

M1

REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL

mythos

O SENSÍVEL E O INVISÍVEL: RELIGIÕES,
CRENÇAS E RITUAIS NOS MUNDOS ANTIGOS

COORDENAÇÃO

PROF. DR. DEIVID VALÉRIO GAIA (UFRJ),
PROF. DOUTORANDO GABRIEL PAREDES (UFRJ)
E PROFA. DOUTORANDA VANESSA MENDONÇA (UFRJ)

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



ETHOS
editora



Expediente

Reitora

Profa. Dra. Luciléa Ferreira Lopes Gonçalves

Vice-Reitora

Profa. Dra. Lilian Castelo Branco

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

Prof. Dr. Allison Bezerra Oliveira

Curso de História

Coord. Prof. Dra. Regina Célia Costa Lima

NEMHAM - Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval

Coord. Prof. Doutorando Fabrício N. de Moura

Editor

Fabrício 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:

Daniela Lima Evangelista; Juliana Maria de Souza Xavier 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 Chevitarrese – 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 6, n. 3, v. 15 (Set. 2022)-

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

06

Deivid Valério Gaia, Gabriel Paredes Teixeira, Vanessa de Mendonça Rodrigues dos Santos

O sensível e o invisível: religiões, crenças e rituais nos mundos antigos

15

Albertino da Silva Lima

Magia na Roma Antiga: Apuleio de Madaura e o Asno de Ouro sob o conceito de memória e identidade social de Michael Pollack

33

Amanda Martins Rodrigues

Mulheres, rituais e Dioniso: autoridade e autenticidade

51

Beatriz da Silva Ronca

DEAE SVLI MINERVAE: considerações sobre o templo da deusa das águas medicinais

72

Elis Barroso e Jerrison Patu

Reciprocidade, redistribuição e troca através da imagem de Dioniso na Ática durante o período arcaico 540-530 a. C

Érika Vital Pereira

86

Religiosidade emaranhada: os cultos às divindades femininas plurais nas províncias ocidentais do Império Romano

Fellipe Duarte da Silva Alves de Souza

106

Funções cômicas da *Svperstitio* em Plauto

Francimagda Almeida Avelino

126

Identidade e memória cultural cristã em espaços funerários na Antiguidade Tardia (séc. III-IV)

Giselle Moreira da Mata

147

Identidade e alteridade nos discursos mitológicos na Atenas Clássica: política, gênero e poder

Pedro Augusto M. B. M. Gomes

164

Espíritos Malignos no Judaísmo Antigo

Ruan Kleberson Pereira da Silva

177

Símbolos religiosos e *realeza assíria*: análise do relevo 23 da sala do trono do palácio noroeste de Assurnasirpal II

Yuri Augusto de Oliveira

196

Corpos poluentes e poluídos: crenças sobre morte na Roma antiga

Douglas de Castro Carneiro

213

Resenha: Entre a sensibilidade e a invisibilidade: uma compreensão do Jesus de Nazaré

Editorial

O SENSÍVEL E O INVISÍVEL: RELIGIÕES, CRENÇAS E RITUAIS NOS MUNDOS ANTIGOS

Deivid Valério Gaia

Gabriel Paredes Teixeira

Vanessa de Mendonça Rodrigues dos Santos

Editorial recebido em 07 de fevereiro de 2023

Editorial aceito em 07 de fevereiro de 2023

As formas como povos distintos conceberam e interagem com a existência de potências sobrenaturais constitui um problema historiográfico dos mais interessantes. Ao longo do século XX, principalmente, pesquisas que versam sobre o tema ganharam mais espaço: desde a primeira geração dos *Annales* até o estabelecimento da chamada *História das Mentalidades*, estudos sobre a coletividade na longa duração e de suas estruturas mentais foram angariando cada vez mais espaço na academia. Oposições como sagrado/profano, mágico/religioso, legítimo/ilícito constituíram-se como categorias de análise mobilizadas pelos historiadores nesse esforço, em diálogo constante com outras áreas do conhecimento, como a Antropologia, rendendo trabalhos historiográficos inovadores, mais interdisciplinares e disruptivos em seu tempo.

Desde os anos 1980, porém, temos visto nesse campo de pesquisa uma renovação que busca conjugar tais esforços a novos olhares, visando a recuperação da agência individual, da pluralidade e da complexidade das expressões desses sistemas de crenças na vida cotidiana e considerando a sua relação com outros campos que constituem tal vivência, como os planos social, econômico, político, dentre outros. No que tange aos estudos sobre a Antiguidade, por

exemplo, temos obras como a de Paul Veyne, *Os gregos acreditavam em seus Mitos?*¹, que buscou refletir acerca das diferentes maneiras pelas quais os sujeitos poderiam mobilizar elementos presentes em seus sistemas simbólicos e desenvolver maneiras próprias e distintas de crenças nas potências sobrenaturais e de interação com estas, considerando, inclusive, como tais crenças e atitudes podem mudar de um contexto para outro. Tal movimento, que estava a par das críticas e propostas elaboradas nos âmbitos das Ciências Sociais e da Antropologia, se mostrou uma tentativa de contemplar o fato de que religiosidades, crenças e rituais dos mais variados têm origens e implicações extremamente complexas.

Uma conciliação entre os diferentes campos – cultural, econômico, político e social – começou a ser engendrada tanto na teoria, quanto na prática: Roger Chartier, por exemplo, propõe uma nova *História Cultural, entre práticas e representações*, na qual ele sugere uma nova articulação entre esses campos, não pelo viés de um espelhamento, ou compreendendo cada campo como parte de uma engrenagem que constitui a totalidade da realidade, ou, ainda, em algum tipo de relação hierarquizante; mas, antes, investigando como os diferentes campos se relacionam e se imbricam nas realidades históricas². Dessa forma, uma vasta gama de possibilidades foi aberta para os estudos das relações entre os seres humanos e o “sobrenatural” na História, sobretudo no que concerne à História Antiga e Medieval.

Especialmente no caso dos mundos antigos, uma pluralidade efervescente saltou aos olhos dos historiadores: a vasta documentação literária e material produzida no período revela relações ambíguas e

¹ VEYNE, Paul. **Os gregos acreditavam em seus mitos?**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

² CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. 2ª ed. Portugal: DIFEL, 2002.

complexas dos sujeitos com as esferas sobrenaturais. Crenças, rituais e práticas sagradas/profanas muitas vezes se confundiam, dificultando o encaixe nas categorias anteriormente estipuladas: o contexto das práticas, os agentes envolvidos ou a tradição intelectual e teológica – no caso do cristianismo – às quais os agentes e os documentos se vinculavam promoviam diferenças significativas no tratamento dessas interações com o divino. Desse modo, somos confrontados pela necessidade de uma análise cuidadosa da documentação antiga, levando em conta o emaranhado de variáveis envolvidas na construção dos sentidos de práticas, representações e discursos acerca do plano divino e das potências sobrenaturais.

Contudo, é evidente que uma abordagem que abarque todas as variáveis e todos os campos que constituem a realidade é inviável, seja pela quantidade de material a ser analisada, seja pelo risco de comprometer a inteligibilidade da construção do saber histórico. O estabelecimento de recortes – cronológicos, espaciais, sociais – e de categorias de análise é o que torna nosso trabalho possível. Além disso, considerar as “intenções” individuais, como contraponto às estruturas mentais é perder-se na atomização do ser, ignorando que todo indivíduo é duplo, constituído, simultaneamente, por um ser social e um ser psicológico, este último nos escapando quase por completo. Entre as mentalidades e a fenomenologia, está o cotidiano dos homens em um mundo permeado pelo invisível, o sensível e o divino.

A partir desse movimento, temos observado nas últimas décadas uma expansão das possibilidades de pesquisa, o nascimento de novos problemas e novas abordagens no estudo de mundos antigos, inclusive no Brasil: relações entre centro e periferia, estudos de gênero, estudos das classes sociais subalternas e a “história vista de baixo” são apenas alguns exemplos. O próprio termo que empregamos – mundos antigos – reflete

uma abertura cada vez maior para o enfoque em civilizações fora do contexto clássico greco-romano, com a promoção de sobre Egito, Mesopotâmia, Pérsia, Índia, bem como sobre os povos habitantes da Europa Ocidental. Por fim, os estudos decoloniais têm sido peça fundamental no processo de autocompreensão e de construção de uma historiografia dos mundos antigos brasileira, sul-americana, periférica e através de uma episteme própria.

Assim, a proposta desse dossiê é congregar os estudos de jovens pesquisadores sobre os mundos antigos que destacam justamente a pluralidade de regiões, povos e culturas na construção deste cenário de religiosidades, de ritualísticas e de crenças diversificadas. E que, além disso, o fazem considerando questões comerciais e financeiras, disputas jurídicas, relações amorosas, práticas mortuárias e outros aspectos da vida cotidiana, explicitando como as relações entre os sujeitos e as potências cósmicas que constituem também um campo propício para investigações em História Social, Jurídica, Econômica e outras áreas da historiografia.

A fim de atingir uma reflexão através de uma proposta heurística e não como segmentações ou polos opostos de uma mesma área, buscamos trabalhos que mobilizaram fontes de diferentes naturezas: textuais, imagéticas, epigráficas e arqueológicas, além de campos distintos do saber e diversos pressupostos teórico-metodológicos. Tal alargamento de fontes é crucial nesta empreitada, uma vez que a vida vivida, a vida sentida e a vida pensada são temas extremamente complexos de serem trabalhados – sobretudo quando envolvem as manifestações não-materiais da realidade. Mas são esses desafios nos convidam a praticar a alteridade e a desenvolver a sensibilidade historiográfica diante de nossos objetos de estudo.

Primeiramente, temos o trabalho *Magia na Roma antiga: Apuleio de Madaura e o Asno de Ouro sob o conceito de memória e identidade social de Michael Pollak*, de autoria de **Albertino da Silva Lima**. Valendo-se dos conceitos cunhados por Pollak, o autor propõe uma investigação que considere as próprias experiências de Apuleio – em grande parte relatadas no discurso *Apologia* – para investigar aspectos da magia por ele apresentados em seu romance *O Asno de Ouro*. Dessa maneira, o artigo é capaz de lançar novas luzes às questões das representações literárias da magia n’*O Asno de Ouro* e da participação do autor do texto, como indivíduo portador de um conjunto de experiências e memórias únicas, em suas elaborações.

A seguir, **Beatriz da Silva Ronca** analisa o desenvolvimento do culto à deusa *Sulis Minerva* – amalgama de crenças religiosas celta-bretãs e romanas – na Bretanha-romana, a partir do século I D.E.C. partindo do conceito de Hibridismo Cultural, no artigo intitulado *DEAE SVLI MINERVAE: considerações sobre o templo da deusa das águas medicinais*. A partir do santuário dedicado à deusa, descoberto na região da atual cidade inglesa de Bath, Beatriz observou elementos importantes da religiosidade celta-bretã presentes em altares, oferendas e características atribuída à divindade nas inscrições, como sua relação com as águas e a cura, bem como o protagonismo característico às divindades femininas destas religiões. A argumentação demonstra que os imaginários religiosos nas colônias romanas não estiveram reduzidos à simples relação “dominante x dominado”, mas configuraram cenários dinâmicos de desenvolvimento a partir de influências e contribuições distintas.

Já **Amanda Martins Rodrigues**, com sua contribuição *Mulheres, Rituais e Dioniso: autoridade e autenticidade*, propõe uma análise da participação das mulheres nos rituais religiosos relacionados a Dioniso por meio da análise da peça *As Bacantes*, de Eurípides, considerando em

que medida – e se – esses rituais podem ser vistos como possibilidade de libertação feminina e subversão da autoridade masculina.

No artigo *Religiosidade Emaranhada: Os Cultos às Divindades Femininas Plurais nas Províncias Ocidentais do Império Romano*, **Érika Vital Pedreira** lança um olhar renovado sobre as múltiplas origens das "divindades femininas plurais" a partir de evidências arqueológicas atualizadas. O artigo demonstra as origens plurais e o processo de emaranhamento dessas figuras por meio do estudo de caso de quatro relevos originários de províncias ocidentais distintas do Império Romano dedicados a tais entidades. Oferece, assim, importante colaboração para a compreensão do surgimento de religiosidades emaranhadas, com a presença de inovações conforme necessidades e particularidades locais, demonstrando processos notáveis de transformações e modificações das ideias que se faziam a respeito dos seres que eles consideravam habitavam a esfera do "invisível".

Elis Barroso e **Jerrison Patu**, por sua vez, trazem o trabalho *Reciprocidade, redistribuição e troca através da imagem de Dioniso na Ática durante o período arcaico 540-530 a.C.*, que traz a história econômica e, especialmente, as trocas comerciais para o centro do debate entre religiosidade e identidade. Eles demonstram como as redes de trocas comerciais, ao mesmo tempo, constituem redes de trocas e contatos culturais e como, especialmente no caso do culto a Dioniso, abrem a possibilidade para novos tipos de interações entre locais e estrangeiros por meio de manifestações religiosas.

O artigo *Funções Cômicas da Superstitio em Plauto*, de **Fellipe Duarte da Silva Alves de Souza**, demonstra que a sensibilidade dos sujeitos antigos às esferas invisíveis da realidade não esteve limitada apenas a espaços de práticas religiosas. O autor aborda as maneiras como Plauto,

ilustre comediógrafo latino, utilizou-se de mecanismos literários típicos de sua produção para atrelar comicidade à figura do *superstitiosus*, em três de suas peças. Nos textos, a *superstitio* é atrelada à linguagem do *seruus*, um tipo recorrente à comédia plautina, conferindo a tal personagem rigidez e excesso religiosos perceptíveis ao público, transformando-a em motivo de riso da plateia.

Trazendo o cristianismo para o debate, **Francimagda Almeida Avelino** apresenta o texto *Identidade e memória cultural cristã em espaços funerários na antiguidade tardia (séc. III-IV)*, o qual versa sobre a complexa relação da religião com a cultura romana por meio do estudo das práticas funerárias. Por meio do conceito de *memória cultural*, a autora demonstra como os cristãos constituíram seus espaços funerários como forma de demarcação de uma identidade cristã comunitária, no entanto, sempre em diálogo com o mundo greco-romano em um processo constante de resignificação.

No campo dos estudos de gênero, **Gisele Moreira da Mata** compôs o artigo *Identidade e alteridade nos discursos mitológicos na Atenas Clássica: política, gênero e poder*, tendo em vista demonstrar a complexidade da relação entre os discursos mitológicos e a sociedade: ao mesmo tempo que o discurso mitológico designa a mulher ao papel de outro – “outra raça” – as leis de Péricles confeririam à mulher um papel central na constituição da cidadania Ateniense. Assim, o artigo questiona as concepções tradicionais a respeito do modelo *Mélissa* e reconsidera seu papel na sociedade Ateniense.

Partindo do questionamento da utilização do termo “demônio” – historicamente construído e resignificado – para a designação de um conjunto amplo de entidades malignas que foram elaboradas e representadas por diferentes culturas presentes na antiguidade, **Pedro Augusto Gomes** revela nuances relacionadas às suas representações em

textos hebraicos, no artigo *Espíritos Malignos no Judaísmo Antigo*. Através de tal esforço, o autor propõe modelos para avaliar as formas através das quais os escribas do Antigo Testamento foram capazes de atrelar um conjunto de características negativas a deidades antagonistas a Javé no texto.

O artigo *Corpos Poluentes e Poluídos: Crenças sobre morte na Roma Antiga*, de autoria de **Yuri Augusto de Oliveira**, trabalha a morte como um fenômeno histórico-social, demonstrando a relevância da poluição e da purificação dos cadáveres na sociedade romana antiga, que sistematizava uma série de rituais para afastar o perigo que a poluição dos corpos poderia representar para indivíduos, locais e objetos. Seguindo uma lógica própria, para os antigos romanos, tais rituais tinham como objetivos satisfazer a alma do morto e integrá-la às legiões dos *manes*, de tal forma a evitar que ela se tornasse um espírito vagante, preso ao plano dos vivos e os aterrorizando. Com tal artigo, o autor demonstra que os ritos funerários eram culturalmente percebidos como uma atividade necessária, e que sua correta realização era essencial na separação dos mortos – e sua consequente poluição – com relação aos vivos.

O artigo de **Ruan Kleberson Pereira da Silva**, *Símbolos religiosos e realza assíria: análise do relevo 23 da sala do trono do palácio noroeste de Assurnasirpal II*, traz uma análise fora do escopo da antiguidade clássica, demonstrando como poder, política e religião podem estar imbricados no contexto da sociedade mesopotâmica e, especialmente, no mundo assírio.

Por último, temos a resenha *Entre a sensibilidade e a invisibilidade: uma compreensão do Jesus de Nazaré*, de **Douglas de Castro Carneiro**, que apresenta o livro do professor André Leonardo Chevitarese *Jesus de Nazaré: o que a História tem a dizer sobre ele*. O texto apresenta um breve

panorama da constituição da obra, seus principais argumentos e pontos de discussão. Para além da relevância temática para nosso dossiê, consideramos muito simbólico ter em nosso trabalho uma menção à obra do professor André Chevitarese, um dos pilares no desenvolvimento dos estudos acadêmicos do Cristianismo antigo no Brasil e expoente da discussão sobre a pluralidade das experiências religiosas, de forma geral.

Esperamos que esse dossiê possa colaborar para a difusão do saber científico acerca do tema e que possa suscitar novos diálogos, discussões e sínteses, a fim de continuarmos investigando as religiosidades antigas, bem como refletindo, nesse processo, sobre a nossa própria sociedade e nossas próprias religiosidades. Agrademos à Revista *Mythos* e a seu corpo editorial pela oportunidade de organização desse material, de grande relevância para os estudos antigos. Agrademos, igualmente, aos autores, que compartilharam conosco suas pesquisas, apresentando múltiplas e preciosas colaborações sem as quais não haveria esse dossiê.

Deivid Valério Gaia (Professor de História Antiga – UFRJ)

Gabriel Paredes Teixeira (Doutorando do PPGHC – UFRJ)

Vanessa de Mendonça Rodrigues dos Santos (Doutoranda do PPGHC – UFRJ)

Organizadores do dossiê

MAGIA NA ROMA ANTIGA: APULEIO DE MADAURA E O ASNO DE OURO SOB O CONCEITO DE MEMÓRIA E IDENTIDADE SOCIAL DE MICHAEL POLLAK

MAGIC IN ANCIENT ROME: APULEIO OF MADAURA AND THE GOLDEN ASS UNDER THE CONCEPT OF MEMORY AND SOCIAL IDENTITY BY MICHAEL POLLAK

Albertino da Silva Lima³

Artigo recebido em 02 de fevereiro de 2022
Artigo aceito em 25 de agosto de 2022

Resumo

O Asno de Ouro é um romance latino escrito por Lúcio Apuleio e possui diversos acontecimentos que transitam em torno tanto da magia quanto da religião em Roma no século II d.C. Nossa proposta se fundamenta na análise da obra tendo a magia como objeto principal, mas sob a tutela conceitual de *Memória e Identidade Social* desenvolvido Michael Pollak.

Palavras-chave: Apuleio de Madaura; Identidade; Religião; Magia; Memória.

Abstract:

The Golden Ass is a Latin novel written by Lucius Apuleius and which has several events that revolve around both magic and religion in Rome in the 2nd century AD. Our proposal is based on the analysis of the work having magic as its main object, but under the conceptual tutelage of Memory and Social Identity developed by Michael Pollak.

Keywords: Apuleius of Madaurus; Identity; Religion; Magic; Memory.

³ Doutorando em História (área de concentração: Política e Cultura) na Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo - UMESP e membro do Núcleo de Estudos da Antiguidades – NEA/UERJ. E-mail: albertinoslima@gmail.com. Bolsista Capes (a partir de julho de 2021). Orcid: 0000-0002-7099-4624. ID Lattes: 3364198363805625.

Introdução

Roma, assim como muitas outras cidades da antiguidade, teve em sua história episódios envolvendo a prática da magia nas mais variadas camadas de sua sociedade, desde os mais pobres aos mais ricos, dos camponeses aos imperadores, dos simpatizantes aos sacerdotes. A importância da magia em Roma é evidenciada, principalmente, pelos eventos nos quais estava envolvida e, posteriormente, sendo descritos em diversos gêneros da literatura latina como, por exemplo, poesias, textos históricos, romances, biografias, textos religiosos, epístolas, assim por diante. A obra *O Asno de Ouro* se apresenta como interessante a partir da habilidade literária por parte de seu autor Apuleio, ao elaborar um cenário performativo cuja intenção clara era explicitar a magia por ele praticada e engendrada no embuste por ele vivido ao casar-se com uma viúva rica. O enlace matrimonial com Pudentila foi interpretado pelos parentes da viúva rica como um golpe beneficiado pela suposta magia praticada por Apuleio ocasionando o seu julgamento na cidade de Sabrata, vizinha a Oea.

Em *Apologia*⁴, Apuleio torna mais evidente seu conhecimento filosófico e sua filiação ao pensamento e prática da magia, fazendo referências diretas a filósofos que também possuíam comportamentos similares aos dele. Obviamente, não trataremos a obra *Apologia* de Apuleio em especial aqui, porém nos certificamos que sua defesa se apoiou em seu conhecimento sobre a filosofia de Platão, a ponto de receber a alcunha de filósofo médio-platônico. O enredo construído em *Apologia* é estrutural e objetivamente diferente do *O Asno de Ouro*, pois a ficcionalidade da narrativa trouxe à baila parte da memória por ele vivida, que, pressupostamente, consideramos ter dado base para a

⁴ Obra produzida por Apuleio após o seu julgamento, e, obviamente, sua absolvição, em 159 d.C.

elaboração do romance e, por sua vez, a identidade filosófica por ele construída socialmente pode ter contribuído com argumentos válidos à época para sua defesa.

Apuleio ou *Apuleius* (nome latino) nasceu em 125 d.C.⁵, sua cidade natalícia foi Madaura – atual M'Daourouch – situada ao norte da África, na Argélia. Sua educação especializada ficou restrita a três centros importantes da época; Cartago (próximo de Madaura), Atenas e Roma. Em Cartago, Apuleio recebeu sua educação base e foi instruído na gramática e na retórica, em Atenas voltou-se para o campo da filosofia sendo atraído pelos ensinamentos de Aristóteles e Platão e em Roma, dedicou-se ao Direito. Com base em documentos e em historiografias podemos dizer que Platão foi quem mais exerceu influência na vida de Apuleio, esta tese se justifica devido a sua inclinação para magia que, por sinal, era notória também em Platão.

Segundo Belchior Neto (2018, p. 77), “em Atenas, ademais, Apuleio teria dado vazão aos seus interesses em questões relacionadas às religiões de mistérios”. Nesse aspecto, entendemos que a inserção de Apuleio no mundo da magia se deu por intermédio da filosofia, pois “como filósofo platônico detentor de uma profunda compreensão acerca das coisas divinas, se incluiria nesse seleto grupo de sábios que poderiam coagir as entidades espirituais a auxiliá-los em diferentes situações” (NETO, 2015, p. 200). Ao destinar-se à Alexandria no Egito via Mar Mediterrâneo, Apuleio hospedou-se na casa de um amigo, Ponciano, em Oea. Este, por sua vez, era filho de uma rica mulher que se encontrava na condição de viúva, e a conselho de Ponciano, Apuleio ingressou num romance com a mãe de seu amigo e a desposou. Pudentila, em curto espaço de tempo, veio a falecer, e, a partir de então,

⁵ Datação imprecisa, muitos historiadores e biógrafos generalizam e concluem que foi na década de 120 d.C., da mesma forma ocorre com a data de sua morte que se deu no fim da década de 170 e início da década de 180 d.C.

Apuleio passou a ser visto, por parte dos parentes de Pudentila, como um mago charlatão, o qual se utilizou de magia para seduzir Pudentila e, também, foi acusado de ser o causador de sua morte sob acusação de *crimen magiae*.

Magia e literatura latina (séc. I e II d.C.)

Torna-se necessário abordarmos, ainda que brevemente, a presença incontestável da magia na literatura latina. Ela é atinente à religião romana independentemente de suas variações teóricas e práticas, e o fato de participar da literatura latina faz dela um fenômeno importante na sociedade romana em geral. Não obstante, é necessário lembrar que Roma não produziu nenhuma espécie de receituário de magia. Nisto, notamos que “Roma não segue o modelo do Egito e da Grécia em registrar em livros prescrições e receitas de como se fazer magia” (LIMA, 2017, p. 41). Para endossar nossa discussão, Ankarloo e Clark (2004, p.12) afirmam que

o principal grupo de fontes para o estudo de crenças e ações mágicas na Antiguidade clássica são: (1) literatura ficcional de Homero e Eurípedes até Apuleio e Luciano; (2) narrativas históricas, desde a Bíblia e as Vidas dos santos cristãos até historiadores como Plutarco, Lucano, Porfírio e Suetônio; (3) discursos filosóficos e científicos de Platão e Hipócrates até Plotino e Celso; (4) textos religiosos dos Evangelhos aos Pais da Igreja; e, finalmente, (5) fontes performativas, isto é, textos criados como parte de ações sociais, sejam eles legais, religiosos ou mágicos.

Esses nichos literários demarcados pelos autores são, assim por eles denominados, os principais tipos de documentos que um pesquisador sobre a magia no período clássico pode recorrer. No nosso caso, recorreremos à opção (1) literatura ficcional – *O Asno de Ouro* –, no entanto, pensamos ser congruente salientarmos que a ficcionalidade encontrada no referido documento foi produzida por um retórico/filósofo. Esta observação sobre o romance latino, produzido na segunda metade do século II d.C., dá à magia uma importante

relevância, não somente pelo período em si (estruturação e expansão teológico-dogmática do cristianismo), mas por ela estar sendo discursada, praticada e defendida por um filósofo. Nesse sentido, e ainda dentro dos grupos de fontes apresentados por Ankarloo e Clark, Apuleio poderia elaborar uma narrativa que se inserisse na opção (3) – discursos filosóficos. Mas, por que Apuleio, sendo um filósofo médio-platônico, optou por redigir uma literatura ficcional sobre a magia (*O Asno de Ouro*) e não filosófica? Podemos partir do pressuposto que o também retórico se valeu, principalmente, da memória como recurso norteador de sua obra e que a filosofia estava intrinsecamente retratada em sua identidade que, no entanto, será notoriamente vista e utilizada em sua defesa – a *Apologia*. Pois, de acordo com Georg Luck (2004, p. 104), “Apuleio é em parte mago, em parte filósofo, mas também *homme de lettres*”.

Os romances, ou seja, as obras ficcionais em geral são meios criativos de narrar e que visam informar um conteúdo esteticamente mais receptivo, mas, que em hipótese alguma deprecia o tema a ser abordado; pelo contrário, sua forma literária e narrativa permitem uma abrangência maior de seu conteúdo. Na produção de *O Asno de Ouro*, dentro da categoria ficcional, Apuleio projeta seu público-alvo. Contudo, podemos considerar que o autor madaurense poderia categorizar seu texto entre os *escritos filosóficos* – como já ponderamos acima. Talvez, se assim fosse, não teria tanta serventia, pois a acusação de *crimen magiae*⁶ por ele sofrida veio por parte, do que ele chamou, de pessoas simples, isto é, pessoas que não possuem capacidade intelectual necessária para diferenciar os variados tipos de magia. A categoria novelística foi escolhida por diversos autores antes e depois de

⁶ O *crimen magiae* estava sob a *Lex Cornelia de sicaris e veneficis* e que poderia sentenciar o acusado à pena de morte.

Apuleio, pois por intermédio dela temas como o da magia, por exemplo, se dissolveram consistentemente, principalmente, na antiguidade clássica.

O Asno de Ouro

O romance apuleiano não trata exclusivamente da magia, há uma diversidade temática que, ao nosso ver, precisa ser explorada, pois a religião e a magia são os temas mais analisados por pesquisadores. Destacamos também que há algumas proximidades entre Lúcio e Apuleio que podem servir para uma compreensão mais apurada da obra. Esta observação nos conduz ao livro de Mikhail Bakhtin *Estética da Criação Verbal*, que nos faz pensar sobre a existência de uma relação muito próxima entre autor e personagem. Segundo o filósofo,

o autor-criador nos ajuda a compreender o autor-pessoa, e já depois suas declarações sobre sua obra ganharão significado elucidativo e complementar, as personagens criadas se desligam do processo que as criou e começam a levar uma vida autônoma no mundo, e de igual maneira o mesmo se dá com o seu real criador-autor. É neste sentido que se deve ressaltar o caráter criativamente produtivo do autor e sua resposta total à personagem; o autor não é o agente de vivência espiritual, e sua reação não é um sentimento passivo nem uma percepção receptiva; ele é a única energia ativa e formadora, dada não na consciência psicologicamente agregativa mas em produto cultural de significação estável, e sua reação ativa é dada na estrutura – que ele mesmo condiciona – da visão ativa da personagem como um todo, na estrutura da sua imagem, no ritmo do seu aparecimento na estrutura da entonação e na escolha dos elementos semânticos. (BAKHTIN, 2011, p. 6)

Não analisaremos *O Asno de Ouro* com base em métodos da linguística – embora seja uma tarefa bem interessante –, nos atentaremos ao fragmento citado acima e ao destaque dado pelo linguista à relação intrínseca entre autor e personagem, e quão híbridas suas vidas se tornam. Nos onze livros do romance, a vida do autor-pessoa é exposta pelo autor-criador cujo objetivo firma-se na compreensão da pessoa. Neste caso, de acordo com a ótica bakhtiniana, a vida de Apuleio é contracenada por Lúcio e as ações de Apuleio, no entanto, foram

representadas pelo asno-Lúcio, esta representatividade acabou interferindo na vida do autor-pessoa, Apuleio. Ou seja, Lúcio o personagem citado por Apuleio tem uma representatividade em alto grau na vida do seu autor.

Para que possamos compreender melhor a vida de Apuleio e/ou de Lúcio, vejamos o introito da obra⁷:

Isto, com relação ao enredo, que é, grosso modo, assim: um moço viajando de sua pátria para Tessália (considerada a terra das artes mágicas), com o auxílio de uma escrava, cuja ama é feiticeira, tenta se transformar em coruja, mas por infelicidade trocam os potes de unguento que se passava no corpo para conseguir tal resultado e a metamorfose faz dele um burro, em vez da ave desejada. Não parece meu grave o mal, pois é bastante comer pétalas de rosas para readquirir a figura humana. Na mesma noite, tendo o moço, em virtude da nova aparência, se recolhido à estrebaria, com o seu cavalo e mais um burro pertencente ao hospedeiro, Milão, vêm os bandidos da montanha, matam o dono da casa e levam, carregados de prataria furtada, os três animais. O livro conta as aventuras do burro, que fora gente, e várias outras histórias. (APULEIO, 1962, p. 7)

Claro que o romance nos apresenta muitas aventuras, mas este breve recorte da introdução citado acima nos permite compreender que a magia é o tema que está mais evidente na obra. Sendo assim, a magia, para Apuleio, era vista como uma contrapartida, uma prática que vivia em constante ataque e contra-ataque seja por viés religioso, cultural, político ou científico. Sônia Regina Araújo (2012, p. 105) argumenta que

assim, sabedoria opõe-se a magia na obra apuleiana, tanto em *Apologia* quanto em *O Asno de Ouro*, assim como cidadania opõe-se à escravidão, medicina opõe-se ao envenenamento, mulheres fiéis e prudentes a mulheres pérfidas.

Alguns pontos precisam ser, mesmo que brevemente, destacados; por exemplo: a) se destinou para a Tessália (aperfeiçoamento das práticas mágicas); b) a companhia de uma feiticeira; c) poções mágicas

⁷ A citação foi retirada da introdução da obra *O Asno de Ouro* produzida pela Editora Cultrix.

(potes de unguento) e, por fim, d) ingerir pétalas de rosas para desfazer a magia.

No Livro III, além de outros eventos, Apuleio apresenta um tipo de magia mais profissional, praticada pela bruxa Panfília, vejamos:

Distanciava-me triste, com o temor de voltar com as mãos completamente vazias, quando vi um homem que tosava com uma tesoura uns odres de pelos de cabra, eu os via, ali solidamente, cheio, e já pendurados. Os pelos que estavam no chão eram de um jovem beócio. Levei uma certa quantidade e levei à minha ama, disfarçando a verdade. Nas primeiras horas da noite tu não tinhas voltado ainda do jantar. Panfília, fora de si, subiu, do outro lado da casa, a um terraço coberto de pranchas, livre, acessível a todos os ventos de onde a vista abrange o oriente e se estende de outro lado em várias direções. Esse lugar se presta como nenhum às suas operações mágicas, e Panfília o frequentava em segredo. Ela dispôs então, para começar, o aparelhamento ordinário de sua oficina infernal, cheia de substâncias aromáticas de todo o gênero, de lâminas cobertas de inscrições desconhecidas, de velas de navios perdidos no mar. Estavam ali expostos inúmeros fragmentos de cadáveres, já chorados ou mesmo colocados no túmulo: aqui narizes de dedos, ali cavilhas de força, com langanhos de carne, além o sangue recolhido de gargantas cortadas, e crânios mutilados arrancados dos dentes das feras. Apuleio, *O Asno de Ouro*, Livro III, 17).

No romance, a bruxa ficcional criada por Apuleio preparou uma poção mágica que funcionou, mas os pelos encontrados e utilizados no preparo não eram do jovem beócio, eram de bodes. A mensagem transmitida pelo autor oriundo de Madaura está bem clara: a magia funcionou, embora o resultado não tenha saído conforme desejado. Se servindo de um enredo ficcional podemos considerar que Apuleio, em certos momentos, pode ter se utilizado da memória para assim manifestar sua compreensão acerca da magia. Vejamos mais um exemplo:

Quando chegamos à soleira do templo, grão-sacerdote, com aqueles que levavam que levavam diante dele as imagens divinas, e os iniciados já admitidos no venerável santuário, penetraram também no cubículo da deusa, e dispuseram conforme os ritos os simulacros viventes. E então, um deles, que todos chamavam de Gramático, em pé, diante da porta, convocou, como em assembleia, o grupo de pastóforos, que é o nome do sacrossanto colégio, e lá mesmo, do alto do estrado, de acordo com um texto escrito, pronunciou primeiro os votos

de prosperidade ao príncipe soberano, o senado, a ordem equestre, todo o povo romano, os navegadores e os navios, que no mundo inteiro, estão sob a lei do nosso império. Depois, proclamou em idioma e ritos gregos a abertura da navegação. Um clamor geral saudou esta palavra como uma mensagem de bom agouro. Transbordando de alegria, as pessoas levavam brotos, ramos e guirlandas e beijavam os pés da deusa. Sua estátua de prata havia sido colocada no alto dos degraus, antes de os fiéis voltarem para os seus lares. Quanto a mim, em meu estado de espírito, não me animava a afastar-me uma unha que fosse da presença da deusa. Tinha os olhos presos à sua imagem, e recordava as passadas aventuras. (Apuleio, *O Asno de Ouro*, Livro XI, 17)

Os relatos presentes em todo o romance apuleiano abordam temas e propostas bem variadas. No livro XI, o filósofo detalha em parte um evento em que ocorreu um ritual de navegação praticado pelos romanos, nele é observada a ação das entidades em culto, e a reverência de Lucio à deusa Ísis é exposta como podemos ver neste fragmento; “Ei-lo, aí está, livre das antigas atribulações, pela providência da grande Ísis, eis aí Lúcio que triunfa alegremente da Fortuna” (Apuleio, *O Asno de Ouro*, Livro XI; 15). Resolvemos, portanto, destacar algumas palavras do capítulo 17 – citado acima – com o objetivo de demonstrar que Apuleio/Lúcio não narra os fatos simplesmente, mas participa deles, como por exemplo: a) quando *chegamos à soleira do templo*; b) *Quanto a mim, em meu estado de espírito, não me animava a afastar-me uma unha que fosse da presença da deusa. Tinha os olhos presos à sua imagem, e recordava as passadas aventuras.*

As citações apresentadas no texto nos servem de embasamento documental para que possamos chegar à compreensão de que *O Asno de Ouro* pode ser analisado através das *recordações* ou *memórias* produzidas ou vividas pelo autor-criador ou pelo autor-pessoa. Nesse enlace, o romance apuleiano é repleto de relatos de memórias, como o feitiço de Panfília, o ritual de navegação e outros. A memória, entretanto, não foi um instrumento utilizado por Apuleio somente em *O Asno de Ouro*; em 159 d.C., resultado de sua defesa contra a acusação da morte de

Pudentila, foi elaborada *Apologia* uma obra de caráter apologético cuja finalidade foi relatar sua acusação, defesa e absolvição.

Memória, identidade e magia

Um documento histórico pode ser analisado de diversas formas por meio de variadas teorias. No nosso caso, temos observado *O Asno de Ouro* e nele detectamos que o autor se embasou demasiadamente em sua memória; os relatos de Apuleio foram construídos de forma ficcional, mas com traços claros de realidade por ele vivida. Em *Apologia*, fica mais evidente a postura de Apuleio em apresentar-se como filósofo, retórico e alguém que possuía uma cultura superior à de seus acusadores. Neste aspecto, *O Asno de Ouro* expõe suas atividades religiosas e mágicas; já em *Apologia*, sua posição intelectual é a que mais se sobressai, sua identidade é equiparada por ele mesmo à de Claudio Máximo, o Procônsul responsável pelo seu julgamento em Sabrata.

Segundo Le Goff (1990, p. 424) “a memória, como propriedade de conservar certas informações, remete-nos em primeiro lugar a um conjunto de funções psíquicas, graças às quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, ou que ele representa como passadas”. Sendo assim, a memória torna-se um campo de atuação do historiador e suas produções se apresentam como possibilidades para se fazer história, sejam elas individuais ou coletivas. Claramente, nossa ideia aqui não é tecer um debate acerca do conceito de memória e suas inferências na historiografia, visto que já delimitamos nossa teoria ao conceito de Michael Pollak.

A *memória e a identidade social* estão ligadas, segundo o autor, ao campo da história oral e estão bem envoltas nas tratativas políticas, mas não exclusivamente com a memória política (POLLAK, 1992, p. 200). Esta não exclusividade à política nos permite ampliar o seu campo de

ação para o estudo da magia e para o uso incontestado da memória produzida por Apuleio e/ou por Lúcio, em *O Asno de Ouro*. O romance, supracitado, é regido por um conteúdo que transita entre dois polos: magia e religião.

Em seu artigo, cujo tema é *Memória e Identidade Social*, Michael Pollak faz uma análise e automaticamente uma simbiose sobre estes dois termos (memória e identidade) e os aplica como ferramenta teórica para a obtenção de um entendimento amplo sobre a sociedade e seus desdobramentos. Em linhas iniciais, o autor traz um posicionamento um tanto conscientizador, vejamos (POLLAK, p. 1992, 201):

A priori, a memória parece ser um fenômeno individual, algo relativamente íntimo, próprio da pessoa. Mas Maurice Halbwachs, nos anos 20-30, já havia sublinhado que a memória deve ser entendida também, ou sobretudo, como um fenômeno coletivo e social, ou seja, como um fenômeno construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações, mudanças constantes.

Ao alinhar seu conceito dentro do campo político e da história oral, o autor deixa claro também a sua posição sobre o debate incontestado que envolve a *memória individual* e a *memória coletiva*. Apesar de compreender que tanto a memória individual quanto a coletiva estão suscetíveis a possíveis mudanças, Michael Pollak (1992, p. 201) alerta sobre outro ponto importante e argumenta que “se destacamos essa característica flutuante, mutável, da memória tanto individual quanto coletiva, devemos lembrar que a maioria das memórias existem marcos ou pontos relativamente invariantes, imutáveis”. O equilíbrio entre os dois pontos é a proposta defendida por Michael Pollak, isto é, deve-se trabalhá-las em conjunto detectando e respeitando suas funcionalidades.

Para o sociólogo, os acontecimentos vividos pessoalmente (memória individual) e os acontecimentos vividos por tabela / pelo grupo / pela coletividade (memória coletiva) são os elementos base da

memória (POLLAK, 1992, p. 201). Por outro lado, os personagens ou pessoas são vistos também como responsáveis pela construção da memória, sejam eles individuais ou coletivos independentemente da temporalidade (POLLAK, 1992, p. 201-202). Por fim, os lugares também devem ser analisados como parte integrante da memória, pois “existem lugares da memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também não pode ter apoio no tempo cronológico (POLLAK, p. 202). Nesses moldes, Michael Pollak (1992, p. 202) pontua que

esses três critérios, acontecimentos, personagens e lugares, conhecidos direta ou indiretamente podem obviamente dizer respeito a acontecimentos, personagens e lugares reais, empiricamente fundados em fatos concretos. Mas pode se tratar também da projeção de eventos.

O sociólogo estrutura a memória com base nesses critérios, porém ele trabalha com a hipótese de algo que possa ser tanto concreto quanto projetado. Sendo assim, ela tem o poder de selecionar, arquivar e deletar, pois a memória é, em parte, herdada, não se refere apenas à vida física da pessoa. A memória também sofre flutuações que são função do momento em que ela é articulada, em que ela está sendo expressa (POLLAK, 1992, p. 204). Por não se referir apenas à vida física, de acordo com Michael Pollak, podemos estender sua referência à personagens ficcionais que são criadas com o intuito de protagonizar eventos reais ou projetados tendo-a como eixo central.

Outro termo que também pode ser visto como suporte para a teoria defendida por Michael Pollak, é a *identidade* que para o sociólogo, com base na psicologia social, é constituída de unidade física, continuidade dentro do tempo e sentimento de coerência (POLLAK, 1992, p. 204). Sua tese é a favor de que a memória e a identidade possuem laços de proximidade estreitos seja por fatores individuais, coletivos, morais, e assim por diante. A teoria defendida por Pollak mostra que há

uma espécie de conectividade entre memória e identidade, e que “a construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros” (POLLAK, 1992, p. 204).

Em linhas gerais, suas observações sobre o pensamento de Maurice Halbwachs em relação à memória e sua análise sobre a psicologia social serviram como esteio para a formação de sua teoria, visto que o autor acredita numa continuidade entre a história social quantificada e a história oral. E, ainda, acredita que estes campos tão opostos apresentam uma continuidade. E, por fim, acrescenta que vê também “uma relação particularmente estreita entre a história e certos subcampos da sociologia” (POLLAK, 1992, p. 208).

Se analisado metricamente, *O Asno de Ouro* é notadamente um documento repleto de eventos que giram em torno da vida de Apuleio. No romance, pouco ou quase nada se verá sobre sua identidade culta ligada diretamente aos conhecimentos da filosofia. Por outra via, em *Apologia*, obra que relata na íntegra seu julgamento, a posição de Apuleio é estrategicamente destacada, pois era um sabedor das leis que imperavam contra certas práticas mágicas em Roma. Mesmo tendo objetivos diferentes, *O Asno de Ouro* (religião e magia) e *Apologia* (posição social e defesa de sua honra), as obras apuleianas foram essencialmente construídas sob o esteio da memória; em *O Asno de Ouro*, mais individual e em *Apologia* houve uma alternância entre a memória individual e a coletiva. Frisamos aqui que o fundamento das obras é a memória (coletiva/individual) e que a temática regente de ambas é a magia seja ela praticada ou discutida teoricamente e até mesmo posta *sub judice*.

