmo' e 'idolatria' seriam produtos tardios (*Ibidem*, p. 26). Se pararmos para pensar que se tratava de uma consideração baseada na cosmologia cristã, a qual apregoa ter sido o mundo oriundo da criação direta divina, compreendemos não apenas seu apelo a ser tomada como configuração religiosa fundamental como também podemos imaginar que tal foi uma ideia que se manteve por séculos, talvez durante todo o período medieval europeu. Já vimos aqui como o trabalho de Hume de 1757 procurou propor o contrário: a forma religiosa original para ele não seria o monoteísmo civilizado, mas o politeísmo selvagem. Isto inaugura um debate que perdurou durante todo o século XVIII e que foi bastante profícuo, o qual envolvia definir se a história humana deveria ser vista como progresso ou como degeneração¹⁰⁷. Tais palavras não estão empregadas aqui por acaso e se pautam em fortes juízos de valor em voga à época: o 'monoteísmo', a crença em um único deus, é civilizado,

¹⁰⁷ Vide o exposto em SCHMIDT, 1987, p. 26-52.

racional e bom; já 'politeísmo', a crença em um plural de deuses, é o contrário do anterior, sendo assim selvagem, bárbaro, irracional e ruim. Com isso, em termos de evolução linear e ascendente, se a primeira forma de religiosidade for o monoteísmo, então a história humana é caracterizada pela degeneração. Já, pelo contrário, se o politeísmo estiver na origem de tudo, então tem-se uma narrativa de progresso até o advento do monoteísmo.

O Egito no Debate

Em 1971, o egiptólogo suíço Erik Hornung publicou uma obra cujo título recebido em alemão foi **Der Eine und die Vielen: Altägyptische Götterwelt**. Cerca de dez anos depois, a tradução em inglês desse livro conferiu-lhe o título de **Conceptions of God in Ancient Egypt: the One and the Many** (em tradução livre para o português, "Concepções de Deus no Egito Antigo: o Uno e o Múltiplo"). Como pode-se ter uma ideia pelo nome, o intuito de Hornung foi realizar um minucioso escrutínio sobre o que era um deus ou uma deusa no Egito Antigo, abordando elementos como, para citar alguns exemplos, o termo em língua egípcia para deus (ntr), a pluralidade de nomes e manifestações, as características de uma divindade e a organização do panteão divino. Apesar de já possuir cerca de cinquenta anos desde sua primeira edição, a obra de Hornung ainda é referência egiptológica importante e valiosa sobre o tema do divino.

Mas não é este o motivo que nos levou a trazer o livro de Hornung para nosso texto. Essa obra é pertinente para nosso debate graças à introdução histórica que o autor realiza em seu primeiro capítulo. Nele, Hornung traça um interessantíssimo panorama, começando em meados do século XIX e seguindo até pouco antes do lançamento de seu estudo, sobre como as análises sobre o Egito Antigo e sua religião oscilaram entre 'monoteísmo' e 'politeísmo'. Explicando melhor, houve momentos em que a tese sobre serem os egípcios monoteístas estava bastante

consolidada (como entre as décadas de 1860 e 1870) (HORNUNG, 1996, p. 20-21) ou com crescentes adeptos (décadas de 1950 e 1960) (*Ibidem*, p. 27-29), enquanto em outras épocas (anos 1880 e 1890, principalmente) a tese sobre serem eles politeístas era mais recorrente entre os estudiosos (*Ibidem*, p. 22-24). É justamente por mudanças de paradigma desse tipo que Hornung decidiu se debruçar e investigar o que era um deus egípcio (*Ibidem*, p. 30-31).