No que diz respeito à memória, Apuleio apresenta ao leitor de *O Asno de Ouro* uma coletânea de acontecimentos que descrevem e categorizam, em certa medida, o ambiente religioso e de que maneira a magia se apresentava em Roma. Mesmo silenciando-se acerca do termo, os acontecimentos prescritos por Apuleio trazem um diálogo intermitente entre magia e religião, ou seja, a manipulação do sagrado e a devoção ao mesmo são inexoravelmente os temas centrais dos acontecimentos reais e/ou ficcionais vividos ou projetados por Apuleio/Lúcio por intermédio da memória individual/coletiva.

No que tange aos personagens/pessoas, o romancista latino apresenta diversos cujas participações são percebidas tanto como protagonistas quanto coadjuvantes, até o cão Cérbero é citado no romance (*O Asno de Ouro*, Livro I; XV). Dentre muitos, destacamos Lúcio cujo nome fictício remete ao próprio Apuleio e que é um dos principais personagens da obra. Para ratificar, Sônia Regina Rebel de Araújo (2012, p. 106) afirma que

o mesmo personagem se reveste de várias personalidades, sendo a central o asno-Lúcio que, mesmo sobre o invólucro da besta de carga, mantém uma Inteligência humana e narra suas desventuras até recuperar a forma original, quando se revela ser narrador o próprio Apuleio.

Assinalamos os lugares, tendo por base a memória, como outro ponto importante desenvolvido por Pollak, que é um feito comum no romance apuleiano. Logo no primeiro capítulo, Tessália é apresentada como sendo a cidade originária de sua mãe, mas que possui também um amplo histórico em relação às práticas mágicas – um lugar de aperfeiçoamento das tais. Esta citação geográfica não foi de modo algum despreziosa, visto que ela está presente logo no primeiro livro, e, com isso nos levando a entrever como irá se desenrolar o romance. Atenas também é mencionada pelo autor, pois representa para ele o seu ambiente de formação filosófica e o princípio de seu interesse pela

magia, tendo, obviamente, Platão como modelo. Destacamos também: Etiópia, Beócia, Macedônia, Índia, Corinto, Delfos e muitos outros lugares que tiveram importância e significado para Apuleio. Esses lugares pertos ou não representam, de acordo com o romance, pontos de memórias que ajudaram a construir as histórias de Apuleio, pois “locais muitos longínquos, fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa, podem constituir lugar importante para a memória do grupo, e, por conseguinte da própria pessoa, seja por tabela, seja por pertencimento a esse grupo” (POLLAK, 1992, p. 202).

Os três critérios conceituados e destacados por Michael Pollak sobre a memória nos dão possibilidades de analisar um estilo literário latino cujo conteúdo se articula sobre dois polos centrais na e para a sociedade romana nos séculos I e II d.C., e, além disso, nos faz compreender que o romance retrata mnemonicamente os eventos reais e ficcionais apresentados pelo autor-criador/autor-pessoa tendo como eixo temático a religião e a magia. Assim sendo, vislumbramos a magia como uma prática inserida em Roma sob custo da memória; sua presença é inegável estando quase sempre sendo participada no romance de Apuleio por meio de acontecimentos que envolvem personagens humanos, divinos e ficcionais em lugares cuja representatividade eram importantes tanto para Lúcio quanto para Apuleio.

Sobre *identidade*, podemos articular *O Asno de Ouro* sob o conceito de Michael Pollak untando-a à *memória* que para o sociólogo

é um elemento constituinte do sentimento de identidade, tanto individual quanto coletiva, na medida em que ela é também um fator extremamente importante do sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si. (POLLAK, 1992, p. 204)

De modo geral a identidade de Apuleio está implícita no romance; o asno-Lúcio é quem o representa ativamente, mas sob influência de suas

memórias cujo objetivo “é a reconstrução de si”.

Portanto, voltamos novamente a Bakhtin e seu posicionamento sobre o autor-criador e autor-pessoa, isto é, o hibridismo entre os “autores” e a construção párea entre a vida de ambos resultando em interferências diretas e indiretas do criador na pessoa e da pessoa no criador. Contudo, por mais que implícita, a identidade filosófica faz parte essencialmente de ambos: Lúcio e Apuleio. Lembramos, no entanto, que o asno-Lúcio não possuía a cabeça de um asno em um corpo humano; no romance, a magia o condicionou a ter a cabeça humana (de um homem) num corpo de um asno, evidenciando simbolicamente a identidade pensante (filosófica) do autor-criador e do autor-pessoa.

Michael Pollak (1992, p. 206) acredita que “quando a memória e a identidade trabalham por si sós, isso corresponde àquilo que eu chamaria de conjuntura ou períodos calmos, em que diminui a preocupação com a memória e a identidade”. Tendo por referência Michael Pollak, o romance apuleiano passa justamente por essa conjuntura ou períodos calmos, a perceber que tanto a memória quanto a identidade estão diluídas gozando de uma preocupação amena em toda a obra, principalmente em acontecimentos onde a magia é avultosamente presenciada.

Considerações finais

O *Asno de Ouro* não foi qualquer produto literário, ele foi e é mais do que isso, pois os exames e análises feitas externam que há uma riqueza de conteúdo e de temas incutidos nele. Não foi apenas um romance latino, foi um divisor de águas na literatura e na forma de expressar religião em Roma, tendo, obviamente, a magia como uma prática, em alguns momentos, reticente na cidade. Ressaltamos que a importância da obra se dá conjuntamente com o seu autor, Apuleio. Ela foi escrita por alguém que possuía valores expressivos em Roma no século II d.C., pois o

autor oriundo de Madaura era filósofo e detentor de privilégios devido sua posição social.

As citações sobre a magia e a religião, que na verdade permearam boa parte da obra, são resultados da capacidade mnemônica de Apuleio, e, a partir dela o desenvolvimento dos enredos, a criação de personagens e lugares deram à obra não somente um caráter ficcional, mas um valor histórico principalmente por trazer a magia ao cenário social, político e religioso de Roma. Neste aspecto, podemos considerar que a memória de Apuleio foi a produtora basilar da obra *O Asno de Ouro* e que pode ser vista como um romance produzido por uma memória e constituída por uma identidade que a rigor supriu as necessidades da elite social romana.

Portanto, há de se considerar que o romance apuleiano cuja magia e religião o norteiam possa ser analisado por vias conceituais de memória – coletiva ou individual – considerando factualmente a identidade implícita do autor seja por sua posição social ou por sua intelectualidade. Ademais, *O Asno de Ouro* tornou explícitas as desventuras de personagens que retrataram ficcionalmente a realidade religiosa de Roma em meados do século II d.C., e, como a magia era vista e tratada pela sociedade comum e pela elite. Em *Flórida* nem tanto, mas em *Apologia* e em *O Asno de Ouro*, Apuleio se apresenta como adepto e defensor do pensamento e de algumas práticas mágicas tanto em Roma quanto em suas províncias.

REFERÊNCIAS

Documentação

APULEIO. **O Asno de Ouro**. Tradução e notas de Ruth Guimarães. São Paulo: Cultrix, 1963.

Referências

- ANKARLOO, Bengt. CLARK, Stuart. *Introdução*. In: OGDEN, Daniel et al. **Bruxaria e Magia na Europa: Grécia Antiga e Roma**. São Paulo: Madras, 2004.
- ARAÚJO, Sônia Regina Rebel. **Histórias e narrativas: A propósito da obra de Apuleio de Madaura, análise de três relatos constantes em O Asno de Ouro**. Phoênix, Rio de Janeiro, 18-2; 103-121, 2012.
- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. São Paulo: Editora UNICAMP, 1990.
- LIMA, Albertino da Silva. **Desconstruindo o “Mago” em Simão: o estudo da magia no Cristianismo Primitivo, uma análise a partir dos Atos de Pedro**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Berardo do Campo, 2017. 90f.
- LUCK, Georg. *Bruxos, bruxas e feiticeiros na literatura clássica*. In: OGDEN, Daniel et al. **Bruxaria e Magia na Europa: Grécia Antiga e Roma**. São Paulo: Madras, 2004.
- NETO, Belchior Monteiro de Lima. **Magia e Daimones: segundo a Cosmologia Teológica-filosófica Apuleiana**. Revista Mundo Antigo – Ano IV, V. 4, Nº 7 – junho 2015.
- _____. **Paideia e ascensão social na África Romana: a biografia de Apuleio de Madaura (séc. II d.C.)**. Heródoto, Unifesp, Guarulhos, v. 3, n. 2, dezembro, 2018. P. 72-87.
- POLLAK, Michael. **Memória e Identidade Social**. Revista: Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200-212.

MULHERES, RITUAIS E DIONISO: AUTORIDADE E AUTENTICIDADE⁸

WOMEN, RITUALS AND DIONYSOS: AUTHORITY AND AUTHENTICITY

Amanda Martins Rodrigues⁹

Artigo recebido em 30 de julho de 2022
Artigo aceito em 10 de setembro de 2022

Resumo: Partindo da participação das mulheres no culto ao deus Dioniso, este artigo busca investigar em que medida os rituais de possessão são capazes de oferecer autoridade às participantes, subvertendo, ou não, seu posicionamento social. Para isso, pretende-se examinar as práticas e discutir a confiabilidade da peça *As Bacantes*, de Eurípides, para retratar autenticamente a imagem do ritual no texto poético.

Palavra-chave: As Bacantes. Dioniso. História Feminina. Religião. Rituais.

Abstract: The aim of the project, considering women's participation in the cult of Dionysos, is to investigate to what extent possession rituals are capable of granting authority to the participants, subverting, or not, their social status. To achieve this, I intend to examine the practices and discuss Euripides' *The Bacchae*'s reliability in authentically portraying the rituals throughout the poetic text.

Keyword: The Bacchae. Dionysos. Female History. Religion. Rituals..

A maioria dos estudos clássicos caracterizam a condição feminina na Grécia Antiga a partir de dois fundamentos: isolamento e exclusão. Confinadas aos aposentos privados da casa e excluídas de áreas

⁸ O presente artigo foi previamente apresentado como parte do Trabalho de Conclusão de Curso da graduação em Letras (2022) da autora, sob o título "Oh! Ide, Bacantes!: a participação feminina em rituais dionisíacos".

⁹ Graduada em Letras Português/Inglês pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP), Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara. Aluna de Pós-Graduação (Mestrado) em Estudos Literários da UNESP FCLAr, orientada pelo Professor Doutor Fernando Brandão dos Santos e financiada pela CAPES. E-mail para contato: amanda.rodrigues@unesp.br (ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-4207-000X>)

políticas, legislativas e comerciais, as mulheres, cujas ações eram frequentemente restritas e mediadas por um guardião masculino, eram destituídas de autoridade individual. Tal condição, fortalecida pelo discurso grego dominado pelo poder masculino, designava às mulheres papéis sociais marcados pela inadequação e pela inferioridade.¹⁰

É importante ressaltar que o modelo social de desigualdade entre homens e mulheres não é particular à cultura grega antiga. Rosaldo e Lamphere, em *Woman, Culture, Society* (1974), apontam que a maioria das sociedades da antiguidade, independente de seus modos de organização, é caracterizada por algum nível de dominação masculina, subordinação feminina e assimetria sexual, compondo um fato universal da vida social humana.¹¹ A história da humanidade, portanto, tem sido constantemente inscrita segundo a perspectiva masculina.

Apesar de persistirem poucos vestígios materiais, produzidos por mulheres, que registrem seus costumes na Grécia Antiga, a história feminina pode ser traçada a partir da participação em rituais religiosos. Barbara Goff, em *Citizen Bacchae: Women's Ritual Practice in Ancient Greece* (2004), argumenta que essas práticas, mais do que quaisquer outras, oferecem materiais significativos para o estudo do envolvimento das mulheres como agentes autônomos na história e na cultura grega.¹² A reconstituição de fontes sobre o assunto é uma tarefa complexa, já que, por muitas décadas, o estudo da história feminina na antiguidade foi amplamente ignorado. Ross S. Kraemer, em *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World* (1994), atribui uma razão para isso:

(...) acadêmicos raramente sequer pensavam sobre o estudo das mulheres. Por trás do seu desinteresse, que era amplamente

¹⁰ GOFF, 2004, pp. 1 - 2.

¹¹ ROSALDO; LAMPHERE, 1974, p. 3.

¹² GOFF, 2004, p. 25.

compartilhado pelo pequeno número de mulheres acadêmicas, situava-se a falsa, significativa e mal-articulada suposição de que a religião humana e a história humana eram idênticas à religião masculina e à história masculina.¹³

Este artigo, portanto, pretende investigar e reconstruir aspectos da história feminina na antiguidade, partindo de estudos desenvolvidos em relação à participação de mulheres em rituais religiosos, com foco especial no culto ao deus Dioniso. Para isso, é importante estabelecer fundamentos relevantes sobre a religião politeísta grega que está, sobretudo, associada à transmissão oral de narrativas tradicionais que integram um aspecto significativo da individualidade da cultura. Segundo Jean-Pierre Vernant, em *Mito e Religião na Grécia Antiga* (2009), “rejeitar esse fundo de crenças comuns seria, da mesma maneira que deixar de falar grego e deixar de viver ao modo grego, deixar de ser si mesmo”.¹⁴

Relatadas oralmente no ambiente doméstico desde a infância, essas narrativas, ou mitos, proporcionam meios pelos quais o relacionamento com os deuses é estabelecido e entendido pela cultura grega. A atividade literária, ao preservar a prática oral, realiza um papel importante nesse processo, pois, a partir da poesia, o domínio do divino é representado através de histórias acessíveis e familiares, ainda que revisitadas e reinterpretadas de diversas maneiras. A literatura, portanto, configura-se como uma “instituição que serve de memória social, de instrumento de conservação e comunicação do saber, cujo papel é decisivo”.¹⁵

¹³ Todas as traduções dos textos em inglês empregados no artigo são de minha autoria. Citação original: “(...) male scholars rarely even thought about the study of women. Behind their disinterest, which was largely shared by the small number of women scholars, lay the insidious, significant, and unarticulated assumption that human religion and human history were identical with men's religion and men's history.” (KRAEMER, 1994, p. 4).

¹⁴ VERNANT, 2009, p. 14.

¹⁵ VERNANT, 2009, p. 16.

A atividade religiosa grega, seja ela manifestação cultural mítica ou prática institucionalizada, pode ser definida como o modo pelo qual os gregos regulamentam sua relação com os deuses e o além.¹⁶ “A religião grega não constitui um setor à parte”, explica Vernant - ela se sobrepõe e se confunde com a vida familiar, profissional e política. “Se é cabível falar, quanto à Grécia arcaica e clássica, de ‘religião cívica’, é porque ali o religioso está incluído no social e reciprocamente.”¹⁷

Os mitos, contudo, não são os únicos componentes que integram a religião grega. Barbara Kowalzig, em *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece* (2007), aponta que a melhor maneira de estimular a crença religiosa é colocá-la em “prática”, ou seja, a partir de rituais.¹⁸ O ritual acontece segundo um roteiro de ações ordenadas e significantes, a partir das quais o participante procura representar sua relação com o deus que cultua. Ao elaborar uma experiência estética e sensorial, as celebrações são capazes de unir os aspectos narrativos do mito a elementos performáticos como gestos, movimento, canto, dança e sacrifício.

O arranjo teatral da narrativa mitológica, portanto, é essencial para que o mito seja eficaz em estimular a convicção no divino. A relação estabelecida entre mito e ritual, entretanto, não é de subordinação ou oposição, mas de *interação*: ambos são capazes de oferecer recursos para o estudo de comportamentos humanos que podem “estabelecer, manter, contestar ou transformar relações sociais

¹⁶ VERNANT, 2009, p. 3.

¹⁷ VERNANT, 2009, p. 7.

¹⁸ KOWALZIG, 2007, p. 2.

e de poder entre membros de uma comunidade onde são atuados, e, como tal, estão fundamentalmente associados a processos históricos.”¹⁹

Kowalzig defende que os rituais, dessa forma, produzem um retrato da sociedade como ela é, pode ser, ou deve ser, revelando relações entre grupos sociais naquele meio.²⁰

Antes de explorar as particularidades do ritual dionisíaco, é essencial delinear as principais características relacionadas ao deus. Dioniso é, afinal, deus do quê? Ele representa, segundo Richard Seaford em *Dionysos* (2006),

a encarnação do vinho, dos mistérios e do teatro, e até hoje é reconhecido como um símbolo de algo fundamental à existência humana. Com o poder de sua epifania, Dioniso quebrou as barreiras da consciência individual e uniu o indivíduo ao seu grupo.²¹

Conforme explica Vernant, o deus questiona a ordem humana e social, ofuscando limites entre divisões fundamentais que dão coerência ao mundo, como masculino e feminino, mortal e divino, humano e animal.²² Seu poder, argumenta Seaford, se encontra na capacidade de transformar identidades, libertando o indivíduo das circunstâncias de sua própria vida.²³ É por esse motivo que Dioniso, mais do que qualquer divindade grega, “atende a uma necessidade moderna” ao oferecer, segundo o autor, uma experiência de transcendência em meio a uma

¹⁹ Original em inglês: “Myth and ritual could work as strategic modes of human action which establish, maintain, challenge, and transform social and power relations between the members of the community in which they are performed, and as such are fundamentally related to historical processes.” (KOWALZIG, 2007, p. 23).

²⁰ KOWALZIG, 2007, p. 33.

²¹ Original em inglês: “the divine embodiment of wine, of mystery-cult, and of the theatre, and even today is valued as a symbol of something fundamental to being human. With the power of his epiphany Dionysos broke down the barriers of individual consciousness, he merged the individual into the group.” (SEAFORD, 2006, p. 1).

²² VERNANT, 2009, p. 77.

²³ SEAFORD, 2006, p. 11.

sociedade fragmentada, marcada pela dominação autoritária e pelo controle social exercido por religiões institucionalizadas.²⁴

Arthur Evans, em *The God of Ecstasy: Sex-Roles and the Madness of Dionysos* (1988), vai além, atribuindo à essência dionisíaca a capacidade de subverter a tradição patriarcal que condena forças inconscientes e subversivas do caráter humano.²⁵ A prática do ritual dionisíaco, pelo contrário, permite que emoções e anseios sejam manifestados, acolhidos e reafirmados como parte intrínseca da identidade individual.

A partir dessa perspectiva e partindo da ideia de que os cultos a Dioniso eram, em sua maioria, exclusivos a mulheres²⁶, cabe examinar os limites dessa libertação divina para as participantes dos rituais, as consequências sociais de sua participação nessas celebrações, e em que medida os ritos, considerando a capacidade transformadora e extática da experiência dionisíaca, foram capazes, ou não, de proporcionar subversões de papéis de gênero. Para tanto, é necessário averiguar quais eram as principais práticas exercidas durante os rituais.

Devido a seu caráter secreto, variado e sem local estabelecido, é virtualmente impossível oferecer uma simples e única descrição de como se desenrolava o culto a Dioniso. Contudo, a peça *As Bacantes*²⁷, de Eurípidés, pode ser um recurso fundamental para entender a experiência dionisíaca e recuperar temas comuns e recorrentes ao ritual. Não se sabe ao certo se as ações realizadas pelas bacantes da peça correspondem com as práticas reais do culto, uma vez que as opiniões sobre a veracidade histórica de tais atividades divergem entre estudiosos da

²⁴ SEAFORD, 2006, p. 5.

²⁵ EVANS, 1988, pp. 183-184.

²⁶ ZEITLIN, 1982, p. 132.

²⁷ Encenada pela primeira vez no festival Dionísias Urbanas, em 406 a.C, após a morte de Eurípidés. (PEREIRA, 2017, p. 405).

área. Silvia Caballero, por exemplo, em “Maenadic Ecstasy in Greece: Fact or Fiction?” (2013), revela que é impossível discernir quais ações relatadas pela literatura grega são plausíveis e quais denotam apenas motivos literários.²⁸ Para este artigo, entretanto, é necessário estabelecer uma distinção entre as *bacantes literárias*, descritas por Eurípidés, e as *bacantes históricas*, cujas atividades são recuperadas por epigramas e textos não-poéticos de Diodoro Sículo e Pausânias.

A fim de compreender *As Bacantes*, como reflete E.R. Dodds na introdução da edição comentada da obra, é necessário reconhecer que práticas de *órgia*²⁹ associadas aos ritos não caracterizam orgias, mas devoção divina; e que *bakkheúein*³⁰ não é o ato de festejar, mas de atingir uma experiência religiosa de comunhão com o deus, de se tornar *éntheos*³¹ - possuído pela presença divina.³² Essa comunhão é atingida de diversas maneiras na peça, em especial pelas práticas de *oreibasía*³³ - dança nas montanhas, *sparagmós*³⁴ - dilaceramento, e *ōmofagía*³⁵ - ato de comer carne crua.

Como revela o Coro na peça³⁶, as bacantes de Eurípidés, agrupadas em tíasos, corriam em direção às montanhas, praticavam omofagia, dançavam e cantavam ao som dos tambores. Historicamente, sabe-se que a organização das mulheres em tíasos era

²⁸ CABALLERO, 2013, p. 159.

²⁹ ὄργια

³⁰ βακχεύειν

³¹ ἔνθεος

³² DODDS, 1960, p. xiii.

³³ ὄρειβασία

³⁴ σπαραγμός

³⁵ ὠμοφαγία

³⁶ EURIPIDES, 2017, vv. 135 - 165.

legítima, como confirma Caballero³⁷ a partir dos escritos

de Diodoro Sículo (90 a.C. - 30 a.C.):

E os beócios e outros gregos e os trácios, em memória à campanha até a Índia, estabeleceram sacrifícios a cada dois anos a Dioniso, e acreditavam que, naquele momento, o deus se revelava aos seres humanos. Consequentemente, em várias cidades gregas, a cada dois anos, grupos de mulheres báquicas se reúnem, e é definido que as jovens carreguem o tirso e participem da festa frenética, clamando "Evoé!" e honrando o deus; enquanto as mulheres mais velhas, em grupos, oferecem sacrifícios ao deus e celebram seus mistérios e, em geral, exaltam com hinos a presença de Dioniso, atuando, dessa maneira, o papel das mênades que, segundo a história, eram as velhas companheiras do deus.³⁸

E.R. Dodds, por sua vez, afirma que os rituais eram geralmente de natureza extática e que certamente incluíam práticas de *oreibasía*.³⁹ Pausânias (110 d.C. - 180 d.C.), em *Descrição da Grécia*, confirma o fato ao mencionar um grupo de mulheres áticas, chamadas de Tíades, que dançavam em celebração a Dioniso no monte Parnaso:

A passagem anterior, em que Homero fala sobre os lindos pisos de dança do Panopeu, eu não entendi até ser ensinado pelas mulheres chamadas pelos atenienses de Tíades. As Tíades são mulheres áticas que, juntamente com as mulheres délficas, vão até o Parnaso a cada dois anos e celebram orgias em honra a Dioniso. É costumeiro que essas Tíades dançam nos locais, incluindo o Panopeu, ao longo da estrada de Atenas. O epíteto que Homero aplica ao Panopeu é considerado uma referência à dança das Tíades.⁴⁰

³⁷ CABALLERO, 2013, p. 163.

³⁸ Tradução do inglês: "And the Boeotian and other Greeks and the Thracians, in memory of the campaign in India, have established sacrifices every other year to Dionysos, and believe that at that time the god reveals himself to human being. Consequently in many Greek cities every other year Bacchic bands of women gather, and it is lawful for the maidens to carry the thyrsus and to join in the frenzied revelry, crying out 'Euai!' and honouring the god; while the matrons, forming in groups, offer sacrifices to the god and celebrate his mysteries and, in general, extol with hymns the presence of Dionysos, in this manner acting the part of the maenads who, as history records, were of old the companions of the god." (OLDFATHER, 1935, 347). O original em grego pode ser encontrado em SICULUS, 1888-1890, 4.3.2-3.

³⁹ DODDS, 1940, p. 156.

⁴⁰ Tradução do inglês: "The former passage, in which Homer speaks of the beautiful dancing-floors of Panopeus, I could not understand until I was taught by the women whom the Athenians call Thyiads. The Thyiads are Attic women, who with the Delphian women go to Parnassus every other year and celebrate orgies in honor of Dionysus. It is the custom for these Thyiads to hold dances at places, including Panopeus, along the

Danças ritualísticas, como declara Dodds, oferecem uma experiência religiosa satisfatória e convincente, frequentemente induzindo à percepção de se estar possuído por uma personalidade alheia.⁴¹ Dodds conclui que é possível que as Tíades realmente vivenciaram episódios de alteração mental em decorrência da comunhão divina, mas não se sabe ao certo se tais atividades ainda ocorriam na época de Eurípides.⁴²

Em contrapartida, Jan Bremmer, em “Greek Maenadism Reconsidered” (2013), questiona a natureza da possessão e atribui o estado de êxtase atingido no ritual a fatores fisiológicos:

a dança ocorria nas montanhas, e, o que é geralmente ignorado, durante o inverno, de modo que a combinação de esforço físico, ar rarefeito e baixas temperaturas contribuía para que as mulheres atingissem o estado de transe muito mais rápido do que em circunstâncias normais.⁴³

Na perspectiva do autor, a falta de oxigênio e de sono influencia o metabolismo do cérebro, e, aliadas a níveis baixos de glicose no sangue e à produção de adrenalina, aumentam a suscetibilidade a visões e alucinações.⁴⁴

Enquanto a prática de *oreibasía* é historicamente plausível e amplamente corroborada por pesquisadores da área, a opinião quanto à veracidade das práticas de *sparagmós* e *ōmofagía* se mostra mais dividida. Uma das menções fundamentais aos atos se encontra em uma inscrição de Mileto, regulamentando os ritos dionisíacos de 276 a.C:

road from Athens. The epithet Homer applies to Panopeus is thought to refer to the dance of the Thyiads.” (PAUSANIAS, 1918). O original em grego pode ser encontrado em: PAUSANIAS, 1903, 10.4.3.

⁴¹ DODDS, 1960, pp. xiv - xv.

⁴² DODDS, 1960, p. xiv.

⁴³ Original em inglês: “The dancing took place in the mountains, and, what is usually overlooked, during the winter, so that the combination of physical exertion, thinner air and low temperature helped the women to achieve their state of trance much earlier than normal circumstances would have allowed.” (BREMNER, 1984, p. 280).

⁴⁴ BREMMER, 1984, p. 280.

Quando a sacerdotisa encena os rituais de sacrifício em nome da cidade toda, ninguém deve *ōmophágion embaleîn* antes que a sacerdotisa tenha-o feito em nome da cidade.⁴⁵

Caballero, evocando Henrichs, sugere que a expressão *ὠμοφάγιον* se refere a pedaços de carne crua que não eram ingeridos, mas apenas manuseados durante o ritual;⁴⁶ *embaleîn*, portanto, alude ao ato de lançar a carne, de forma a simular a atividade de semear a força vital do animal dilacerado.⁴⁷ A autora defende que, apesar da existência de representações de *σπαραγμός* em vasos do século VI a.C, a prática, por ser imposta como punição a Penteu em *As Bacantes*, certamente pode ser considerada apenas um motivo literário.⁴⁸ Historicamente, segundo Caballero, nada sugere que as mulheres praticavam *sparagmós* ou *ōmofagía*, ou mesmo que o estado alterado atingido durante o ritual caracterizava uma possessão ou iluminação sobrenatural; tais atitudes existem apenas no domínio das artes e das representações literárias simbolizando o estabelecimento do culto a Dioniso.⁴⁹

Em *The Greeks and the Irrational* (1951), por outro lado, Dodds declara acreditar nas práticas de *sparagmós* e *ōmofagía*, argumentando com uma passagem de Plutarco⁵⁰ sobre a existência de ritos celebrados com a dilaceração e ingestão de carne crua.⁵¹ *embaleîn*, segundo Dodds, não está associado ao simples ato de lançar a carne em um local sagrado; o autor sugere um paralelo entre o ritual apresentado na inscrição de Mileto, previamente mencionado, e um rito

⁴⁵ Tradução do inglês: "Whenever the priestess performs the rites of sacrifice on behalf of the whole city, nobody must *omophagion embalein* before the priestess has done so on behalf of the city." (HENRICHS, 1978, p. 150). Original em grego: "[. 4 . .] .Ν ὅταν δὲ ἡ ἱέρεια ἐπι[τελέσ]ῃ τὰ ἱερά ὑπὲρ τῆς πόλ[εω]ς [ῥογία] μὴ ἐξεῖναι ὠμοφάγιον ἐμβαλεῖν μηθεὶ πρότερον [ἢ ἡ ἱέρ]εια ὑπὲρ τῆς πόλεως ἐμβάλῃ"

⁴⁶ CABALLERO, 2013, p. 179, apud HENRICHS, 1982.

⁴⁷ CABALLERO, 2013, p. 180, apud HALM-TISSERANT, 2004.

⁴⁸ CABALLERO, 2013, p. 177.

⁴⁹ CABALLERO, 2013, p. 170 - 178.

⁵⁰ Plutarco, *De defectu oraculorum*, seção 14.

⁵¹ DODDS, 1951, p. 276.

extático árabe em que um animal era lançado ao centro de uma praça, onde os devotos o desmembravam e o ingeriam cru.⁵²

A ingestão da carne no culto dionisíaco, defende o autor, se configura como uma maneira de facilitar a comunhão do devoto com o deus⁵³ - os poderes de Dioniso, encarnados no animal dilacerado, são absorvidos e transferidos ao participante do ritual pelo ato de ingestão. A partir dessa prática, os aspectos instintivos da vida humana eram libertados das amarras impostas pela razão e pelos costumes sociais.⁵⁴

Dodds, em suma, não atribui a descrição do comportamento das mulheres em *As Bacantes* apenas à imaginação poética de Eurípides; as evidências históricas, segundo o autor, sugerem que a imagem mítica da bacante não diverge, em grande parte, do comportamento humano observado no culto legítimo.⁵⁵ Caballero, contudo, acredita que Eurípides encena um modelo “deformado, exagerado e até falso” do culto, refletindo opiniões masculinas equivocadas sobre os ritos⁵⁶, já que as mulheres descritas pelo autor, assim como a grande maioria das personagens femininas na literatura clássica, foram retratadas segundo a perspectiva de homens. É possível, dessa forma, que o arquétipo propagado por Eurípides tenha sido capaz de influenciar, em grande parte, a imagem violenta e selvagem associada às mulheres seguidoras do deus. Dadas as variadas teorias sobre o assunto, é importante exercer cautela ao recorrer ao modelo euripídico como paradigmático da conduta historicamente autêntica de participantes do culto.

⁵² DODDS, 1951, p. 276.

⁵³ DODDS, 1960, p. xviii.

⁵⁴ DODDS, 1960, p. xx.

⁵⁵ DODDS, 1951, p. 278.

⁵⁶ CABALLERO, 2013, p. 162.

Estudos orientados pela perspectiva feminista direcionam a discussão para questões sociais e políticas relacionadas à participação de mulheres reais no culto a Dioniso. Os rituais, além de oferecerem uma das únicas razões legítimas para se ausentar do ambiente doméstico⁵⁷, proporcionavam à população feminina um espaço que permitia que organizassem aspectos de suas vidas de modo independente. Barbara Goff defende que, ao participar de cerimônias formais, as mulheres eram inseridas na esfera pública da cidade e contavam com a oportunidade de exercer atividades religiosas (visitas a templos, oferendas) com certa autonomia.⁵⁸ Simultaneamente, porém, rituais constantemente valiam-se de práticas eficazes em afirmar noções tradicionais e restritivas em relação à identidade feminina, uma vez que uma de suas finalidades era conceber mulheres capazes de desempenhar corretamente o papel a elas atribuído pela comunidade masculina. Assim, a autora define rituais como “arenas de negociação”, onde as participantes encenam, ao mesmo tempo, cenários de aquiescência ao domínio masculino e resistência a ele.⁵⁹

Froma Zeitlin, em “Cultic models of the female: rites of Dionysus and Demeter” (1982), da mesma forma, defende que rituais são, ao mesmo tempo, “contrastes e paralelos da vida social”⁶⁰ - enquanto reforçam normas, paradoxalmente oferecem resistência a elas. O culto a Dioniso, por exemplo, ainda que considerado um ritual de inversão da ordem, também é capaz de reafirmar a concepção da natureza feminina aceita pela própria sociedade.⁶¹ Essa natureza é exemplificada por Zeitlin a partir do texto *Timeu*⁶², de Platão, que caracteriza mulheres como

⁵⁷ ZEITLIN, 1982, p. 129.

⁵⁸ GOFF, 2004, p. 2.

⁵⁹ GOFF, 2004, p. 4.

⁶⁰ ZEITLIN, 1982, p. 130.

⁶¹ ZEITLIN, 1982, p. 134.

⁶² “Pelas mesmas razões, aquilo a que nas mulheres se chama ‘matriz’ ou ‘útero’, um ser-vivo ávido de criação, quando está infrutífero durante muito tempo além da época,

criaturas selvagens à serviço de seu útero e sua sexualidade. A irrigação do útero pelo sêmen, por sua vez, é a solução responsável por aplacar a natureza feminina descontrolada - isto é, a estabilidade é apenas alcançada pelo controle patriarcal atingido através do casamento.

Apesar disso, a autora também argumenta que eram nesses círculos ritualísticos que as participantes femininas criavam uma sociedade própria, sem influência da tutela masculina.⁶³ Goff também apoia a teoria, atestando que esse tipo de prática religiosa proporcionava às mulheres um tipo de “atividade e identidade parapolítica que parcialmente atenua sua exclusão”⁶⁴, produzindo, nas palavras da autora, “cidades de mulheres”. Com base em inscrições do período helenístico, Goff demonstra que eram nessas “cidades temporárias”, criadas coletivamente durante o ritual, que a população feminina exercia a função de cidadania⁶⁵, essa que, nas cidades usuais, era impraticável.

Como uma de suas fontes, a autora também cita Diodoro Sículo⁶⁶, que descreve celebrações báquicas em que jovens (*parthénoi*) carregam o tirso, enquanto mulheres adultas (*gynaïkes*) executam sacrifícios. Essa inclusão entre faixas etárias, que normalmente não acontece em outros rituais, aponta para uma necessidade, por parte das

torna-se irritado – um estado em que sofre terrivelmente. Em virtude de vagar por todo o lado no corpo e bloquear as vias de saída do sopro respiratório, não o deixando respirar, atira-o para extremas dificuldades e provoca-lhe outras doenças de toda a espécie até que o apetite e o desejo amoroso de cada um deles se reúnam para colherem o fruto.” (PLATÃO, 2011, 91c).

⁶³ ZEITLIN, 1982, p. 132.

⁶⁴ Original em inglês: “a parapolitical form of activity and identity that partly remedies their exclusion.” (GOFF, 2004, p. 6).

⁶⁵ GOFF, 2004, p. 209.

⁶⁶ Ver nota 24.

participantes, de organização e liderança, tal como é fundamental para o funcionamento de uma cidade.⁶⁷

Goff acredita que o estado de possessão divina, possivelmente atingido durante o ritual, pode ser capaz de oferecer autoridade às mulheres participantes.⁶⁸ Partindo de estudos antropológicos sobre rituais de possessão, a autora argumenta que cultos extáticos podem evidenciar uma asserção positiva de valores femininos, em oposição a um simples protesto contra a dominação masculina.⁶⁹ Assim, ao definir possessão como uma “experiência intelectualmente produtiva que requer, para um desempenho bem-sucedido, mulheres equilibradas e com subjetividade intacta”⁷⁰, é possível então examinar as práticas dionisíacas como atividades criativas e intelectuais, muito mais do que apenas rebeliões oriundas da desigualdade entre gêneros.

O trecho em que Pausânias⁷¹ descreve as práticas das mulheres Tíades também é evocado por Goff como um exemplo de atribuição de autoridade a partir da atividade religiosa. Ao informarem o historiador sobre a experiência do próprio culto, as mulheres são capazes de “desenvolver a consciência de uma tradição especificamente feminina”⁷², agir como informantes competentes e elaborar um discurso autoritário.⁷³

É importante evidenciar que os estudos da área não são unânimes. Ross Kraemer, por exemplo, contesta o modelo defendido por Zeitlin e

⁶⁷ GOFF, 2004, p. 215.

⁶⁸ GOFF, 2004, p. 282.

⁶⁹ GOFF, 2004, p. 276.

⁷⁰ Original em inglês: “(...) an intellectually productive experience that requires for its successful performance women with poise and intact subjectivity (...)” (GOFF, 2004, p. 277).

⁷¹ Ver nota 26.

⁷² Original em inglês: “(...) develop a consciousness of a specifically female tradition.” (GOFF, 2004, p. 282).

⁷³ GOFF, 2004, p. 283.

Goff, declarando que a ideia de que as atividades religiosas reforçam as experiências femininas e, simultaneamente, oferecem libertação temporária de suas restrições sociais desafia teorias contemporâneas de que o ato religioso não deve desempenhar ambos papéis ao mesmo tempo.⁷⁴

Jan Bremmer, da mesma maneira, acredita que o estado báquico configura apenas uma pseudo-libertação, uma vez que as mulheres participantes eram de classe alta, possuíam escravos, e sua viagem até as montanhas durava apenas um curto período de tempo.⁷⁵ O autor define a atividade ritualística como um componente indispensável para a manutenção da vida social grega, comparando-a a visitas a discotecas: a experiência possibilitava que mulheres saíssem de casa, participassem em atividades na companhia exclusivamente feminina e se expressassem de maneira mais autêntica, ainda que temporariamente, até o momento que precisassem retornar ao isolamento.⁷⁶

Silvia Caballero, evocando uma inscrição helenística da cidade de Magnésia⁷⁷, também disputa as teorias de Goff sobre a manutenção da autoridade feminina por meio dos cultos. A autora direciona a atenção para o nome de um dos tíasos citados na inscrição: Katabaites (Καταβαίτων).⁷⁸ O termo, por ser masculino, sugere que homens também eram admitidos entre os membros do culto, contrariando a ideia que associa os rituais a rebeliões. A integração do culto como parte indispensável do funcionamento religioso da cidade também se opõe à teoria:

⁷⁴ KRAEMER, 1994, p. 12.

⁷⁵ BREMMER, 1984, p. 285.

⁷⁶ BREMMER, 1984, p. 286.

⁷⁷ Magnesia, inscrição 324.

⁷⁸ CABALLERO, 2013, p. 166.

a existência de associações báquicas de ambos os sexos não é apenas a única objeção à ideia do menadismo como um culto extático que desenvolve-se entre mulheres em uma sociedade patriarcal a fim de se rebelarem contra os homens no poder: rebeliões nunca são temporárias ou regulamentadas e nunca ocorrem em momentos ou locais específicos.⁷⁹

É indispensável, dessa forma, elucidar diferentes perspectivas em relação a questões sociais, políticas e religiosas associadas à história feminina na antiguidade. Como reflete Sarah Pomeroy, em *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity* (1975), ainda que existam diferenças significantes entre sociedades antigas e contemporâneas, é surpreendente observar como certas atitudes em relação às mulheres perduraram através dos séculos.⁸⁰ O estudo do passado é, portanto, de extrema importância, pois ele é capaz de “iluminar problemas contemporâneos em relacionamentos entre homens e mulheres”.⁸¹

Referências

Documentação:

DODDS, E. R. Introduction. In: EURÍPIDES. *Bacchae*. Oxford: **Oxford University Press**, 1960.

EURÍPIDES, *As Bacantes*. In: PEREIRA, M. H. da R. *Traduções do Grego*. Coimbra: **Imprensa da Universidade de Coimbra**, 2017.

OLDFATHER, C. H. *Diodorus Siculus: Library of History, Volume II*. Cambridge: **Harvard University Press**, 1935.

⁷⁹ Original em inglês: “The existence of maenadic associations of both sexes is not the only objection to the idea of maenadism as an ecstatic cult which flourishes among women in a patriarchal society in order to rebel against men in power: rebellions are never temporary or regulated and they never take place in specific moments or places. (CABALLERO, 2013, p. 167).

⁸⁰ POMEROY, 1975, p. xvii.

⁸¹ Original em inglês: “The story of the women of antiquity should be told now, not only because it is a legitimate aspect of social history, but because the past illuminates contemporary problems in relationships between men and women.” (POMEROY, 1975, p. xvii).

PAUSANIAS, *Description of Greece*. Trad. W.H.S. Jones et al. Cambridge: **Harvard University Press**, 1918. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Paus.+10.4.3&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0160>> Acesso em: 13 de setembro de 2021.

PAUSANIAS, *Pausaniae Graeciae Descriptio*. Leipzig: **B.G. Teubner**, 1903. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Paus.+10.4.3&fromdoc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0159>> Acesso em: 16 de setembro de 2021.

PLATÃO. *Timeu-Críticas*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: **Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos**, 2011.

SICULUS, D. *Bibliotheca Historica, Books I-V*. Editado por Immanuel Bekker. Leipzig: **B.G. Teubner**, 1888-1890. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Diod.+4.3.2&fromdoc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0540>> Acesso em: 13 de setembro de 2021.

Bibliografia:

BREMMER, J. N. Greek Maenadism Reconsidered. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, n. 55, p. 267-286, 1984.

CABALLERO, S. P. Maenadic Ecstasy in Greece: Fact or Fiction? In: BERNABÉ, A, et al. *Redefining Dionysos*. Berlim: **De Gruyter**, 2013.

DODDS, E. R. Maenadism in the Bacchae. *Harvard Theological Review*, v. 33, n. 3, p. 155-176, 1940.

DODDS, E.R. *The Greeks and The Irrational*. Berkeley: **University of California Press**, 1951.

EVANS, A. *The God of Ecstasy: Sex-roles and the Madness of Dionysos*. New York: **St. Martin's Press**, 1988.

GOFF, B. *Citizen Bacchae: Women's Ritual Practice in Ancient Greece*. Los Angeles: **University of California Press**, 2004.

HENRICHS, A. Greek Maenadism from Olympias to Messalina. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 82, p. 121-160, 1978.

KOWALZIG, B. *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*. Oxford: **Oxford University Press**, 2007.

KRAEMER, R. S. *Her Share of the Blessings: Women's Religions among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. Oxford: **Oxford University Press**, 1994.

PEREIRA, M. H. da R. *Traduções do Grego*. Coimbra: **Imprensa da Universidade de Coimbra**, 2017.

POMEROY, S. B. *Goddesses, Whores, Wives and Slaves: Women in Classical Antiquity*. New York: **Schocken Books**, 1975.

ROSALDO, M. Z.; LAMPHERE, L. *Woman, Culture, Society*. Stanford: **Stanford University Press**, 1974.

SEAFORD, R. *Dionysos*. New York: **Routledge**, 2006.

VERNANT, J. P. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. São Paulo: **WMF Martins Fontes**, 2009.

ZEITLIN, F. I. Cultic Models of the Female: Rites of Dionysus and Demeter. *Arethusa*, v. 15, n. 1/2, p. 129-157, 1982.

DEAE SVLI MINERVAE: CONSIDERAÇÕES SOBRE O TEMPLO DA DEUSA DAS ÁGUAS MEDICINAIS⁸².

DEAE SVLI MINERVAE: CONSIDERATIONS ABOUT THE HEALING WATERS' GODDESS TEMPLE.

Beatriz da Silva Ronca.⁸³

Artigo recebido em 30 de julho de 2022
Artigo aceito em 30 de agosto de 2022

Resumo: Este artigo trata de mapear a historiografia referente ao templo de Sulis Minerva, localizado em Bath, Inglaterra, a partir do conceito de Hibridismo Cultural desenvolvido pelo historiador Peter Burke. Propondo uma investigação não só a respeito da deusa como também da mescla de práticas religiosas nativas-bretãs com as romanas.

Palavra-chave: Britânia. Deusa. Religião Celta. Hibridismo cultural.

Abstract: This article aims to map the historiography concerning the temple of Sulis Minerva, located in Bath, England, based on the concept of Cultural Hybridism developed by historian Peter Burke. Proposing an investigation not only about the goddess but also about the mixture of native-British and Roman religious practices.

Keyword: Britannia. Goddess. Celtic Religion. Cultural hybridity.

Introdução

A deusa Sulis Minerva foi descoberta juntamente com seu santuário na cidade de Bath, Inglaterra, ainda no século XVIII. Após vários anos de pesquisa e desenvolvimento da escavação do complexo de águas medicinais, foi constatado que seu culto foi um dos mais populares na Bretanha-romana a partir do século I d.e.c, sendo seu santuário localizado na cidade de Aquae Sulis (atual Bath), o mais importante da região. A característica que mais chama a atenção quando nos

⁸² Texto desenvolvido na disciplina de Seminário I ministrada pela professora Dra. Ana Paula Vosne Martins.

⁸³ Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR) ORCID: 0000-0002-6902-7127. Orientada pela professora Dra. Renata Senna Garraffoni.

deparamos com seu nome, é que ele foi composto por duas deidades: a deusa Minerva (romana) e a deusa Sulis (bretã). Tal fenômeno abre discussão de como isso aconteceu em meio a políticas romanas de dominação territorial da Bretanha a partir do século I d.e.c., onde um culto nativo perdurou e se moldou na cultura do colonizador.

Para aprofundar a análise, partiremos do conceito de hibridismo cultural. Por hibridismo cultural entende-se um conjunto de práticas distintas que entram em contato e produzem uma terceira cultura, sendo identificadas nas linguagens, festividades e, claro, na religião de um povo, segundo Burke: “[...] devemos ver as formas híbridas como o resultado de um único encontro, quer encontros sucessivos adicionem novos elementos à mistura, quer reforcem os antigos elementos” (BURKE, 2003, p. 31). Este conceito é usado em abordagens pós-coloniais como alternativa ao termo de Romanização – que, muitas vezes, influencia uma leitura voltada ao poder absoluto de Roma, anulando as expressões culturais daqueles povos anexados. Compreendendo que mesmo uma política globalizante como a romana, não exclui aspectos de culturas locais, mas sim as ressignificam, “Tal observação é possível através de materiais arqueológicos encontrados nas províncias, na tentativa de fugir de uma “história das elites” e de entender os demais grupos sociais e seu cotidiano” (PEDREIRA, 2014, p. 19).

Em seu ensaio sobre Hibridismo Cultural, Burke (2003) dedica um subtítulo para as imagens híbridas, nas quais, segundo ele, isso é possível, pois geralmente há semelhanças entre as duas imagens fundidas.

Duas questões gerais surgem com particular clareza à discussão das imagens híbridas, embora elas tenham uma relevância muito mais ampla. Em primeiro lugar, há a importância dos estereótipos ou esquemas culturais na estruturação da percepção e na interpretação do mundo. No nível microcômico, o esquema tem uma função semelhante à visão de mundo ou ao estado de coisas característico de uma determinada cultura. Em segundo lugar, há a importância do que deveriam ser chamadas de “afinidades” ou

"convergências" entre imagens oriundas de diferentes tradições. (BURKE, 2003, p.26)

Sulis Minerva carrega o hibridismo em seu próprio nome, já que Sulis foi uma deusa nativa celta-bretã e Minerva uma deusa romana. A hipótese mais comum é que tais deusas sofreram *interpretatio* romana, com o objetivo de estabelecer o poder romano na região, formando assim uma nova divindade como símbolo da fusão destes dois povos.

Como fonte de pesquisa, temos seu próprio santuário, um complexo construído e reconstruído durante quatro séculos e localizado na nascente da deusa bretã Sulis, ponto de adoração antes mesmo da chegada de romanos na região. Neste templo é encontrado uma variedade de simbolismos celtas conectados com representações romanas. Do seu culto propriamente dito temos altares construídos em seu nome e as *defixiones*, tabletes de maldição encontrados em vasto número no templo. Esta documentação possibilita uma análise voltada às origens da deusa Sulis, partindo da historiografia da cidade que levou seu nome durante a ocupação romana na região: *Acquae Sulis*, que será apresentada nos dois primeiros tópicos. Em seguida, nos debruçaremos sobre os aspectos do templo e sua funcionalidade na antiguidade, que nos mostra elementos da crença nativa a Sulis hibridizados com ritos romanos e, finalmente refletir sobre as possibilidades interpretativas das possíveis razões que levaram a combinar em um único culto duas divindades de culturas diferentes.

As águas de Sulis

A atual cidade de Bath, no sudeste da Inglaterra, possui suas origens como assentamento romano desde o século I d.e.c. A região foi ponto estratégico para Roma, quando a consolidou como um *oppidum*; Barry Cunliffe, arqueólogo responsável pela escavação do templo de Sulis Minerva no século XX, e uma das principais fontes bibliográficas sobre o tema, exemplifica definindo que o santuário foi um "ato astuto" de

Roma, já que serviu para fins políticos de união da província. Historicamente a construção do templo foi, para ele, um "ato de romanização", pois, temporalmente, está localizado entre a revolta de Boudicca (60-61 d.e.c.) que causou tensão nas relações com os nativos e pode ter sido influenciado pelo projeto de Agrícola, de "monumentalização" urbana na Britânia (70 d.e.c.) (CUNLIFFE, 1986, p.2). Para McBurney, a consolidação de Roma no poder da Britânia foi expressa justamente pelas construções de templos, que representavam a paz desses povos, pois permitiu, também, a construção de cidades romanas sem a interferência nativa. A revolta de Boudicca, neste caso, foi crucial para esta política de "pacificação", na qual Roma preferiu focar em manter e se consolidar nos territórios ocupados e evitar novas rebeliões a expandir territorialmente para o norte, por exemplo (MCBURNEY, 2016, p.15). Tal pacificação pode ser observada como a religião se manifesta neste contexto.

É interessante frisar aqui que a bibliografia base, quando se trata da historicidade da cidade de Acquea Sulis, deixa claro que esta só se consolidou com a construção do templo de Sulis Minerva. A urbanização de assentamentos romanos é encarada como tática de domínio territorial, já que, estabelece o poder romano nas províncias conquistadas.

Coloniae were towns of Roman citizens founded on conquered territory for military veterans. Municipia were also important towns under Roman rule; ex-magistrates here had the right to acquire citizenship. The civitates were chief towns of a distinct people; these were defined ethnically and geographically. Although they were of lower status to other towns, they fulfilled the functions of a local government and stimulated the local economy. There were also small towns which were administratively dependent on a colonia, municipium or civitas centre. (MCBURNEY, 2016, p.16).

No caso da Britannia, este processo foi mais demorado se comparado a outras partes do Império, por isso não é possível identificar grandes centros urbanos ali como em outras partes, tal qual Pompeia ou Óstia, por exemplo (MCBURNEY, 2016, p.16). As cidades pequenas, em sua maioria na Britânia, existiam sob funções bem específicas e no caso de *Acquae Sulis*, é evidente que a cidade foi construída como o intuito religioso, o templo mesmo se localiza bem ao centro, dando a entender que a cidade se originou dele (ou, no mínimo, por causa dele). Gerrard ainda cita que é possível encarar *Acquae Sulis* como um santuário rural e não necessariamente uma cidade romana (GERRARD, 2007, p.149-150).

Há poucas evidências de culto pré-romano à *Sulis*. Foram encontradas nas dependências do templo moedas celtas que indicariam a prática. Mesmo que as moedas sejam mencionadas como principal prova de culto nativo da deusa, não são suficientes para sustentar este tipo de argumento, devido à difícil datação delas (MCBURNEY, 2016).

De qualquer forma, é sabido que os celtas não representavam seus deuses em formas humanas. A religião celta é extremamente ligada à natureza e suas deidades estão inseridas nela. Praticamente tudo relacionado ao mundo da natureza são aspectos de culto na religião celta: florestas, bosques, rochedos, animais e o próprio ciclo das estações indicados por festividades que acompanham um calendário agrícola. Interessante pontuar que tal tradição também se encontra presente na cultura romana onde aconteciam festivais sazonais, dos quais temos conhecimento graças ao trabalho - ainda que inacabado - de Ovídio que detalhou tais celebrações, como Henning aponta: "The annual cycle was a wonderful thing; its continuance was secured by rituals performed by specialists in divine lore (i.e. priests), who in time might be regarded as

indispensable for satisfactory harvests or increase of flocks and herds" (HENING, 2005, p. 11).

Os povos chamados de Celtas ocuparam grande parte do continente europeu desde a idade do Bronze e não passaram despercebidos pelos seus vizinhos gregos e romanos. Pelo fato de valorizarem a tradição oral e, conseqüentemente, não possuírem cultura escrita, os registros que chegaram aos estudiosos são de outros povos que os citam em suas obras. Os primeiros a mencionarem em seus escritos foram os gregos, como Diodoro da Sicília, mas é de Heródoto de Halicarnasso, no século V a.e.c. provavelmente a primeira menção a esse povo. Relatos mais detalhados partiram de historiadores romanos, tais como Tacito, Tito Lívio, Procópio e Dion Cássio, que escreveram pequenos relatos sobre as características desses povos a partir do momento em que eles sofreram o domínio romano. Essas narrativas, por sua vez, são inspiradas pelo relato de Júlio Cesar sobre os gauleses em *De Bello Gallico*, escrito durante as campanhas romanas na Gália. Neste relato, nos deparamos não apenas com a história de uma guerra, mas sim de um trabalho muito cuidadoso de César de descrever seus rivais gauleses, contando sobre seus costumes, vida cotidiana, agricultura e religião. No entanto, sabe-se que a narrativa construída por César foi intencional e repleta de deslizes. Ao descrever os gauleses, por exemplo, enfatiza as diferenças deles em relação aos romanos, com a clara intenção de distinção pautada na civilidade romana.

Esta é, também, a primeira tentativa de *interpretatio* religiosa de que se tem registro, quando César cita o deus Mercúrio como sendo o mais comum entre os gauleses. Considerando que Mercúrio era um deus romano - e que, provavelmente, os gauleses nunca tinham ouvido sobre ele, é possível que César estivesse fazendo uma conexão entre Mercúrio

e o deus celta Lug, já que ambos possuem simbologia e atributos semelhantes.

O exercício de relacionar deuses celtas com romanos pode ter sua origem nas políticas romanas em relação a outros povos e suas religiões. Vale evidenciar que havia algumas semelhanças entre as religiões celta e romana que podem ter contribuído para a *interpretatio*, o que mais chama a atenção é a respeito dos sacrifícios de animais, que ocupam um espaço bem significativo dentro dos rituais, pois endossam uma espécie de conexão entre o fiel e a divindade, um objeto de “negociação” (HENING, 2005, p.12). A preocupação de estabelecer esta conexão com a entidade, no caso romano, perpassa os mínimos detalhes do culto. O nome correto da entidade a ser invocada era importantíssimo, seguido é claro, se seu epíteto e a quantidade de vezes que o deus ou deusa é invocado. Toda a ritualística segue um rigoroso padrão, portanto, precisa de um local apropriado tal como um santuário ou templo (HENING, 2005, p.16). Nas fontes é possível identificar estes elementos, onde o nome da deusa segue de uma explicação bem pontual do objetivo pelo qual o altar ou *defixio* foi fabricado.

A historiadora Pérola Sanfelice explana que a historiografia da religião romana passou por transformações e incorporou outras culturas religiosas, começando pela grega. O caso mais significativo foi na época de Augusto, em que este resgatou cultos antigos e fortaleceu a dinâmica religião-estado com o culto ao Imperador. A partir de então, a religião toma maior importância também na política romana do Império (SANFELICE, 2012, p. 27).

Nota-se que era mais vantajoso para Roma que cultos locais continuassem a ser consumados do que impor à força sua religião ao povo conquistado. Isso se dava pelo respeito – ou até mesmo um certo temor - romano em relação a deuses estrangeiros, que se transformou em

ponto chave para a política romana: “The Roman state or its agents lavished resources on a project to control the natural world and honour a local deity, bringing Roman and indigenous culture together.” (GERRARD, 2007, p. 148). Ao mesmo tempo que modificavam os territórios conquistados, também modificavam seu próprio sistema religioso, como uma troca, considerando que como a religião romana é centralizada nos rituais e não necessariamente em deuses. Uma evidência disso é que, na Britânia, houve a tentativa de acabar com os Druidas (sacerdotes das religiões celtas), pois havia relatos de que esses faziam sacrifícios humanos. Mesmo essa prática existindo também em alguns cultos romanos “[...] as autoridades romanas não estavam a tolerar desses estranhos sacerdotes estrangeiros” (BEARD, 2017, p. 481), um motivo para tal seria que os Druidas, como autoridades locais, desafiavam o poder romano e deveriam ser eliminados para que as práticas religiosas fossem mescladas. Sendo assim, o culto a deuses locais poderia continuar a existir, em muitos casos a partir da *interpretatio* com esses deuses sendo “anexados” ao panteão romano por meio da hibridização, como é o caso de Sulis Minerva (DAETWYLER, 2013).

É evidenciado que a representação de deuses celtas só aconteceu a partir de influência romana. Sendo assim, o problema que surge, no entanto, é que estes deuses nativos chegaram a nós sob o olhar do outro, restando apenas ecos dessa cultura nativa presente nos simbolismos permanentes na hibridização religiosa sofrida por essas deidades. Os deuses celtas, por exemplo, eram adorados em localidades específicas na natureza, como determinados bosques, rios ou nascentes. Portanto, para que a *interpretatio* ocorresse, a deusa forasteira -- Minerva -- teve que chegar até Sulis, que, mesmo sendo submetida a rituais romanos, num templo romano, sob um olhar romano, seu santuário era localizado onde seu ritual primordial acontecia: uma nascente. Os

aspectos de culto à Sulis foi o que restou como expressão daquela cultura nativa mesmo que encoberto pela cultura romana.

Origens de Sulis

Para compreender o que significa Sulis Minerva no século I a.e.c., é importante mapear as religiões que originaram as duas deusas que se fundiram em uma. Neste artigo, nos debruçaremos sobre a religião celta/bretã, berço da deusa Sulis, pois, como citado anteriormente, há evidências de que o culto à ela acontecia antes da influência romana na região. A cidade leva o seu nome, assim como a maioria da documentação, pois McBurney aponta que há dedicções produzidas durante o período romano que levam apenas o nome de Sulis, e não a sua variação híbrida com Minerva. Levando em consideração que esta terceira/nova deusa foi criada no território da Bretanha e cultuada por Bretões após a presença romana é fundamental olhar para as crenças e práticas nativas primeiro, pois Minerva é a forasteira.

Considerando teorias etnológicas, pode-se afirmar que os bretões são de origem celta. Voltando ao *De Bello Gallico*, César aponta que os povos das ilhas são aparentados dos gauleses, e ainda deixa subentendido que possa ter ocorrido imigração gaulesa para as ilhas na tentativa de fuga da guerra do continente.

Quando mencionamos celtas, nos me referimos a um conjunto de tradições e etnicismo que não possuía uma centralização de poder, resultando em diversos grupos com costumes distintos. O que faz com que sejam chamados de celtas é a verificação de uma linguagem que possui origem filológica comum e a religião. Mesmo que cada tribo tenha divindades locais, o culto e alguns deuses específicos permanecem os mesmos, dando base para o estudo desta cultura (POWEEL, 1965). Como mencionado anteriormente a crença céltica está baseada na natureza: os locais de culto, os instrumentos de culto e as divindades são e provêm

delas como, por exemplo o ritual da colheita do visco (seiva) sagrado do Carvalho, que por sua vez denomina o sacerdote Druida; os locais santuários possuíam seus próprios bosques onde os deuses se manifestavam; sacrifícios eram feitos a deuses ctônicos colocando animais para se decomporem na terra; e os guerreiros mortos em batalhas eram colocados à mercê de corvos para que estes os comessem e levassem seus restos aos deuses celestes. O aspecto que tange a pesquisa é necessariamente um dos atributos mais recorrentes em passagens sobre a religião escritas ainda na antiguidade, são estes relacionados a água como rios ou lagos, alguns deles com evidências de que foram locais de culto (ou elementos de culto) ainda na idade do Bronze. O rio Tâmesa na Inglaterra é um exemplo, pois foram encontrados metais provenientes tanto da Idade do Bronze quanto da Idade do Ferro ao longo de sua extensão ao que indica locais sagrados, já que são objetos de valor provavelmente dados de presente a divindades (HENING, 2005, p. 1).

A água foi elemento muito comum e importante para o desenvolvimento dos povos celtas. É notável que em todo o território que foi ocupado por esse grupo, rios e o próprio mar -considerando as ilhas Britânicas- fazem parte do relevo e acabaram sendo incorporados pelos mitos e representações de divindades como a historiadora Miranda Green exemplifica: "The water symbolism, too, with its evocations of life, healing, and renewal, would be appropriate for a deity concerned with the well-being of her subjects in life and after death" (GREEN, 1992, p.15). A sacralização da água era comum em cultos celtas, porém os romanos acreditavam, também, que o relevo natural poderia ser a morada de deuses, como cavernas e fontes (MCBURNEY, 2016, p. 20).

É interessante ressaltar, no entanto, que, na maioria das vezes que a água é referenciada nesta religião, é associada a divindades femininas

que a usam como portal para o Outro Mundo, o mundo das almas, se colocando como detentoras de um conhecimento oculto, profundo. Nehalennia (cultuada na região da Holanda) e Sequana (cultuada ao longo do rio Sena) são exemplos conhecidos de divindades aquáticas no mundo celta continental, enquanto para os celtas bretões Coventina parece ser a mais popular cultuada nos limites da muralha de Adriano (Carrawburgh) com evidências de presença também no norte da Espanha, sendo elevada a título de Augusta (GREEN, 1992, p.40). Coventina e Sulis são consideradas personificações da própria fonte de água, prática comum no mundo celta insular (GREEN, 1992, p.155), porém o culto a Coventina não levou à criação de uma cidade nem a necessidade de hibridização com uma deusa romana para ser integrada à religião imperial.

Isso significa que deusas na religião céltica possuem lugar ativo e certo protagonismo, desempenhando múltiplos papéis como divindades consortes ou guerreiras, mas muitas são acompanhadas pela característica de maternidade, sustentando princípios de cuidado, proteção.

The overwhelming message which comes across from the iconography is the maternal character of the Celtic goddesses. This maternalism itself embraced a wide range of activities. It included many facets of life—birth, adolescence, maturity, fertility, healing, regeneration, protection against all manner of evil, and indeed continued to take a hand in the destiny of humankind even after death. (GREEN, 1992, p.9)

Mesmo que a maioria das menções a Sulis sejam voltadas a questões de cura e proteção, esses atributos também são relacionados às questões maternas e inclusive há poucas, porém significativas, menções de Sulis como sendo uma deusa-Mãe em alguns altares. Esses altares possuíam pequenas inscrições feitas por devotos que os depositavam ao redor do grande altar sacrificial no centro do templo em formas de pedidos e/ou agradecimentos como veremos a seguir.

O templo

A partir do século XVIII, os achados arqueológicos em Bath começaram a ser estudados e escavados, nesta época, em meio a mosaicos e ladrilhos da época romana, uma cabeça esculpida em bronze foi descoberta. Essa peça foi a única que restou de uma estátua de Sulis Minerva. A partir dela todo o complexo de banho e santuário foi escavado e reescavado num período que durou cerca de 300 anos que terminou nos anos 60 quando os arqueólogos Ian Richmond e Barry Cunliffe se debruçaram para reescavar, pesquisar e analisar as descobertas (DEVENPORT, 2021).

Assim como a escavação do templo demorou anos para ser realizada, sua construção – e reconstrução – também foi um processo que durou pelo menos quatro séculos, em que o prédio se alterou de acordo com as demandas religiosas e políticas da região. Sua configuração consiste em piscinas, enfermarias onde acontecia os tratamentos, câmara para adoração à deusa, altar e pátio.

Quando os romanos invadiram a região pertencente a tribo dos Dobunni, no século I d.e.c. (aproximadamente ano 43), já encontraram a fonte de águas termais como ponto importante de culto à Deusa Sulis, que propiciava cura através das águas. Esta localidade era usada pelos bretões como uma espécie de santuário: “To reach the centre where the water bubbled up, a causeway of gravel and boulders was built out across the mud” (CUNLIFFE, 1993, p.4), e foi ali que os romanos começaram a construção o templo no final do século I d.e.c.

Neste primeiro momento, o edifício romano, sustentado por colunas no estilo Coríntio, se erguia sob um *podium* onde seu interior guardava estatuas de deuses do panteão romano e da Deusa Sulis Minerva. O templo pode parecer puramente romano à primeira vista, mas basta olhar com mais calma que os elementos celtas aparecem. O

"ambulatório" é característico dos celtas que não costumavam cultuar seus deuses em locais fechados, enquanto os romanos não erguiam templos ao redor de nascentes – indicando a hibridização do templo. Num pátio aberto, adentrando-se no complexo, é localizado o altar direcionado a sacrifícios de animais, com o intuito principal de adivinhações, feitas por um sacerdote *haruspex*, que previa o futuro a partir das entranhas desses animais, mais especificamente do fígado. Este altar principal servia como eixo central, pois era localizado de tal forma a remeter os pontos cardeais: ao sul e ao norte, duas fachadas erguem-se com temas das quatro estações exibindo Cupidos no topo e a Deusa Luna. Sendo assim a grande entrada como o Frontão com cabeça de Górgona é voltado ao leste, enquanto o templo fica a oeste. Neste altar são dispostas imagens de deuses sendo cada uma das quatro faces possuindo representações de dois deles: Júpiter e Hércules Bibax, Apolo e Mercúrio, Bacco e Rosmerta, Netuno (não foi identificado quem acompanha Netuno no quarto lado do altar – e não há imagem de Sulis Minerva nele) (DAETWYLER, 2014). Isto pode indicar um certo apoio ou até mesmo subserviência à nova deusa. Junto ao altar principal, vários fragmentos foram encontrados ao seu redor, que logo foram identificados e nomeados como sendo pequenos altares produzidos pelos fiéis que os dedicavam à deusa, como descreve Cunliffe (1993):

In addition to the great sacrificial altar the precinct would have been cluttered with a number of smaller altars to the deity set up by private individuals in anticipation of a divine favour or in thanks for having received one. These stones were always inscribed with the names of the domus decked with flowers or supporting containers of smouldering insense, they would have added a vivid dimension to the sanctuary. (CUNLIFFE, 1993, p.12)

Onze desses altares mencionados pelo autor estão catalogados no site *Roman Inscriptions of Britain*, e carregam mensagens de legionários e comuns, aparentemente preocupados em mostrar seus votos a deusa, fazendo o altar como um presente à ela: "To the goddess Sulis, Lucius Marcus Memor, soothsayer, gave (this) as a gift." ; este altar em

específico é o único que cita a palavra presente (*gift*), enquanto os outros trazem a mensagem subliminar de “completar seus votos..”, “voluntariamente...”, “merecidamente...”, mensagens curtas e objetivas como se fossem apenas mantenedoras da prece a deusa, de uma forma generalizada não citando nada específico ao contrário das *defixiones*, e todas assinadas por quem as fez. Nesses altares nota-se que os pedidos feitos são direcionados a Sulis e não Sulis Minerva, ainda assim, pela considerável quantidade encontrada, fica nítido que eram elementos muito comuns no culto. Este ato nos evidencia uma prática comum nos rituais romanos, que Henning aborda em sua pesquisa, considerando que para a religião Romana, deusas possuem o arbítrio de decidirem se realizam ou não um pedido, portanto para que tal pedido fosse aceito, deveria ser entregue a divindade algo em troca, um presente, um sacrifício animal ou uma promessa de que faria um altar para a divindade: “Only if the god answered his prayer need he fulfil his vow [...]” (HENING, 2005. p. 17). Muitos dos altares encontrados dedicados a Sulis Minerva apresentam esta particularidade de serem peças de “encerramento de ritual”, quando as preces feitas já foram atendidas. A característica que atesta isto é a citação de “VOTUM SOLVIT”, algo como “cumpriu seus votos”, uma espécie de pagamento de contas.

O frontão de entrada é uma peça de arte a parte, em forma de triângulo isósceles ricamente adornado com temas aquáticos sendo o centro a imagem de uma cabeça de górgona masculina com cabelos e barba esvoaçantes em formato circular, a qual acredita-se ser uma referência ao Sol, envolta da cabeça há dois círculos adornados com folhas de carvalho. Mesmo com apenas fragmentos foi possível reconstruir esta peça que retrata a Górgona rodeada por duas Vitórias posicionadas dos lados, com cada uma carregando um elmo: o da direita possui uma coruja no topo e o da esquerda com o formato do que seria um golfinho – símbolos da deusa Minerva; e um globo nos pés,

possivelmente simbolizando o domínio (ou vitória) de Sulis Minerva sob a morte (evidência de sua relação com o Outro Mundo; *underworld*). Logo abaixo, em cada ponta, dois tritões são representados tocando um instrumento de sopro que possivelmente são conchas. O complexo possui caráter oficial de Roma, que este foi projetado por arquitetos e engenheiros romanos não resta dúvida, no entanto, há evidências para acreditar que a decoração foi feita por artesão do norte da Gália já que as seguem um estilo estético observável nas esculturas naquela região (CUNLIFFE, 1986).

O formato curvilíneo da barba e cabelo da Górgona levanta hipóteses de estudiosos que ainda tentam compreendê-la. Além da possível representação de raios Sol, pode também indicar ondas - em mais uma ligação com o elemento aquático- se transformando assim numa aprovável representação do deus Oceannus, referenciado em poemas para celebrar vitórias. Outra teoria sugere que esta imagem masculina indicasse que o templo era dedicado a Netuno e Minerva; ou pode ser o rosto do gigante Tífon também relacionado na mitologia a águas termais, neste caso não seriam tritões nas pontas do frontão e sim serpentes que fazem parte do corpo do gigante; ou um deus celta como Fons ou Nemausus (deus gaulês) já que há uma teoria de Sulis também era filha de uma divindade aquática. De qualquer maneira a premissa mais aceitável é aquela de um deus Solar (romano) presidindo sob uma deusa aquática (bretã), numa espécie de "casamento sagrado" como Cunliffe descreve:

Perhaps behind it all lies some notion of the sacred union between a Celtic male sky god, representing the sun, and a female Earth deity of the spring, whose coming together created and maintained the flow of hot water. The general concept is well known in Celtic mythology and, in this context, could explain the male element in the iconography. Where, on all other counts, one would have expected to find a female. In this interpretation the head emerges as a symbol of the Celtic spirit of the spring, conflated with the strengths of Minerva, set aloft in the heavens dominating all. The threads of meaning, so difficult

for us to untangle, would have been readily understandable to a contemporary worshipper and a constant reminder of the power of the presiding deity. (CUNLIFFE, 1986, p.8)

A górgona masculina ainda é um mistério intrigante e ainda mais porque está localizada na entrada do templo, sendo o centro da imagem do frontão e a primeira coisa que queriam que víssemos, algo que prende a atenção pelas feições aterrorizante, mas que num segundo momento faz os nossos olhos seguir a escultura e imaginar o que nos espera lá dentro pode ser mais do que a busca por tratamentos de saúde e de cura.

A considerável quantidade de maldições – *defixiones* – encontradas no templo é uma notável fonte sobre o culto que ali se praticava. Estes tabletes revestidos em metal ou couro, seguem uma "fórmula", um roteiro a ser seguido, atestando também a existência de profissionais que prestariam o serviço de criá-las, já que era um pedido à deusa e, portanto, é necessária precaução quanto a linguagem usada (nos casos em que o cliente criava seu tablete sozinho há uma referência de que aquilo foi copiado). Apesar de comumente ser chamada de maldição, tais inscrições podem ser vistas como sendo acordos com a deusa Sulis Minerva, há uma linha de estudo que, ao invés de encarar as *defixiones* como tabletes de maldição, as analisa como sendo pedidos de justiça (MCBURNEY, 2016). Isso se dá porque a maioria das *defixiones* são relacionadas a roubo, e foram feitas na prerrogativa de pedir a deusa que puna os ladrões. Algo semelhante é perceptível no culto a Mercúrio na cidade de Uley, onde as *defixiones* encontradas tem a mesma finalidade e causa. A diferença de Bath, no entanto, é que essa causa aparece com muita frequência nessas fontes, algo incomum quando estudado *defixiones*. Tal justiça se concretizaria com a punição de quem cometeu tal ato como uma espécie de vingança. Esses tabletes eram depositados na própria fonte junto com a oferenda de moedas.

A datação é iniciada a partir da escrita em Latim, porém como essas escritas foram feitas dificulta o processo, já que foram encontrados dois tipos diferentes no conjunto de defixiones descobertos: *Old Roman Cursive* (a maioria) e *New Roman Cursive* (a partir do século IV d.e.c.). A escrita também se apresenta no que é chamado de Latim Vulgar, que pode indicar que eram feitas pelas classes baixas, enquanto a elite desfrutava dos banhos. Como eram depositados em água, a durabilidade de tais objetos era uma preocupação, ao invés de calcário como os altares, as *defixiones* eram feitas em finas placas de metal, principalmente chumbo, cobre e estanho (MCBURNEY, 2016).

Um fato curioso que James McBurney atesta é o que chama de "Bilingualismo" nas inscrições em relação aos nomes de quem as fazia, além de aparecer nomes bretões (principalmente femininos) nas *defixiones*, indicam provavelmente um casamento de militares com nativas, levando em consideração que os nomes masculinos por sua vez eram romanos. É possível identificar também nomes e escrita bretãs misturadas com o latim.

Considerações Finais

Como explicado no início, o objetivo deste artigo foi apresentar a base da pesquisa historiográfica a respeito de Sulis Minerva e seu santuário. As simbologias do templo em conjunto com a materialidade do culto (*defixiones* e altares) são ponto de partida para o estudo levando em consideração que a deusa é uma expressão hibridizada de duas culturas: bretã - de origem celta - e romana, criada e cultuada em um contexto de adaptação e mudanças organizacionais de ambas.

Mesmo que o objetivo de Roma como potência colonizadora fosse difundir a cultura latina o mais rápido possível em território bretão, no quesito da religião definitivamente não foi uma força verticalizada de coerção. Henning defende que Roma estava de acordo em manter as

práticas nativas religiosas de territórios que ocupavam, desde que não interferissem nos interesses do Estado. As representações materiais dos cultos, que se traduzem em esculturas e inscrições, foram produzidas por romanos e/ou bretões que já viviam sob influência romana, portanto, não são seriam um problema de busca as origens ou mesmo de resistência (HENNING, 2005, p. 20).

Além de Sulis outra deusa da água comum na Bretanha foi Coventina, que também se faz notável graças a suas representações como ninfa na arte romana (HENNING, 2005, p.31). Seu culto se localizava em uma nascente na cidade hoje conhecida como Carrawburgh, no norte da Inglaterra, assim como Sulis, moedas de época anterior ao domínio romano eram depositadas na nascente, no entanto Coventina não sofreu hibridização ao ser integrada a religião romana. Uma hipótese surge como explicação: Coventina não era a única deidade de água na região e o templo de Mitra se tornou mais popular que seu santuário. Isso torna Sulis mais especial pois até então é a única deusa – e não apenas uma ninfa- bretã reconhecida no panteão romano.

A historiadora Pérola Sanfelice (2012), levanta um debate historiográfico sobre como a religião romana foi estudada na academia sendo voltado como instrumento do Estado, principalmente quando remete à conquista militar, como, por exemplo, a fixação desses estudiosos com o deus da guerra Marte. Isto se daria por membros da elite usar a religião para fins políticos de aproximação com os populares. Essa “instrumentalização da religião” subentende que os colonizados tiveram um papel passivo no tocante ao sincretismo religioso. No entanto, no caso de Sulis Minerva, há outra possibilidade de interpretação, não somente pelo nome composto, mas também por todo o simbolismo celta/nativo presente no seu templo que dá indícios de uma certa continuidade dessa cultura. Um desses aspectos dessa “sobrevivência” é

a relação de entidades femininas nativas e romanas masculinas. Nesse cenário em que um domina o outro, o dominador é o masculino, o que leva a uma interpretação pautada no gênero e misoginia, onde o feminino seria subjugado como os povos conquistados. Essa hipótese só vale quando há a prerrogativa que os povos indígenas consideravam divindades femininas inferiores às masculinas, o que como foi argumentado, não acontecia nas religiões celtas (SANFELICE, 2012, p.33). O curioso do caso de Sulis, é que, em vez de ser relacionada, a um deus romano neste tipo de casamento sagrado, ela foi incorporada à religião romana por meio do hibridismo com Minerva, não aparecendo explicitamente um componente masculino, apesar das teorias referentes a imagem de rosto masculino no frontão de entrada do templo. Ainda assim o culto é voltado somente a ela.

Uma deusa nova, criada para uma nova configuração social abre perguntas de como isso aconteceu. Tudo aponta para o fato de Sulis ser uma deidade de poder muito forte na região e, quando empregamos o termo “poder” nos referimos à importância e à influência ao ponto de Roma reconhecer o seu culto e se fazer presente via Minerva que, como foi dito, era de certa forma negligenciada nas epígrafias. Sulis Minerva era reconhecida oficialmente, aqueles que participavam do culto não eram apenas a elite local (pessoas mais próximas da administração romana), mas também os cidadãos comuns – como explicitado pela forma de escrita das fontes - e estes, ao escreverem, invocavam apenas o nome de Sulis e não a adaptação romana.

As fontes epigráficas, portanto, abrem uma discussão sobre a relação de duas divindades femininas como prática da constituição de domínio romano. Neste sentido, a partir do exposto, o investimento em leituras pós-coloniais e feministas, bem como um olhar para a religiosidade das camadas populares a partir das *defixiones*, se tornaram

eixos norteadores da pesquisa para uma melhor compreensão das complexas relações de resistências e poder na região, temas que nortearão a pesquisa em curso.

REFERÊNCIAS

Documentação:

CESAR, Julius. *De Bello Gallico* (100-44 A.C) Tradução de F. Sotero. São Paulo: **Edições Cultura**, 2001.

Bibliografia:

BEARD, Mary. SPQR: uma história da Roma Antiga. Tradução Luis Reyes Gil. Edição 1. São Paulo: **Planeta**, 2017 Capítulo 12, Roma fora de Roma.

BURKE, Peter. Hibridismo cultural. São Leopoldo- RS: **Editora Unisinos**, 2003.

CUNLIFFE, Barry. The sanctuary of sulis Minerva at Bath: a brief review. p. 1-15. Pagan gods and shrines of the roman empire. Edited by Martin Henig and Anthony King. **Oxford University Committee for Archaeology**, Monograph number 8, 1986.

CUNLIFFEE, Barry. The Ancients Celts. cap.10 Religious Systems. **Penguin Books**, Oxford, 1997.

DAETWYLER, Jhan Lima. As faces de Acquae Sulis: uma análise do frontão do templo de Sulis Minerva. **Revista Plethos**, n 3, v.2, 2013.

DAETWYLER, Jhon Lima. Deae Svli Minervae: os pedidos de justiça à deusa das águas medicinais. **Nearco: revista eletrônica de antiguidade e medievo**. [ISSN: 1982-8713], Rio de Janeiro, n.10 p. 48-63.

DEVENPORT, Peter. ROMAN BATH. A new history and archaeology of Aquae Sulis. **The History Press**, Gloucestershire, 2021.

GERRARD, James. The temple of Sulis Minerva at Bath and the endo f Roman Britain. **The Antiquaries journal**, 87, p.148-164, 2007.

GREEN, Miranda. Symbol And Image In Celtic Religious Art. **Taylor & Francis Group**, 1992.

HENING, Martin. Religion in Roman Britain. **Taylor & Francis e-Library**, 2005. ISBN 0-203-27602-7

MCBURNEY, James. The cult of Sulis-Minerva at Bath: the religious ritual of the patron goddess at Bath. Master degree. **Victoria University of Wellington**, Wellington, 2016.

OLIVIERI, Filippo Lourenço. Os Celtas e o Culto das águas: crenças e rituais. **Revista Brathair**, [ISSN 1519-9053] São Luis, v.6 n.2 p.79-88, 2006. Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/559>. Acesso em: 8 set. 2017.

PEDREIRA, Érika Vital. Transmitindo mensagens: As Representações das Deusas-Mães da Britânia-romana (século I e II d.C). 2014, f.245. Tese de Mestrado. **Universidade Federal Fluminense**, 2014.

POWELL, T. G. E. Os Celtas. Lisboa: **Editorial Mundi**, 1965.

SANFELICE, Pérola de Paula. Amor e sexualidade em ruínas: as pinturas da deusa vênus nas paredes de Colonia Cornelia Veneria Pompeianorum. Dissertação de Mestrado. **Universidade Federal do Paraná**, 2012.

RECIPROCIDADE, REDISTRIBUIÇÃO E TROCA ATRVÉS DA IMAGEM DE DIONISO NA ÁTICA DURANTE O PERÍODO ARCAICO 540- 530 A.C.

RECIPROCITY, REDISTRIBUTION AND EXCHANGE THROUGH THE IMAGE OF DIONYSUS IN ATTICA DURING THE ARCHAIC PERIOD 540-530 BC.

Elis Barroso⁸⁴

Jerrison Patu⁸⁵

Artigo recebido em 11 de setembro de 2022
Artigo aceito em 10 de outubro de 2022

Resumo: Este trabalho tem por objetivo analisar as festividades e suas reciprocidades, redistribuições e trocas, pois essas características compõem as mobilidades sociais entre gregos e não gregos através das redes de conectividade, representada na cultura material, por meio do kylix, taça de Dioniso, datada de 540-530 a.C.

Palavra-chave: Festividade. Mobilidade. Reciprocidade.

Abstract: This paper aims to analyze the festivities and their reciprocities, redistributions and exchanges, as these characteristics make up the social mobilities between Greeks and non-Greeks through the networks of connectivity represented in the material culture, through the kylix, Dionysus' cup, dated 540-530 B.C.

Keyword: Festivity. Mobility. Reciprocity.

⁸⁴ Graduanda em Arqueologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Bolsista CNPQ. <https://orcid.org/0000-0001-9276-5817> E-mail: barrosoelis6@gmail.com

⁸⁵ Graduado em História pela Universidade Estácio de Sá; Especialista em história Antiga e Medieval no Curso de Especialização em história antiga e medieval da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (CEHAM/NEA/UERJ); Pesquisador Membro do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ); Mestrando no Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ), orientando da Professora Doutora Maria Regina Candido (PPGH/UERJ; PPGHC/UFRJ). <https://orcid.org/0000-0002-9705-6654> E-mail: jerrisonpatu@gmail.com

O Mar Mediterrâneo tornou-se fundamental no que tange ao encurtamento de fronteiras, tanto na antiguidade quanto na contemporaneidade, contribuindo para a circulação de bens e costumes, bem como para o multiculturalismo⁸⁶ fenômeno que concede aos territórios um entrelaçamento entre estrangeiros e residentes, conseqüentemente, edifica a alteridade e a proximidade entre as sociedades banhadas por este oceano. Portanto é através desse contato que há o desenvolvimento tecnológico, artísticos, bélico e político, do corpo social⁸⁷. Esses fatos trazem para o centro do debate a região do Mediterrâneo como meio ou veículo propulsor das aproximações entre grupos de culturas diferentes. Isso, nos remete à memória a sociedade ateniense, pois ao longo do período arcaico 800-500 a.C. circularam por Atenas, junto aos cidadãos da *pólis* dos atenienses, grupos de *metecos* e *xenoi*⁸⁸ que contribuíram para a movimentação de bens, costumes, cultos e ritos.

Conquanto, nosso objetivo central será acerca do Mar Mediterrâneo como o pilar para aproximação entre as sociedades na antiguidade, assim como a festividade do deus Dioniso em Atenas – a *Anthesteria* – a celebração e abertura do vinho novo.

Tendo em vista a intercomunicação entre as sociedades do mundo antigo, pelo Mar Mediterrâneo, sendo este um mecanismo facilitador de permuta entre bens e cultura, nos cabe cotejar o encontro

⁸⁶ Entendemos o multiculturalismo como uma interação entre estrangeiros e cidadãos, ao qual ambos respeitam suas crenças, costumes e cultura, portanto, não impõe os seus valores sobre o outro.

⁸⁷ Nesta perspectiva demonstra o historiador Fernand Braudel que “[...] isolado dos contatos e das trocas comerciais, sem as quais não evolui a civilização”. BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo Mediterrânico na época de Felipe II*. Vol I. Lisboa, p. 43.

⁸⁸ O termo *metecos* refere-se aos estrangeiros residentes, em Atenas, e *Xenoi* (No plural) aos estrangeiros visitantes.

entre esses corpos sociais, territórios e espaços concedidos através da navegação ao qual proporciona as interligações socioculturais.

Neste sentido, a concepção do historiador Fernand Braudel de que “o Mediterrâneo não seria mar, mas uma sucessão de planícies líquidas que se comunicam entre si por portas mais ou menos largas.”⁸⁹ nos faz analisar as adoções e adaptações feitas pelos atenienses ao ingressarem nas portas desta planície líquida, que, desembocou, na comunicação com os estrangeiros das mais diversas regiões da Magna Grécia à Ásia Menor. Isto auxiliou na relação entre as várias *poleis* gregas e na construção de redes de troca, no entanto, demonstra o helenista Kostas Vlassopoulos que há outras redes de trocas.

A relação de várias *poleis* nas redes de troca é evidentemente importante. Mas existem outras redes, a partir dessas trocas; e a repercussão da inserção das *poleis* nessas redes não são simplesmente no termo das relações de estabelecimento. Há profundas implicações políticas e sociais; o exemplo mais significativo é o caso da inserção de grandes políticas do interior, principalmente agrícolas, na alta política e nas redes de redistribuição e mobilização.⁹⁰

Essas redes de troca possuem uma demanda para redistribuição interna e externa da *pólis*, bem como a dependência de uma mobilização de mão de obra para a plantação, colheita, produção e venda, no caso dos grãos e vinhos, mas, a mesma logística poderá ser aplicada às cerâmicas para o armazenamento de água, azeite, entre

⁸⁹ BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo Mediterrâneo na época de Felipe II*. Vol I. Lisboa, p. 126.

⁹⁰ *The relation of various poleis to these Exchange networks is of clear importance. But exist other network, apart from those of Exchange; and the repercussions of the insertion of the poleis into these network are not simply in terms of settlement patterns. There are profound political and social implicatio; the most significant example is the case of the insertion of large, inland, mainly agricultural polities into high politics and the networks of redistribution and mobilisation.* VLASSOPOULOS, Kostas. *Unthinking the Greek polis: Ancient Greek History beyond Eurocentrism*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, p. 164.

outros produtos, pois exige a redistribuição e mobilização tanto para os gregos quanto para os não-gregos.

Podemos inserir tal conceito de redistribuição de acordo com a perspectiva de Karl Polanyi porque as “formas de integração”⁹¹ – institucionalização dos movimentos de bens e pessoas, fenômeno este responsável por elaborar as principais formas de integração sendo elas: *A reciprocidade* (movimentos entre pontos correlatados de grupos simétricos); *A redistribuição* (designa movimentos de apropriação em direção a um centro e partindo dele) e *A troca* (refere-se, aqui, a movimentos mútuos que ocorrem entre ‘mãos’ num sistema de mercado).⁹²

Dentro desse diagrama, a redistribuição é definida como uma forma de integração que se movimenta, inicialmente, para um centro e depois, para fora dele – seja deslocando objetos físicos ou apenas mudando a maneira de dispô-los. Por sua vez, a troca funciona de forma parecida, mas em localizações indeterminadas do sistema econômico⁹³.