Chama a atenção, no entanto, uma informação que este autor nos traz sobre quando a tese do monoteísmo esteve mais em voga, sobretudo em meados do século XIX: sendo o Egito Antigo visto como uma civilização que conseguiu alcançar altos graus de desenvolvimento, a crença em vários deuses lhe seria indigna. Nesta premissa, o Egito, uma vez evoluído, deve ter desenvolvido uma forma inicial de monoteísmo puro que já representava as religiões elevadas (algo que podemos pressupor, sem medo de errarmos, que certamente tinha o Cristianismo como o mais alto patamar), sendo a profusão de deuses uma mera aparência externa ou, então, uma degeneração posterior (*Ibidem*, p. 17-19). É aí que vemos a congruência do debate anterior que realizamos sobre 'monoteísmo' e 'politeísmo' com os estudos de Egptologia. Como a crença em um plural de deuses era largamente vista como negativa, é de se imaginar que pensadores e pesquisadores, europeus em sua maioria, procurassem ver a civilização egípcia como uma adepta de um monoteísmo que fosse minimamente similar à tradição judaico-cristã.

Mas não foi apenas nesse âmbito que o Egito foi utilizado ou serviu de palco para esse tipo de debate. Afinal, a civilização egípcia perdurou na tradição judaico-cristã graças principalmente a um nome: Moisés.

Moisés é talvez um dos personagens mais conhecidos da história ocidental graças ao papel que ele desempenha na história bíblica. No relato existente em Êxodo, ele figura como um indivíduo que havia sido

criado na corte do faraó, mas que, após descobrir que sua verdadeira origem é hebraica, luta pela libertação do povo hebreu, o qual se encontrava em cativeiro no Egito. Passado o episódio da fuga, que envolve a célebre passagem da abertura do Mar Vermelho, Moisés assume o papel de estabelecer as leis basilares da sua religião, a qual veio a se desenvolver no(s) Judaísmo(s) quanto no(s) Cristianismo(s). É sobre essa dupla função de libertador e legislador/fundador religioso que Moisés se perpetuou na tradição ocidental. Contudo, suas relações com o Egito faraônico não foram esquecidas.

Em 1939, Sigmund Freud, o precursor da psicanálise, publicou a versão final de um importante texto em que ele procurava afirmar que Moisés era, na verdade, um egípcio. Sob o título original em alemão de **Der Mann Moses und die monotheistische Religion**, mas que se tornou apenas **Moisés e o Monoteísmo** em português, Freud procurou defender sua teoria com base em argumentos como a busca da origem do nome de Moisés no egípcio *ms*, "filho" (FREUD, 1997, p. 9), ou afirmando que a história de Moisés, que se inicia numa origem humilde dentre os hebreus, percorre uma ascensão à nobreza e retorna ao ponto humilde inicial, é a inversão imediata da estrutura do "mito do herói", o qual envolve origem nobre, descida a uma vida humilde e retorno ao estado nobre. Essa alteração da estrutura narrativa foi realizada, segundo Freud, para que o Moisés egípcio fosse adaptado ao papel de fundador e legislador da religião dos hebreus (*Ibidem*, p. 11-16). Mas, frente à incompatibilidade entre os preceitos do Judaísmo e os da religião egípcia, Freud propõe a solução de definir Moisés como alguém que havia feito parte da corte do faraó Akhenaton¹⁰⁸ e tivesse decidido, após

¹⁰⁸ Akhenaton, originalmente Amenófis IV, foi um faraó da XVIII Dinastia egípcia que reinou em meados do século XIV AEC. Seu reinado foi marcado pela tentativa empreendida pelo monarca de realizar uma revolução religiosa no Egito: deixando de lado os deuses tradicionais, Akhenaton desejou instaurar o culto apenas a Aton, divindade representada pelo disco solar, chegando mesmo a fundar uma nova capital (a cidade de Akhetaton) dedicada inteiramente à sua nova religião. A morte do rei

a queda deste rei, transmitir a religião por ele fundada aos hebreus (*Ibidem*, p. 19-29).