Neste sentido, a troca é um movimento que possui duas direções, de bens e pessoas com base no ganho que cada um consegue a partir dos resultados, isto é, a obtenção de maior aproveitamento do que foi permutado. Na troca, deve haver um “padrão de mercado”, no caso do período arcaico segue o padrão de equivalência, ordenado pelo centro institucional regrado pela centralização tanto das ações políticas quanto da religiosidade sendo os deuses que determinam o produto de

⁹¹ POLANYI, K. *A Subsistência do Homem e Ensaios Correlacionados*. Rio de Janeiro, 2012, p. 83.

⁹² “Portanto, a reciprocidade pressupõe como pano de fundo grupos simetricamente dispostos; a redistribuição depende da presença de certa medida de centralidade do grupo; a troca, para produzir integração, requer um sistema de mercado formadores de preço”. POLANYI, Karl. *A subsistência do Homem e ensaios correlatos*. Rio de Janeiro, 2012, p. 303.

⁹³ Ibid, Ibidem.

troca, a partir das estações do ano, propícias para colheita de determinados alimentos, e junto com suas festividades ocorre o consumo/ a distribuição, portanto, os costumes e as leis determinam a redistribuição e a troca ⁹⁴.

Através dessas formas de redistribuições, integrações e trocas de produtos, ocorre a adoção e adaptação cultural⁹⁵, em específico nas cerâmicas, devido à representação das iconografias contidas nestes vasos, ânforas, *kylix*, estelas etc. As imagens desses documentos da cultura material, demonstram os traços da comunicação intercultural porque transpassam para o estrangeiro o sentimento, as ideias políticas, os tipos de vestimentas, os deuses cultuados e os grãos que plantam. Tudo isto, é expresso nas cerâmicas, conseqüentemente, tornam-se uma forte comunicação pessoal entre gregos e não gregos⁹⁶. Mas, para esta intercomunicação e transferência de bens, ideias e costumes funcionar precisa, necessariamente, da conectividade do Mediterrâneo.

A navegação de costa a costa – cabotagem – facilita o transporte e aprimora as redes de trocas com os territórios através dos portos marítimos, encurtando as fronteiras e edificando as subzonas⁹⁷. Estas

⁹⁴ Ibid, p. 91- 116.

⁹⁵ A adoção cultura é entendida a partir da absorção das tecnologias, ideias e costumes dos estrangeiros. Já a adaptação entende-se como uma transformação dessa tríade cultural elaborada pelo estrangeiro e adaptada conforme os costumes locais. VLASSOPOULOS, Kostas. *Greek and Barbarians*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, p. 227.

⁹⁶ Ibid, p. 146.

⁹⁷ A consistência e/ou a persistência de algumas subzonas, apesar das transformações dramáticas nos marcos culturais ou políticos, mostram que as configurações das costas, das correntes e dos ventos desempenharam uma tarefa crucial[...] Este alto grau de conectividade é expressa a partir de sua própria instância de trocas de vinho e, talvez, também, das ânforas de azeite entre as diferentes costas do Mar Negro[...]. Tradução nossa.

The consistency and/or persistence of some sub-zones, sometimes notwithstanding dramatic transformation in cultural or political frameworks, show that configuration of the coast, of the streams and of the winds played a crucial role. [...] This high degree of connectivity expressed itself for instance in the exchange of wine and perhaps also olive-

subzonas tiveram um papel de enaltecimento das conectividades dentro de todo o Mediterrâneo, certamente, aproximou as sociedades da região da Ática à Ásia Menor e contribuiu para suas diversidades culturais.

Com a interação e integração, essas diferenças seriam minimizadas com as aberturas dos espaços proporcionado pelos quatros mundos paralelos sendo: O mundo das redes /*world of network*; O mundo da apoikia / *The world apoikia*⁹⁸; O mundo pan-helênico/*The panhellenic world*; e O mundo dos impérios/ *The world of empires*. Estes mundos se interagem em diferentes áreas geográficas, bem como em dispare formas de interações e encontros entre helenos e não helenos.

Através desses quatro mundo podemos perceber as redes de conexões/ *networks* que é proporcionada pelo Mediterrâneo e fazem as comunidades de gregos e não gregos se conectarem, isto desemboca na mobilização de pessoas de um território para outro e concede a entrada de cultos gregos entre as comunidades nativas e vice-versa.⁹⁹ No entanto, a conexão/ *network* pode acarretar a concepção de *Glocalisation* ou localização¹⁰⁰ que, nada mais é, do que um amalgama entre duas ou mais tradições culturais, ou seja, absorve os costumes, bens e ideias de outra sociedade e mistura com os costumes locais, elaborando o hibridismo cultural: “A criação de novas formas culturais

oil amphorae between the different coasts of the Black Sea[...]. BRESSON, Alain. *Ecology and Beyond: The Mediterranean Paradigm*. In In HARRIS, William V. *Rething the Mediterranean*. Oxford, unviserty press, 2005, p. 94-114.

⁹⁸ *Apoikia*, seria um tipo de colônia grega usada como assentamento, pois os colonos moravam e buscavam sustento. FLORENZANO, Maria Beatriz B. *O mundo antigo: economia e sociedade*. São Paulo, 1994, p. 29.

⁹⁹ VLASSOPOULOS. *Greeks and barbarians*, pp. 85-87.

¹⁰⁰ Conceito demonstrado pelo helenista Vlassopoulos. VLASSOPOULOS, Kostas. *GREEKS AND BARBARIANS*. Cambridge, New York: Cambridge Univrsity Press, p. 235

que se fundem elementos de diferentes tradições culturais em uma nova mistura original.”¹⁰¹

A fusão cultural gera a formação de instituições econômicas regradas nas aproximações através dos conjuntos ou individualidades das comunidades pertencentes às *pólis*, e por meio da troca de presentes, hospitalidade e serviços favorece as circulações de bens e pessoas, além disso, corrobora para as relações recíprocas tanto em questões políticas quanto socioculturais.¹⁰²

Estas subzonas e o quatro mundos como sistemas de organização para o comércio contribuíram para a mercantilização das ânforas produzidas por Atenas, Rodes, Cnide, Tasos, entre outros territórios, ao redor do Egeu, Mediterrâneo e Mar Negro. Os timbres, ou seja, as marcas contidas nas cerâmicas permitem a identificação do pintor e a região onde foi produzida¹⁰³. Os relatos socioculturais expressos nas iconografias refletem acerca da sociedade na qual o artesão se encontra inserido. Deste modo as representações da regionalidade acarretam numa amplitude de óticas, pois pode ocorrer a identificação de problemas similares entre as regiões que comercializam as ânforas, neste sentido, podem emergir as alianças políticas, os discursos de poder, a produção de ideologias (formação de ideias) e as memórias.

¹⁰¹ “The creation of a new cultural forms which fuse elements from different cultural traditions in a new original mix”. VLASSOPOULOS, Kostas. *GREEKS AND BARBARIANS*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, p. 237. Tradução nossa.

¹⁰² VLASSOPOULOS, Kostas. *Greek and Barbarians*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, p. 11; 131.

¹⁰³ TANIA, Panagou. *Patterns of Amphora Stamp Distribution: Tracking Down Export Tendencies*. In Harris, E.M; LEWIS, D. M.; WOOLMER, M. (Ed.). *The Ancient Greek Economy: Markets, Households and City-States*. Cambridge, New York: Cambridge University Press, p. 207-229; PORTO, V. C; HORA, J.F. *Timbre nas ânforas de Tasos: Circulação, Produção e conexão no Mediterrâneo*. Romanitas- Revista de Estudos Grecolatinos, n. 7, p. 170-180, 2016.

Desta maneira, pode-se afirmar, a partir da ótica da Arqueologia que a cultura material, além de fornecer informações sobre sua própria morfologia, tecnologia e funções; também pode nos oferecer meios de interpretar uma organização social. Para que o arqueólogo ou historiador possa entender a sociedade que está estudando, portanto, deve-se criar um código para ordenar a realidade, e esse código é criado a partir de sinais físicos e concretos que definem direitos, obrigações, valores etc. Nas sociedades arcaicas, esses códigos podem ser interpretados como a cultura material.¹⁰⁴

De acordo com Bronislaw Baczko há um deslocamento da imaginação no campo discursivo, pois a associação entre imaginação e poder designa uma faculdade produtora de ilusões, sonhos e símbolos, desta maneira, os testemunhos e memória evocam uma explosão de imaginários sociais, sendo o imaginativo inserido nas mentalidades a partir da mitologia de um acontecimento que de modo nostálgico, enaltece ainda mais o simbolismo, isto desemboca nas funções múltiplas e complexas que competem ao imaginário na vida coletiva e no exercício do poder.

Nesta ideia apresentada pelo autor podemos considerar as iconografias das ânforas como meio de comunicação social, devido à intercomunicação entre as sociedades e as suas formas de integração. Com isto, as ânforas e suas imagens ao ingressarem em territórios estrangeiros podem sofrer uma ressignificação, fator responsável pela construção de um imaginário sobre o comportamento, religiosidade e costumes da sociedade produtora da ânfora.¹⁰⁵

¹⁰⁴ MENESES, U.T.B. *A cultura material no estudo das sociedades antigas*. Revista de História, Universidade de São Paulo, n. 115, 1983, p. 103-117.

¹⁰⁵ BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*. In. Leach, Edmund (et al). *Anthropos-homem*. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda. 1985. p. 296-332.

Deste modo o *Kylix*, taça de Dioniso, que demonstra esta divindade ateniense em uma embarcação e ao transportar a uva, certamente, demonstra o contato e a interação com outras regiões costeiras. Por outro lado, pode significar uma amostra dos costumes de Atenas com o deus do vinho e sua festividade que alcança tanto as civilidades das regiões da Ática como da Ásia Menor. Por conseguinte, a partir da atitude técnico-instrumental concebe o imaginário através das linguagens de signos pelos ritos e festividades cívicas que se propõe instalar no coração da vida coletiva, um imaginário que tem de si e de outrem¹⁰⁶. Por isto, as imagens contidas nas ânforas não são simples iconografias, mas são narrativas produzidas pelo fato das combinações de figuras e signos, assim são planejados para evocar um fato específico e situações claramente conectadas com uma dada ocasião, isto é, a rememoração do passado ou a descrição do presente elaborada pelo pintor da ânfora conforme vão se apresentando os objetos na pintura.¹⁰⁷



Kylix, taça de vinho, representação do deus Dioniso data de 545 – 530 a.C¹⁰⁸

¹⁰⁶ Ibid, ibidem.

¹⁰⁷ ISLER-Kerényi, C. *Dionysos in archaic Greece: an understanding through images*. Lieden: Brill, 2007, p. 3.

¹⁰⁸ Inventário: Inv. 310403.

Nossa documentação retrata a chegada do deus Dioniso pelo mar, *katagógia*, que está ligada à *Antestérias* – festividade em honra ao deus Dioniso, era realizada no mês das *Anthesterias* (Fevereiro e Março) no calendário Ático e ocorria durante três dias seguidos, de acordo com a pesquisadora Maria Regina Candido

“no décimo primeiro dia do mês de fevereiro organizava-se abertura do vinho novo (*Pithoigia*); no décimo segundo dia era os festejos de ingestão de vinho em recipientes denominados de *Choes* e no décimo terceiro dia, os grãos e sementes eram cozidos na panela de barro denominada de *Chytros*”.¹⁰⁹

No segundo dia, além da ingestão de vinho na *Choes*, ocorria a chegada da procissão/ *pompé* da estátua do deus trazida em carroças, em forma de barco como evidencia o *kylix*¹¹⁰. Após a festividade, ele desaparece em terras remotas, mas voltará repetidamente para exigir veneração; este regozijo a Dioniso contribui para uma interação entre as sociedades gregas e não gregas, bem como para a recepção dos *xenoi* e *metecos* durante a Grande Dionísia, que entrelaçou o amálgama entre cidadãos, caracterizando o fenômeno da movimentação entre diferentes grupos étnicos e suas culturas dentro da Ática, por conseguinte, transformando-se essa região em uma zona de

Pintor: Exekias.

Procedência: Região de Atenas.

Função social: *Kylix*/taça/ pôr o vinho.

Data: 545-530 a.C.

Referência Bibliográfica deste documento: Angiolillo, S. *Arte e cultura nell'Atene di Pisistrato e dei Pisistratidi*. Bari, 1997: 110, FIG.56; Barringer, JM. *The Art and Archaeology of Ancient Greece*. Cambridge, 2014: 166, FIG.3.33; Beazley, JD. *Attic Black-Figure Vase-Painters*. Oxford, 1956: 146.21, 686; Carratelli, GP (ed.), *The Greek World: Art and Civilization in Magna Graecia and Sicily*. Nova York e Milão, 1996: 203.

¹⁰⁹ CANDIDO, M,R. *As Choes e o ritual das Anthestérias*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – Anpuh. São Paulo, 2011, p. 1-10.

¹¹⁰ Ibid, ibidem.

reciprocidade devido aos banquetes públicos/*simpósio* e particulares, sendo que no público os participantes forneciam o alimento e consumiam o vinho, a carne, o pão com cebola e a azeitona; já nos banquetes privados os cidadãos aristocratas, bem nascidos, / *aristoi* convidavam os seus amigos para encurtar as relações políticas através da hospitalidade, troca de presente e, conseqüentemente, como forma de enaltecer o *status* de posição da e na família.¹¹¹

No decorrer do período arcaico, na Ática, buscou-se formular figuras que não pertencessem somente aos mundos dos heróis e da mitologia, mas um mundo limiar entre as civilidades e a natureza selvagem, pois a mensagem da imagem é destinada mais à comunidade do que para uma subjetividade, pois o vinho é o elemento principal nos simpósios – reunião para abrir e beber o vinho – na garantia que o efeito e a sensação permaneçam confinados ao controle e não se transformem em perigo para a comunidade, ou seja, a *hybris/excesso*, ação essa que era evitada devido ao fato de ser algo desprezível para a população da Ática porque denota uma transgressão às leis e às regras sociais.

Logo, para amenizar os efeitos do vinho e manter o controle da *hybris* e a manutenção da ordem, os atenienses misturavam o vinho novo com a água como sinal de civilidade¹¹². Isto acarretou a figura de Dioniso como uma ambigüidade através de sua característica que vai da desordem à ordem, da morte à vida.¹¹³ Essa metamorfose é visível nas

¹¹¹ CANDIDO, M,R. *As Choes e o ritual das Anthestérias*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – Anpuh. São Paulo, 2011, p. 1-10; POLANYI, K. *A Subsidiência do Homem e Ensaio Correlacionados*. Rio de Janeiro, 2012, p. 96.

¹¹² CANDIDO, M,R. *As Choes e o ritual das Anthestérias*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – Anpuh. São Paulo, 2011, p. 1-10.

¹¹³ “Isto parece ser uma extraordinária miscelânea de eventos, mas talvez ganhe sentido à luz do caráter ambíguo de Dioniso. Ele não é só o deus da vida, do vinho e das festas, mas é também deus da destruição.” JONES, V. PETER. *O mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense*. São Paulo, 1997, p. 127-128.

iconografias que apresentam a uva, pois a fruta se transformará em vinho, conquanto a transmutação da uva em vinho, em outras palavras, era um acontecimento alheio à vida cotidiana e considerado excepcional porque ocorria de acordo com as estações do ano e nas melhores condições da agricultura.¹¹⁴ Deste modo, o deus Dioniso está ligado à fecundidade, à natureza e às forças da terra, e era adorado através do ditirambo que não podia ser separado do culto dionisíaco, assim, cantavam a canção do deus depois de embriagados pelo vinho.¹¹⁵ Para o helenista Walter Burkert, o deus Dioniso vai além do álcool e pode ser totalmente independente da embriaguez; a loucura se converte como um fim em si mesma: ao analisar a palavra helênica *Manía* como uma experiência de intensificação do poder mental, a qual é um fenômeno de grupo, que se propaga aos poucos de forma contagiosa e que acarreta na perda da identidade habitual, ou seja, o enlouquecimento, sendo ao mesmo tempo divina e saudável. O símbolo desta transmutação de sentido trazida pelo deus é a máscara.¹¹⁶

Considerações Finais.

A partir da interdisciplinaridade com a arqueologia e dos conceitos da antropologia econômica de Karl Polanyi percebermos a utilização da festividade do deus Dioniso como uma integração econômica através da *interação, reciprocidade, redistribuição, distribuição e troca* fatores que estão entorno das *Antestérias*. Este ritual também possui a capacidade de abertura de fronteiras com os estrangeiros das mais diversas territorialidades do mundo antigo.

¹¹⁴ ISLER-Kerényi, C. *Dionysos in archaic Greece: an understanding through images*. Lieden: Brill, 2007, p. 26.

¹¹⁵ OLIVEIRA, F. R; Geraldo, L. G. *Ditirambo: Culto e Louvor a Dioniso*. Revista Héléade, vol. 2, n. 3, Dezembro 2016, p. 59-69.

¹¹⁶ BURKERT, Walter. *Religião grega arcaica e clássica*. Madri, 2007, p. 219.

Por conseguinte, a nossa documentação imagética, demonstra a complexa e instigante investigação acerca desta divindade, seja pela sua origem estrangeira e sua estruturação dentro da Ática que, com o passar do tempo se transmuta, mas seus cultos e ritos seguem sendo importantes para a mobilidade de bens e costumes.

O conjunto desses elementos presente no festival dionísíaco auxiliam na formação da Ática como uma região cosmopolita, que abrange *xenoi* e *metecos* tanto em suas celebrações, quanto nas suas barganhas comerciais de produtos como vinho, trigo, azeite, entre outros, assim como nas trocas socioculturais como os banquetes, a abertura do vinho, procissão e consumo de alimentos concede, portanto, a conectividade entre as regiões do mundo antigo, fenômeno crucial para o desenvolvimento artístico e tecnológico de Atenas.

Referências

BRAUDEL, Fernand. *O Mediterrâneo e o mundo Mediterrânico na época de Felipe II*. Vol I. Lisboa, **ed. Martins Fontes Ltda**, 1983.

BRESSON, Alain. *Ecology and Beyond: The Mediterranean Paradigm*. In HARRIS, William V. *Rethinking the Mediterranean*. Oxford, **unviserty press**, 2005, p. 94-114.

BACZKO, Bronislaw. *A imaginação social*. In. Leach, Edmund (et al). *Anthropos-homem*. Lisboa, **Impresa Nacional/Casa da Moeda**. 1985. p. 296-332.

BRIGGS, S, Xavier. *Civilization in Color: The Multicultural City in Three Millennia*. **City e community** 3:4, December 2004, p. 311-342

BURKERT, Walter. *Religião grega arcaica e clássica*. Madri, **ed. Abada**, 2007, p. 219.

CANDIDO, M, R. *As Choes e o ritual das Anthestérias*. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – Anpuh**. São Paulo, 2011, p. 1-10.

CATROGA, Fernando. *Memória, História e Historiografia*. Rio de Janeiro, **ed. FGV**, 2015.

CHATIER, Roger. *A história cultural entre prática e representações*. Rio de Janeiro, **ed. Bertrand Brasil/Diefel**, 1985.

FLORENZANO, Maria Beatriz B. *O mundo antigo: economia e sociedade*. São Paulo, **ed. Brasiliense**, 1994.

GRESS, D. *Multiculturalism in History Hellenic and Roman antiquity*. **Rev. Orbis**, v. 43, Issue 4, Autumn 1999, p. 553-573.

HORA, J.F. *Timbre nas ânforas de Tasos: Circulação, Produção e conexão no Mediterrâneo*. **Romanitas- Revista de Estudos Grecolatinos**, n. 7, p. 170-180, 2016.

ISLER-Kerényi, C. *Dionysos in archaic Greece: an understanding through images*. Lieden: **Brill press**, 2007.

JONES, V. PETER. *O mundo de Atenas: uma introdução à cultura clássica ateniense*. São Paulo, **ed. Martins Fontes**, 1997.

KIM, Kyung-hyun. *Multiculturalism and the Roman Empire*. **Boletim do Instituto Mediterrâneo**, 5, 2007, p. 131-145.

MENESES, U.T.B. *A cultura material no estudo das sociedades antigas*. **Revista de História**, Universidade de São Paulo, n. 115, 1983, p. 103-117.

OLIVEIRA, F. R; Geraldo, L. G. *Ditirambo: Culto e Louvor a Dioniso*. **Revista Hélade**, vol. 2, n. 3, Dezembro 2016, p. 59-69.

TANIA, Panagou. *Patterns of Amphora Stamp Distribution: Tracking Down Export Tendencies*. In Harris, E.M; LEWIS, D. M.; WOOLMER, M. (Ed.). *The Ancient Greek Economy: Markets, Households and City-States*. Cambridge, New York: **Cambridge University Press**, 2016, p. 207-229.

VLASSOPOULOS, Kostas. *Greek and Barbarians*. Cambridge, New York: **Cambridge University Press**, 2013.

VLASSOPOULOS, Kostas. *Unthinking the Greek polis: Ancient Greek History beyond Eurocentrism*. Cambridge, New York: **Cambridge University Press**, 2007.

RELIGIOSIDADE EMARANHADA: OS CULTOS ÀS DIVINDADES FEMININAS PLURAIS NAS PROVÍNCIAS OCIDENTAIS DO IMPÉRIO ROMANO

ENTANGLED RELIGIOSITY: THE CULTS OF PLURAL FEMALE DEITIES IN THE WESTERN PROVINCES OF THE ROMAN EMPIRE

Érika Vital Pedreira¹¹⁷

Artigo recebido em 30 de abril de 2022
Artigo aceito em 30 de agosto de 2022

Resumo: No presente artigo buscamos apresentar um breve estudo sobre aquelas que denominamos divindades femininas plurais, comprovando sua presença em diversas culturas religiosas da Europa Antiga (sem mencionar outras regiões do mundo), através das evidências arqueológicas. Bem como atentar para a impossibilidade de encontrar uma única origem para essas divindades. Igualmente, objetivamos comprovar a criação de divindades e práticas religiosas emaranhadas a partir da análise de 4 relevos dedicados às divindades femininas plurais de 4 províncias ocidentais do Império Romano: Gália Cisalpina, Germânia Inferior, Hispânia e Britânia. E demonstrar que esse emaranhamento cultural, observado na iconografia dessas divindades, é o resultado de contatos interculturais, através dos quais indivíduos espalham-se na materialidade, imprimindo nela suas crenças, necessidades e visões de mundo.

Palavra-chave: Divindades Femininas Plurais – Emaranhamento Cultural – Ritualização – Personalidade Distribuída

Abstract: In the present article we seek to present a brief study of those that we call plural female deities, proving their presence in various religious cultures of Ancient Europe (not to mention other regions of the world),

¹¹⁷ Graduada em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); Mestre em História pelo Programa e Pós-graduação da Universidade Federal Fluminense (PPGH-UFF) e Doutora em História pelo mesmo Programa. Membro e pesquisadora do Grupo INSULAE – Grupo de estudos sobre Britânia, Irlanda e Ilhas do Arquipélago Norte, na Antiguidade e no Medievo. Professora concursada da SEEDUC-RJ. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5980-1388>. E-mail: erikavitalp@yhoo.com.br.

through archaeological evidence. As well as paying attention to the impossibility of finding a single origin for these deities. Likewise, we aim to prove the creation of entangled deities and religious practices from the analysis of 4 reliefs dedicated to the plural female deities of 4 western provinces of the Roman Empire: Cisalpine Gaul, Germania Inferior, Hispania and Britannia. And to demonstrate that this cultural entanglement, observed in the iconography of these deities, is the result of intercultural contacts, through which individuals spread themselves in materiality, imprinting their beliefs, needs and worldviews on it.

Keyword: Plural Female Deities – Cultural Entanglement – Ritualization – Distributed Personality

O culto às deusas-mães é universal e muito antigo. As primeiras esculturas, relevos, pinturas e gravuras retratando o feminino, remontam ao período paleolítico e, geralmente, apresentam hipertrofia das mamas, abdômen e ancas, e atrofia da cabeça e dos membros, o que, provavelmente, tinha o objetivo de enfatizar as funções, atribuídas ao feminino, de fertilidade e fecundidade (BECK, 2009, p. 35).

Igualmente, o conceito de deusa-mãe, e aqui incluímos outras divindades femininas com atribuições tutelares, é claramente perceptível em todas as mitologias antigas (BECK, 2009, p. 37), sendo os exemplos numerosos: Gaia, Rhea, Deméter, Juno, Cibele, apenas para citar alguns. Essas deusas seriam: o grande princípio universal criativo, isto é, a terra que alimenta tudo e todos (GRANT e HAZEL, 2002, p. 106; GUIRAND e SCHMIDT, 2006, p. 201-206). Esse princípio também ocupava um papel importante nas concepções religiosas das populações celtas.

Se considerarmos as ideias de Cunliffe (1993, p. 14) acerca das divindades femininas, podemos levantar a hipótese de que todas elas são derivadas de uma mesma matriz e que representariam as várias faces da Mãe Terra. Segundo ele, ainda que conhecidas sob vários nomes, as divindades femininas possuíam as mesmas especialidades básicas concernentes à fertilidade e à vida, mas com algumas variações de uma para outra, de acordo com os atributos que recebiam. Algumas eram

responsáveis pelos nascimentos, outras pela fertilidade do solo, outras pela cura e regeneração, e outras ainda pela morte e vida após a morte.

Da mesma forma, *Matres*, *Matronae* e outras divindades femininas plurais¹¹⁸, como apontam as evidências arqueológicas, também possuíam atribuições similares, concernentes ao ciclo da vida. Alguns pesquisadores, por exemplo, tentaram esboçar os estágios iniciais do culto às deusas-mães. Suas hipóteses apontam para uma fase animista, no qual as divindades teriam a forma de cabra (RÜGER, 1983, p. 210-221), ou árvore (HORN, 1987, p. 51-52; SPICKERMANN, 2002, p. 148-149), provavelmente devido às diversas gravuras de árvores encontradas em altares a elas dedicados.

Ao que tudo indica o culto às *Matres*, *Matronae* e outras divindades femininas plurais se desenvolveu de uma prática religiosa ligada à fertilidade, ressaltando que as populações celtas possuíam atividades econômicas essencialmente agrárias. Porém, devido à complexidade do material arqueológico a elas pertinente, acreditamos que o culto se expandiu para um conceito mais profundo, relacionando-as também à proteção e ao bem-estar em todos os aspectos da vida e ao pós-morte.

Os primeiros autores a tratar das divindades femininas plurais foram Ihm (1894; 1897), que em fins do século XIX realizou uma investigação sobre as *Matres* e *Matronae* das Germânicas a partir da análise dos materiais epigráfico e iconográfico; Hild (1904), que trouxe a questão para a historiografia francesa; Anwyl (1906), que introduziu a questão na

¹¹⁸ Definimos como divindades femininas plurais grupos de duas ou mais deusas, cuja iconografia foi produzida, utilizada e disseminada durante o período de ocupação romana das províncias ocidentais. Geralmente essas divindades carregam atributos ligados à fertilidade, à maternidade, ou ainda, fazem referência ao pós-morte e ao Outro Mundo.

historiografia britânica a partir de seus estudos sobre as divindades femininas célticas; e Heichelheim (1930-1933), que reuniu o maior *corpus* documental até os anos 80, incluindo as *Matres*, *Matronae* e outras divindades femininas e divindades femininas plurais.

A partir desses primeiros estudos até a atualidade, diversas discussões permearam e permeiam as pesquisas acerca das divindades pluralizadas. Uma delas, em voga desde o século XIX, está relacionada às origens dessas divindades.

Um consenso entre muitos autores¹¹⁹ de fins do século XIX e início do século XX que tratam do tema é o caráter céltico ou germânico das *Matres* e *Matronae*. Isso se deve aos vestígios arqueológicos a elas vinculados, encontrados em regiões célticas/celticizadas ou germânicas/germanizadas do ocidente. Esses autores compreendem como local de surgimento e concentração de seus cultos as proximidades dos rios Ródano e Reno. A partir dessas áreas o culto teria sido disseminado para outras regiões, onde apresentaram um caráter secundário, marginal ou alóctone.

Woram (2016, p. 2), por exemplo, afirma que essas divindades plurais tiveram sua origem na Renânia entre os Ubios, que trouxeram o culto consigo quando se fixaram do lado oeste do rio Reno durante o século I a.C. A partir de então, os contatos culturais com outras populações disseminaram o culto, que alcançou, além de outras regiões das Germânicas, as províncias da Gália, Gália Cisalpina (Norte da Itália), Britânia e Hispânia.

Outras teorias sobre a origem das divindades plurais foram levantadas. Uma delas está relacionada ao surgimento e disseminação

¹¹⁹ São eles: Ihm (1894; 1897); Hild (1904); Anwyl (1906); Heichelheim (1930); Horn, (1987); Schauerte (1987); Rüger (1987), entre outros.

do título *Matronae*, concentrado em duas regiões principais, a saber: nas províncias Germânia Inferior e Superior (a partir da segunda metade do século II d.C.), geralmente acompanhado de epítetos locais; e na Gália Cisalpina, principalmente na área que vai de Verona até os Alpes Marítimos e a Riviera da Ligúria, (a partir da primeira metade do século I d.C.), em sua maioria, sem epítetos.

Graças a essas características – ausência de epítetos e datação mais antiga – autores como Haverfield (1892, p. 317-318) e Pascal (1964, p. 117), afirmam que a Gália Cisalpina pode ter sido o berço do culto a essas divindades. O intenso trânsito de tropas do Exército Romano pela região dos Alpes pode ter contribuído fortemente para a disseminação do culto às *Matronae* para outras áreas do Império Romano, o que torna a hipótese plausível.

Algumas hipóteses acerca das origens dessas divindades além de terem sido baseadas no material arqueológico (localização, datação e estilo escultório, por exemplo), também o foram na etimologia dos títulos *Matres*, *Matrae* e *Matronae*.

Em uma delas, tribos germânicas teriam adotado a prática religiosa de tribos celtas e deram às divindades um título *Matronae*, similar ao céltico *Matres* (ANWYL, 1906, p. 35; DAREMBERG e SAGLIO, 1877-1919, p. 635). Essa hipótese é coerente se pensarmos nos primeiros vestígios contendo formas relativas ao título *Matres* (Ματρῆσ) em língua grega, encontradas na Gália Narbonense, na região do Rio Ródano, entre os séculos III a.C. e I a.C.

Duval (1976, p. 55) defende que esses títulos seriam derivados do latim, pois estão relacionados à palavra latina *mater*, plural *matres*. Logo, segundo ele, *Matrae* e *Matronae*, seriam variantes célticas latinizadas, derivadas do substrato indo-europeu *mater* (DUVAL, 1976, p. 55).

Já Deyts (1992, p. 60) aponta para a junção do gaulês *matir* e o latim *mater*, ambas derivadas do indo-europeu *mater*, criando, assim, as formas célticas latinizadas, *matres*, *matrae* e *matronae* (DELAMARRE, 2003, p. 220).

Alguns autores como, Ihm (1894; 1897), Hild (1918, p. 1635-1636), Heichelheim (1930) Lehner (1918), Alföldy (1967; 1968) e Toutain (1920, p. 246), argumentam que existe certa diferença entre as *Matres* e as *Matronae*, devido à simultânea utilização de ambos os títulos relacionados aos mesmos epítetos em algumas epígrafes, principalmente nas Germânicas, que apresentam uma infinidade deles.

Derks (1998, p. 120), por outro lado, utilizando o mesmo argumento, afirma que os mesmos epítetos podem ser utilizados para ambas as formas, o que torna os títulos intercambiáveis. Nesse sentido, tanto *Matres*, *Matrae* e *Matronae* teriam o mesmo significado e objetivo, demonstrar que se tratariam elas de divindades maternais. E o que determinaria sua utilização seria a percepção que os dedicantes possuem dessas divindades.

Em uma perspectiva diferente, Jorio (2014, p. 69) afirma que a utilização dos termos *Matres/Matrae* e *Matronae*, revelam antes de tudo um caráter geográfico, sendo as formas *Matres/Matrae* mais utilizadas nas regiões onde o substrato linguístico não foi muito influenciado pela língua latina, enquanto a forma *Matronae* demonstra a presença do latim. Contudo, devemos atentar para o fato de que as formas *Matres/Matrae* foram preservadas em regiões que receberam fortes contribuições culturais romanas, tais como, a Gália Narbonense e a Hispânia, o que torna essa teoria frágil.

Beck (2009, p. 46) destaca a possível origem céltica dos títulos *Matres* e *Matrae*, que ela afirma serem idênticos em significado, apesar de *Matrae* ter sido encontrado apenas na Gália (BECK, 2009, p. 45); e o

título *Matronae* seria a forma germânica correspondente, tendo em vista a predominância da forma *Matronae* nas Germânicas, que fica evidenciada nas inscrições epigráficas ali encontradas.

Os estudos acima destacados proporcionaram, até então, um grande avanço no que concerne às descobertas e análises dos vestígios arqueológicos, epigráficos e geográficos acerca dos cultos e dedicantes das divindades femininas plurais. A partir deles foi possível recolher um *corpus* documental extenso, tanto de iconografia, quanto epigrafia; mapear o alcance dos cultos nas diferentes regiões; dar voz a indivíduos e grupos de indivíduos, dedicantes, que não seriam conhecidos se não fosse pelas análises das epígrafes votivas. Entretanto, consideramos ser a busca por uma origem comum para o culto a essas divindades uma atividade improdutiva. Isso porque muitos fatores, além da origem e etimologia para utilização e disseminação dos supracitados títulos e suas imagens, devem ser levados em conta, sendo o mais importante deles o fluxo de pessoas, principalmente de legionários e mercadores entre as províncias.

Na contramão das novas abordagens pós-coloniais, essa “origem comum” denota a existência de um “culto puro” e primordial dessas divindades, o que não seria possível de determinar. Primeiramente, devido à existência de divindades maternais em todas as sociedades arcaicas, já aqui mencionado, que apresentam teônimos e epítetos autóctones; e, em segundo lugar, devido ao constante contato entre populações diversas, que facilitaram as trocas culturais.

Com a preocupação em desvendar a gênese dessas divindades, outras questões de extrema relevância são abandonadas, principalmente aquelas relativas às regionalidades, trocas culturais e de objetos e práticas religiosas emaranhadas. Sendo assim, não podemos

olvidar que tudo o que se produziu nas províncias ocidentais do Império Romano, inclusive os cultos às divindades femininas plurais, deu-se em meio a contextos de contato e dominação, e se caracterizam por serem inovações, muitas vezes, singulares. São eles, produtos de um emaranhamento cultural (STOCKHAMMER, 2012; 2013) que teve seu início a partir de contatos de longa duração entre as populações europeias.

A partir dessa perspectiva argumentamos que, em período romano, o culto e as próprias divindades femininas plurais já eram emaranhados, pois foram sendo adaptados, criados e recriados por seus dedicantes de acordo com suas crenças, necessidades e visões de mundo, ao longo do tempo.

A fim de contemplar tais questões e validar nossa hipótese, propomos, a seguir, estudos de caso que privilegiam também os estudos comparados. Estes serão feitos a partir da análise dos vestígios iconográficos relativos às divindades femininas plurais de quatro províncias romanas, são elas: Hispânia, Gália, Germânicas, principalmente a Inferior, e Britânia.

Divindades e cultos emaranhados: estudos de caso

Para o estudo das divindades femininas plurais e seus cultos devemos levar em consideração três aspectos importantes, a saber: 1- os indivíduos em contato não pertenciam a grupos homogêneos, dentre eles estão membros do Exército Romano, uma instituição extremamente heterogênea, composta, sobretudo a partir do século I d.C., por indivíduos provenientes de todo o Império, elites locais, entre outros membros das sociedades provinciais, mercadores, escravos e libertos, ou seja, pessoas de toda sorte e de diversas regiões, que levavam consigo suas divindades e práticas religiosas; 2- essas práticas em contato com a religiosidade local permitiu a criação de novas divindades e formas de

cultuá-las, que são emaranhadas; 3_- justamente por isso as práticas culturais e religiosas produzidas apresentavam diferenciação de uma província para outra ou entre regiões de uma mesma província, pois atendiam às crenças e necessidades de seus dedicantes.

Sobre esse último aspecto concordamos com o conceito de “personalidade distribuída” desenvolvido por Gell (1998), que afirma que os objetos são construídos a partir da intencionalidade, experiência e criatividade dos indivíduos. Nesse sentido, as pessoas não são compreendidas como organismos biológicos limitados, mas como “...todos os objetos e/ou eventos a partir dos quais a agência ou a personalidade podem ser abduzidos” (GELL, 1998, p. 222-223).

Em outras palavras, para Gell (1998, p. 222), um indivíduo e sua mente não estão confinados a coordenadas espaço-temporais específicas, mas podem prolongar-se por muito tempo após sua morte biológica na materialidade, isto é, quando entram em contato, adotam, rejeitam, criam, ressignificam e consomem objetos e práticas, imprimem neles sua própria trajetória biográfica, seus valores, suas crenças, religiosidade e práticas rituais, transformando os artefatos e a materialidade em geral, no presente, caso os vestígios das divindades femininas plurais, em extensões de si mesmos.

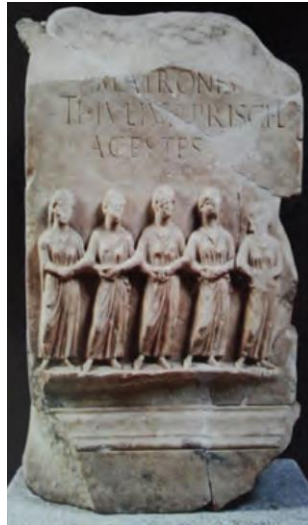
Tendo essas questões em mente passaremos a nos dedicar à análise iconográfica e, devido ao extenso volume de documentação disponível, para este breve artigo fizemos uma seleção que contempla uma característica importante do material analisado, a ritualização.

Acerca dos rituais, devemos destacar que para sua realização e sua eficácia são necessários alguns objetos e instrumentos próprios, mas sobretudo, os rituais só podem ser realizados pelas ações do corpo humano (NAEREBOUT, 2015, p. 107). Para a eficácia dos rituais e sua aceitação pelas divindades, deve haver vestuário, gestual,

posicionamento e postura apropriados do corpo humano, sendo a corporeidade um fator de extrema importância na ritualização.

Segundo Bell (1997, p. 98) a ritualização, modo apropriado de agir, respondendo a um contexto ou situação particular, se caracteriza principalmente pela interação entre o corpo e o meio ambiente, isto é, a produção de um corpo ritualizado se dá através de um ciclo de interações entre a ritualização, o meio ambiente e o próprio corpo, o que podemos compreender como performance. Logo, os rituais são performances do corpo humano (NAEREBOUT, 2015, p. 107). Essa performance nada mais é que a busca pela comunhão com as divindades cultuadas, a fim de obter delas algum benefício. Vejamos alguns exemplos.

O material iconográfico referente às divindades femininas plurais das Gálias, está distribuído entre todas as cinco regiões – Alpes, Narbonense, Lugdunense, Bélgica e Aquitânia – mas aqui privilegiaremos um relevo em mármore proveniente de Avigliana, na Gália Cisalpina, dedicado às *Matronae* por um liberto (CILV, 7210 n. 2), pois nele é possível observar uma performance. Nele está retratado o que defendemos ser uma dança ritual. Na imagem cinco divindades estão posicionadas erguidas uma ao lado da outra, interagindo entre si; elas mantêm os braços entrelaçados enquanto se dirigem – cabeça e a lateral do corpo – para a direita. Esse movimento demonstra um passo cadenciado, como em uma espécie de procissão ou dança ritual.



Museo di Antichità di Torino
Epigraphic Database Heidelberg
(CIL V, 7210 n. 2)

Apenas a figura da direita não está unida às demais e parece carregar e apresentar um objeto com as mãos (uma *patera*?), que não pode ser identificado com segurança. Também essa divindade, parece ser a primeira dentre as demais, guiando o grupo.

Em um evento realizado em 2016 no Museo Archeologico di Angera, com a proposta de analisar as evidências e tradições religiosas não-latinas na antiga Lombardia, essa e outras duas imagens da Gália Cisalpina ficaram conhecidas como “A Dança das *Matronae*”. De acordo com Cristina Miedico, pesquisadora do museu, essa dança teria origens mediterrânicas e estariam relacionadas aos cultos agrários e de vida, morte e renascimento, atribuições das divindades femininas plurais.

O movimento coreografado demonstra a importância do corpo e da performance na realização e eficácia dos rituais, como já explicitamos. As *Matronae* caminham num mesmo ritmo, demonstrando coesão e fluxo contínuo. Elas não apenas unem as mãos, mas também entrelaçam os braços em uma trama que garante a força, o apoio, a indestrutibilidade da corrente e a perpetuação do ciclo da vida.

O relacionamento entre dedicantes e divindades obtido por meio da *performance/comunhão*, pode ser observado em diversas imagens relativas às divindades femininas plurais da Germânia Inferior, sendo uma característica marcante da iconografia das *Matronae* locais.

Segundo Derks (1998, p. 130), nessa província, os altares venerando as *Matronae* são as evidências mais importantes do culto a elas dedicado. Esses altares, em sua maioria monumentais e portando relevos ricamente detalhados, o que demonstra que foram produzidos por indivíduos de alto *status* social – muitos deles oficiais do Exército Romano, ou seja, agentes da dominação – nos apresentam um *votum* em estilo romano/romanizado, contendo os elementos próprios de um ritual, tais como *patera*, altar, *pallae*, celebrantes e, ocasionalmente, flautista. E, em muitos deles, também estão presentes inscrições em língua latina.

Esses elementos, contudo, foram aplicados em conjunto à manutenção da soberania das divindades locais, visível não apenas no estilo diferenciado das divindades, que mantêm características do vestuário das mulheres *úbias*, uma tribo germânica das proximidades do rio Reno, com seus altos e volumosos penteados ou chapéus oblongos, mas também nos epítetos tópicos derivados, em sua maioria, de topônimos e etnônimos. São elas a materialização do emaranhamento cultural.

Na imagem abaixo, encontrada em Bonn e dedicada por um decurião de Colônia – Caius Candidinius Verus – às deusas *Aufaniae* (CIL XIII, 8042) – identificamos claramente a atividade ritual.



© Alte Geschichte Osnabrück
(FERLUT, 2011, p. 680-681); (CIL XIII, 8042)

As divindades estão presentificadas no plano superior em uma proporção maior que seus dedicantes, atentando, não apenas para sua importância, mas, possivelmente, uma tentativa de os dedicantes demonstrarem que elas estão no mundo dos deuses, em uma outra dimensão.

Consistem elas em três divindades entronizadas em semicírculo. E apesar do desgaste é possível identificar os volumosos adornos de cabeça das deusas laterais, o que lhes conferem um ar majestoso. As três parecem carregar cestos de frutas, relativos à fertilidade da terra, ou ainda, representando ofertas realizadas pelos dedicantes, que também podem ser vistas adornando as colunas da *aedicula*, principalmente uvas.

Logo abaixo da inscrição epigráfica, quatro indivíduos, aparentemente homens, realizam o sacrifício. O celebrante, à direita, mais próximo do altar, segura um objeto em sua mão direita. Ele usa uma toga drapeada e cobre a cabeça com *pallae*. Um indivíduo atrás do altar segura uma caixa ou recipiente, provavelmente contendo utensílios

utilizados no ritual. À esquerda estão um flautista e um servo que carrega um jarro e uma *patra*, também usados no ritual.

As laterais da peça também são adornadas com imagens. O lado esquerdo apresenta uma mulher erguida, vestida com túnica longa e *stolae*. Em sua mão esquerda, ela segura uma pequena cesta com frutas, que serão oferecidas às divindades, e com a mão direita carrega um objeto não identificado. Abaixo, um indivíduo, possivelmente um escravo, vestindo uma túnica curta, carrega um porco nas costas que será oferecido em sacrifício. Na lateral oposta, está um grande caldeirão, manuseado por um homem, possivelmente outro escravo (ou o mesmo em um momento diferente). A cena remete à preparação de um banquete.

Uma performance ritual semelhante, onde dedicantes também realizam ofertas sobre um altar, pode ser observada em um relevo em granito encontrado no *Conventus Bracaraugustanus*, a noroeste da Hispânia, local de concentração do culto às divindades femininas plurais nessa província.



Hispania Epigráfica
(BLASCO, 2015, p.190-191); (AE 1976, 295)

A Hispânia é caracterizada pelo escasso número de imagens em comparação com as inscrições, sendo a epigrafia a forma mais comum de venerar essas divindades na Península Ibérica. Esse relevo, em particular, uma lápide, presentifica as *Matres Ciuitates*, identificadas na epigrafia que compõe a peça.

Na peça verificamos dois conjuntos de imagens. Na face frontal, estão retratadas três cabeças, que podem ser das próprias divindades, em um culto às antepassadas, as *Proxumae*, que seriam deusas tutelares, domésticas ou ancestrais, encontradas tanto na Hispânia quanto na Gália. Essa associação com as *Proxumae* pode ser feita graças a uma *aedicula* encontrada em Barry, na Gália Narbonense, onde também estão presentes três cabeças femininas sobre um altar no qual lê-se a inscrição *Proxumae* (CIL XII 1251); em uma segunda hipótese as cabeças sobre o altar seriam ofertas para as *Matres Civitates*, em uma referência ao culto das cabeças cortadas céltico (BLAZQUEZ, 1958, p. 27), comum em algumas regiões onde traços de práticas culturais célticas foram identificados.

Na face posterior, estão retratadas duas personagens humanoides, provavelmente os dedicantes mencionados na epígrafe, Tacius e Tapila, em uma explícita performance ritual. Na imagem os dedicantes realizam uma libação em conjunto, despejando algo de um recipiente sobre um altar, semelhante à ação retratada no altar de Bonn. Entretanto há uma nítida diferença entre os estilos, nas proporções e adornos das peças, bem como nos *status* dos dedicantes. Podemos especular que Tacius e Tapila poderiam ter sido escravos, libertos, ou ainda, peregrinos.

Diferentemente da imagem encontrada na Germânia Inferior, a imagem da Hispânia, e como veremos também na Britânia, mantém um estilo esquemático pré-romano. Nesse período, as figuras humanas e de animais apresentavam, em sua maioria, uma modelação simples, sem os muitos detalhes anatômicos comumente encontrados no estilo naturalista¹²⁰ das populações mediterrânicas (RAFTERY, 2004, p. 186).

¹²⁰ O estilo naturalista consiste em um estilo “imitativo”, que busca retratar as divindades da forma mais real possível com detalhes que permitam uma melhor compreensão do observador (BONNANO, 1983, p. 82).

Verificamos, assim, a utilização de elementos da arte celta¹²¹, principalmente no design e em alguns atributos.

Um dos elementos mais comuns na arte celta são as cabeças humanas desprovidas de corpos ou casos em que todo o corpo está retratado, mas a cabeça mantém maior evidência, característica que pode ser observada na imagem em questão.

Assim como na Hispânia, na Britânia também foram encontrados relevos que apresentam estilo esquemático, o que é possível observar na peça a seguir. Em três cenas retratadas no relevo, mas que parecem compor um único contexto, uma performance ritual é realizada.



St John The Evangelista Church, Preston, Lancashire

<https://lornasmithers.wordpress.com/2015/11/27/lund-in-the-mist-and-altar-to-the-mothers/>¹²²

A peça foi encontrada na *St. John the Evangelist Church* em Lund, a cerca de dez quilômetros de Preston, no condado de Lancashire, a noroeste da Inglaterra. Ela, que atualmente é utilizada como pia

¹²¹ De acordo com Garrow (2008, p. 29-30), a complexidade de muitos objetos, sobretudo de metal, e a habilidade necessária para produzi-los permitem que sejam eles considerados objetos de arte.

¹²² A imagem em questão não se encontra em nenhum banco de dados nos quais pesquisamos até hoje, ela foi encontrada por acaso nesse site britânico não acadêmico durante a pesquisa de doutorado. Desta forma existe a necessidade de citar o site no presente artigo.

batismal, constitui um pequeno altar produzido em pedra calcária, provavelmente do século I a.C. Interessante especular que a *St. John the Evangelist Church* foi ali erguida, possivelmente com o propósito de se apropriar do local já sacralizado, anteriormente dedicado às divindades presentes no altar.

Na face frontal do pequeno altar estão presentes três figuras femininas, divindades, trajando túnicas; enquanto em cada uma das laterais três figuras humanoides, portanto seis, com os braços erguidos, parecem dançar em fila, em direção as deusas, realizando, assim, uma performance ritual.

A ação nos remete à “Dança das *Matronae*” da Gália Cisalpina, apresentada aqui anteriormente. Contudo, aproximando-nos da conclusão desse breve artigo, para uma análise contundente dos cultos realizados em honra das divindades locais, devemos atentar para as diferenças no estilo escultório, nos materiais empregados e nas performances e gestuais realizados pelas personagens em ambos os relevos. Tais características evidenciam particularidades nos cultos e nas formas de veneração, bem como na criação das divindades, inerentes a cada uma das regiões estudadas.

Em poucas linhas tentamos demonstrar como as religiosidades emaranhadas são construídas. A partir de contatos e trocas culturais, os indivíduos em contato, sejam esses conflituosos ou não, distribuem-se na materialidade por meio de suas crenças e ações. Ou seja, essas crenças e ações criam inovações – divindades e cultos, por exemplo – de acordo com as necessidades dos dedicantes e particularidades locais (disponibilidade de materiais, estilo escultórico, locais de deposição e etc.).

Comprovamos tal hipótese através da análise de quatro imagens que retratam atividades rituais, nelas as personagens realizam

performances com o intuito de atingir ou criar uma comunhão com as divindades cultuadas. No entanto, de acordo com a região de origem das peças – Gália Cisalpina, Germânia Inferior, Hispânia e Britânia – verificamos profundas diferenças nas performances apresentadas, no tratamento das imagens, entre outras características, tais como os *status* dos dedicantes e os teônimos e os epítetos empregados, quando há a análise das inscrições epigráficas.

Reafirmamos, assim, a impossibilidade da existência de uma origem comum para as divindades femininas plurais, o que nos permite utilizar o rico material disponível, relativo a essas divindades – epigrafia e iconografia – na formulação de questionamento e hipóteses mais relevantes, como por exemplo, a construção das religiosidades, as relações sociais e o intercâmbio de objetos e pessoas dentro do Império Romano, entre outros temas.

Referências

A) Sites consultados (documentação iconográfica)

Corpus Inscriptionum Latinarum.

Disponível em: http://cil.bbaw.de/cil_en/index_en.html.

Epigraphic Database Heidelberg.

Disponível em: <https://edh.ub.uni-heidelberg.de/inschrift/suche>.

Hispania Epigráfica.

Disponível em: <http://eda-bea.es/>.

FROM PENEVERDANT. IN SERVICE TO THE LAND AND THE OLD GODS OF BRITAIN.

Disponível em: <https://lornasmithers.wordpress.com/2015/11/27/lund-in-the-mist-and-altar-to-the-mothers/>.

B) Bibliografia

ALFÖLDY, G. Epigraphica Hispanica II. Tribus und Beamte der romischen Stadt von Lara de los Infantes in der Hispania Citerior. **ZPE 41**, p. 244- 252, 1967, 1968.

ANWYL, E. Ancient Celtic Goddesses. **The Celtic Review 3**, p. 26-51, 1906

- BECK, N. Goddesses in Celtic Religion: The Matres and Matronae. Tese de Doutorado. **Universidade de Lyon**, 2009.
- BELL, C. Ritual: Perspectives and Dimensions. Oxford: **Oxford University Press**, 1997.
- BLASCO, D. A. A. Matres y divinidades afines de carácter plural em la Hispania Antigua. Tese de Doutorado. **Universitat de Valencia**, 2015.
- BLAZQUEZ, J. M. Sacrificios humanos y representaciones de cabezas en la Península Ibérica. **Latomus XVII**, 1958.
- BONNANO, A. SCULPTURE. In: HENIG, M. A Handbook of Roman Art. London: **Phaidon**, 1983.
- CUNLIFFE, B. Fertility, Propitiation and the Gods in the British Iron Age. Museu de Antropologia e Pré-história de Amsterdam. Amsterdam: **Amsterdam University Press**, 1993.
- DAREMBERG, C.; SAGLIO, E. Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines d'après les textes et les monuments. Paris, **Hachette**, v. 10, 1877-1919.
- DELAMARRE, X. Dictionnaire de la Langue Gauloise. Paris: **Editions Errance**, 2003.
- DERKS, T. Gods Temples and Ritual Practices, The Transformation of religious ideas and values in Roman Gaul. Amsterdam: **Amsterdam University Press**, 1998.
- DEYTS, S. Images des dieux de la Gaule. Coll. des Hespérides. Paris: **Éditions Errance**, 1992.
- DUVAL, P. M. Les dieux de la Gaule. Paris, 1976.
- FERLUT, A. Les divinités féminines de Gaule Belgique et de Germanie. Tese de Doutorado. **Université Jean Moulin Lyon**, 2011.
- GARROW, D. The space and time of Celtic Art: interrogating the Technologies of Enchantment database. In GARROW, D.; GOSDEN, C.; HILL, J.D. (eds) Rethinking Celtic Art. Oxford: **Oxbow**, 2008.
- _____; GOSDEN, C. Technologies of Enchantment? Exploring Celtic Art: 400 BC to 100 AD. Oxford: **Oxford University Press**, 2012.
- GRANT, M.; HAZEL, J. Who's Who in Classical Mythology. London and New York: **Routledge**, 2002.
- GELL, A. The technology of enchantment and the enchantment of technology. In: COOTE, J.; SHELTON, A. Anthropology, Art and Aesthetics. Oxford: **Clarendon Press**, 1992.
- GUIRAND, F. & SCHIMIDT, J. (eds). Mythes et Mythologies, Histoire et Dictionnaire. Paris: **Larousse**, 2006.
- HAVERFIELD, F. Roman Inscriptions in Britain Three, 1892-1893 (1892). Kessinger Publishing, 2009.
- HEICHELHEIM, F. RE. Munich, v. XIV, n. 2, cols. 2213-2250, s. v. Matres, 1930.
- HEICHELHEIM, F. RE. Stuttgart, v. IV, n. A, cols. 725-727, s. v. Suleviae, 1931.
- HEICHELHEIM, F. RE. Munich, v. XVI, n. 1, cols. 946-9781, s. v. **Muttergottheiten**, 1933.
- HILD, J. A. DS. París, v. III, n. 2, p. 1635-1639, s. v. **Matres**, 1904.

_____. DS. París, v. IV, n. 2, p. 1287-1300, s. v. **Sibyllae**, sibyllini libri, 1918.

HORN, H. G. Bilddenkmäler des Matronenkultes im Ubiergebiet, In: BAUCHHNESS, G. & NEUMANN G. (eds). Matronen und verwandte Gottheiten, Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas, in Beihefte des Bonner Jahrbücher, Köln, v. 44, p. 31-54, 1987.

LEHNER, H. Die antiken Steindenkmäler des Provinzialmuseums in Bonn. Bonn, 1918.

NAEREBOUT, F. Dance. In: RAJA, R.; RÜPKE, J. A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient world. **Blackwell**, 2015

PASCAL, C. B. The Cults of Cisalpine Gaul. **Universidade da Virgínia**: Latomus, revue d'études latines, 1964.

RAFTERY, B. Philip's Atlas of the Celts. **Philip's**, 2004.

RÜGER, C. A Husband for the Mother Goddesses – Some Observations on the Matronae Aufaniae. In: HARTLEY, B.; WACHER, J. (eds). Rome and her Northern Provinces: papers presented to Sheppard Frere in honour of his retirement from the Chair of the Archaeology of the Roman Empire. **Gloucester**: University of Oxford, 1983.

SCHAUERTE, G. Darstellungen mütterlicher Gottheiten in den römischen Nordwestprovinzen. **MvG**, 1987.

SPICKERMANN W. Nouvelles Réflexions relatives à la genèse et aux vecteurs du culte matronal dans la region du Rhin inférieur. In: Cahiers du Centre Glotz, v. 13, p. 141-167, 2002.

STOCKHAMMER, Ph. Questioning Hybridity. In: STOCKHAMMER, Ph. (ed.) Conceptualizing Cultural Hybridization: a transdisciplinary approach. **Heidelberg**: Springer, p.1-4, 2012.

_____. Conceptualizing Cultural Hybridization in Archaeology. In: STOCKHAMMER, Ph. (ed.) Conceptualizing Cultural Hybridization: a transdisciplinary approach. **Heidelberg**: Springer, p. 43-58, 2012.

_____. From Hybridity to Entanglement, From Essentialism to Practice. In: PELT. W. P. (ed.). Archaeology and Cultural Mixture. **Archaeological Review**. Cambridge, v. 28.1, p. 12-28, 2013.

TOUTAIN, J. Les Cultes païens dans l'Empire romain. In: Les Cultes indigènes, nationaux et locaux: Afrique du Nord, Péninsule ibérique, Gaule. Paris: **Ernest Leroux**, 1920.

WORAM, K. The Community of the Matronae Cult in the Roman Rhineland: Provincial Identity in the Western Frontiers. Tese de Doutorado. **School of Liberal Arts of Tulane University**, 2016.

FUNÇÕES CÔMICAS DA *SVPERSTITIO* EM PLAUTO

THE COMIC ROLE OF *SVPERSTITIO* IN PLAUTUS

Fellipe Duarte da Silva Alves de Souza¹²³

Artigo recebido em 09 de agosto de 2022

Artigo aceito em 02 de setembro de 2022

Resumo: Neste artigo, abordamos como a *superstitio* é explorada em Plauto como forma de revelar excessos religiosos por meio da caracterização do *servus*. Interessa-nos, sobretudo, explorar o uso explícito do adjetivo *superstitiosus* nas ilocuções de três peças, a saber, *Amphitruo*, *Curculio* e *Rudens*, analisando seus efeitos dramáticos.

Palavras-chave: Plauto; *Superstitio*; Religiosidade.

Abstract: In this article, we discuss how the notion of *superstitio* is explored in Plautus as a way of revealing religious excesses through the characterization of the *servus*. Above all, we are interested in exploring the explicit use of the adjective *superstitiosus* in the illocutions of three plays, namely, *Amphitruo*, *Curculio* and *Rudens*, by analyzing its dramatic effects.

Keywords: Plautus; *Superstitio*; Religiosity.

Introdução

Titus Maccius Plautus (254-184 a.C.) foi um dos mais populares dramaturgos romanos, como sugere a excepcional conservação de todas as vinte e uma peças de sua autoria, segundo os critérios de Varrão (DUCKWORTH, 1952, p.52). O jogo onomástico provocado por seus três nomes pitorescos, conforme Manuwald (2011, p.225), brinca com aspectos importantes de sua vida: o *praenomen* latino *Titus* ressalta suas

¹²³ Mestre em Letras Clássicas (UFRJ), sob orientação de Fernanda Messeder Moura (PPGLC, UFRJ), com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES). Atualmente, doutorando em Letras Clássicas (PPGLC, UFRJ), sob orientação da mesma professora. ORCID: [0000-0003-3558-378X](https://orcid.org/0000-0003-3558-378X). E-mail: fellipe.duarte.sa@gmail.com.

aspirações romanas, *Maccius*, seu *nomen gentile*, alude ao personagem tipo *Maccus* da fábula atelana com mínima adaptação gráfica e, finalmente, seu *cognomen* úmbrio, derivado de *plotus* (pé chato), caracteriza sua origem sarsinate. No período Helenístico¹²⁴, suas peças ganham destaque por serem criações latinas engenhosas com base em modelos gregos da Comédia Nova, exercendo, assim, um papel fulcral na formação da identidade dramática e literária de Roma (séc. III e II a.C.). Tendo em vista que o conteúdo religioso é mais frequente no drama plautino do que na maioria dos textos em latim (HANSON, 1959, p.51), interessa-nos neste artigo explorar, sobretudo, como o sarsinate representa anedoticamente a noção de *superstitio* na linguagem dramática¹²⁵.

Apesar de Plauto ter lançado mão de originais gregos, não só de Menandro¹²⁶ como, também, de Dífilo (*Rud.*, v.32-3), Filemão (*Trin.*, v.19), e Demófilo (*As.*, v.11), suas comédias trazem características próprias com complexidade ímpar¹²⁷. Dentre as prováveis inovações plautinas, a representação dramática da religião é matéria de discussão há décadas, como já atestado por Hanson (1959, p.50):

Pode-se sensatamente resumir os resultados desse debate afirmando que o posicionamento mais aceito defende o caráter romano da maioria do material religioso, embora certas passagens específicas sejam vistas como refletindo empréstimos dos gregos ou da tradução plautina de fontes gregas. Para além

¹²⁴ Sobre as tensões culturais próprias do período Helenístico, costumeiramente delimitado entre os anos 323 a.C. e 31 a.C., e um provável sentimento de urgência da sociedade romana por um posicionamento para com os povos estrangeiros nesse período marcado por conquistas bélicas cf. VEYNE, 1979, pp. 3-29; ALLEN, 2020, p.129.

¹²⁵ Este artigo é um estudo expandido baseado no subcapítulo “*Superstitio* nas obras como complementação dos tipos das personagens” contido na Dissertação de Mestrado: “O uso de elementos religiosos em *Rudens*, *Poenulus* e *Aulularia*” (SOUZA, 2021).

¹²⁶ O achado arqueológico do excerto de 19 versos do menandriano *Dis Exapaton*, base da peça plautina *Bacchides*, suscitou pesquisas comparativas de grande importância, cf. DAMEN, 1992, pp.205-31; BROWN, 2001, p.60-1.

¹²⁷ Cf. Flower (2017, p.31): “His comedies are complex and nuanced, setting a range of satirical observations about Roman life in fictional Greek contexts in plays that adapted Greek originals for the Roman stage.”

disso, deve-se ter em mente que [...] muitos costumes, ideias, e até mesmo modos de expressão eram comuns entre os gregos e os romanos. [...] Ao fim da carreira dramática de Plauto, a religião romana, como a cultura romana em geral, já era um híbrido complexo, distanciado do simples culto larário de um grupo de pastores que viviam no Palatino.¹²⁸

De fato, no teatro de Plauto transparecem tanto os contatos artísticos e religiosos de Roma com outros povos quanto um senso cívico de religiosidade como elemento da cidadania na *Vrbs*¹²⁹. Tratando de particularidades da religião romana, Scheid (1998) diz: “É uma religião politeísta. Os deuses mudam conforme cada comunidade envolvida; eles são por assim dizer membros da mesma comunidade que os adoradores.”¹³⁰ Feeney (2016, p.61), por exemplo, acerca da importância da *interpretatio* dos deuses à época em que a literatura latina tomava forma, afirma: “é uma parte importante do tráfego intercultural e da política externa, com consequências ideológicas e teológicas que não são triviais de forma alguma.”¹³¹ Não deveria ser surpreendente, portanto, que a prática religiosa, manifesta ou por interjeições ou por bênçãos e imprecações ou por elementos outros, faça parte da linguagem regular das personagens em Plauto¹³².

De fato, o relacionamento dos romanos com os deuses é um objeto convidativo a uma análise pelo viés pragmático. Afinal, explorar academicamente as relações linguísticas entre locutor e alocutário e

¹²⁸ Hanson (1959, p.50): “One may reasonably sum up the results of this debate by saying that the weight of authority has declared for the Roman character of the majority of the religious material, although certain specific passages are seen to reflect borrowing from the Greeks or translation from Plautus’ Greek sources. In addition it must be remembered that [...] many customs, ideas, and even modes of expression were equally Greek and Roman. [...] By the end of Plautus’ dramatic career, Roman religion, like Roman culture in general, was already a complex hybrid, far from the simple hearth-worship of a group of shepherds living on the Palatine.”

¹²⁹ Cf. TOLLIVER, 1952; SCHEID, 1998, p.26 e, mais recentemente, GELLAR-GOAD, 2013.

¹³⁰ SCHEID (1998, p.31-2): “C’est une religion polythéiste. Les dieux changent suivant chaque communauté concernée; ils sont pour ainsi dire membres de la même communauté que leurs adorateurs.”

¹³¹ Feeney (2016, p.61): “is an important part of intercultural traffic and foreign policy, with ideological and theological consequences that are by no means trivial.”

¹³² Acerca do tema, cf. Hanson, 1959, p.51.

seus efeitos é um movimento próprio dessa abordagem.

No que concerne aos benefícios da análise linguística do latim, Gómez (2017) declara:

a aplicação dos princípios da análise pragmática para a Língua Latina oferece uma perspectiva diacrônica dos fenômenos de gramaticalização e de pragmaticalização que enriquece o estudo desses processos nas línguas românicas¹³³

Oriunda do Funcionalismo, a pragmática toma forma por diversas teorias. Interessa-nos mais de perto a teoria dos Atos de fala, concebida por Austin (1962) e aperfeiçoada por Searle (1979). É evidente que tomar um texto ficcional como objeto apresenta algumas limitações, dentre as quais Risselada (1993, p.14-5) ressalta o uso de personagens tipo, figuras essencialmente esquemáticas, que, apesar de trazerem consigo papéis sociais bem definidos nos diálogos e solilóquios, afastam o texto de uma representação realista da sociedade.

Na teoria dos Atos de fala, a relação intrínseca entre fala e ação é central. Os atos de fala são divididos em três tipos: locutório, ilocutório e perlocutório. Dentre os atos de fala, Searle (1979, pp.12-20) destrincha em cinco subtipos o ilocutório, caracterizado pela competência performativa do locutor que intenciona provocar uma ação ou reação do alocutário: assertivo, compromissivo, declarativo, diretivo e expressivo. As pistas externas da elocução, que em latim são mais abundantes em evidências do registro escrito, exprimem a caracterização pragmática das personagens, conforme Gómez (2019, p.394).

Observa-se a *superstitio* de forma explícita em três passagens de Plauto (*Amph.*, v.325; *Curc.*, v.399; *Rudens*, v.1139) como adjetivo triforme

¹³³ Risselada, 1993, p.14: "I distinguish in the case of literary dialogues between the 'internal' speakers and addressees (i.e. the characters) on the one hand and the 'external' author and reader/spectator on the other. Although this distinction does not play an essential role in this study, as it does e.g. in narratology, it is sometimes useful if we want to distinguish the intentions (e.g. to produce comic effect) or goals (e.g. expository goals) of the external author from the intentions and goals of the internal speakers."

em atos de fala tanto expressivos quanto diretivos. A ilocução expressiva tem a função de revelar o estado mental do falante não só pelo uso de interjeições como, também, por exemplo, em proposições que exprimem a surpresa do falante. A diretiva, por sua vez, objetiva acionar direta ou indiretamente o interlocutor por ordens, pedidos ou convites. Assim, mirando a representação teatral da religiosidade em Roma, buscamos explorar em Plauto como a *superstitio* tem sua riqueza semântica desvelada em atos de fala proferidos exclusivamente pelo *servus* nas três peças mencionadas acima.

A expressão pragmática da *superstitio*

O público dos palcos teatrais temporários nos primórdios do drama no Lácio reconhecia práticas risíveis das personagens da *palliata* em alusão a práticas sociais e religiosas do cotidiano. Neste estudo centrado na expressão da *superstitio* em Plauto, questionamos: como a presença explícita do adjetivo *superstitiosus* contrasta com a noção de *religio* em *Rudens*? De que modo a *superstitio* serve para complementar a caracterização do *servus* em *Curculio*, *Rudens* e *Amphitruo*? Essas e outras questões são norteadoras neste artigo.

A engenhosidade poética de Plauto é mencionada mais de uma vez por Cícero, como, por exemplo, em *Epistulae ad Familiares* (IX, 16): “Sérvio, teu irmão, que julgo ter sido literatíssimo, facilmente diria: ‘Este verso não é de Plauto, aquele é’” (*Servius, frater tuus, quem literatissimum fuisse iudico, facile diceret ‘hic versus Plauti non est, hic est’* in BAILEY, Vol. 2, 1977, p.27). Na comédia de Plauto, o léxico e as diversas personagens tipo são essenciais, bem como tem destaque o metro variadíssimo da composição romana com base na *Nea* (HUNTER, 1985, pp.36-8). No que concerne ao uso de noções próprias da experiência religiosa da República romana, tanto *religio* quanto *superstitio* são vocábulos de grande importância. Os substantivos mencionados acima ocupam, por

exemplo, o cerne da discussão ciceroniana verificável em *De natura deorum* (II, 71-2). O primeiro, segundo o orador, tem por origem a forma verbal *legere*, com significado literal de “colher” ou “escolher”¹³⁴. Sendo proveniente dessa forma verbal, *religio* traz consigo um aspecto de extração ou seleção. A *superstitio*, por sua vez, teria um sentido ligado à constância no serviço aos deuses (*qui totos dies precabantur et immolabant*), que posteriormente foi estendido para outras significações (*quod nomen patuit postea latius*¹³⁵).

Conforme Scheid (1998, p.34), o religioso na sociedade romana poderia ser reconhecido como dotado de superstição (*superstitio*), caso transmitisse publicamente uma visão equivocada do divino, isto é, admitisse que a benevolência dos deuses fosse dependente de cuidados excessivos. No que concerne ao cômico, Bergson (1983, p.8-9), em seu ensaio sobre o riso, chama a atenção para a importância do convite à identificação que a ação dramática, repleta de peripécias, propicia ao público. Mais à frente (ibid. p. 51), Bergson tece os seguintes comentários acerca das nuances do cômico e do espirituoso:

Sem dúvida, as frases não se fazem por si sós, e se nos rimos delas, podemos rir do autor pelo mesmo motivo. Mas esta última condição será dispensável. A frase, a palavra, terão aqui uma força cômica independente. A prova disso é que ficaremos embaraçados, na maioria das vezes, para dizer do que rimos, embora sintamos confusamente que existe uma causa para rir. [...] Haveria aqui importante distinção a fazer entre o espirituoso e o cômico. Será cômica talvez a palavra que nos faça rir de quem a pronuncie, e espirituosa quando nos faça rir de um terceiro ou de nós. O mais das vezes, entretanto, não saberíamos concluir se a palavra é cômica ou espirituosa. É simplesmente risível.

O conceito de rigidez (*inelasticity*) de Bergson (1983, p.14) elucidada a função do riso, nesse contexto, e nos fornece útil material para a análise da *superstitio*:

¹³⁴ Definição oferecida por Saraiva (1927) para o verbete *lego, is, legi, lectum, legere*.

¹³⁵ Texto latino extraído da edição de Warmington, 1933, p.192.

Toda *rigidez* do caráter, do espírito e mesmo do corpo, será, pois suspeita à sociedade [...] Ela está diante de algo que a inquieta, [...] no máximo um gesto. E, portanto, por um simples gesto reagirá. O riso deve ser algo desse gênero: uma espécie de gesto *social*.

Como veremos, Plauto explora com empenho a rigidez do *superstitiosus*. A linguagem do texto cômico, com efeito, não só pela representação de situações corriqueiras no cotidiano da plateia como também pela jocosidade engendrada nos versos, auxilia certo grau de identificação, por parte dos espectadores, com a cena. Lembramos aqui a afirmação de Duckworth (1952, p.38): “A ação da peça em si [...] não deriva de fontes trágicas, mas da comédia primitiva ou da vida contemporânea”.¹³⁶

Antes, contudo, de nos dedicarmos aos excertos plautinos que mencionam explicitamente a *superstitio*, convém identificarmos a rigidez na representação da *religio* em *Rudens*. Nessa peça, o público contempla um cenário costeiro, repleto de telhas (*tegulae* [*Rud.*, v.153]) que, por ação de uma tempestade provocada pelo deus Arturo¹³⁷, foram arrancadas da casa campestre (*uilla* [*Rud.*, v.34]) de *Daemones*, um ancião ateniense exilado. Atentemos para os seguintes versos do prólogo (vv.32-8, tradução nossa), em que o deus descreve o *senex*:

*primumdum huic esse nomen urbi Diphilus
Cyrenas voluit. illic habitat Daemones
in agro atque villa proxima propter mare,
senex, qui huc Athenis exul venit, hau malus;
neque is adeo propter malitiam patria caret,
sed dum alios servat se impedivit interim,
rem bene paratam comitate perdidit.*¹³⁸

¹³⁶ Duckworth (1952, p.38): “The action of the play itself [...] derives not from tragic sources but from earlier comedy or contemporary life”.

¹³⁷ É válido ressaltar que *The tempest* de Shakespeare traz muitos elementos dramáticos semelhantes a *Rudens* de Plauto, dentre eles a tempestade que motiva a ação da peça. Sobre isso, cf. TORRÃO, 1982.

¹³⁸ Texto latino extraído da edição de Goold, 1980, p.6.

Inicialmente, Difilo desejou que o nome desta cidade fosse Cirene. Aquele Divino¹³⁹ habita no campo e, sobretudo, na casa campestre mais próxima do mar. Ele, que veio exilado de Atenas para cá, é um ancião não mau, e não se abstém da pátria por causa da malícia. No entanto, enquanto serviu aos outros se embarçou neste ínterim e, por sua generosidade, perdeu a posse bem adquirida.

Observemos, inicialmente, que a escolha da localidade da peça é atribuída ao drama grego de Dífilo (v.32-3), e situa o público que está diante do único cenário plautino que espelha uma costa africana, por meio de uma assertiva. No excerto em questão, a vizinhança de *Daemones* composta pela costa profundamente religiosa e pelo templo de Vênus compõem um cenário repleto de significação religiosa, que é singular por partir da descrição de um deus, cuja hierarquia, superior à dos mortais, deve ser levada em conta no discurso.

É curioso, ademais, como o efeito pleonástico provocado pela fala do deus sidérico Arturo, tanto por meio do adjetivo (*proxima*) quanto da preposição (*propter*), vincula a residência de *Daemones* ao mar cênico. Não esqueçamos que em *Rudens* o mar tem relação com três deidades (Arturo, em *Rud.*, vv.1-12, Netuno, em *Rud.*, vv.355-8, e Vênus, em *Rud.*, vv.303-5). Dirigindo-se à plateia, alocutório do ato de fala de Arturo, o deus afirma que o ancião não é mau (*hau malus*, v.35) e desfaz o estigma pressuposto à condição de exílio (*exul*) de *Daemones*. O deus vai além, deixando claro que a verdadeira razão do exílio foi altruísmo (*alios servat impediuit interim*, v.37), em detrimento da malícia (*neque is adeo propter malitiam*, v.36) que é pressuposta, por exemplo, pelo nome antitético que

¹³⁹ O nome de *Daemones*, personagem excessivamente piedoso de *Rudens* (*nimis sancte pius*, *Rud.*1234 in CAAPS; PAGE; ROUSE., 1917, p.412), é antitético. Ainda que seu nome tenha por significação “gênios, demônios”, conforme o verbete *daemon, nis* em Saraiva (1927, p.333), a personagem tipo é regularmente exemplar. Konstan (1983, p.90) é feliz ao versar sobre o curioso vínculo de *Daemones* à *Vrbs* pela religiosidade que é passível de contraste à clara aversão de *Euclio* a seus vizinhos.

o *senex* carrega. Assim, a argumentação divina explicita que a causa do exílio do *senex* é, na verdade, sua benevolência desregrada, que figura uma rigidez cômica¹⁴⁰.

Apesar de estar em exílio, é notável que o ancião mantenha contato com o templo para prover materiais aos sacrificantes que peregrinam em Cirene (*Rud.*, vv.133-5). Tratando da representação do *senex Daemones* em *Rudens*, Leigh (2010, p.112) percebe que o texto plautino parece simplificar a motivação do exílio de tal modo que a lacuna provavelmente teria sido sanada pelo prévio conhecimento da peça de Dífilo pelo público. Adiante, Leigh (*ibid.* p. 119) declara:

Este comportamento é uma indicação clara de sua *pietas* e o marca como um beneficiário desejável da justiça divina estabelecida por Arturo nos versos 9-12 do prólogo [...] Onde a justiça mortal decretou que ele deve ser mantido à parte dos deuses, a justiça divina vela por ele e garante sua felicidade futura.¹⁴¹

O prólogo de *Rudens* sem dúvida esclarece a devoção do personagem que assume protagonismo na religiosidade da peça. Apesar da condição de exílio, o personagem segue cedendo fogo (*ignis*) e (*aqua*), como denuncia sua fala: “sempre procuram/ por água neste lugar ou por fogo/ ou vasilhas ou cutelo ou espeto” (*semper petunt/ aquam hinc aut ignem/aut vascula aut cultrum aut veru* in GOOLD, 1980, p.300). De modo contrastivo, o avarento *Euclio* de *Aulularia* nega a quem quer que seja exatamente os mesmos elementos: fogo (*ignis*, v.91, 93) e água (*aqua*, v.94). Não parece gratuito que o drama plautino alie o repúdio ao culto a um personagem vicioso, no último caso, e uma postura louvável no que concerne ao culto seja verificável no exilado de *Rudens*.

¹⁴⁰ Sobre a rigidez de personagens moralmente inflexíveis, cf. BERGSON, *ibid.*, p.66.

¹⁴¹ Leigh (2010, 119): “This behaviour is a clear indication of his *pietas* and marks out as a likely beneficiary of the divine justice set out by Arcturus in vv.9-12 of the prologue [...] Where mortal justice has decreed that he must be kept apart from the gods, divine justice watches over him and guarantees his future felicity”.

Sobre o uso de *propter* nos versos 34 e 36 da passagem

tratada há pouco de *Rudens*, vejamos o que afirma Lindsay (1907, p.90): “Tanto o sentido local quanto o muito mais frequente causal estão combinados nesta passagem”¹⁴². De fato, é digna de menção a anfítese provocada pelos usos da preposição na voz do prologuista divino. No primeiro caso, a vizinhança marítima (*propter mare* [*Rud.*, v.34]) não só indica o local de habitação de *Daemones* mas, também, parece caracterizar sua propensão a cultuar os deuses ligados ao mar na peça. No segundo uso da preposição, a assertiva fita a proteção da índole do tipo *senex*, apesar de sua condição de exílio (*neque [...] propter malitiam*, *Rud.*, v.36). Em ambas as falas que contêm *propter*, o caráter de verdade ou falsidade do ato de fala assertivo¹⁴³ constitui um caso ímpar de reciprocidade (*fides*) entre adorador e deus no teatro plautino. Tais usos, vale ressaltar, condizem com a definição de *religio* oferecida por Scheid (1998, p.33):

A religião como uma comunidade com os deuses, a religião como sistema de obrigações induzidas por essa comunidade, são os dois principais aspectos que os romanos detectam por trás do termo *religio*, sendo um corolário do outro¹⁴⁴.

É evidente que, diferentemente de *Daemones*, outras personagens podem se valer da *religio* com finalidades pragmáticas diversas. *Adelphasium* de *Poenulus*, por exemplo, cujo nome é oriundo do vocábulo grego *αδελφός*, literalmente, “filho da mesma mãe” (LIDDELL; SCOTT, 1996, p.20), é um exemplo que destoa do anterior. Vejamos o

¹⁴² Lindsay (1907, p.90): “The local and the much more frequent causal senses are combined in this passage”.

¹⁴³ Sobre o ato de fala assertivo, Searle (1979, p.64) descreve “a regra da sinceridade” (*the sincerity rule*), dentre quatro regras essenciais da assertiva, como segue: “the speaker commits himself to a belief in the truth of the expressed proposition”.

¹⁴⁴ Scheid (op.cit., p.33): “La religion comme communauté avec les dieux, la religion comme système d'obligations induit par cette communauté, tels sont les deux aspects principaux que les Romains décèlent derrière le terme *religio*, l'un étant comme le corollaire de l'autre”.

diálogo a seguir: “Angariador¹⁴⁵ – Vamos, levanta isto para o amigo! / Adelfa – Pura estou! Poupa de me molestar, Angariador.”¹⁴⁶ Observemos que, no trecho, com a finalidade pragmática de se proteger do tipo *adulescens* e seguir rumo ao templo, a meretriz é bem-sucedida em seu objetivo ao afirmar estar pura. A assertiva alude à prática religiosa de purificação que antecedia o sacrifício na Roma Antiga¹⁴⁷. Esses exemplos demonstram que o uso plautino da *religio* é variado, tomando novos contornos a depender da cena e das personagens envolvidas.

O uso do adjetivo derivado da *superstitio*, por sua vez, é significativo em cenas divertidas que serão analisadas a seguir, jogando com noções próprias da vivência cívico-religiosa romana. Como veremos, nas passagens em que o adjetivo *superstitiosus* se mostra, a jocosidade em torno da prática religiosa de adivinhação é um aspecto comum nestas três peças: *Curculio*, *Rudens* e *Amphitruo*.

O jogo de palavras plautino com elementos religiosos, contando com a presença de deuses em cena, faz justiça à fama de *Amphitruo* ao longo dos séculos. Na peça tragicômica, repleta de disfarces e peripécias, o divino ocupa papel central não só no início da ação dramática com a fala de Mercúrio (*Amph.*, vv.1-152) como, também, em toda a progressão dos eventos desencadeados pelo desejo de Júpiter por Alcmena. Os atributos humanos nos deuses provocam uma aproximação dos vícios que é explorada jocosamente por Plauto, por exemplo, na fala em que o deus, no prólogo, explicita que Júpiter

¹⁴⁵ O nome de *Agorastocles* significa “mercador famoso” (López, 2007, p.223), e parece explicitar a riqueza herdada pelo jovem de seu senhor que o criou como filho. No caso de *Adelphasium*, o nome da amada rememora o fato de que todos os jovens da trama são ligados por parentesco. Esses dados motivaram a tradução escolhida para os nomes desses personagens de *Poenulus*.

¹⁴⁶ “Agor. – Age, sustolle hoc amiculum./ Adelph. – Pura sum, comperce amabo me attrectare, Agorastocles. (*Poen.*, v.349-50). Texto latino extraído da edição de GOOLD, 1980, p.36.

¹⁴⁷ Cf. MENDES, 1993, pp.201-9.

aumenta a duração da noite em prol do prazer ilícito: “E, agora, adentro meu pai dorme com ela. / E esta noite foi feita mais longa em virtude desta ocasião! / Com ela, então, ele alcança o que quer: obtém o prazer.” (*et meus pater nunc intus hic cum illa cubat,/ et haec ob eam rem nox est facta longior,/ dum <cum> illa quacum volt voluptatem capit.* in PARATORE, 2011, p.58-9). Leach (1974, p.924-5) identifica, de outro modo, nas personagens de *Rudens* o uso dos deuses na caracterização das meretrizes *Palaestra* e *Ampelisca*, que trazem aspectos de duas personificações de Vênus em Roma, respectivamente: Vênus de Cirene e Vênus Ericina. Vale ressaltar que não são pouco frequentes falas em que deuses se apresentam em prólogos (*Amph.*, v.19; *Aul.*, v.2; *Cas.*, v.2; *Cist.*, v.154; *Rud.*, v.8). Plauto lança mão dos deuses para compor, assim, uma atmosfera dramática ímpar, explorando a disparidade hierárquica entre deuses e homens, dentre outros efeitos divertidos.

Analisemos a *superstitio* no excerto a seguir de *Amphitruo*, em que há o desenrolar de um dos primeiros encontros entre o escravo *Sosia* e o deus Mercúrio, que assume a aparência do primeiro. Na verdade, desde o prólogo fica claro no texto plautino que a deidade veste traje de escravo (*Amph.*, v.116-7), como o faz na ação subsequente. Atemorizado, pensando não ser visto pelo deus, o escravo expressa seu medo para o público e é intimidado por seu simulacro como segue:

Sosia – *Mirum ni hic tne quasi murenam exossare cogitat.
Ultero istunc qui exossat homines! perii, si me aspexerit.*
Merc. – *Olet homo quidam malo suo.*
Sosia – *Ei, numnam ego obolui?*
Merc. – *Atque hau longe abesse oportet, verum longe hinc afuit.*
Sosia – *Illic homo superstitiosust.*
Merc. – *Gestiunt pugni mihi.*
Sosia – *Si in me exerciturus quaeso in parietem ut primum domes.*¹⁴⁸

¹⁴⁸ Texto latino extraído da edição de PARATORE, 2011, p.65.

Sósia¹⁴⁹ – Não acho estranho se este intenciona desossar-me tal qual uma moreia.

Além disso, ele mesmo desossa homens! Estou morto se ele tiver me visto.

Mercúrio – Sinto o cheiro de um certo homem, para o seu mau.

Sósia – Ai de mim, será que eu emiti algum odor?

Mercúrio – E também não parece estar muito distante, ainda que ele já esteve muito distante.

Sósia – Aquele homem é um adivinhador!

Mercúrio – Meus punhos estão indóceis!¹⁵⁰

Sósia – Se estás prestes a exercitar-se em mim, exijo que os domes primeiro na parede!

(*Amph.*, vv.319-27)

Inicialmente, merece destaque a disparidade entre o discurso do deus e do escravo. O primeiro, lançando mão de seus atributos divinos, tem ciência da presença do escravo oculto, e brinca com ele (*Olet homo quidam malo suo*, v.321). A ciência divina do escravo fica nítida não só no trecho acima, mas, também, no verso 263 de *Amphitruo*, em que Mercúrio, voltado para o público, admite prever a chegada do escravo. *Sosia*, humano, lança mão de diversas ilocuições expressivas em falas à parte, mirando ao público. É também digno de destaque o momento na cena em que o conhecimento avantajado de sua duplicata fica perceptível, levando o escravo a exprimir sua surpresa em alusão a uma prática religiosa particular: a adivinhação (*Illic homo superstitiosus*, v.325). É cômico o modo como Plauto explicita a percepção limitada de *Sosia* pela atribuição que o tipo *servus* faz de uma prática religiosa, à época, estigmatizada¹⁵¹, a um deus, alvo do culto. Ademais, o interlocutor do escravo muda da plateia para o deus. No diálogo, até o

¹⁴⁹ O nome *Sosia* tem duas possíveis etimologias, conforme López (2007, p.220): “a) σω̄ς (sano y salvo) // b) *socius* ('compañero')”. Optamos por traduzir o nome pela forma já cristalizada no vernáculo que é oriunda da peça.

¹⁵⁰ Fica claro pelo contexto que o jogo de palavras risível se dá na relação semântica entre o verbo *gestire* e o verbo *domare*, usado pelo escravo *Sosia* no verso 327 para coroar a personificação animalesca dos punhos divinos.