Por mais interessante que seja sua tentativa de afirmar que Moisés foi um egípcio, Freud não inaugurou essa ideia. De fato, a descoberta de Akhenaton e de sua cidade em meados do século XIX de nossa era¹⁰⁹ fizeram surgir considerações sobre a importância desse monarca egípcio para o desenvolvimento do monoteísmo bíblico (ASSMANN, 1997, p. 152-153), mas o discurso de ver Moisés como originalmente um egípcio já existia antes da descoberta de Amarna¹¹⁰. Tratou-se de algo regularmente afirmado entre os séculos XVII e XVIII, momento em que, na falta de conhecimentos que permitissem a leitura de textos egípcios, utilizava-se um *corpus* constituído por literatura rabínica, bíblica e greco-romana para se afirmar essa origem egípcia de Moisés (*Ibidem*, p. 144-145). Foi um período em que não apenas se viu interesse pelo Egito faraônico, mas que também se utilizou dele como local de disputa das tensões e embates dos pensadores europeus da época. Como dito por Assmann (*Ibidem*, p. 19-20):

Este novo interesse no Egito estava estimulado pelos conflitos religiosos e políticos do período, a terrível experiência das guerras religiosas na primeira metade do século [XVII] e às controvérsias sobre ateísmo, panteísmo, Deísmo, pensamento-livre e outras heresias na esteira de Thomas Hobbes e Baruch Spinoza. Apelou-se ao Egito nos debates teológicos, políticos, históricos e filosóficos da época. Alegando se tratar da “origem de todos os cultos” em comum, ele foi usado como um exemplo para argumentar pela convergência última de razão e revelação, ou natureza e Escritura. [...] Apesar de sua óbvia

levou ao abandono da cidade e à restauração da religião tradicional. A memória dessa revolução religiosa tratou de ser apagada pelas gerações egípcias seguintes, chegando ao ponto de total esquecimento.

¹⁰⁹ Após o apagamento da memória da revolução de Akhenaton, não se teve notícias sobre este faraó até que sua capital começou a ser escavada e as descobertas divulgadas a partir da segunda metade do século XIX EC. Sobre isso, ver o exposto em HORNUNG, 1992.

¹¹⁰ A cidade de Akhenaton, assim como todo o seu movimento, são por vezes referidos como *Amarna* graças à localidade receber o nome atual, em língua árabe, de Tell el-Amarna.

aparência politeísta e idólatra, a religião egípcia foi descrita como contendo um esotérico e original monoteísmo ou panteísmo.¹¹¹

Por essa linha, indivíduos diferentes procuraram identificar Moisés como alguém que levou aos hebreus uma forma de religião já mantida pelos egípcios. Assim, temos John Spencer (1630-1693), para quem Moisés era um hebreu egípcianizado que traduziu conhecimentos egípcios em leis hebraicas (*Ibidem*, p. 56); Ralph Cudworth (1617-1688), que estabeleceu uma distinção entre uma teologia voltada ao povo comum, a qual falava em vários deuses, e uma elevada, disponível apenas às elites, que afirmava a existência de um ser único supremo e que se encontrava encriptada na escrita hieroglífica, sendo esta última ensinada por Moisés aos hebreus (*Ibidem*, p. 82-84); William Warburton (1698-1779), que afirmou ter sido Moisés alguém versado em altos mistérios egípcios, destinados apenas aos membros de altos estamentos sociais, que falavam de um criador único (*Ibidem*, p. 96); Karl Leonard Reinhold (1757-1823), que afirmou não haver diferença entre o monoteísmo de Moisés e a forma elevada de religião mantida em segredo pelos poderosos egípcios e pautada na ideia do Uno-e-Múltiplo (*Ibidem*, p. 117); e Friedrich Schiller (1759-1805), que seguiu a mesma chave de pensamento de Reinhold, mas atribuiu ênfase ao argumento de seu antecessor de que o deus uno dos egípcios, no qual Moisés haveria sido iniciado, era o mesmo deus deísta de filósofos e maçons do Iluminismo, mas que Moisés precisou adaptá-lo para uma versão teísta,

¹¹¹ Tradução Livre. "This new interest in Egypt was kindled by the religious and political conflicts of the time, the terrible experience of the religious wars in the first half of the century and the controversies about atheism, pantheism, Deism, free-thinking, and other heresies in the wake of Thomas Hobbes and Baruch Spinoza. Egypt was appealed to in the theological, political, historical, and philosophical debates of the time. Claimed to be the common 'origin of all cults,' it was used as an example to argue for the ultimate convergence of reason and revelation, or nature and Scripture. [...] Despite its obvious polytheistic and idolatrous appearance, Egyptian religion was described as containing an esoteric and original monotheism or pantheism".

rígida e regrada a fim de que tal divindade pudesse ser compreendida por uma grande quantidade de pessoas embrutecidas e não-iniciadas (*Ibidem*, p. 125-126).

Apesar de tais teorias sobre Moisés terem sido traçadas antes do advento da Egíptologia moderna (o que ocorreu em inícios do século XIX EC) e sua subsequente profusão de artefatos, textos e a decifração da antiga língua egípcia, temos de ressaltar que não há qualquer fonte egípcia que sequer faça uma breve menção indireta aos acontecimentos narrados em Êxodo. Como é mostrado por Rosalie David (2011, p. 349-354), isso faz com que estudiosos diversos discutam em que época do Egito faraônico teria ocorrido tal saída dos hebreus, havendo mesmo quem sugira, frente à falta de comprovação histórica, que tal episódio jamais tenha ocorrido. Desse modo, a especulação de se Moisés teria sido ou não um egípcio, como também propôs Freud já no século XX, é algo impossível de se verificar em virtude de não haver traços históricos sobre sua existência.

Considerações Finais

Isso tudo, somado, não apenas evidencia que as visões sobre o Egito Antigo, mesmo as construídas por pensadores e estudiosos, não deixam de ser afetadas por ideias existências à época de quem se debruça sobre a civilização nilótica. Isso, de fato, é um simples truísmo para qualquer um com boa formação em História. O exposto aqui, de uso do Egito para se ver, de alguma forma, uma origem de monoteísmo, nos soa como um esforço consistente de identificar o Egito como o precursor (ou até mesmo portador) das mesmas ideias, preceitos e mitos/crenças que os europeus possuíam e consideravam como ponto máximo de elevação e hierarquização mental e espiritual. É o que se observa, por exemplo, ao lermos o seguinte trecho do Wallis Budge (1901,

p. 3-4) em que o egiptólogo quase defende abertamente que o Egito Antigo já era cristão:

Quando consideramos o louvável caráter espiritual de grande parte da religião egípcia e nos lembramos de sua grande antiguidade, torna-se difícil compreender por que os egípcios preservaram cuidadosamente em seus escritos e cerimônias muitas superstições que tinham um gosto grosseiro e infantil, e que devem ter sido produtos de seus ancestrais pré-dinásticos ou pré-históricos, mesmo durante seu período de maior iluminação intelectual. Mas permanece o fato de que eles realmente acreditavam em Um Deus Que era todo-poderoso, eterno e invisível, Que criou os céus, a terra, todos os seres e coisas existentes; e na ressurreição do corpo em uma forma mudada e glorificada, a qual viveria por toda a eternidade na companhia de espíritos e almas dos justos em um reino governado por um ser de origem divina, mas que viveu sobre a terra e que sofreu uma morte cruel pelas mãos de seus inimigos, e que levantou-se dos mortos e se tornou o Deus e rei do mundo que está além da tumba; e que, apesar deles terem acreditado em todas essas coisas e proclamado sua crença com seriedade quase apaixonada, eles parecem nunca haver se livrado de uma ânsia por amuletos, talismãs, nomes mágicos e palavras de poder, e parecem ter confiado nestes para salvar seus corpos e almas, tanto os vivos quanto os mortos, com algo da mesma confiança que eles depositavam na morte e ressurreição de Osíris.¹¹²