¹⁵¹ Tanto em *Miles Gloriosus* (vv.691-4) e *Rudens* (vv.1138-41) no excerto abordado acima quanto em *De divinatione* de Cícero, a adivinhação é posta em xeque como uma religiosidade ineficaz. Sobre a exploração plautina da adivinhação, cf. MOURA, 2005, p.48-9; SOUZA, 2021, pp.69-73.

verso 326 os verbos das falas à parte de *Sosia* estão na terceira pessoa do singular, mas passam à segunda pessoa do singular com o uso do verbo *domare*: *domes* (v.327). Assim, de mais de uma forma, Plauto marca a linguagem das personagens lançando mão de noções religiosas de modo a provocar risadas copiosas.

Em *Curculio, superstitiosus* é usado para adjetivar o banqueiro *Lyco* em uma elocução que parte do escravo homônimo ao título da peça. É importante destacar que o nome anedótico de *Curculio* é bastante adequado à trama: sendo o gorgulho uma praga que afeta lavouras, a alusão provocada pelo nome do *seruus* parece caracterizar seu modo de atuação no engano. Afinal, o escravo obtém, com a autorização do banqueiro *Lyco*, a quantia para libertar a jovem *Planesium* com uma carta astutamente selada com o anel do *miles Therapontigonus*, sem que o último soubesse do fato. Chama a atenção, também, o fato de que em *Curculio*, mais uma vez, o escravo atribui a superstição a outra personagem.

Vejamos o diálogo no qual o personagem *Curculio* exprime sua surpresa diante da pressuposição acertada de *Lyco* a respeito das circunstâncias que levaram o antigo combatente a perder um olho¹⁵²:

*Curc. - Superstitiosus hic quidem est, vera praedicat;
nam illaec catapultae ad me crebro commeant.
adulescens, ob rem publicam hoc intus mihi
quod insigne habeo, quaeso ne me incomities.
Lyco - Licetne inforare, si incomitiare non licet?
Curc. - Non inforabis me quidem, nec mihi placet
tuom profecto nec forum nec comitium.*¹⁵³

Gorgulho – Sem dúvida, ele é um adivinhador! Que a verdade seja dita!
Deveras, vieram objetos daquela catapulta, repetidamente, em minha direção.

¹⁵² Nos versos 393 e 394 de *Curculio*, *Lyco* pergunta se o escravo não é da família de *Coclitus*, uma vez que tem um olho só (*De Coclitum prosapia te esse arbitrator, nam ei sunt unoculi* in CAAPS; PAGE; ROUSE., op.cit., p.412).

¹⁵³ Texto latino extraído da edição de CAAPS; PAGE; ROUSE, 1917, p.232.

Ó jovem, posto que pela República possuo cá esta insígnia, imploro: não me leves a comício!

Lobo¹⁵⁴ – Posso intimá-lo, se não posso levá-lo a comício?

Gorgulho – De fato, tu não me intimarás! Não me agradará, aliás, nem fórum nem comício.

(*Curc.*, vv.399-403)

No excerto acima, mais uma vez, a *superstitio* tem relação com a prática religiosa de adivinhação, de modo semelhante ao uso em *Amphitruo* por *Sosia*, pois também aqui sucede uma revelação inesperada e tem um ponto ilocucional expressivo. O jogo de palavras com neologismos¹⁵⁵ (*inforare*, *incomitiare*, v.401) que sucede a fala enriquece a cena, aludindo a aspectos importantes da vida pública romana¹⁵⁶ e revelando a rigidez cômica do escravo. Vale ressaltar que a menção à esfera pública (*rem publicam*, v.401) e à vida militar, tanto ao mencionar a razão do acidente (*nam illaec catapultae ad me crebro commeant*, v.400) quanto ao metaforizar a perda do olho como uma condecoração (*quod insigne habeo*, v.402), facilita ao público quiritário a recepção da peça.

Em *Rudens*, último uso explícito da *superstitio* que analisaremos, o adjetivo consta como um ofício religioso sinonímico ao arúspicio. A figura do arúspice, salientamos, aparece na obra de modo dissonante a

¹⁵⁴ *Lyco* é um nome próprio comum ao filósofo grego Lyco de Troas que foi chefe da escola peripatética no século III a.C. A alusão à figura histórica é provável, visto que o nome dos *Menaechmi* também é comum a uma figura importante da Grécia no período Helenístico (Cf. PARKER, 1999, p.104). Por sua vez, em *Poenulus*, por significar “lobo”, a plateia é convidada, durante o prólogo, a conjecturar sobre a índole de outra personagem nomeada *Lyco* (*Poen.*, v.90-1). O nome de *Curculio*, em alusão ao inseto, foi mantido na nossa tradução.

¹⁵⁵ São neologismos plautinos tanto o verbo *incomitiare*, formado pela adição do prefixo *in* ao substantivo *comitium*, quanto *inforare*, que possui a mesma derivação prefixal, por sua vez, a partir do substantivo *forum*. Na impossibilidade de mantermos em português o jogo de palavras plautino, priorizamos os aspectos semânticos desses verbos na tradução.

¹⁵⁶ Harvey (1987, p.135) apresenta uma definição sensível ao aspecto sacro e à centralidade política da prática do *comitium*, sobretudo na República arcaica: “‘lugar de reunião’, uma área pavimentada com cerca de 67m de cada lado, situada na extremidade noroeste do Fórum romano. Era considerada um *templum* ou área consagrada e lá, nos primeiros tempos da república, realizavam-se assembleias do povo romano para deliberar sobre todos os assuntos, menos sobre eleições”.

dependem da personagem que atende. As meretrizes recebem bons augúrios ao consultá-lo, e passam a tomar conhecimento de que serão libertas (*Rud.*, vv.1205-8). Quando *Labrax*, o tipo *leno* da mesma peça, visita-o, por sua vez, recebe maus presságios (*Rud.*, vv.1132-5). Seria o tipo da personagem uma das razões para o resultado diverso da prática religiosa? É a evidência que o *corpus* oferece, se levarmos em conta que Plauto produz uma cena bastante risível em que o rufião *Lyco*, no verso 463 de *Poenulus*, frustrado com o esforço religioso inútil ao sacrificar, afirma que o arúspice é um “homem que não vale três moedas” (*non homo trioboli* in GOOLD, 1980, p.46). Na cena seguinte, por exemplo, a coordenação alternativa une o adjetivo oriundo da *superstitio* ao ofício do aruspício:

Gr. — *At meo hercle injuriam.
Quid si ista aut superstitiosa aut hariolast atque omnia,
quidquid insit, vera dieet? Anne habebit hariola.*
Daem. — *Non feret, nisi vera dicet: ninququam hariolabitur.
Solve vidulum ergo, ut quid sit verum quam primum sciam.*¹⁵⁷

Grilhão¹⁵⁸ — Por Hércules! Para mim, esse negócio é uma injúria. O que fazer se ela for ou supersticiosa ou adivinhadora e, até mesmo, sobre todas as coisas, tudo que esteja nisto, diga algo verdadeiro? Porventura a adivinhadora o terá?
Divino — Ela não conseguirá. A menos que diga coisa verdadeira, adivinhará em vão. Desate, portanto, o baú, para que possa conhecer a coisa verdadeira depressa.
(*Rud.*, vv.1138-42)

Consideremos as personagens em cena: o escravo *Gripus* e seu senhor *Daemones*. O escravo, também em *Rudens*, é aquele que faz uso do adjetivo, dessa vez, flexionado no gênero feminino: *superstitiosa* (v. 1139). Ansioso por se apossar dos bens valiosos que tem consigo, *Gripus* sente-se desgostoso pelo desafio proposto pela jovem *Palaestra*, a qual afirmou estar disposta a comprovar ser a dona dos objetos que

¹⁵⁷ Texto latino extraído da edição de GOOLD, op.cit., p.402.

¹⁵⁸ A opção de traduzirmos *Gripus* por Grilhão tem por objetivo manter o significado de captura veiculado pelo nome, “rede de pesca” (FOOT, 2013, p.9), por meio de uma forma semelhante em português. Esse é, afinal, o *seruus* responsável por reaver do mar os bens que revelam o nascimento livre de *Palaestra*.

comprovam seu nascimento livre. A condição acordada é que ela nomeie, ao longe, cada um deles (*ibi ego dicam quidquid inerit nominatim*, v.1134 in GOOLD, 1980, p.400). Após expressar sua desconfiança com uma interjeição convencionalizada de conteúdo religioso (*hercle*, v.1138), o *servus* aproxima semanticamente os vocábulos *superstitiosa* (supersticiosa, adivinhadora) e *hariola* (arúspice) para qualificar a moça pejorativamente. É interessante o modo como Plauto exprime, a uma só vez, o pavor e a superstição de *Gripus* por meio de uma condicional de ponto ilocucional diretivo.

A assertiva de *Daemones*, personagem tipo respaldado pelos deuses desde o prólogo da peça (*Rud.*, vv.33-5), o qual ocupa uma posição hierárquica superior à de *Gripus*, é contrastiva. A fala de dois versos do tipo *senex* começa desconstruindo a credibilidade da preocupação do escravo com a prática religiosa, e valoriza a asseveração da jovem meretriz, que o *senex* descobrirá ser sua filha. Em seguida, no verso 1142, o público logo é lembrado da posição de autoridade de *Daemones* pelo uso de um imperativo em posição topicalizada (*Solve*). Os papéis e conteúdos contrastivos no discurso de ambas as personagens revelam um jogo de palavras cuidadoso, que, por um lado, explicita a risível fala marcada do escravo, que usa o adjetivo *superstitiosus* com exclusividade, e, por outro lado, provoca a correção de costumes religiosos na cena tratada acima de *Rudens*.

Conclusão

Em falas que compõem peripécias cômicas, a *superstitio* em *Rudens*, *Curculio* e *Amphitruo* traz consigo um campo semântico ligado à prática da adivinhação, que, na República romana, aparece estigmatizada não só em Plauto. A identificação de relações hierárquicas entre as partes do discurso plautino, bem como as conotações pragmáticas e os contextos dramáticos analisados indicaram, além disso,

que a *superstitio* marca a linguagem de um personagem-tipo específico, o *seruus*, e está contida em atos de fala diretivos e expressivos, ora para expressar a surpresa do locutor em falas dotadas de rigidez cômica, ora para revelar sua provável superstição ao lançar mão do adjetivo pragmaticamente.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

A. Documentação textual

CICERO, Marcus Tullius. **De natura deorum** in **Cicero**. Ed. E.H. Warmington. Vol. 9. Cambridge: Harvard University, 1933.

CICERO, Marcus Tullius. **Epistulae ad familiares**. Ed. Shackleton Bailey. Cambridge: Cambridge University, 1977.

PLAUTUS, Titus Maccius. **Amphitruo** in **PLAUTO**. Ed. e Trad. Ettore Paratore. Roma: Newton Compton, 2011.

PLAUTUS, Titus Maccius. **Curculio** in **Plautus**. Ed. E. Caaps; T.E. Page; W.H.D. Rouse. Trad. Paul Nixon. Vol. 2. Cambridge: Harvard University, 1917.

PLAUTUS, Titus Maccius. **Poenulus** in **Plautus**. Ed. G.P. Goold. Trad. Paul Nixon. Vol. 4. Cambridge: Harvard University, 1980.

PLAUTUS, Titus Maccius. **Rudens** in **Plautus**. Ed. G.P. Goold. Trad. Paul Nixon. Vol. 4. Cambridge: Harvard University, 1980.

B. Teoria

AUSTIN, J.L. **How to do things with words**. Londres: Oxford University, 1962.

GÓMEZ, L.U. **Discursive and pragmatic functions of Latin em: Grammaticalization, pragmaticalization...interjectionalization?** In: **Pragmatic Approaches to Latin and Ancient Greek**. Amsterdã: John Benjamins, 2017, pp.63-82.

RISSELADA, Rodie. **Imperatives and other directive expressions in Latin: a study in pragmatics of a dead language**. Amsterdã: JC Biegen, 1993.

SEARLE, J.R. **Expression and meaning: Studies in the theory of Speech Acts**. Cambridge: Cambridge University, 1979.

C. Obras de orientação historiográfica

ALLEN, JOEL. **The Roman Republic and the Hellenistic Mediterranean: From Alexander to Caesar**. Nova Jersey: John Wiley & Sons, 2020.

BERGSON, Henri. **O riso: ensaio sobre a significação do cômico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

BROWN, P. **The First Roman Literature** in **The Oxford Illustrated History of the Roman World**. Oxford: Oxford University, 2001, pp.60-75.

DAMEN, M.L. **Translating scenes: Plautus' Adaptation of Menander's "Dis Exapaton"** in **Phoenix**. Vol. 46. Winnipeg: Classical Association of Canada, 1992, pp.205-31.

DUCKWORTH, G. E.. **The nature of Roman Comedy**. Princeton: Princeton University, 1952.

FEENEY, Denis. **Beyond Greek: The beginnings of Latin Literature**. Cambridge: Harvard University, 2016.

FOOT, T. J. **Comic Spaces and Plautus' Rudens**. Califórnia: University of California, 2013.

FLOWER, Harriet I. **The Dancing Lares and the Serpent in the Garden: religion at the Roman street corner**. Nova Jersey: Princeton University, 2017.

GELLAR-GOAD, T.H.M. **Religious Ritual and Family Dynamics in Terence in Blackwell's Companion to Terence**. New Jearsey: Wiley-Blackwell, 2013.

GÓMEZ, L.U. **Expressing hapiness as a manifestation of positive politeness in Roman comedy in Clause and discourse**. Vol. 2. Berlim: De Gruyter, 2019, pp.393-412.

HANSON, J. A.. **Plautus and Roman religion**. Baltimore: John Hopkins University, 1959.

HARVEY, Paul. **Dicionário Oxford de Literatura Clássica**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

LEACH, E. W. **Plautus' Rudens: Venus Born from a Shell** in **Texas studies in literature and language**. Texas: University of Texas, 1974, pp.915-31.

LEIGH, Matthew. **Forms of exile in the Rudens of Plautus** in **The Classical Quarterly**. vol.60. Cambridge: Cambridge University, 2010.

LIDDELL, H.G.; SCOTT, Robert. **A Greek-English lexicon**. Oxford: Clarendon, 1996.

LINDSAY, W.M. **Sintax of Plautus**. Oxford: James Parker and Co.,1907.

KONSTAN, David. **Roman Comedy**. Nova York: Cornell University, 1983.

LÓPEZ, M.L. **Nueva propuesta de cronología de las comedias de Plauto in Florentia Iliberritana**. Vol. 18. Granada: Universidad de Granada, 2007, pp.203-35.

MANUWALD, Gesine. **Roman republican theatre**. Nova York: Cambridge University, 2011.

MENDES, J.P. **Da magia na Antiguidade** in **Humanitas**. Vol.45. 1993. Disponível em <<https://digitalis.uc.pt/pt-pt/node/106201?hdl=28697>>.

MOURA, F. M.. **Análise tipológica do senex em Plauto: Periplectomenvs (Miles Gloriosvs) e Lysidamvs (Casina)**. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

SARAIVA, F. R. dos Santos. **Novíssimo dicionário latino-português**. 3. ed. Rio de Janeiro: Garnier, 1927.

SCHEID, John. **La religion des romains**. 3. ed. Malakoff: Armand Colin, 1998.

SOUZA, F. D. S. A. **O uso dramático de elementos religiosos em Rudens, Poenulus e Aulularia**. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – PPGLC. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2021.

TOLLIVER, H. M.. **Plautus and the State Gods of Rome** in **The Classical Journal**. Vol. 48. CAMWS, 1952, pp.49-57.

TORRÃO, J.M.N.. **Reflexos da Rvdens de Plauto em The tempest de Shakespeare**. Açores: Universidade de Açores, 1982.

VEYNE, Paul. **L'hellénisation de Rome et la problématique des acculturations**. Diogène, 1979.

IDENTIDADE E MEMÓRIA CULTURAL CRISTÃ EM ESPAÇOS FÚNERÁRIOS NA ANTIGUIDADE TARDIA (séc. III-IV) CHRISTIAN CULTURAL IDENTITY AND MEMORY FUNERAL SPACES IN LATE ANTIQUITY (III-IV CENTURY)

Francimagda Almeida Avelino¹⁵⁹

Artigo recebido em 14 de agosto de 2022
Artigo aceito em 02 de setembro de 2022

Resumo: Este trabalho propõe uma análise dos rituais funerários executados por cristãos nas catacumbas romanas entre os séculos III e IV, que aqui serão analisados como processos de construção identitária e mnemônica por serem núcleos comunicativos e de interação simultânea entre história, significado e sujeito.

Palavra-chave: Cristianismo. Espaços funerários. Identidade cultural. Memória cultural.

Abstract: This work proposes an analysis of the funerary rituals performed by Christians in the Roman catacombs between the 3rd and 4th centuries, which will be analyzed here as processes of identity and mnemonic construction as they are communicative core and simultaneous interaction between history, meaning and subject.

Keyword: Christianity. Cultural identity. Cultural memory. Funeral spaces.

O mundo romano, palco de inúmeras transações político-administrativas, foi o resultado processual de conquistas militares e de um controle legal que favoreceu intercâmbios e produções de valores, comportamentos e tradições pelo o Império. Tal dinâmica, própria de negociações culturais, implica o reconhecimento de que os processos

¹⁵⁹ Mestre em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte.
<https://orcid.org/0000-0002-9461-8324> E-mail: magdaalm-avelino@hotmail.com

identitários foram construídos por meio de experiências relacionais e que, portanto, foram operados em uma pluralidade de situações de inclusão, exclusão, articulação e expressividade.

Estas qualidades processuais, inclusive, também se inserem nas características da Antiguidade Tardia, período no qual as tradições greco-romanas helenizadas articularam-se a todo o contexto sociocultural, e acabaram por gerar mudanças importantes nas tradições de épocas antecedentes, assim como nos lembra Peter Brown (2012).

No que toca à atuação cristã, Brown argumenta que o período tardio-antigo teve como característica basilar a estruturação do cristianismo e sua inserção na sociedade romana. Entender a formação cristã nessa conjuntura, portanto, proporciona a compreensão de que a religião formou-se em um tempo que, em si, sustentou novos valores articulando-os às permanências e criou novas configurações e ritmos sociais, dos quais o cristianismo não pôde fugir, haja vista os rituais funerários desenvolvidos entre os séculos III e IV, e que aqui serão analisados como processos de construção identitária e mnemônica, por serem atividades nas quais os cristãos investiram critérios de identidade e, conseqüentemente, atuaram na formação de uma memória cultural, em razão de tais práticas serem núcleos comunicativos e de interação simultânea entre história, significado e sujeito.

O período observado deve-se à datação da cultura material produzida pelos cristãos em catacumbas romanas que atestam uma evidente atuação deles na sociabilidade, ao ponto de produzirem sinais de ritos e interferências no espaço público. Por séculos, os fiéis construíram sepulturas, ornamentaram túmulos, confeccionaram imagens e realizaram rituais de forma a não só memorar seus mortos

como a cultivar sua crença em espacialidades utilizadas coletivamente, por indivíduos de diversas matrizes religiosas.

Tais práticas funerárias significavam um rito de passagem e, ainda, marcavam materialmente elementos de identificação desta ou daquela crença, de maneira que o “lugar de morte” tornava-se também núcleo de memória. Apesar da morte ser um acontecimento traumático, a adoção de ritos que transformassem esse evento biológico em um processo social funcionava, nessa perspectiva, como um apoio à compreensão do colapso do corpo bem como da vida pública do falecido.

Rituais funerários entre politeístas romanos e cristãos

“Cada um de seus monumentos um templo”. Foi assim que Tertuliano, um dos chamados “Pais da Igreja”, caracterizou a Roma do século II (MARKUS, 1997, p.145). O mundo romano estava cheio de lugares sagrados da tradição religiosa greco-romana e quase tudo da vida social do Império, tanto pública quanto privada, canalizava-se nesses lugares.

A combinação de elementos antrópicos e naturais, que se relacionavam e eram interdependentes, confluía numa paisagem urbana construída, ou remodelada, para reiterar a presença e benevolência dos deuses. De acordo com o historiador Gilvan Ventura Da Silva (2005), Roma era um espaço dedicado às divindades pela execução de um rito ancestral de fundação que a convertia em uma reprodução do *templum* sobre a terra, com fronteiras demarcadas materialmente. E o *pomerium*, isto é, o centro mágico da *urbs*, ainda estava em vigor no século IV, delimitando a área destinada a vida humana e seus desdobramentos.

Sendo um espaço consagrado aos deuses, a *urbs* era um núcleo de sociabilidade entre o homem e o divino, o qual “gozava de uma existência espiritual, incorruptível e celeste” (BUSTAMANTE, 2001, p. 337)

que deveria ser preservado de qualquer corrupção terrena, e a isso se incluía o colapso da morte e de suas forças poluentes. Por isso, as diretrizes legais da cidade exigiam que o enterramento de corpos fosse executado somente em lugar autorizado, de forma que o espaço consagrado não fosse maculado com o sepultamento dos mortos e entrasse em contato com a degeneração do corpo humano (NICOLAI, 2019).

Desta feita, os lugares destinados aos sepultamentos foram construídos nas margens do *pomerium*, contudo, “na realidade romana, o direito sepulcral está além do direito civil, é um direito sacro e o sacro para os romanos era sinônimo de inviolável e eterno” (REMENSAL-RODRÍGUEZ, 2016, p. 28). Assim, ninguém podia demolir ou danificar os sepulcros. Independente da origem dos mortos, a incorruptibilidade e a santidade das sepulturas era uma obrigação e um estatuto expedidos para todos sob o domínio imperial. Portanto, o local da sepultura era sempre sagrado.

São nas vias que ligavam Roma ao restante do território que várias catacumbas¹⁶⁰ foram construídas ao longo de séculos. Os hipogeus, como eram chamados entre os romanos, apresentavam formatos diferentes entre construções mais simples e outras mais sofisticadas, adornadas com imagens, estátuas e inscrições que se destinavam aos passantes. A partir do século II, em geral, esses ambientes funerários vão sendo expandidos e ganhando grandes dimensões subterrâneas. Isso se deu, provavelmente, pelo crescimento demográfico de Roma e pela propagação das práticas de inumação. De acordo com Vincenzo F. Nicolai (2019), é provável que entre o fim do século I e início do II, famílias mais abastadas e associações funerárias tenham passado a investir

¹⁶⁰ A nomenclatura destes locais foi dada por judeus e cristãos e refere-se aos termos gregos *Katá*: “embaixo”, “sob” e *Kumbes*: “cavidade”, “profundidade” (SIQUEIRA, 2011, p. 91).

nesses tipos de necrópoles. Já no específico contexto cristão, o autor argumenta que tais estruturas passaram a ser construídas a partir dos primeiros anos do século III.

Segundo Peter Caban (2014), por muito tempo os primeiros cristãos não contruíram espaços funerários próprios nem tumbas suntuosas pelo fato de não deterem condições financeiras para tais empreendimentos e, por essa razão, no começo, eles tiveram de enterrar seus mortos em ambientes de sepultamento comuns aos não cristãos. Além disso, a inumação também era uma prática bastante disseminada entre os judeus. Por exemplo, Leonard V. Rutgers (2005), que dispõe de várias pesquisas sobre a história e arqueologia de cristãos e judeus, argumenta que as catacumbas de *Villa Torlonia*, um cemitério judaico situado em Roma e datado do século II, tenha servido de exemplo para os cristãos, visto que a mesma apresenta uma estrutura similar as demais catacumbas romanas, além de abrigar, também, inúmeros afrescos em suas paredes.

De modo geral, as catacumbas apresentavam uma composição arquitetônica semelhante. As estruturas funerárias já escavadas eram unidas, posteriormente, por vastos túneis e escadas formando um complexo escalonado e vertical, com vários nichos superpostos nas paredes, iluminados por pequenas aberturas no teto e por lamparinas (NICOLAI, 2019). De acordo com a arqueóloga Jocelyn M. C. Toynbee, responsável por uma das pesquisas mais importantes sobre a estrutura desses complexos fúnebres na obra *Death and Burial in the Roman World* (1996), é possível identificar tipos comuns de tumbas nesses espaços, o que nos demonstra certas convenções da arquitetura funerária da época¹⁶¹.

¹⁶¹ As tumbas mais numerosas são os *loculi*, espécie de covas retangulares que podiam abrigar um corpo ou mais. Outro exemplar era o *cubiculum*, ou pequena câmara funerária, onde normalmente se enterravam membros de uma mesma família. Existia

Essas estruturas eram escavadas por trabalhadores chamados *fossóres* (do latim *fódere*, cavar), que executavam o serviço com ferramentas rudimentares, como pás e picaretas, e possivelmente foram eles que desenvolveram as pinturas e inscrições nas lápides. De acordo com o arqueólogo Alessandro M. Gregori (2014), cada nível dos complexos podia ter de três a oito metros de profundidade. Nas catacumbas de São Calisto¹⁶², por exemplo, a profundidade total é superior aos 20 metros, ocupando uma área de quinze hectares, com uma rede de galerias que atingem quase 20 quilômetros e abriga quase meio milhão de tumbas.

As paredes, tumbas e tetos de sepulcros cristãos nas várias catacumbas foram ornados com diversas imagens que representavam a herança bíblica da crença e histórias sobre o triunfo da fé. Muitas são as imagens que evocavam narrativas da Torá judaica, como o sacrifício de Isaque, a história de Suzana, os hebreus na fornalha, Jonas e a baleia, dentre outras. De forma geral, são histórias que lembram a benevolência divina, o perdão dos pecados, a necessidade de manutenção da fé e a vitória sobre a morte. Mas o Novo Testamento também foi representado - com uma clara preferência pela vida e pelos milagres de Cristo. As passagens dos evangelhos são as mais comuns, à exemplo da chegada dos reis magos, a cura do paralisado, a multiplicação de pães e a ressurreição de Lázaro.

Cabe ressaltar que, de acordo com Spier (2007), Elsner (2003) e Jensen (2000), a iconografia paleocristã das catacumbas, principalmente os afrescos, não apresentava uma preocupação estética

também o *arcosolium*, um tipo de tumba mais suntuosa; já as criptas eram amplos cômodos com várias sepulturas - que possivelmente continham corpos de mártires, santos e pessoas importantes na hierarquia da Igreja (GREGORI, 2014).

¹⁶² De acordo com o endereço eletrônico da administração do complexo: LAS CATACUMBAS CRISTIANAS DE ROMA. Catacumbas de São Calisto. Disponível em: <<https://www.catacombe.roma.it/es/index.php>>. Acesso em 25 abr. 2019.

rigorosa quanto ao uso das técnicas de pintura e escultura; ao menos nos séculos III e IV, o que se viam eram composições indiferentes aos detalhes e mais inclinadas a *representar* a ideia de uma história, de uma pessoa ou de uma crença. Isso provavelmente se deve às condições de produção. Essa confecção de imagens nos cemitérios foi uma prática disseminada pelos fiéis, sendo uma continuidade das tradições fúnebres e não uma medida normativa institucionalizada. Por estes idos, a Igreja não demandava nenhum programa iconográfico oficial.

Nesse ínterim, as catacumbas se configuram justamente como espaços onde a dimensão da memória cultural ganhou visibilidade através dos rituais funerários, da confecção de imagens e dos usos coletivos, de maneira que tais espacialidades foram significantes pelas experiências sociais desenvolvidas. Aqui, o espaço é entendido por nós como um território delimitado, no qual há uma variabilidade de vetores (pessoas, produções, experiências) que se cruzam e se deslocam, implicando em uma multiplicidade de funções. Como Henri Lefebvre (2006) salienta, tais experiências espaciais podem se manifestar tanto na interpretação que se faz delas como nas espacialidades projetadas para vivê-las e, ainda, na própria concretude de suas vivências. Uma vez que não existe espaço social alheio à vida que o abrange, a interação e a instabilidade inerentes aos processos socioculturais acabam por produzir espacialidades mediante as ligações entre elementos individuais e coletivos, sociais e históricos.

Como produto e produtor social, o espaço é a dimensão que promove a definição de regras e características da sociabilidade, é o suporte no qual se representam materialmente categorias culturais, é o núcleo no qual imaginário e prática convergem e, ainda, é o meio fundamental para a produção de memória coletiva, portanto, o espaço

não existe em si mesmo, mas se ata à realidade social.

De acordo com Aleida Assmann (2011), o culto aos mortos é o mais antigo e difundido exercício de recordação social e foi uma característica eficaz para a construção de espaços culturais significativos nas sociedades antigas. Esses lugares, portanto, guardavam em si a possibilidade da memória, tendo em vista que as produções tumbárias e imagéticas dispostas neles serviam à manutenção de alguma forma de presença social do falecido e acabavam por assessorar os que ficavam na compreensão da morte.

Na perspectiva do historiador e arqueólogo Paul Corby Finney (1994), as razões que levaram ao uso de imagens estão vinculadas às questões de formação de identidade social e às condições materiais do grupo. Para ele, as ideias que tomavam os cristãos como pessoas de um mundo espiritual à espera da *parousia*, isto é, da volta de Cristo, não são suficientes para contradizer o fato de que eles eram sujeitos sociais atrelados ao mundo greco-romano. Dessa forma, o autor argumenta que, culturalmente, os cristãos eram heterogêneos e não constituíam, a rigor, uma etnia unívoca e distinta. Aliás, este fato tornou possível as amplas calúnias e perseguições - que com outros grupos étnicos não ganharam tanta atenção, por exemplo¹⁶³.

Nesse sentido, os cristãos, como vários outros grupos religiosos pelo Império, não se abstiveram de penetrar em todos os níveis do convívio social, de assimilar as tradições, os modos de vida, a cultura - e isso não foi diferente no que tange ao imaginário da morte. “A prática funerária antiga dependia da fé e da expectativa pós-morte do(a) morto(a),

¹⁶³ A ideia de que as catacumbas serviram de esconderijo foi aceita por muito tempo, mas entrou em declínio com as pesquisas arqueológicas. A estrutura dos cemitérios, a escassez de iluminação e o forte odor dos corpos em decomposição eram indícios de que muito dificilmente eles servissem de refúgio; além disso, as catacumbas foram espaços utilizados por todos e protegidos pela legislação romana (SIQUEIRA, 2011).

familiares e amigos(a), fazendo parte, portanto, da expressão religioso-cultural de pessoas e povos" (REIMER, 2009, p. 104). O culto aos mortos estava alicerçado, no sentimento de lealdade/devoção/obrigação para com aqueles a quem se era ligado por laços familiares – pais, filhos, cônjuges, parentes – isto é, na *pietas*, que vinculava membros de uma comunidade familiar ao culto de seus ancestrais. Esse sentimento religioso entre os romanos, mesmo sendo atrelado ao núcleo familiar, estabelecia-se mediante o ideal de proteção divina e, por consequência, interferia nas relações com o Estado (BUSTAMANTE, 2011).

Em linhas gerais, as atividades realizadas no contexto fúnebre fundamentavam-se em termos práticos e espirituais. Assim como se buscava sepultar corretamente o corpo, objetivava-se, também, superar o trauma da morte e restabelecer a ordem socioemocional para os que ficavam. Desta feita, os ritos funerários foram práticas comportamentais complexas que envolveram afetos profundos e medidas de negociação da perda em diversos parâmetros, de forma que, na Antiguidade, entre politeístas e cristãos, a prática de enterrar ou cremar um defunto não era absoluta em si, pois não era somente isso que “libertava” a família e os demais da “poluição da morte”.

O ritual começava no seio domiciliar e as despesas dependiam da condição financeira da família. No geral, o corpo desfalecido era lavado e perfumado, envolvido em um tecido e adornado com as honras que o defunto tivesse recebido em vida, tudo isso enquanto o nome do morto era continuamente chamado, processo conhecido como *conclamatio*. Guirlandas fúnebres eram postas na cabeça ou no peito do morto e o rosto poderia ser coberto com pó para amenizar a descoloração do óbito, como aponta Francois P. Retief e Louise Cilliers (2005). Depois de

assim preparado, o corpo seria exposto em casa, em algum lugar de destaque, com os pés virados para a porta da frente iniciando o velório.

Enquanto isso, toda a família era considerada *familia funesta* devido à poluição causada pela morte; dessa forma, segundo H. Lindsay (2000), todos estavam contaminados e não poderiam exercer atividades habituais até que o sepultamento fosse realizado e os parentes pudessem ser purificados. Ramos de cipreste ou de pinheiro eram dispostos na porta da casa como um aviso da presença do cadáver e visitantes, amigos e parentes vinham prestar suas condolências; geralmente, flores eram colocadas ao redor do corpo, assim como incensos poderiam ser queimados.

De acordo com Jocelin Toynbee (1996), a cremação ou o sepultamento ocorriam em até três dias após a morte, dependendo do *status* da família. Após o velório na residência, seguia-se o cortejo fúnebre com destino às necrópoles, no caso de sepultamento dos cidadãos comuns. Na sepultura ocorria uma breve cerimônia durante a qual eram falados, às vezes, alguns elogios; um pouco de terra era jogado sobre o defunto, seguia-se uma despedida final e, enfim, o corpo era enterrado – num sarcófago, caixão ou diretamente sobre a sepultura. Uma refeição fúnebre era consumida no túmulo e comida e bebida eram deixados para o ente sepultado (RETIEF; CILLIERS, 2005). A partir daí, começava o período de luto da família. Todos os que tinham participado do funeral deveriam ser purificados no mesmo dia com água polvilhada de um ramo de louro passado sobre o fogo, e a casa era varrida com uma vassoura especial. O luto terminava no nono dia com um banquete no túmulo (*cena novendialis*) e uma libação para os *manes* (TOYNBEE, 1996).

Éric Rebillard (2009a) e Robin M. Jensen (2008), afirmam que os hábitos funerários comuns na cultura romana também foram executados

nos meios cristãos em grande medida e por muito tempo, pois o papel do clero como intermediário entre vivos e mortos nas atividades funerárias só se tornou exclusivo pelos idos do século XII, quando todo cristão deveria receber a Eucaristia momentos antes da morte. E como já ressaltamos, os lugares onde ocorriam os sepultamentos eram compartilhados, de forma que as práticas sepulcrais só foram modificadas muito lentamente.

Como nos diz R. MacMullen "por centenas de anos, o culto pagão dos mortos era uma parte comum do cristianismo" (1997, p. 111). O clero antigo não controlava todos os aspectos da vida dos cristãos, ainda mais se nos atentarmos para o fato de que as conversões ocorriam gradativamente e que muitos desses novos fiéis vinham de tradições greco-romanas, no geral. Embora alguns clérigos tenham recebido a Eucaristia no leito de morte, ou ainda que batismos tenham sido realizados pouco antes do falecimento, não se pode falar de um ritual funerário regular especificamente cristão. Assim como afirma Rebillard (2009b, p. 224), uma distinção útil pode ser feita entre "funerais cristãos" e os "funerais dos cristãos". O primeiro não existia na Antiguidade Tardia: não havia um ritual sancionado pela Igreja para a morte, nem qualquer tentativa da Igreja de impor uniformidade. Os desejos da família e as tradições locais prevaleceram.

Portanto, era dever da família organizar o funeral dos seus, e caso fosse o desejo, algum clérigo podia ser convidado a entoar salmos e hinos durante o velório. Era a família que tomava a iniciativa de envolver o clero no funeral e depois, para a execução de uma celebração eucarística na sepultura ou na igreja, no terceiro, sétimo ou nono dia de luto. Deste modo, o envolvimento dos bispos nos enterramentos de pessoas desvalidas estava muito mais ligado ao novo modelo de

liderança em construção que a uma estrutura ritualística propriamente cristã (REBILLARD, 2009a).

Assim, em virtude das relações culturais híbridas que envolviam grupos cristãos e não cristãos, os hábitos funerários aqui descritos foram uma realidade para o cristianismo antigo, na medida em que a crença se expandia entre indivíduos que conviviam socialmente e estabeleciam experiências culturais dialéticas em um espaço social comum. E isto também se refere aos princípios que orientavam tais rituais. Tanto se buscava oferecer conforto para o corpo e a alma dos falecidos como se promovia a manutenção da memória dos mortos, ainda que possamos observar algumas diferenças no processo. Portanto, entre os cristãos, os ritos funerários cumpriam, igualmente, o papel de negociar a corrupção do corpo e auxiliar no processo de recompor a ordem que a morte tinha posto à prova. Logo, compreende-se que a necessidade de manter a memória dos que já tinham ido não era somente um dever para com os mortos, mas também um meio dos vivos demarcarem propósitos e estabelecerem identificações.

No cenário romano, assim como em tantos outros, o corpo era um meio de definir identidades essenciais, como aquelas baseadas na religião. A apresentação do corpo com adornos, vestimentas, gestos podiam codificar um indivíduo, de forma que a aparência poderia causar respeito ou repulsa (HOPE, 2000). E esse processo foi apropriado pelo imaginário fúnebre. O cadáver se tornou um símbolo de como as distinções da vida permeavam a morte, pois o tratamento dispensado ao morto e ao local no qual estava enterrado foi importante para celebrar identidades sociais e demarcar aspectos que se queria rememorar.

Tanto, que o trato com os mortos não se findava com o enterro. Tal situação era intrínseca, em sentido mais amplo, na preocupação com as

construções tumulares, nos cortejos fúnebres e nas celebrações aos ancestrais. Como afirmam Luciane M. de Omena e Pedro Paulo Funari (2018), os epitáfios, por exemplo, eram um dos responsáveis pela conservação da memória dos mortos, pois suas inscrições epigráficas proviam informações pessoais como idades, origem familiar, ano de falecimento, bem como características individuais, honras públicas e elogios – e em alguns casos também acusações e condenações – provendo, portanto, uma memória seletiva dos indivíduos incorporada à memória coletiva da sociedade. Deste modo, entendemos esses ambientes fúnebres na perspectiva desenvolvida pela professora e pesquisadora Aleida Assmann (2011), quando esta argumenta que alguns espaços, como as necrópoles, são núcleos de visibilidade e de promoção social da memória.

As sepulturas transformavam-se em agentes mnemônicos para os sobreviventes e para as gerações futuras, sendo excelentes núcleos de reprodução simbólica. E, como tal, não podem ser separados dos “quadros sociais” que os fundamentam. Cabe notar, então, que as inscrições tumulares, incluindo as imagens confeccionadas, se constituíam como elementos identitários consoantes com a promoção pública dos indivíduos, de rostos e nomes, de sentimentos contemplativos e expectativas do pós-morte, e criavam, dessa forma, *exempla sociais* vinculado ao *locus religiosus*. Como exemplo, foi algo muito comum entre os politeístas romanos e os cristãos a realização de refeições coletivas nas catacumbas junto aos túmulos, e isto incluía compartilhar comida e bebida com o ente falecido.

Tais libações eram colocadas para dentro do túmulo através de furos ou de canos para o despejo de líquidos. Como afirma Jensen (2008), alguns marcadores de sepulturas eram providos de plataformas anexadas para a oferta de alimentos, e muitas vezes tinham a própria

forma do alimento (pães e peixes, em especial). Inclusive, alguns lugares de sepultamento dispuseram delareiras para cozinhar comida e até forneceram fontes de água para purificação e lavagem dos objetos usados nas reuniões.

A diversidade de utensílios, instalações e equipamentos funerários para essas refeições foi também representada na variedade iconográfica que decoram as paredes das catacumbas. Jensen alerta para um motivo artístico de presença comum nos ambientes fúnebres: o *Totemahl* ou “banquete dos mortos”. Normalmente, a cena clássica era o morto deitado em um divã (*kliné*), segurando uma taça de vinho nas mãos e com uma trípode onde se depositavam iguarias à sua frente. Em alguns exemplares, o morto era acompanhado por sua esposa. Havia também as representações dos banquetes coletivos, nas quais um grupo de pessoas, entre homens, mulheres e crianças, eram dispostos em torno de uma mesa¹⁶⁴.

O tipo e a qualidade das pinturas e mosaicos dependiam das condições financeiras dos parentes bem como da data e da geografia, mas de forma geral, foram comuns até fins do Império. Dessa maneira, as fontes arqueológicas sugerem que os romanos, de fato, acreditavam que os mortos podiam participar de algum tipo de reunião com os vivos e faziam questão de registrar tal costume funerário. Como nos diz Aleida Assmann (2011, p. 38), “comer e beber é forma elementar na construção de comunidades e, ao lados das sepulturas, transforma-se na unificação ritual dos vivos com os mortos”. Nesse ínterim, os romanos honravam seus mortos e os incluíam no cotidiano da sociedade, de forma que a memória dos mesmos era constantemente celebrada.

¹⁶⁴ Para consultar imagens das catacumbas sugerimos as publicações de André Grabar (1966), Jas Elsner (1990), Robin M. Jensen (2011; 2000), Graydon Snyder (2003), Jeffrey Spier (2007) e Alessandro M. Gregori (2014).

Segundo Rebillard (2009a), entre os cristãos, a refeição coletiva com os mortos foi transformada gradualmente na prática de celebrar a Eucaristia; de início no túmulo e em seguida na igreja. Entretanto, a realização de uma refeição eucarística na presença de um cadáver foi questão de inúmeros debates nos meios teológicos nos séculos IV e V, até que fosse minimamente disciplinada pelo clero. Além dessa questão, a progressiva mudança no culto aos mortos também encontrou nas festividades que celebravam a memória dos falecidos e dos ancestrais um costume bastante arraigado entre os convertidos ao cristianismo.

Celebrações fúnebres de cunho privado, como a *Lemuria* e a *Parentalia*, eram importantes tanto para o núcleo doméstico como para o público, pois objetivavam apaziguar o espírito dos mortos e evitar a periculosidade de uma alma inquieta, além de externalizar a perda da família e restaurar o equilíbrio social na comunidade. Por isso, ambas as celebrações tinham datas estabelecidas no calendário oficial da cidade¹⁶⁵.

Alguns bispos cristãos mencionavam as festas aos mortos em seus escritos, principalmente a *Parentalia*, além do hábito das refeições nos túmulos, visto que os cristãos participavam de tais eventos assiduamente. De acordo com Rebillard (2009b), tais participações ocorriam, provavelmente, porque o consumo de comida nos túmulos não estava ligado, de fato, a um sacrifício pagão. O autor cita Agostinho quando explica que, entre os clérigos dos séculos IV e V, havia alguns que não

¹⁶⁵ A *Parentalia* era celebrada durante nove dias consecutivos de fevereiro. No nono dia, chamado *Feralia*, os familiares iam aos túmulos levando comidas, ali se realizavam os banquetes (OMENA; FUNARI, 2018). Já a *Lemuria* abrangia os dias 9, 11 e 13 de maio, anualmente. Durante o período em que ocorriam essas celebrações fechavam-se os templos, proibiam-se casamentos e processos judiciais não eram instruídos.

pensavam em proibir tais atividades, pois elas eram uma forma de não negligenciar a memória dos mortos. Nas palavras do Bispo:

a Igreja comprometeu-se a fazer essas súplicas em nome de todos os que morrem dentro da comunidade cristã e católica, [...] que aqueles que não têm parentes ou filhos ou qualquer outro conhecido ou amigo pronto para essa tarefa possam, no entanto, tê-las fornecidas pela única mãe fiel que é comum a todos eles (*apud* REBILLARD, 2009b, p. 228).

Considerando a posição de Agostinho neste excerto, entre orações e celebrações eucarísticas, o clero buscou comemorar os mortos e reivindicar suas memórias, tentando estabelecer uma posição frente às tradições funerárias ao colocar para a igreja e seu corpo de clérigos o dever de orar pelos que já haviam partido. Mas apesar disso, como já ressaltamos, a mudança de tais práticas ocorreu de forma progressiva e, durante todo o período antigo, a contemporaneidade dos costumes se mostrou preponderante, sendo apropriada e ressignificada quando possível.

Naturalmente, esses processos foram experienciados concomitantemente à disseminação do cristianismo, à expansão da quantidade de fiéis e à própria estruturação das diretrizes da igreja. Logo, consideramos que tais condições interferiram na apropriação de práticas e no desenvolvimento de ritos específicos entre os cristãos. Sabemos que, no terceiro século, a situação de clandestinidade e a falta de recursos financeiros foram alguns dos fatores responsáveis pela discrição dos cultos e pela indistinção de materiais e edificações. E que, mesmo que no século IV tenha se iniciado um aumento do domínio do espaço cívico e da produção de cultura material, o cristianismo encontrou uma sociedade com suas próprias tradições e categorias socioculturais muito bem estabelecidas, de forma que uma total cisão não seria possível, ainda mais em um contexto de conversão religiosa de indivíduos acostumados com os códigos sociais de sua época.

Os cristãos, dessa forma, anexaram o território urbano à sua história e utilizaram do espaço para definir elementos de identificação e de memória coletiva da crença. Nesse ínterim, optamos pelo exemplo das catacumbas e dos rituais que elas comportam, para então entendermos parte desse processo dinâmico de formação. Assim, se, como sustenta Assmann, “o local da recordação é de fato uma ‘tecitura incomum de espaço e tempo’, que entretece presença e ausência, o presente sensorial e o passado histórico” (2011, p. 360), outra não era a função das catacumbas, visto que nelas os cristãos experimentavam um sistema de significantes na forma de rituais, de imagens e de tradições que legitimavam uma continuidade da história cristã.

Portanto, é importante notar que mesmo que as reflexões teológicas e a piedade popular tenham encontrado divergências pelo caminho, as concepções sobre a comunhão entre vivos e mortos sempre estiveram presentes na história cristã, sendo inclusive, uma pedra basilar do mistério da fé na ressurreição e de uma vida eterna junto a Deus. É sintomático, portanto, que no cotidiano dos fiéis convertidos, o último rito de passagem ultrapassasse a realidade biológica e alcançasse expressões corporais, orais e estéticas.

Considerações finais

As experiências religiosas observadas neste trabalho são, sobretudo, marcadas pela pluralidade, de tal forma que não podemos conceber que “o” politeísmo greco-romano, e “o” cristianismo existiram enquanto formas religiosas e culturais autônomas, blocos monolíticos que não interagiam entre si. Foi esta entidade múltipla que possibilitou o desenvolvimento da crença e a capacidade da nova crença de alcançar pessoas com tradições culturais tão diversas. Mas, nesse ínterim,

o que seria necessário para a conversão ao cristianismo?

Quanta abdicação ao antigo exigiria a conversão ao novo?

No contexto de disseminação, toda a pluralidade do mundo romano se fez presente e isso incidiu diretamente nos ritos que analisamos neste trabalho. Percebemos que nem sempre a adesão à fé cristã significou uma absoluta renúncia de comportamentos comuns da cultura greco-romana, e ainda, que algumas das práticas foram apropriadas e remodeladas, de maneira que não é possível afirmar que o cristianismo se furtou o contato com o mundo no qual se desenvolveu.

Os serviços funerários, as imagens e as práticas sociais cristãs serviam como marcação simbólica da religião nas catacumbas, que por serem lugares usados por pessoas de diferentes tradições religiosas, guardavam traços identitários variados. Na medida em que os cristãos, mesmo em períodos de vulnerabilidade, continuavam a demarcar sua religião em ambientes coletivos e públicos, é possível discernir uma disposição coletiva em legitimar a crença e conferir a ela manifestações materiais.

Nesse sentido, estamos analisando espaços onerados de investimento identitário, que, em nossa compreensão, só se explicam por meio da filiação religiosa e do sentimento de pertencimento que tal associação oferecia. Assim, a identidade cultural ao qual nos referimos estava atrelada a processos contínuos de aquisição de experiências passadas e possibilidades futuras, de modo que baseavam-se na força sintetizadora da memória.

Sendo assim, mais que conferir uma separação teológica entre politeístas e cristãos, as experiências produzidas nas catacumbas foram espacialidades inseridas na continuidade histórica do cristianismo, funcionaram como meios de legitimação da crença, nos atestam a participação ativa dos fiéis, atuaram na disseminação da mensagem de

fé, serviram à comunicação entre a comunidade e os demais e, ainda, conservaram a produção cultural e social da identidade cristã, de maneira que podemos compreender, então, que a “cristianização” da sociedade greco-romana não se realizou apenas no âmbito imaginal, mas tomou corpo em mídias materiais resignificando-as de acordo com seus interesses.

Documentação

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 9. Ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

Bibliografia

ASSMANN, A. **Espaços da recordação**: formas e transformações da memória cultural. Trad. Paulo Soethe (coord.). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2011.

BROWN, P. **El mundo de la Anigüedad Tardía**: de Marco Aurelio a Mohoma. Madri: Editorial Gredos, 2012.

BUSTAMANTE, R. M. C. Festa das *Lemuria*: os mortos e a religiosidade na Roma Antiga. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História**. São Paulo: ANPUH, p. 1-18, julho 2011.

CABAN, P. Christian Ancient Burial Places. **Journal of Anthropology and Archaeology**, vol. 2, n. 1, p. 57-73, Jun-2014.

ELSNER, J. Inventing Christian Rome: the role of early Christian art. In: EDWARDS, C.; WOOLF, G. **Rome the cosmopolis**. New York: Cambridge University Press, p. 71-99, 2003.

FINNEY, P. C. **The Invisible God**: The Earliest Christians on Art. New York: Oxford University Press, 1994.

GRABAR, A. **Le Premier Art Chrétien (200-395)**. Paris: Gallimard, 1966.

GREGORI, A. M. **Comunicação Visual na Antiguidade Cristã**: a construção de um discurso imagético cristão do Ante Pacem ao Tempora Christiana (s. III ao VI). 2014. Dissertação. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.

HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz T. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, p. 103-132, 2012.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

HOPE, V. M. Contempt and respect. In: HOPE, V.M.; MARSHALL, E. (eds.). **Death and disease in the ancient city**. London & New York: Routledge, p. 104-27, 2000.

JENSEN, R. Dining with the Dead: From the Mensa to the Altar in Christian Late Antiquity. In: BRINK, L.; O.P; GREEN, D. (eds.). **Commemorating the Dead: Texts and Artifacts in Context**. Berlin: Walter de Gruyter, p. 107-144, 2008.

_____. **Understanding Early Christian Art**. New York/London: Routledge, 2000.

LEFEBVRE, H. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000), 2006.

LINDSAY, H. Death-pollution and funerals in the city of Rome. In: HOPE, V.M.; MARSHALL, E. (eds.). **Death and disease in the ancient city**. London & New York: Routledge, p. 152-172, 2000.

MARKUS, R. A. **O fim do cristianismo antigo**. Trad. João R. Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

NICOLAI, V. F. The Origin and Development of Roman Catacombs. In: NICOLAI, V.F.; BISCONTI, F. et MAZZOLENI, D. **The Christian Catacombs Of Rome: History, Decoration, Inscriptions**. Regensburg: Schnell & Steiner, 2009.

OMENA, L. M; FUNARI, P.P. O fio da memória: o condutor dos mortos nos *Parentalia*. In: GOMES, M. S.; BORGES, A. S. **Escrito para a eternidade: a epigrafia e os estudos da antiguidade**. Curitiba: Appris, p. 137-159, 2018.

REBILLARD, É. **The care of the dead in Late Antiquity**. Ithaca: Cornell University Press, 2009a.

_____. The church, the living, and the death. In: ROUSSEAU, P.; RAITHEL, J. (ed.). **A companion to late Antiquity**. Chichester: Blackwell Publishing, p. 220-230, 2009b.

REIMER, I. R. Nas catacumbas de Roma: uma "história da morte" para reconstruir vidas. **Revista Mosaico**, v. 2, n. 2, p. 102-116, 2009.

RETIEF, F.P.; CILLIERS, L. Burial customs and the pollution of death in ancient Rome. **Acta Theologica Supplementum 7**. v. 26, n. 2, p. 128-146, 2005.

RUTGERS, L.V. Subterranean Rome: In **Search of the Roots of Christianity in the Catacombs of the Eternal City**. Leuven, 2000.

SILVA, G. V. **Religião e pensamento político no mundo antigo: entre a tradição clássica e a cristã**. Vitória: PPGHIS, 2005.

SIQUEIRA, S. M. A. As efígies femininas em catacumbas romanas. In: LEITE, L. R [et al.]. **Figurações do masculino e do feminino na Antiguidade**. Vitória: Ed. PPGL, 2011.

SNYDER, G. F. **Ante Pacem**: Archaeological Evidence of Church Life Before Constantine. Macon: Mercer University Press, 2003.

SPIER, J (Org.). **Picturing the Bible**: The earliest Christian art. Kimbell Art Museum. Texas, US, 2007.

TOYNBEE, J. M. C. The Shrine of St. Peter and its Setting. In: **Journal of Roman Studies**, v. 43, p. 1-26, 1953.

_____. **Death and Burial in the Roman World**. London: Thames and Hudson, 1996.

IDENTIDADE E ALTERIDADE NOS DISCURSOS MITOLÓGICOS NA ATENAS CLÁSSICA: POLÍTICA, GÊNERO E PODER. IDENTITY AND ALTERITY IN MYTHOLOGICAL DISCOURSES IN CLASSICAL ATHENS: POLITICS, GENDER AND POWER.

Giselle Moreira da Mata¹⁶⁶

Artigo recebido em 14 de agosto de 2022

Artigo aceito em 25 de setembro de 2022

Resumo: Os discursos Mitológicos e a sua relação como o feminino se revelaram necessárias para compreendermos as relações de poder entre homens e mulheres no mundo grego Antigo. Em virtude da lei pericliana que considerava cidadãos apenas os filhos de pais e mães atenienses propomos a integração da esposa legítima no âmbito de uma cidadania civil.

Palavras – Chave: Mitologia; Política; Mulheres; Cidadania.

Abstract: Mythological discourses and their relationship with the feminine proved necessary to understand the power relations between men and women in the Ancient Greek world. Due to the Periclian law that considered only the children of Athenian fathers and mothers to be citizens, we propose the integration of the legitimate wife within the scope of civil citizenship.

Key Words: Mythology; Policy; Women; Citizenship.

Os discursos mitológicos serviram ao longo do tempo que configurou a Antiguidade Grega, como um dos mecanismos utilizados,

¹⁶⁶ Doutoranda em História pela Universidade Federal de Goiás. Bolsista Capes 2022. Docente com Graduação em História (2004 - Habilitação: Bacharelado e Licenciatura). Tem Pós-Graduação, (2007 - Especialização "Latu Sensu") em História Cultural: Imaginário, Poder e Identidades. Possui Mestrado (2009 - "Strictu Sensu"). (Os cursos anteriormente citados foram realizados pela Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás). Licenciada em Pedagogia (2018) pela Faculdade de Educação Regional Serrana (Espírito Santo). ORCID: 0000-0001-6953-7226.

por parte de alguns autores Antigos e Modernos, para justificarem as relações de poder estabelecidas entre os gêneros, masculino e feminino, assim como, a exclusão feminina da política ateniense do século V a.C..

Na Democracia ateniense foi algo evidente em trabalhos de determinados autores, como no teatro de Aristófanes e Eurípides. Diante disso, nos voltamos para a observação de uma cidadania feminina na *Pólis* ateniense mediante a vertente que sugere, mesmo indiretamente e de forma não institucionalizada, a integração das esposas na cidadania democrática, em virtude de sua participação na transmissão da cidadania e nos ritos religiosos, tornando necessário salientarmos os mecanismos pelos quais se operaram confluências entre a cidadania política e a civil. Sendo assim, os discursos mitológicos, agora são avaliados por novos horizontes, nos permitem visualizarmos os poderes femininos que caracterizavam o seu pertencimento, identidade e relevância para a sociedade e época em evidência neste artigo.

Desse modo, o intuito deste texto caminha no sentido de uma nova abordagem dessas relações de poder entre homens e mulheres, nos quais alguns relatos mitológicos serão analisados por meio de novos horizontes. Isto implica, principalmente, em uma nova leitura do feminino da época em evidência, superando a historiografia tradicional que até pouco tempo atrás se limitava a analisar e a reproduzir a mulher ateniense clássica de maneira universal.

Sendo assim, eram desconsideradas as diversas categorias¹⁶⁷ e hierarquias femininas da sociedade e as suas diferentes formas de

¹⁶⁷ Na Atenas Clássica, as mulheres eram divididas em categorias sociais, entre elas: A esposa do cidadão ateniense (*Mélissa*), as *Hetairas*, as *Pornai* e as escravas. Interessamos, notadamente, a *Mélissa* e seus poderes de interferir na cidadania política dos homens. Péricles criou uma lei na qual só seriam considerados cidadãos pais e mães atenienses da categoria dos *Eupátridai*.

atuação social, bem como, limitando todas elas, a uma imagem materna e doméstica.

Nesta acepção, em um primeiro momento, selecionamos alguns dos principais relatos mitológicos gregos, e em seguida, faremos uma análise dos mesmos levando em consideração o papel da mulher nessas sociedades.

Começamos então pelo lembrete dos mitos mais importantes, especialmente, os que explicitaram o feminino, demonstrando sua origem, propondo ensinamentos e recomendações aos homens acerca do comportamento das mulheres. Entre eles selecionamos a criação da Mulher e de seus atributos em Hesíodo, e também, o Mito fundador da cidade de Atenas e o Mito de sua deidade fundadora, Atena. Estes foram utilizados para legitimar o papel dos homens e mulheres, sobretudo, na política, e ainda, a exclusão feminina nesse âmbito. Salientamos a relevância dos mitos para o homem helênico em virtude de explicitarem sua própria origem e a dos deuses, mantendo-se coesos na memória coletiva, e ainda, como um elemento de identidade e alteridade, tomando a forma de realidade, verdade e significação absolutas.

Sabendo disso, é essencial fazermos uma exposição de relatos míticos esclarecedores para entendermos as condições das mulheres sob novas perspectivas. Para Dulce O. A. Dos Santos em, **O Cruzamento de dois Imaginários**, os mitos são formas de conhecimento voltados para um passado distante procurando equacionar as grandes questões das sociedades, sem pretender solucioná-las. Eles exteriorizam os medos os anseios, dúvidas e sonhos coletivos que remetem a esfera do sagrado (SANTOS, 1998, p.11-12).

Começamos com o Relato assimilado nas obras de Hesíodo: **Teogonia** e o **Trabalho e os Dias**. A relação do feminino com a Cidade-

Estado de Atenas baseava-se na análise da figura mítica da raça das mulheres, *genós gynaikon*¹⁶⁸, como forma de afirmar a exclusão da mulher do ambiente político. Conforme Claude Mossé no livro **Péricles: O Inventor da Democracia**, as mulheres na Antiguidade se revestiam de um caráter teogônico. A mulher é um mal necessário, pois o homem não pode procriar sozinho, pelo menos no mundo dos homens (MOSSÉ, 2008, p.141). Já Marta Mega Andrade, em **Cidade das Mulheres – Cidadania e Alteridade Feminina Clássica** menciona que as imagens das mulheres eram percebida de acordo com a descrição de Hesíodo. Eram vistas como uma raça estranha, nem humana, nem divina ou selvagem (ANDRADE, 2001, p. 41-44).

O mito aborda não apenas a estória que separa os deuses dos mortais, mas a origem das mulheres. Para Hesíodo, homens, deuses e titãs formavam uma sociedade homogênea. Prometeu era um dos quatro filhos de Jápeto e Clímene e pertencia à raça dos Titãs. Como era um adivinho, previu a derrota de seu povo e tornou-se amigo de Zeus. Bem antes da vitória sobre os Titãs, foi um benfeitor da humanidade.

Devido a esta troca de lugares, os deuses sempre desconfiaram da proteção dada por ele aos homens. Em um dado momento, Prometeu desejou enganar Zeus em favor dos mortais, dividindo um grande boi em duas porções: a primeira continha carnes e entranhas, cobertas pelo couro do animal. A segunda, apenas os ossos, disfarçados com a gordura branca dos mesmos. Ao escolher uma delas, Zeus optou pela segunda e, sentindo-se enganado, encheu-se de cólera. Por isso, resolveu impor um castigo. Privou o homem do fogo, que simbolizava a

¹⁶⁸ De acordo com Mega M. Andrade, *génos gynaikón*, termo que significa raça das mulheres, descrito no trabalho de Hesíodo em contraposição ao *Phûl anthropon*, raça dos homens. São grupos opostos e forçados a conviver entre si, resultado do castigo de Zeus aos homens. O *génos gynaikón*, se concentrava fora do humano e do divino, possuindo uma natureza indefinida (ANDRADE, 2001 p. 41-44).

inteligência, tornando o homem um ignorante (HESÍODO.

Teogonia, v. 535-600).

Novamente o benfeitor dos homens agiu. Roubou uma centelha do fogo celeste e a trouxe a Terra, reanimando os mortais. O maior dos deuses olímpicos resolveu punir com mais rigor a humanidade e seu protetor. Contra os homens, imaginou perdê-los para sempre na irresistível Pandora. Quanto a Prometeu, este foi acorrentado em um despenhadeiro e tinha o fígado consumido durante o dia por uma águia e, à noite, o órgão se regenerava. Zeus jurou que jamais o libertaria daquela prisão. Habilitados parcialmente pela centelha de fogo celeste, os homens experimentaram o uso diferencial da inteligência e a fome de saber (HESÍODO. **Teogonia**, v. 535-600).

Como castigo aos homens, Zeus cria um mal oculto sob a aparência sedutora de um bem, assim, a mulher é apresentada aos deuses e mortais. A sedutora virgem, conhecida como Pandora, fixa-se o destino reservado aos homens. Pandora era um ser híbrido, elaborada como punição aos mortais, que foram obrigados a sustentar a fome e o desejo de mal revisto em forma de bem (HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**, v. 60-79). Foram condenados, a partir de então, a casarem-se para gerar filhos e aceitar o destino, de dependerem delas para a procriação. Nos versos que se seguem, Hesíodo revela aspectos relativos ao casamento:

“Assim um mau igual aos homens mortais.

Zeus tontítruo: as mulheres, parselhas de obras

ásperas, e em vez de um bem deu oposto mal.

Quem fugindo as núpcias e as obrigações com mulheres

Não quer casar-se, atinge a velhice funesta

sem quem o segure”

(HESÍODO. **Teogonia**, v. 600-605).

Pandora não foi criada como companheira do homem, e sim como uma vingança arquitetada por Zeus em resposta ao roubo do fogo por Prometeu. A mulher não era, desta maneira, a contrapartida do homem. Era uma das armadilhas, como são os ossos do boi por debaixo da gordura. O que nos interessa neste mito é a comunidade dos mortais, que foram obrigados a dividir seu lugar com um ser que lhes era semelhante pela forma, mas que possuía partes humanas e partes monstruosas. Como armadilha, a mulher surge diferente do humano, como dois gêneros de espécies diferentes. Para Hesíodo, o grupo de homens se contrapõe a uma raça de mulheres. São grupos separados, mas se relacionam mediante uma convivência penosa, na maioria das vezes. São dois gêneros de espécies diferentes. No entanto, o que a mulher produz, ora é o mesmo, ora é o outro (ANDRADE, 2001, p. 42-43). Por conseguinte, a eles são impostos o trabalho, a mortalidade e o casamento.

Nesse contexto de **Os Trabalhos e os Dias**, se detém nos atributos de Pandora, sedutora, caracterizada pela ocultação e engano, enquanto a **Teogonia** ocupava-se da origem de sua constituição enquanto raça, fora do grupo dos humanos. Pandora se transforma em Feminino pela enumeração de seus atributos. "Ela não é a mãe da humanidade, é a mãe das próprias mulheres" (ANDRADE, 2001, p.41- 45).

Desta maneira, a mulher se internaliza no imaginário masculino como um ser distinto, o primeiro exemplo de sua raça. O modelo que Zeus oferece aos imortais é visualizado como tendo voz e rosto semelhante às deusas imortais, bela forma de virgem. Os homens, ofuscados pela beleza da virgem recatada, não percebem o que a noiva ocultava. A armadilha que consome os homens em sofrimento, em trabalho, em fome e sexo (ANDRADE, 2001, p. 47). Como demonstram **Dezotti e Quinelato** no texto, **Amor, Desejo e poder na Antiguidade. Relações de Gênero e Representações do Feminino:**

“Tal situação leva Hesíodo a ver o casamento com um mal inevitável: Se evita o casamento e os trabalhos que a mulher dá, o homem priva-se de filhos, se quer ter filhos que o amparem na velhice e aos quais possa deixar seus bens, terá de conviver com a mulher”

(DEZOTTI, QUINELATO, 2003, p. 184).

Em suma, o mito de Prometeu e Pandora faz uma analogia à incapacidade das mulheres de vencerem sua curiosidade. Sua desobediência ao abrir um compartimento, espalha entre os homens mortais males invisíveis e silenciosos, deixando oculta a esperança. Em suma, eles passam a ser forçados a conviver com as necessidades, as doenças entre outros males. Pandora foi uma múltipla armadilha, sua participação no destino dos homens é decisiva. Hesíodo, em **O Trabalho e os Dias**, destaca que:

“Dela descende a geração das femininas mulheres
Dela é a funesta geração e grei das mulheres,
grande pena que habita entre os homens e os mortais,
parceiras não da penúria cruel, porém do luxo”.

(HESÍODO. **Os Trabalhos e os Dias**. V. 590-593).

Passemos para o mito de origem da cidade e sua relação com os gêneros e a política. Na Atenas de Péricles, a fidelidade aos mitos também se entrecruza com os pressupostos do regime democrático, entre eles, focalizamos ainda, os que conferiram uma relação entre a cidade de Atenas e a deusa Atena, especialmente, no tocante a exclusão feminina da política.

Como classifica Eva Cantarella na obra, **La Calamidade ambígua. Condicion e Imagen de la Mujer en la Antigüedad Griega e Romana**, havia no mundo antigo uma ligação entre a origem das cidades gregas e as mulheres por intermédio dos mitos (CANTARELLA, 1996, p. 28). No caso de Atenas Nicole Loraux, em **Les Enfants d' Athena. Idées Athéniennes sur la Citoyenneté et la Division des Sexes**, relata que para discutirmos a exclusão feminina da política, segundo as normas em que

se estabeleceu posteriormente o regime democrático ateniense, é evidente que começemos por fazer uma pequena síntese de uma das variantes do mito fundador da cidade, para que possamos apreender como se estabeleceram as relações da deusa Atena com a cidade de Atenas (LORAU, 1990, p. 10). Uma, entre as variantes míticas, denota os embates entre Atena e o deus Poseidon¹⁶⁹ pela posse da Ática. Mossé, em **Politique et Société en Grèce Ancienne: Le “Modèle” Athénien**, verifica que o mito está associado ao voto das mulheres e elucida a exclusão feminina da cidadania em Atenas (MOSSÉ, 1995, p. 210). Para Cantarella, a cidade grega é a perfeita realização de um projeto político que excluiu as mulheres (CANTARELLA, 1996, p. 63).

Guilia Sissa e Marcel Detienne, no livro **Os Deuses Gregos**, asseguram que no contexto da tradição mitológica grega era comum que os deuses gregos escolhessem para si próprios as cidades onde gostariam de receber homenagens particulares. A decisão pelo controle de uma cidade grega era tomada em Assembléia na qual os deuses decidiam pela posse da cidade almejada (SISSA; DETIENNE, 1990, p. 178).

Na Ática, Atena e Poseidon tentaram mostrar seus poderes sobre o território desejado. Na disputa, cada um dos deuses deveria oferecer o mais belo presente, a invenção mais proveitosa para os habitantes da cidade, assim, Palas obteve maior vantagem (SISSA; DETIENNE: 1990: 178-179). Pierre Grimal em **Dicionário de Mitologia Grega e Romana**, afirma que com seu tridente, ele bate em um rochedo e faz jorrar água marinha pela Acrópole na tentativa de demonstrar seu reinado sobre a parte mais alta da cidade (GRIMAL, 1951, p.53). Já Atena faz brotar da terra uma

¹⁶⁹ Notadamente, percebemos alguns relatos concernentes aos desafios lançados pelo deus Poseidon direcionados para o controle de Cidades-Estado gregas. Primeiramente, disputa a cidade de Argos com a deusa Hera, e depois, com a deusa Palas por Atenas. Nos dois casos foi derrotado, pois Argos tornou-se propriedade da esposa e irmã de Zeus, e na Ática, a vitória foi atribuída a Atena (SISSA; DETIENNE, 1990, p. 179).

Oliveira (MOSSÉ, 2008, p.158). O presente de Poseidon, água salgada, foi considerado inútil pelo júri. Em outra versão, o deus teria dado um [cavalo](#) por razões ligadas a agricultura.

Atena solicita o testemunho de Cécrope,¹⁷⁰ ser mitológico descrito como o fundador e primeiro rei de Atenas. Ele testemunha a favor da deusa, alegando ser a primeira a plantar a Oliveira na terra Ática. Seu testemunho impressiona a princípio os membros do júri formados por deuses. A cidade também foi convocada a decidir por seu voto. Mulheres e homens se reuniram em Assembléia. Os votos masculinos foram todos dedicados a Poseidon, e os femininos, em número maior, para Atena. Desta forma, as mulheres acabaram dando à vitória a deusa (SISSA; DETIENNE, 1990, p. 178 -179).

Mas paradoxalmente, foram, por conseguinte, impedidas de votar por causa do ressentimento de Poseidon. Por ter conseguido sucesso graças às mulheres, Atena resolve homenageá-las dando seu nome a cidade (MOSSÉ, 2008, p.159). Trata-se do mito fundador da cidadania ateniense e das relações que aproximaram Atena do feminino. O que explica a sua participação importante nos festejos em homenagem a deusa na cidade.

Acreditamos que a cólera do deus contra as mulheres, em um primeiro momento, não tinha nenhuma finalidade política, mas acabou tendo consequências nesse sentido. Houve uma apropriação masculina

¹⁷⁰ Cécrope, segundo o relato mítico foi o primeiro rei de Atenas. Nasceu do solo Ático. A parte superior de seu corpo tinha forma humana enquanto a inferior se assimilava a uma calda de serpente. Ele foi o fundador e o primeiro rei de [Atenas](#). Cécrope governou Atenas de [1556](#) a [1506 a.C.](#). Foi um herói muito importante, ensinou os atenienses a escrita, a construir cidades e a enterrar os mortos. Durante o seu governo, [Atena](#) tornou-se a padroeira da cidade numa competição com Poseidon, no qual Cécrope convocado por Zeus como juiz, testemunhou a favor de Atena (GRIMAL, 1951, p. 79).

do discurso do mito na qual se estabeleceu a cultura Falocêntrica da Pólis.

Com Cécropo se instituiu algumas bases da civilização ateniense cujo auge observamos no século V a.C.. Enfatizamos, em especial, a agricultura e a inserção do casamento, a fim de evitar as uniões confusas, estabelecendo uma ordem, o casal, homem e mulher, para que assim os mortais soubessem quem era o próprio pai e mãe (SISSA; DETIENNE, 1990, p.179).

Isto torna imprescindível nos lançarmos a algumas observações. Percebemos, em primeiro lugar, que os deuses disputavam terras já habitadas por mortais, Cidades-Estado com uma organização política comum, já habitada pelos homens:

“... Para diferenciá-los da sociedade dos imortais, esses homens, na realidade muito engenhosos, põem-se a construir cidades, a imaginar uma forma de viverem juntos que se chama Cidade-Estado”

(SISSA; DETIENNE, 1990, p. 178).

Existia, deste modo, um processo de estabelecimento de deuses para as cidades. Após a fixação do deus fundador, concebia-se um plano em conjunto, separando espaços, estabelecendo o domínio público e o privado na Pólis. Os criadores das cidades, neste sentido, se uniam aos deuses estritamente ligados ao seu cotidiano social e político. Eles se integravam ao mundo dos mortais, absorvidos na ordem política e social construída pelos humanos (SISSA; DETIENNE, 1990, p.187).

Portanto, os deuses estavam intimamente ligados ao estilo de vida dos homens e mulheres. Observava-se na Cidade-Estado dois departamentos: de um lado, os deuses, e de outro os homens, dependendo conjuntamente do mesmo domínio. Os legisladores seriam responsáveis pela interposição da vontade dos deuses por meio da criação das leis, e aos homens cabiam as decisões para sacrifícios, festas, calendários, santuários tomados na Assembléia dos cidadãos. A relação

com os deuses, principalmente Atena, tornava o cidadão muito mais ativo em seu papel na sociedade, da mesma forma que os deuses participavam da vida humana (SISSA; DETIENNE, 1990. p. 187).

No que se refere às mulheres, evidentemente à Mélissa, elas possuíam um papel fundamental no relacionamento com Palas e com os demais deuses. Isto ocorria por meio de festividades, atividades sacerdotais e ritos em geral. A mulher, neste contexto, apresentava um elo com o sagrado, em várias medidas essenciais para o estabelecimento da ordem, abundância, perpetuação da cidade e dos mortais, numa íntima relação entre o universo natural e o sagrado.

O mito da cidadania ateniense apresenta-nos também uma perspectiva relacional e identitária entre os gêneros. Atena é uma deusa cujo trânsito entre homens e mulheres fluía com maior facilidade em virtude de sua natureza dual conferida por uma relação que a aproximava de homens e mulheres. Por um lado, atuava na esfera masculina como deusa da guerra justa, sempre acompanhada de seu escudo, ligada à sabedoria, à coragem e à bravura.

Ela nasce adulta e armada, saltando da cabeça de Zeus. Por outro, ela é uma deusa ligada à castidade, condição ligada à conduta da *Mélissa*. Ela instruiu os homens praticamente para todas as atividades, como caça, pesca, uso de arco-e-flecha; as mulheres ensinou a costurar e a dançar, como havia saído da mente de Zeus, representava a inteligência (GRIMAL, 1951, p. 53-55). Estas e outras nuances geraram no complexo da cultura Falocrata em Atenas características de pertencimento à cidade, valoração e legitimação do poder de determinados segmentos sociais, particularmente entre os *Eupátridai*.

Tendo em vista o que foi exposto, outra proposição torna-se evidente, apontando novos elementos para a exclusão feminina da

esfera política. Nossos olhares se voltaram novamente para outro mito de Atena, neste caso, para o seu nascimento.

Sua história está relacionada à ideia de geração, procriação e descendência. Zeus se interessou por Métis, tendo sido ela sua primeira esposa. Foi advertido por sua avó Gaia de que Métis lhe daria um filho e que este o destronaria, assim como ele destronou Cronos e este, Urano. Com medo, Zeus engoliu Métis. Todavia, ela já estava grávida de Atena e continuou a gestação na cabeça de Zeus. Certo dia, Zeus sentiu uma forte dor de cabeça e Hefesto lhe deu uma machadada, abrindo-lhe o crânio, de onde Atena saiu já adulta com armadura e escudo.

Apesar de ser gerada no ventre de sua mãe Métis, nasceu diretamente da cabeça de seu pai, Zeus. No domínio simbólico, ela descaracterizava, em certa medida, uma das estratégias da Mélissa de pertencimento à cidadania democrática por meio da lei pericliana. Uma vez que não se estabeleceu por completo o ato de fabricação referente à etapa do nascimento. Esta se tornou uma nova evidência para o trato da exclusão feminina do âmbito político.

Mas na prática, a lei de Péricles hierarquizava o corpo feminino como elemento que proporcionava a continuidade da cidade fornecendo a Pólis os futuros cidadãos. Mesmo em uma sociedade Falocrata, cujos relatos mitológicos lhe atribuíram uma condição diferente da masculina, através do corpo, as Mélissai impõem seu papel valorativo na cidadania democrática.

De acordo com a representação feminina em Atenas visualizada no teatro, por exemplo, em obras de teatrólogos como Aristófanes e Eurípides, em trabalhos como: **Lisístrata**, **Assembleia das Mulheres**, **Hipólito**, **Helena**, **Medeia**, entre outros, notamos que não podemos dissociar a *Mélissa* de Pandora e toda a sua relação com o sagrado feminino. Como nos demonstra a autora Marta Andrade, no texto **Cidade**

das Mulheres. A Questão feminina na Polis Revisitada,

Pandora é a *Mélissa* em todas as suas ambiguidades (ANDRADE, 2003, p. 124). Diante deste fato, toda *Mélissa* é também Pandora. De maneira especial, as relações de poder entre homens e mulheres possuíam bases mitológicas, sobre as quais Aristófanes e Eurípides não estavam alheios.

Tomemos alguns exemplos aristofânicos. Algumas de suas obras demonstram que tais argumentos pareciam estar internalizados não apenas nos homens, mas nas próprias mulheres, como verificamos no trecho da comédia **Lisístrata** em que a personagem confessa à sua vizinha Calonice como lhe doía à opinião masculina de que as mulheres não prestavam e em resposta à protagonista, Calonice afirma:

CALONICE

“E não prestamos mesmo”.

(ARISTÓFANES. **Lisístrata**, 12).

Assembléia das Mulheres também dedica atenção ao fato de que as esposas se identificavam como herdeiras de Pandora e castigo dos homens. Como podemos vislumbrar, a imagem do primeiro exemplar integra-se, via Aristófanes, a identidade da esposa ateniense do cidadão. Destacamos uma passagem na fonte que caracteriza este reconhecimento entre as “esposas aristofânicas”. Trata-se do momento em que quando das personagens questiona a protagonista Praxágora acerca da capacidade de execução do plano de participarem da Assembléia e tomarem o poder dos homens das decisões da comunidade:

1ª MULHER

“E como nós, as mulheres, criaturas delicadas e de coração fraco, iremos falar ao povo”?

(ARISTÓFANES. **Assembléia das Mulheres**, 30).

Sabendo disso, a esposa não comporta uma identidade fixa, ela é o reflexo de um hibridismo. São identidades antagônicas em um único ser. Uma revela a verdadeira essência da esposa, ligada a Pandora, a outra se associa a um convencionalismo utilitário, na qual ela se reveste de Mélissa, (tida como exemplo de mulher ideal da época devido a sua conexão com as ideias de subalternidade ao masculino e a castidade) como forma de enganar os homens e esconder-lhes seus verdadeiros interesses.

Assim, a esposa se revela como uma fabricação da mesma natureza de Pandora, portanto, se ela era temida é porque ela existia de fato. Sendo assim, as documentações citadas nos remetem a uma perspectiva de inversão, que pode ser analisada sobre uma ambivalência.

A lógica em que se moveram as mulheres dos cidadãos é aquela na qual as esposas detinham o direito de interferir no regime democrático, apanágio masculino através de elementos que lhes atribuíram poderes oriundos do sagrado e das leis criadas pelos homens, como foi o caso de Péricles ao considerar cidadão ateniense, apenas mães e mães atenienses da hierarquia dos *Eupátridai*.

Isso fez com que os homens reconhecessem a existência de poderes femininos considerando o seu medo e desconfianças relativas ao casamento a que eram obrigados, para se perpetuarem e manterem relações políticas entre si, temendo as várias armadilhas que a esposa, disfarçada de um bem, era capaz de produzir.

Mas em resumo os mitos destacados nesse estudo se perpetuam entre homens e mulheres e se inscrevem no destino dos atenienses. Por fim, a atuação feminina foi interpretada ao longo dos anos por um discurso masculino que encerrava a vida das esposas atenienses ao *Gineceu*. Com a abordagem de gênero oriunda das últimas décadas,

novas histórias emergiram e com elas percebemos uma nova dinâmica de atuação na sociedade ateniense do século V a.C.. Percebemos as mulheres como sujeitos históricos importantes e com poderes. Isso traz novas reflexões para a historiografia.

Sendo assim, as mulheres atenienses, naturalmente as esposas dos *Eupátridai*, não devem, portanto, serem entendidas como passivas no que se relaciona a sua *Pólis*. A cultura ateniense na Antiguidade é muito mais complexa do que se possa imaginar. Uma *Cidadania Civil de Mulheres* deixa claro que o direito das esposas assumirem o poder político é legítimo face aos poderes que davam a *Mélissa* a capacidade de interferir em um sistema dominado pelos homens, mas não preferível para eles.

A lei de Péricles e o papel que exerciam na vida religiosa conferiam a elas seus mecanismos de atuação. Desta maneira, elas são portadoras de uma cidadania civil. Acreditamos que a esposa possuía uma cidadania, diferentemente da cidadania masculina, entretanto, válida e importante. A cultura ateniense oferecia à *Mélissa* um *status* privilegiado. Porém, este estatuto feminino não deixou de fornecer conflitos entre homens e mulheres. O risco de inverter um estado de coisas era temido e nunca descartado pelos homens de Atenas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

a) Documentação Textual

ARISTHOFANES. **Lysistrata**. Trad. F. W. Hall e W. M. Geldart. Oxford: Clarendon Press, 1907.

ARISTÓFANES. **Lisístrata**. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982.

HESIÓDO. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. **O Trabalho e os Dias.** Trad. Mary de Carvalho Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

ARISTHÓPHANE. **L' Assemblée des Femmes.** Trad. H. Van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1930. Tome V.

_____. **Hélène** - Les Phéniciennes. Trad. H. Grégoire. L. Méridier; t F. Chapouthier. Paris: Les Belles Lettres, 1972. Tome V.

_____. **Hippolyte - Andromaque - Hécube.** Trad. L. Méridier. Paris: Les Belles Lettres, 1997. **Tome II.**

_____. **Medéia; Hipólito; As Troianas.** Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

b) Obras de Referência

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1951.

c) Obras Gerais

ANDRADE, Marta Mega. **A Cidade das Mulheres – Cidadania e Alteridade Feminina Clássica.** Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2001.

_____. A Cidade das Mulheres. A Questão feminina na *Polis* Revisitada. In: FUNARI, Pedro Paulo A; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da. (Orgs.) **Amor, Desejo e poder na Antigüidade. Relações de Gênero e Representações do Feminino.** Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003. p.115-147.

CANTARELLA, Eva. **La Calamidade ambigua. Condicion e Imagen de la Mujer en la Antigüedad Griega e Romana.** Clásicas, 1996.

COLOMBANI, Maria Cecília. Cuando El Horror Se Convierte em Fiesta. Dioniso, El Mago de las Ilusiones. In: LESSA, Fábio de Souza; BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha. (Orgs.) **Memória e Festa.** Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 246-252.

DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; QUINELATO, Eliane. A Fábula Grega e o Feminino. In: FUNARI, Pedro Paulo A.; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da. (Orgs.) **Amor, Desejo e poder na Antigüidade. Relações de Gênero e Representações do Feminino.** Campinas: Ed. da UNICAMP, 2003. p.183-196.

DETIENNE, Marcel; SISSA, Giulia. **Os Deuses Gregos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

MOSSÉ, Claude. **Péricles: O Inventor da Democracia**. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

_____. **Politique et société en Grèce Ancienne. Le “modèle” athénien**. Paris: Aubier, 1995.

LORAU, Nicole. **Les Enfants d' Athena. Idées Athéniennes sur la Citoyenneté et la Division des Sexes**. Paris: Essais, 1990.

SANTOS, Dulce O. Amarante dos. Mulheres **O Cruzamento de dois Imaginários**. In: MATOS, Maria Izilda S; SOLLER, Maria Angélica. (Orgs.) *O Imaginário em Debate*. São Paulo: Olho d' água, 1998. p. 09-25.

ESPÍRITOS MALIGNOS NO JUDAÍSMO ANTIGO

EVIL SPIRITS IN ANCIENT JUDAISM

Pedro Augusto M. B. M. Gomes¹⁷¹

Artigo recebido em 07 de agosto de 2022
Artigo aceito em 20 de setembro de 2022

Resumo: A partir do pensamento de monges alexandrinos do século II d.C., como Atenágoras de Atenas, o entendimento da palavra demônio remete a um tipo de espírito, que tem como objetivo desvirtuar os primeiros cristãos, aqueles de pouca fé. Por conta disso, a Igreja Católica passa a caracterizar estes espíritos, tratando-os como entidades malignas e tendenciosas até os dias de hoje. No entanto, cabe a nós nos perguntarmos se o contexto da palavra demônio, aplicada nos dias de hoje, possui algum fundamento para o estudo do artigo a seguir, apresentando pontos sobre tais espíritos na época do Antigo Testamento.

Palavras-Chave: Antiguidade, Demonologia, Demônios, Espíritos Malignos, Hebreus.

Abstract: From the understanding of the Alexandrian monks of the second century AD, such as Athenagoras of Athens, the word demon began to refer to a type of spirit, which aims to deviate the first Christians, those with little faith. Therefore, the Catholic Church begins to characterize these spirits, treating them as evil and biased entities to this day. However, it is up to us to ask ourselves if the context of the word demon, applied today, has any basis for the study of the following article, by presenting points about such spirits in the Old Testament era.

Keywords: Antiquity, Demonology, Demons, Evil Spirits, Hebrews.

¹⁷¹ Aluno da Pós-Graduação do curso de História e Arqueologia do Antigo Oriente Próximo e Mediterrâneo pelo Centro Universitário Adventista de São Paulo - UNASP. ID ORCID: 0000-0002-1023-3161.

Quando trabalhamos junto à historiografia acerca da palavra demônio, geralmente somos levados a entender que este espírito, o qual, segundo os gregos, habita uma região entre um espaço divino e um espaço terrestre, servindo como interlocutores entre os deuses e a humanidade, é unicamente cruel e maléfico, em suma, agentes do mal ou algozes. Para os gregos, podemos caracterizar que dentro da organização social da *pólis* na época de Platão, “há um lugar reservado na organização e na vida em sociedade para o cuidado do espírito” (VIANA, 2019, p. 13), ou ainda, quando não o espírito de algum herói morto, o *δαίμων* (daímon) ou *δαιμόνιον* (daimónion) - também demônio - era visto também como um espírito mediador entre deuses e homens. O filósofo Luther Link, aponta que “no Banquete de Platão, por exemplo, o amor é um grande *daímon*, mediador entre deuses e mortais” (LINK, 1998, p. 25). Homens bons e sábios eram chamados de *daímones* por Sócrates no Crátilo, quando este explica a Hermógenes a sua origem antes mesmo da geração dos homens de ouro, guardiões dos humanos mortais, espíritos desconhecidos, mas nobres e protetores (NUNES, 1988, p. 121).

A respeito desta palavra - *δαίμων* - existem duas definições dentro do *Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament*, a primeira, “o poder divino, deidade, divindade” e a segunda, “um espírito, um ser inferior a Deus, superior ao homem” (THAYER, 2017, p. 123). Segundo o autor Elijah Sluter, a “palavra grega *δαίμων* não carrega uma conotação negativa” (SLUTER, 2016, p. 63). Mas nos séculos II e III, os alexandrinos helênicos trataram de enxergar os demônios de Platão como anjos caídos perversos. Essa ideia de espíritos malignos parece provir do pensamento de Atenágoras de Atenas - monge alexandrino do século II d.C. -, que sugeriu que os *daímones* poderiam afetar a mente, o corpo e a alma humana, remetendo à ideia de que uma mente fraca era uma mente desviada da fé em Cristo (CROSIGNANI, 2017, p. 177). Esse

conceito, nos leva a entender que palavra *daímon* a partir do século segundo, deixa de carregar parte dos elementos apontados pelos filósofos gregos, tornando-se apenas uma referência para espíritos malignos e mal-intencionados.

Com o intuito de entendermos sobre os espíritos malignos para os antigos judeus, é necessário compreendermos o mínimo de sua religião.

Na Bíblia Sagrada, é sabido que Abraão viveu na Mesopotâmia em meados dos anos 2000 a.C. e que Deus ordenou que este saísse de suas terras em busca de uma terra, a qual seria equivalente ao atual território de Israel. Temos no livro de Gênesis:

E o Senhor disse a Abraão: Sai da tua terra, do meio dos teus parentes e da casa de teu pai, para a terra que te mostrarei. E farei de ti uma grande nação, te abençoarei e engrandecerei o teu nome; e tu serás uma benção. Abençoarei os que te abençoarem e amaldiçoarei quem te amaldiçoar; e todas as famílias da terra serão abençoadas por meio de ti. (GÊNESIS 12:1-3).

Abraão, quando chega à terra apontada por Deus, levanta inúmeros altares na região para um Deus de nome *El* e, com Moisés, seu descendente, chegam à Midiã os mandamentos e uma nova identidade para *El*, Javé. No entanto, isso não impediu que o povo adorasse outros deuses que não *El*, como por exemplo Baal e até mesmo Aserá. Para John J. Collins, “a Bíblia nunca negou que os povos da região de Israel e Judá fivessem adorado outros deuses além de Javé, incluindo deusas” (COLLINS, 2004, p. 183). Uma das reconstruções da religião dos israelitas foi a abstenção do culto à deusa Aserá, ainda que evidências escritas da mesma tenham sido encontradas nas ruínas de Khirbet el-Qom e Kuntillet Ajrud - “para Javé de Samaria e sua Aserá” (COLLINS, 2004, p. 182) - e, da ideia para alguns profetas como Oseias, de que Deus não queria sacrifícios, mas amor, visto que desejava por “misericórdia e não sacrifícios; e o conhecimento de Deus, mais do que holocaustos” (OSEIAS 6:6). Não é possível afirmar que todos os profetas nessa época

compartilhavam da mesma ideia de Oseias quanto ao sacrifício, mas Amós aponta para um Deus menos ligado às práticas mundanas, o qual simplesmente “detesta e despreza as vossas festas” (AMÓS 5:21). Em suma, podemos afirmar com Collins novamente, que alguns dos profetas se não todos, entendiam que seu Deus queria que seus seguidores praticassem gestos que os levassem à justiça e não gestos simplesmente vazios (COLLINS, 2004, p. 183). Uma segunda reforma na religião dos antigos judeus, se dá pelo rei Josias durante o seu reinado. Este restringe sacrifícios, oferendas e adorações a Javé para dentro de Jerusalém apenas e ordena que suas tropas destruam todos os locais utilizados para sacrifícios humanos, bem como os altares para o Deus fora da cidade e em todo seu território. Ao seu povo, a ordem é de que não adorem a nenhum outro tipo de divindade que não Javé, incluindo as divindades canaanitas já mencionadas anteriormente, como Baal e Aserá.

Collins também diz que a reforma proposta pelo rei Josias foi de grande importância em relação à crença a Javé, uma vez que, se os sacrifícios apenas poderiam ser feitos em Jerusalém, as pessoas as quais viviam fora da cidade só poderiam fazer os mesmos em ocasiões especiais, isso acarreta tornar o templo da cidade em um edifício ainda mais importante do que nunca para a religião e as leis. antes passadas pelos sacerdotes de forma oral à população, agora estariam escritas em livros (COLLINS, 2004, p. 184). Podemos concluir com o período do Segundo Templo de 515 a.C. a 70 d.C., o qual e, depois da destruição de Jerusalém pelos Babilônios, com seu espírito despertado pelo Deus de Israel, o rei Ciro da Pérsia, o ungido (Isaías 45:1) - libertador do povo judeu do cativeiro babilônico -, se viu encarregado de construir um novo templo para este. Segundo Esdras:

Assim diz Ciro, rei da Pérsia: O Senhor, Deus do céu, me deu todos os reinos da terra e me encarregou de construir um templo para

ele em Jerusalém de Judá. Quem entre vós for de seu povo, que Deus esteja com ele, suba para Jerusalém de Judá e reconstrua o templo do Senhor, o Deus de Israel. Ele é o Deus que habita em Jerusalém. (ESDRAS 1:2-3).

Em suma, em primeiro lugar, entendemos que os antigos judeus viviam espalhados pela região do Oriente Próximo e que, está claro que influências e costumes de outros povos à sua volta estavam presentes em sua crença, em segundo lugar, quando o rei Salomão falece, o reino é dividido entre norte e sul, com o norte agregando a seus costumes praticas pagãs, ao passo que inúmeros profetas passam a protestar contra a adoração a deuses que não Javé, até a destruição da região pelos assírios. Um século mais tarde, a região sul sobrevivente e com o rei Josias, reestabelece com uma nova reforma na religião e na crença em Javé, até a invasão e destruição de Jerusalém pelos babilônios, mas 50 anos depois, com o rei Ciro da Pérsia, os judeus, os quais estavam novamente espalhados pelo Oriente Próximo, conseguem retornar à cidade de Deus e restaurar a religião trazida por Moisés à Judá quase um milênio antes (COLLINS, 2004, p. 181).

Com relação a espíritos malignos, o primeiro passo é entender, segundo Henrike Frey-Anthes, que o termo - do grego - demônio não tem nenhuma expressão equivalente nos idiomas de origem semita e que a academia deveria evitar utilizar este termo em relação a sua interpretação dentro dos estudos do Antigo Testamento (FREY-ANTHES, 2008, p. 38). Nesse caso, concordamos com Anna Maria Gloria Capomacchia e Lorenzo Verderame, quando estes apontam que demônio é, de fato, um “termo genérico e é usado tradicionalmente de uma maneira muito generalizada” (CAPOMACCHIA; VERDERAME, 2011, p. 291).

Algumas são as características que poderiam nos levar a entender o que é um espírito maligno para os antigos judeus. Em primeiro lugar, pensarmos que estes são seres que habitam os desertos, ora, um lugar

desolado e que remete à morte. Os antigos egípcios tinham uma interpretação do deserto como um lugar hostil, uma região vermelha na qual impera o caos sob o comando do deus *Seth*. Daí o vermelho, cor a qual para os escribas estava diretamente associada ao mal, eles escreviam o hieróglifo associado à palavra com vermelho para alguns dias do ano que poderiam trazer infortúnios, o nome de monstros hostis, bem como os nomes de *Seth* e *Apófis* (WILKINSON, 1994, p. 106-107). O que queremos dizer é que existe um intercâmbio cultural dentro de uma concepção acerca de espíritos e crenças em seus poderes. Um intercâmbio entre as nações que atualmente fazem parte do Levante. Em segundo lugar, está na ligação entre as considerações de Frey-Anthes e Verderame. Para os acadêmicos, os espíritos malignos tais quais fantasmas, habitam a periferia das cidades, longe de sua ordem (VERDERAME, 2013, p. 120) e podemos, inclusive, mencionar alguns animais, como corujas, avestruzes, chacais e serpentes, os quais representam através de sua iconografia o mal, sendo estes os habitantes dos desertos que circundam as cidades. Um exemplo dessa iconografia animalesca do mal, nos apresenta Link ao afirmar que o *Bes* egípcio - definitivamente uma referência iconográfica para o diabo na Idade Média -, carregava em sua cabeça penas de avestruzes, as quais depois foram interpretadas como cabelos flamejantes (LINK, 1998, p. 76). Reforçando a ligação dos espíritos malignos com estes animais, ainda de acordo com Frey-Anthes, "como moradores de lugares desertos, estes estão sempre junto de outras criaturas periféricas e, portanto, misteriosas" (FREY-ANTHES, 2008, p. 46). Edward Langton nos apresenta algumas das características demoníacas associadas aos animais mencionados anteriormente. Corujas, as quais estão presentes em ruínas e são criaturas noturnas ligadas diretamente à *Lilith*. Avestruzes como aves vorazes, os hebreus tinham um termo para elas como "filhas da ganância", as quais estão ligadas diretamente a espíritos malignos para os babilônios. Os

chacais, animais que uivam e que, junto dos lobos, se fazem presentes nas mitologias egípcia, babilônica, dentre outras, como espíritos malignos. Por fim, a serpente, apenas este animal daria para escrever um novo artigo sobre sua simbologia dentro da mitologia cristã, mas acreditamos que o exemplo mais claro está no livro do Gênesis com a tentação de Eva (LANGTON, 2014, pp. 37-43).

Para Verderame, basta que entendamos que tais espíritos malignos vivem em oposição à ordem das cidades, vivem no caos, nas trevas, na morte. Segundo ele, “em geral, podemos dizer que tais espíritos compartilham de todas as características do elemento caótico” (VERDERAME, 2013, p. 120). Acreditamos que parte dos estudiosos contemporâneos aponta para a apresentação de entidades demoníacas da antiguidade, representadas como bestas hediondas ou híbridos entre humanos e animais, os quais sempre apontam à uma condição de ameaça. O grifo, por exemplo, criatura mítica que pode ter surgido no segundo milênio antes de Cristo na atual Síria, bem como o próprio *Pazuzu*, da Babilônia, o qual aparece na primeira metade do primeiro milênio antes de Cristo, são exemplos de tal associação. O interessante é que podemos compreender que ambos têm suas funções muito bem definidas como elementos protetores dentro da crença religiosa e supersticiosa na Mesopotâmia (BLACK; GREEN, 2014, p. 124), diferentemente dos malignos demônios cristãos.

De fato, se existiu como temos ideia um intercâmbio cultural entre culturas mas, os antigos judeus tinham uma religião muito bem estabelecida com base no monoteísmo e, com a crença em um único Deus Javé, a ausência de espíritos malignos no Antigo Testamento como os conhecemos hoje seja plausível, uma vez que, para os antigos judeus e seus mestres, conceber qualquer poder a tais espíritos poderia diminuir o poder de Javé e, com base nesse pensamento, podemos levantar a

hipótese de que as práticas e crenças das nações vizinhas, ofereciam ampla prova de que estes espíritos eram um perigo para o monoteísmo. Sabemos que os próprios profetas acreditavam na atividade de espíritos malignos, mas o maior problema era como salvaguardar as concepções monoteístas para eles, da indubitável existência de tais espíritos. É como vai nos dizer Frey-Anthes, “desapoderar deuses estrangeiros nos tempos do Antigo Testamento, servia como um meio de enfatizar a soberania exclusiva de Javé” (FREY-ANTHES, 2008, p. 42). Por conta disso, encontramos no Antigo Testamento, passagens as quais apontam para os espíritos malignos, mas que também condenam a adoração ou rituais a deuses estrangeiros. Como a passagem em Deuteronômio 32:17, a qual vai apontar para a oferta de sacrifícios a deuses desconhecidos ou, na passagem em Salmos 106:37, a qual aponta para sacrifícios de filhos e filhas. Com a construção de altares por parte de Jeroboão, a deuses representados por bodes e bezeros em 2 Crônicas 11:15 e também, em Levítico 17:7, quando Javé proíbe sacrifícios a ídolos também com a forma de bodes.

Desapoderar, combater e derrotar, é o que faz Javé em Jó 26:5-14, quando, segundo Forsyth, nesta passagem:

[...] Javé derrota vários inimigos da mitologia canaanita, incluindo *Rahab*, outro nome para o dragão *Leviatã*, bem como as Sombras, ligadas a *Mot*, mas se contorcendo como uma cobra. Ele limpa o dragão do céu, [...], ele trespassa a serpente, [...]. Ele desnuda *Abadom*, “perdição”, [...]. (FORSYTH, 1989, p. 65).

A citação anterior nos aponta para a evidência de que no Antigo Testamento podemos observar que o monoteísmo dos hebreus, em outras palavras, o crescimento da religião hebraica se dá por conta da separação e não do sincretismo. É como Unger vai sugerir:

A religião israelita começou como monoteísmo puro, em um expurgo radical e completo do politeísmo, e a genialidade dela estava em sua perpetuação como tal pelo isolamento rígido e intransigente. Este é o segredo da grandeza de sua demonologia e de sua religião em geral. (UNGER, 1994, p. 22).

Não estamos aqui para debater se Javé do Antigo Testamento é um Deus o qual age por pura bondade ou se Javé tem seu lado sombrio, mas o que dizer da passagem em Salmos, quando lemos que um Deus irado lança seus anjos destruidores, além da fúria, angústia e indignação? (SALMOS 78:49). Outro exemplo está em Samuel, quando Javé, arrependido, ordena a um de seus anjos, o qual iria destruir Jerusalém seguindo suas ordens, que parasse naquele momento. “Basta! Retira agora a tua mão” (2 Samuel 24:16) ao passo que, o anjo o obedeceu. Tais passagens, remetem à ideia dos antigos babilônios, os quais acreditavam que seus deuses lançavam espíritos contra eles quando contrariados. De acordo com Jean Botteró, havia apenas duas formas de um espírito atacar um ser humano, fosse através de uma invocação mágica ou por conta de seu próprio comportamento hostil, mas precisamos destacar também que a infelicidade, os problemas psicológicos e a falta de sorte de um indivíduo na Babilônia, se dava apenas mediante o comando dos deuses primeiramente (BOTTÉRO, 2004, p. 187), os espíritos eram somente os executores. Ainda com ele, devemos ressaltar que dessa forma, os problemas humanos de ordem emocional e psicológica possuem explicações mitológicas, sobretudo, na fúria ou desapontamento de seus deuses. Em suma, se o indivíduo de alguma forma ofendeu a um deus, o deus o amaldiçoava lançando os seus espíritos, os quais agora eram submissos a estes seres soberanos (BOTTÉRO, 2011, pp. 172-174).

Queremos pontuar que, ainda que o monoteísmo tenha se preservado dentro da comunidade hebraica no período aqui estudado - Antigo Testamento -, é sabido, principalmente de acordo com a cultura material deixada, que evidências de amuletos de proteção foram encontrados na região de Judá e da Palestina. Em sua tese, Jurgens afirma que

De fato, mesmo um rápido levantamento da cultura material de Israel e Judá durante o final da Idade do Ferro (900-586 a.C.) evidencia que crenças e práticas orientadas para o confronto e combate às entidades [...] nocivas podem ser compreendidas como um componente significativo da antiga religião do povo israelita e judaico [...]. Centenas de amuletos egípcios - muitos com as imagens protetoras do olho *Udjat*, o infante *Horus*, ou as divindades anãs *Pateque* e *Bes* - foram encontrados em edifícios domésticos e túmulos em toda a antiga Palestina. (JURGENS, 2021, p. 32).

Evidências materiais do já mencionado *Pazuzu* também foram encontradas na região dos antigos judeus, inclusive, uma coleção de objetos relacionados ao espírito apotropaico, hoje estão guardados no Museu Terras da Bíblia e no Museu de Israel, ambos em Jerusalém (GABBAY, 2001, P. 149).

No entanto, a dúvida que fica dentro deste pequeno artigo é, podemos identificar depois de tudo o que foi trabalhado, quem são os espíritos malignos aqui apontados? Segundo Merrill F. Unger sim, “espíritos malignos existem” e trabalhamos com as evidências em passagens bíblicas apresentadas anteriormente, ou seja, podemos sugerir que o Antigo Testamento entende os ídolos, bem como os deuses estrangeiros como tais espíritos. Vimos que os deuses estrangeiros, consistiam em uma ameaça real à divindade incomparável de Javé e, ainda segundo Unger, para os judeus, “os ídolos não passavam de espíritos malignos os quais se deixavam ser adorados por homens e mulheres” (UNGER, 1994, p. 36).

Dentro de nossa compreensão, podemos apontar para dois tipos de espíritos mencionados no Antigo Testamento, os *shedim* e os *seirim*.

A palavra *shedim*, apesar de não ter sua etimologia bem estabelecida, é quase certo de que seria provinda diretamente da raiz *shudh*, - governar ou ser senhor -, ao passo que também pode representar sem dúvida alguma no Antigo Testamento, ídolos ou senhores. Os hebreus desde muito cedo, consideravam as imagens idólatras como meros

símbolos visíveis de espíritos invisíveis. Sabemos que os *shedim* eram frequentemente representados como touros alados, os quais protegiam ou guardavam a entrada de templos na Assíria e na Babilônia.

A palavra *seirim* está diretamente vinculada às figuras antropomórficas, metade homem e metade bode, a caráter ilustrativo, como os sátiros gregos. Etimologicamente temos uma palavra com seu significado bem definido como peludo ou bode. Uma evidência de que os israelitas consideravam essas concepções sobre estes espíritos, como semelhantes às cabras em aspecto ou atributos. Há também um conceito, de que os *seirim* seriam vistos pelos antigos judeus como criaturas malignas, da mesma categoria de *Lilith* e que também eram cultuados pelos povos da Assíria e da Fenícia.

Conclusão

Podemos concluir que fica claro que todo o trabalho feito pelos escribas no Antigo Testamento é um trabalho que enaltece a figura de um Deus onipresente e onipotente. Sabemos que, por mais que dentro do Antigo Testamento não encontremos nada que negue - como vimos anteriormente -, a crença por parte do povo hebreu a outros deuses e ídolos, compreendemos que as demais divindades que não Javé, as quais aparecem dentro do Antigo Testamento, tem como principais características os sacrifícios e a prática da idolatria, o que dentro de nosso entendimento, parece causar sempre algum tipo de mal estar com Javé, ocasionando algum tipo de represália por parte deste contra seus praticantes. No entanto, precisamos nos atentar ao fato de que para os antigos judeus, algumas interpretações acerca de espíritos e divindades são negativas, principalmente com Javé muito bem estabelecido como único Deus. Como consequência, sugerimos que estes espíritos e deuses estrangeiros naturalmente passam a ser vistos como influências negativas

à religião dos antigos judeus, corroborando com a ideia de que estes seguem por um caminho que vai contra os princípios estabelecidos por Javé.

REFERÊNCIAS

A) Documentação

CAPOMACCHIA, Anna Maria Gloria; VERDERAME, Lorenzo. Some Considerations about Demons in Mesopotamia. In: **SMSR 77 (2/2011) pp. 291-297.**

CROSIGNANI, Chiara. The Influence of Demons on the Human Mind according to Athenagoras and Tatian. In: **Demons at Work in Ancient Mesopotamia. Boston, MA: Editora Brill, 2017. pp. 175-214.**

FREY-ANTHES, Henrike. Concepts of "Demons" in Ancient Israel. In: **Die Welt des Orients, Bd. 38 (2008), pp. 38-52.**

GABBAY, Uri. A Collection of Pazuzu Objects in Jerusalem. In: **Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale, Vol. 95, No. 2 (2001), pp. 149-154.**

VERDERAME, Lorenzo. Their Divinity is Different, their Nature is Distinct! Origin and Features of Demons in Akkadian Literature. In: **Archiv für Religionsgeschichte, v. 14, nº 1, pp. 117-127, set. 2013.**

B) Bibliografia

BLACK, Jeremy e GREEN, Anthony. **Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia.** 8ª. Edição. Austin, TX: University of Texas Press, 2014.

Bíblia Sagrada Almeida Século 21. 3ª Edição, 1ª Reimpressão. São Paulo, SP: Edições Vida Nova, 2017.

BOTTERÓ, Jean. **Religion in Ancient Mesopotamia.** Columbia, SC: The University Chicago Press, 2004.

_____. **No Começo eram os Deuses.** Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. Rio de Janeiro, RJ: Civilização Brasileira, 2011.

COLLINS, John J. **Histories: Israel.** In: JOHNSTON, Sarah Iles. **Religions of the Ancient World: A Guide.** Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

FORSYTH, Neil. **The Old Enemy: Satan & The Combat Myth.** Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

JURGENS, Blake A. **Beyond Good and Evil: Rethinking the Dynamics of Early Jewish Demonic Discourse.** Tese (Doutorado). College of Arts and Sciences, Florida State University, Tallahassee, FL. 2021.

LANGTON, Edward. **Essentials of Demonology.** Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2014.

LINK, Luther. **O Diabo: A Máscara sem Rosto.** São Paulo, SP: Companhia das Letras, 1998.

Platão. **O Banquete.** Tradução de Maria Mafalda Viana. Lisboa: Edições Tinta-da-China, 2019.

_____. **Teeteto e Crátilo.** Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: Gráfica e Editora Universitária UFPA, 1988.

SLUTER, Elijah. **Mesopotamian Deities and Demons.** Charleston, SC: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

SMITH, Mark S. **Deities and Demons: Israel.** In: JOHNSTON, Sarah Iles. **Religions of the Ancient World: A Guide.** Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004.

THAYER, Joseph H. **Thayer's Greek-English Lexicon of the New Testament.** 13ª. Edição. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2017.

UNGER, Merrill F. **Biblical Demonology: A Study of Spiritual Forces at Work Today.** Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1994.

WILKINSON, Richard H. **Symbol & Magic in Egyptian Art.** Nova Iorque, NY: Thames and Hudson, 1994.

SÍMBOLOS RELIGIOSOS E REALEZA ASSÍRIA: ANÁLISE DO RELEVO 23 DA SALA DO TRONO DO PALÁCIO NOROESTE DE ASSURNASIRPAL

II

RELIGIOUS SYMBOLS AND ASSYRIAN ROYALTY: ANALYSIS OF RELIEF 23 FROM THE THRONE ROOM OF THE NORTHWEST PALACE OF ASHURNASIRPAL

II

Ruan Kleberson Pereira da Silva¹⁷²

Artigo recebido em 08 de agosto de 2022

Artigo aceito em 25 de agosto de 2022

Resumo: Estudo acerca do inter-relacionamento entre as esferas políticas e religiosas no interior da sociedade assíria do Período Neassírio (934-608 a.C.), mediante a análise de símbolos religiosos contidos em relevos parietais da Sala do Trono de Palácios Imperiais, demarcando a influência das prerrogativas divinas no estabelecimento, justificação e legitimação da realeza neoassíria.

Palavra-chave: Realeza assíria. Relevos assírios. Símbolos religiosos.

Abstract: Study about the interrelationship between the political and religious spheres within the Assyrian society of the Neassyrian Period (934-608 BC), through the analysis of religious symbols contained in parietal reliefs of the Throne Room of Imperial Palaces, demarcating the influence of divine prerogatives in the establishment, justification, and legitimation of Neo-Assyrian royalty.

Keyword: Assyrian royalty. Assyrian reliefs. Religious symbols.

¹⁷² Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, sob a orientação da Profa. Dra. Marcia Severina Vasques. Membro do MAAT - Núcleo de Estudos de História Antiga (UFRN). E-mail: ruankpsilva@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9033-6496>.

Da cidade ao palácio: uma breve introdução

Uma marca relevante da circunscrição da atividade humana na construção do espaço social foi o surgimento das cidades, cujos fatores iniciais foram: um processo de expansão territorial que acarretou o desenvolvimento de empreendimentos econômicos, rotas comerciais e fluxo de mercadorias; guerras e agitações sociais; trânsitos culturais; políticas demográficas; oportunidades de comunicação; laços sociais; busca/conquista de identidade; e a combinação de outras oportunidades e circunstâncias que produziram a necessidade de construção de obras arquitetônicas, de organismos administrativos que passaram a corresponder a instauração de um poder que se estruturava gradativamente e fixava residência no espaço urbano (POSTGATE, 1994; SMITH, 2003).

Entre os povos antigos, a cidade era considerada portadora de dimensões sagradas, como centro cósmico do mundo que habitavam e expressão da identidade religiosa. No caso mesopotâmico, Pozzer (2003) e Takla (2008) apontaram que as cidades possuíam uma esfera cósmica por se caracterizar como o lugar de moradia de um(a) deus(a)-tutelar, que originalmente construiu a cidade para servir como sua morada. O inter-relacionamento harmônico entre deuses e cidades foi mantido na Mesopotâmia desde o IV milênio a.C. até a proeminência dos grandes impérios, sendo garantia de prosperidade e felicidade dos habitantes.

Na Assíria, mais especificamente, o que se pode afirmar é que os soberanos assírios estabeleceram autoridade em seu reino por meio da construção e reconstrução de cidades, transferindo e efetivando capitais imperiais. Nelas, os palácios foram edificados, assentados sobre uma plataforma que geralmente fornecia uma sequência física ao ambiente natural, assegurando uma progressiva elevação do monumento que, por extensão, poderia ser lido em função de uma dinâmica de promoção de

status. Isso teria fundado uma tradição de visibilidade que funcionaria como indicativo de atitudes culturais diante da autoridade e da pessoa do soberano, o que evidentemente interferia na própria relação estabelecida na construção/reconstrução da experiência perpetrada no interior de ambientes arquitetônicos palacianos (WINTER, 1993).

Acerca dos palácios, seu surgimento significou a expressão visual e urbanística da formação permanente do poder político-militar, que se fortaleceu a partir dos templos, passando a desempenhar um conjunto bem delimitado de funções: residência do rei, de sua família e de seus servos pessoais; armazém de produtos domésticos básicos e de tesouros da realeza; oficina para atividades domésticas bem como tecelagem e artesanato; sala de audiência para cerimônias de Estado; e centro de governo e administração (TAKLA, 2008; McCORMICK, 2002; POLLOCK, 2008; POSTGATE, 1994; WINTER, 1993).

O palácio pode ser entendido como uma manifestação física do poder do rei e de sua habilidade surpreendente de construir, gerenciar recursos, impressionar e estabelecer uma sede apropriada para seu governo (WINTER, 1993). A habilidade de planejamento em grande escala, alto grau de habilidades em engenharia, recrutamento e direcionamento de forças de trabalho substanciais e o desenvolvimento de um padrão artístico elevado (TAKLA, 2008), além dos materiais ostensivamente empregados (marfim, ébano, buxo, cedro, cipreste, abeto, madeira-*musukkanu*, etc.), cujo valor era elevado devido ao grau de dificuldade de aquisição que possuíam, foram outros indicativos de poder e *status* manifesto pelo rei assírio (McCORMICK, 2002). A arquitetura dos palácios serviu para estabelecer e manter uma ordem particularmente pretendida, tendo contribuído para a construção de

uma identidade que estaria assentada nos alicerces da estrutura arquitetural desses monumentos.

Os palácios mesopotâmicos, portanto, funcionavam como instrumentos retóricos de propaganda real, identificando-os às principais características do rei e de sua administração, ratificada e favorecida pelos deuses, e associando-os ao reino (RUSSELL, 1998; WINTER, 1997; LIVERANI, 2005; WINTER, 1993; HARPER & PITTMAN, 1980).

Cabe ressaltar, no entanto, que a organização do espaço do palácio assírio reiterou a obra exemplar dos deuses: um empreendimento de ordem, cumprindo suas prerrogativas em consonância com os preceitos divinos – que era o fim último do exercício da realeza. De tal modo, política e religião interpenetram-se por meio da arquitetura, visto que o relacionamento especial com os deuses na dimensão religiosa possibilita ao rei a aquisição de habilidades militares e de criatividade artística necessárias para manter seu reino e completar a construção de seu palácio, que, por sua vez, verdadeiramente incorporava o Império, pois adquiriu a conotação de ser a composição física de todo o reino trazido a um só lugar: a capital imperial assíria. Assim, a construção desses monumentos personificou um trabalho em honra aos deuses e uma benesse à comunidade, comunicando informações acerca da estrutura social assíria, noções metafóricas de poder e realeza bem como uma poderosa mensagem de engrandecimento do soberano, reforçado tanto na natureza quanto na cosmologia (POLLOCK, 2008; McCORMICK, 2002; WINTER, 1993).

Essa função retórica, construída em um espaço estruturado, está manifesta no uso de um programa decorativo intencional e concreto disponível em baixos-relevos e fixados nas paredes dos palácios, que apresentavam o rei engajado em várias atividades que lhes eram inerentes. Essas imagens auxiliam na identificação de características da

realiza e de seus vínculos religiosos e políticos, na medida em que os arranjos espaciais e os elementos decorativos dos palácios assírios incorporaram informações históricas e artísticas, estruturando significados vinculados aos ambientes. À vista disso, o arranjo espacial causou um efeito pretendido e, conseqüentemente, os relevos – que desempenharam o papel de tecnologia simbólica no interior da composição do ambiente – interferiram na ordenação dos comportamentos humanos esperados no interior dos palácios assírios, comunicando sentidos, exercendo funcionalidade, manifestando agenciamento, incitando ações. Nesse sentido, os palácios neoassírios possuíam comunicação não-verbal (RAPOPORT, 1990), articulando significados passíveis de serem compreendidos e decodificados o mais fidedignamente possível, no interior de um cabedal analítico preciso, por meio da decomposição dos diversos elementos componentes das imagens.

Relevos neoassírios: o poder das imagens como imagens do Poder

O relevo sobre pedra foi uma das manifestações artísticas mais sofisticadas da Antiguidade, tendo um vasto desenvolvimento entre os povos mesopotâmicos. A aplicação vertical de lajes de pedra às partes inferiores de paredes de palácios consistiu em uma inovação técnica particular na tradição mesopotâmica, pois até então os relevos haviam sido utilizados principalmente na confecção de estelas e de selos-cilíndricos (FRANKFORT, 2010).

No caso dos relevos assírios, significativamente documentados a partir do Iº milênio a.C., durante o Período Neoassírio (c. 934-609 a.C.), em virtude do alto grau de sofisticação técnica e estilística, pode-se apontar que os contatos mantidos através das rotas comerciais e de períodos da dominação estrangeira geraram expressivas influências artísticas

advindas de outras culturas orientais¹⁷³, congregando diversos elementos estrangeiros a ícones nativos e contribuindo, sobremaneira, para a composição de um estilo artístico originalmente assírio, cujo desenvolvimento de uma narrativa contínua na arte visual foi expressão do poder assírio (COLLINS, 2008; TAKLA, 2008).

A tradição cultural assíria de confecção dos relevos parietais expressa uma variedade e uma continuidade das cenas esculpidas nos palácios imperiais, que indicam uma função amplamente documental, de narrativa contínua, integrando representações visuais e inscrições epigráficas (MOSCATI, 1985) e manifestando a interdependência e a interconexão do mundo natural com o cultural (ROSS, 2005), cujas convenções e estilizações dotam a arte figurativa assíria de elementos comunicativos que vinculam dimensões mágico-religiosas e políticas, expondo um resumo das funções militares, administrativas, simbólicas e religiosas vinculadas à realeza (PALEY, 1977).

De modo geral, podemos afirmar que os relevos neoassírios são evidências das atividades sociais que ocorriam no interior do ambiente arquitetônico palaciano e serviram como testemunho da significância que os palácios possuíam na sociedade assíria. Os relevos transmitiram afirmações acerca da sociedade que os produziu, conectando esferas humanas, divinas, políticas, sociais e simbólicas: a comunicação arquitetural não-verbal apresenta a pessoa do rei como criativamente dotado e completamente protegido, na medida em que os textos que os acompanham indicam que ele recebeu sua habilidade criativa como

¹⁷³ Dentre essas influências, destacam-se: a importância desempenhada pela Babilônia, sem a qual seria difícil entender as veleidades culturais que compõem a tradição mesopotâmica (FRANKFORT, 2010); a influência dos relevos em templos egípcios do IIº milênio a.C. (MOSCATI, 1985); os motivos e procedimentos técnicos trazidos do Norte e do Oeste no final do Período Assírio Antigo (READE, 1999); e a utilização de relevos para a decoração de fachadas e entradas de edifícios, que possivelmente foi adquirida durante as campanhas militares no norte da Síria (PALEY, 1977).

uma benesse dos deuses. Assim, o rei assírio, que controlava um vasto território, adquiriu grande força de trabalho por meio de seu poderio militar, acumulando cativos como mão de obra operária necessária à construção de seus empreendimentos arquitetônicos monumentais (McCORMICK, 2002), replicando ora os empreendimentos que reis antecessores praticaram, ora a obra criativa original perpetrada pelos deuses, edificando o mundo que os homens habitam.

Se considerarmos que as decisões econômicas e políticas eram permeadas por substratos de religião no interior da sociedade assíria, então é importante ressaltar que as práticas religiosas afetaram todo o corpo social assírio. É significativo destacar que as forças da natureza e as ações divinas e do homem estavam intimamente inter-relacionadas no interior da visão de mundo mesopotâmica, pois o universo inteiro dependia dos deuses para sua existência, seja qual for o modo concreto imaginado para esta dependência (BOTTÉRO, 2004). Logo, a sociedade não se separava da natureza, tampouco da religião: os reis pediam a autorização divina para o exercício de seu governo e, para isso, se colocavam a serviço dos deuses, como seus representantes máximos no plano terreno. O sucesso político, portanto, funcionaria como um indicativo dos favores divinos perpetrados na esfera humana, estando o rei e o reino sancionados divinamente (POLLOCK, 2008). Assim, a construção cosmológica de um espaço portador de dimensões míticas atendeu uma necessidade de ordem social e religiosa. Nesses termos, os palácios neoassírios foram construções que apresentavam o relacionamento entre as esferas humana e divina da existência, funcionando por meio de ícones que corporificam o comportamento social humano e as concepções desejadas por seus criadores.

As esferas políticas e religiosas se influenciam mutuamente e interferem (positiva ou negativamente) umas sobre as outras, uma vez que os deuses eram os autores e governantes do universo e de cada um de seus elementos, ao passo que os reis – que eram instrumentos e estavam a serviço dos deuses, o que demandava a obtenção das sanções divinas – eram proprietários e responsáveis pelos seus territórios e de cada uma de suas riquezas e súditos. As dimensões humanas estariam articuladas às esferas divinas e, em contrapartida, faz dos desígnios divinos parte integrante da atmosfera terrestre. Isso alude à concepção de religião na Mesopotâmia enquanto um sistema inteligente, maduro e sólido, que conseguiu assentar o mundo sobrenatural e sagrado no interior de uma sociedade humana e terrena, interpenetrando cada uma de suas esferas (BOTTÉRO, 2004).

À vista disso, a composição iconográfica dos relevos neoassírios deveria sintetizar as significações religiosas tal como oferecer uma exposição, meticulosamente cuidada, do poder assírio em ação, mediante a combinação de fórmulas escultóricas que compunham a arte assíria, expressando os êxitos da realeza ao procurar estabelecer justiça e paz como reforço à figura do rei, em conformidade com as bênçãos e os favores divinos que recebe – desde a fertilidade agrícola até as conquistas militares –, agindo como um demonstrativo da satisfação dos deuses com a atuação coerente dos reis (FRANKFORT, 1988). Do contrário, quando os reis não realizavam seu trabalho de forma satisfatória – ignorando as necessidades dos deuses, não atendendo seus desejos –, eles são punidos severamente por toda natureza de desastres naturais que recaem com a autorização divina (THOMASON, 2005). Assim, tanto no plano terreno quanto na dimensão cósmica, uma das atividades básicas do rei no exercício de sua função é de, seguindo o exemplo dos deuses, restaurar a Ordem Universal e manter o Equilíbrio Cósmico, sempre que fosse necessário.

Religião e Realiza no Relevo 23 da Sala do Trono de

Assurnasirpal II

Manifestando a conexão das esferas humana, divina, político-religiosa e simbólica, a construção dos palácios imperiais neoassírios foi acompanhada pela elaboração e aplicação de um programa escultórico ricamente ornado de baixos relevos entalhados em lajes de alabastro, que foram fixadas às paredes palacianas. Destes numerosos relevos, muitos se perderam devido a degradação natural provocada pelas intempéries do tempo, enquanto outros foram danificados e/ou destruídos pela ação antrópica. Dos que nos restaram, uma das representações mais emblemáticas é o Relevo 23 da Sala do Trono (Sala B) do Palácio Noroeste de Assurnasirpal II, em Calá.



Figura 1: Relevo 23 da Sala do Trono (Sala B) do Palácio Noroeste de Assurnasirpal II.
Fonte: British Museum (ME 124531), Londres, Inglaterra.

Este relevo foi originalmente posicionado atrás do trono do rei Assurnasirpal II, na Sala do Trono de seu Palácio Noroeste, em uma posição extremamente singular, pois poderia ser visto de qualquer ponto no interior do cômodo e, inclusive, de pontos estratégicos do Pátio Central. Em decorrência disso, é possível afirmar que o Relevo 23 é um dos principais pontos focais da Sala do Trono de Assurnasirpal II,

juntamente com o Relevô 13¹⁷⁴, que estava localizado em frente à entrada principal. Reforça esse argumento a dimensionalidade destes relevos: em ambos os casos, possuíam o dobro das dimensões das demais lajes esculpidas e fixadas na Sala do Trono.

Ao entrar na Sala do Trono, o visitante se depararia com o Relevô 13 e, virando o corpo em 90°, veria o Relevô 23. Diante dessas composições, o espectador estaria defronte ao rei representado duas vezes, em cada um dos lados da Árvore Sagrada que domina o centro de cada composição. O rei pode ser facilmente identificado por sua coroa, um barrete com topo pontiagudo, cercado por um diadema com duas tiras, possivelmente de pano, pendurados para trás e para baixo de suas costas. Traja uma túnica longa ricamente ornada, portando facas (?) colocadas dentro da faixa diagonal da vestimenta que cruza o peitoral, possui sandálias aos pés e braceletes de roseta nos pulsos, uma simbolização da deusa Ishtar. As duas figuras do rei carregam uma maça de guerra (ou cetro?) na mão esquerda, em uma manifestação da autoridade que exercia. A postura de manejo da maça, no entanto, se difere: à esquerda, o rei mantém o braço estendido paralelo ao corpo; à direita, o braço está apoiado dentro da faixa diagonal que cruza o seu peitoral. Ambas as representações do rei fazem um gesto de adoração com a mão direita: à direita, em direção ao Disco Solar Alado, situado na parte centro-superior da cena; à esquerda, em direção a Árvore Sagrada, ao centro.

A estilização da Árvore Sagrada no centro da cena é bastante particular. Esse motivo artístico, de origem babilônica, empregado como símbolo em selos cilíndricos desde o Primeiro Período Dinástico (c. 2600-2430), tornou-se bastante recorrente na arte assíria. Seu significado não é definido e aceito univocamente, podendo ser entendido como uma

¹⁷⁴ Os relevos 13 e 23 apresentavam os mesmos motivos iconográficos, replicando-se.

estilização de tamareiras, um objeto de culto, um emblema da vegetação ou da Árvore da Vida, um símbolo imperial, uma simbolização da deusa Ishtar e até mesmo uma combinação de todas essas formas (ALBENDA, 1994; PORTER, 1993). Pode-se sugerir, assim, que a Árvore Sagrada seria a estilização de tamareiras, simbolizando a polinização artificial das plantas para frutificarem as tâmaras em um processo agrícola essencial entre os povos mesopotâmicos, razão pela qual teria se tornado um símbolo imperial assírio que remete à deusa Ishtar e, de maneira geral, estava associada à ideia de fertilidade. Devido a isso, as figuras aladas presentes na cena ungiam o rei com as “virtudes mágicas” da Árvore Sagrada, significando o suprimento da terra e da realeza bem como explicitava visualmente a prosperidade da Assíria (RUSSELL, 1999), garantida no reino natural e na esfera divina.

Acima da Árvore Sagrada emerge a simbolização de um Disco Solar Alado, no interior do qual a divindade é representada sob forma humana, com a parte superior do tronco no interior da estilização. Embora a estilização tenha sido associada a Shamash, divindade solar do sul da Mesopotâmia, a expansão assíria possibilitou experiências de sincretismo religioso com divindades do panteão sumério-babilônico, fazendo com que o deus Assur assumisse uma personalidade guerreira, relacionando-se à verdade e à justiça tal como Shamash, podendo ser simbolizado no disco solar associado à figura do soberano assírio, referendando-o e concedendo-lhe, por vezes, estatuto heroico (SILVA, 2011; READE, 1999; ALBENDA, 1972).

No caso específico da composição do Relevo 23, o deus Assur é representado em forma humana, com o dorso voltado para a direita, tendo as mãos postas em sinal de bênção. Enquanto a Árvore Sagrada representava a Ordem divina mantida pelo rei como representante de Assur, o Disco Solar Alado personificava o próprio deus em um gesto de

imposição de mãos que sugere uma legitimação ao ritual praticado pelo rei, que é seu protegido e seu escolhido, sendo o próprio Assur a fonte do poder da realeza.

Outra simbolização religiosa presente é a de gênios alados¹⁷⁵, que ladeiam cada um dos reis representados no relevo. Essas figuras antropozoomórficas, de caráter mágico-religioso, são retratadas de pé, usando um saiote curto e um manto, ambos franjados e bordados, e tendo barba e cabelo longos e encaracolados. Possuem facas (?) colocadas ao lado direito da cintura, dentro da faixa diagonal que cruza o peitoral. O capacete com chifres indicava que eram divindades menores. Os gênios alados abençoam e purificam o rei usando uma pinha (?) na mão direita para aspergir o líquido contido no balde ritual que carregam na mão esquerda. Identificados em rituais e cerimônias profiláticas, esses gênios personificam espíritos protetivos que serviam para afastar o mal – espíritos malévolos, doenças, maus augúrios, infortúnio, destruição e a morte – de monumentos e habitantes (NAKAMURA, 2005; GREEN, 1983).

Em conjunto, esses diversos símbolos religiosos estilizados no Relevo 23 da Sala do Trono do Palácio Noroeste de Assurnasirpal II constituem uma metáfora visual das ideias principais da realeza assíria, na qual o bom relacionamento entre as esferas terrena e divina, mediante a realização adequada dos rituais praticados pelo soberano assírio, garantem a abundância fornecida pelos deuses. Nessa cena, se pretendeu estabelecer a ideia material de que o rei – que ordenou a composição dos relevos –, identificado como o regente terreno nomeado pelos deuses, estava realizando todos os rituais e práticas inerentes à realeza, conduzindo suas ações segundo as prerrogativas

¹⁷⁵ Embora associados à esfera divina, como guardiões de lugares e homens, não eram tidos deuses (ASCALONE, 2006), mas poderiam ser associados a divindades menores.

estabelecidas pelas divindades, ganhando seus favores e garantindo a abundância à Assíria, assegurando as premissas para dar prosseguimento a seu reinado. Em decorrência disso, o arranjo dos ramos da Árvore Sagrada torna praticamente impossível a não identificação deste elemento que, associado ao disco solar alado e ladeado por gênios alados, pressupõe a realização de um ritual mágico-apotropaico que abençoava e ungia o rei e, concomitantemente, garantia a fertilidade e a prosperidade do Império, manifestava a anuência e os favores que os deuses concederam (SILVA, 2011) e demarcava que o rei assírio, no exercício de soberania, era mantenedor da Ordem social e do Equilíbrio cósmico.

Conclusão

A estruturação do mundo mesopotâmico passava diretamente pelas prerrogativas assumidas pela realeza, em um exercício de governo consonante com as premissas estabelecidas pelos deuses. Os reis mesopotâmicos deveriam manter a “vida” dos deuses por meio da sustentação da ordem terrestre buscada pelos humanos, numa reafirmação teológica mútua, por meio da qual a hierarquia política era sustentada (THOMASON, 2005). Diante disso, constituiu-se uma tradição de apresentação dos feitos e fatos mais veneráveis acerca dos governos dos reis, servindo de documentação nos arquivos oficiais da realeza, de modo a demonstrar a realização em pleno gozo da manutenção da ordem terrena e dos cultos para que fosse possível angariar, junto aos deuses, a justificação necessária para a continuidade do exercício de seu reinado.

Vale ressaltar, aliás, que o rei assírio não constituiu uma figura de caráter sobre-humana: o rei não era um