Desconhecemos, hoje, qualquer proposta de seriedade que procure ainda falar em monoteísmo egípcio. Fora o caso de Akhenaton, que mobiliza debates sobre ter sido um 'monoteísmo' ou uma 'monolatria' (i.e., um culto focado em uma divindade, porém sem

¹¹² Tradução livre. "When we consider the lofty spiritual character of the greater part of the Egyptian religion, and remember its great antiquity, it is hard to understand why the Egyptians carefully preserved in their writings and ceremonies so much which savoured of gross and childish superstition, and which must have been the product of their predynastic or prehistoric ancestors, even during the period of their greatest intellectual enlightenment. But the fact remain that they did believe in One God Who was almighty, and eternal, and invisible, Who created the heavens, and the earth, and all beings and things therein; and in the resurrection of the body in a changed and glorified form, which would live to all eternity in the company of the spirits and souls of the righteous in a kingdom ruled by a being who was of divine origin, but who had lived upon the earth, and had suffered a cruel death at the hands of his enemies, and had risen from the dead, and had become the God and king of the world which is beyond the grave; and that, although they believed all these things and proclaimed their belief in almost passionate earnestness, they seem never to have freed themselves from a hankering after amulets and talismans, and magical names, and words of power, and seem to have trusted in these to save their soul and bodies, both living and dead, with something of the same confidence which they placed in the death and resurrection of Osiris".

excluir as demais), é de comum acordo entre estudiosos atuais de que havia de fato um politeísmo no Egito Antigo, o qual mesclava ideias de unicidade sem excluir a pluralidade divina (Cf: HORNUNG, 1996; ASSMANN, 1997, p. 168-207). Por outro lado, e apesar de também desconhecermos exemplos que se enveredem por isso, não excluimos a possibilidade de análises e falas que trabalhem por um estranhamento ou mesmo rebaixamento da religião egípcia simplesmente pelo seu grande número de divindades, uma vez que a ideia de superioridade do monoteísmo ainda persiste nos dias de hoje¹¹³.

Bibliografia

ASSMANN, Jan. *Moses the Egyptian: the memory of Egypt in Western monotheism*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

BOTTA, Sergio. *Towards a Missionary Theory of Polytheism: the Franciscan in the face of the Indigenous Religions of New Spain*. In: BOTTA, Sergio (ed.). *Manufacturing Otherness. Missions and Indigenous Cultures in Latin America*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2013, p. 11-36.

BUDGE, E. A. Wallis. *Egyptian Magic*. London: Kegan, Paul, Trench and Trübner & Co., 1901. Scanned at sacred-texts.com, April 2002, Redacted by J.B. Hare.

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

FREUD, Sigmund. *Moisés e o Monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997.

HORNUNG, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt: the one and the many*. New York: Cornell University Press, 1996.

HORNUNG, Erik. *The Rediscovery of Akhenaten and His Place in Religion*. *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol. 29, 1992, p. 43-49.

MACDONALD, Nathan. *One God or one Lord?: Deuteronomy and the meaning of "monotheism"*. Tese de Doutorado. Durham: Durham University, 2011.

¹¹³ É válido ressaltar que ainda há pensadores que defendam a tese de monoteísmo original, algo que é afirmado por Dale Tuggy (2017, p. 189) (porém, sem o fornecimento de exemplos).

SCHMIDT, Francis. Naissance des polythéismes (1624-1757) / Birth of Polytheisms (1624-1757). Archives de sciences sociales des religion, n° 59/1, 1985, p. 77-90.

SCHMIDT, Francis. Polytheisms: Degeneration or Progress?. History and Anthropology, vol. 3:1, 1987, p. 9-60.

TUGGY, Dale. On Counting Gods. Theologica: an International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology, vol. 1, n° 1, 2017, p. 188-213.



M
MYT-HOS

REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL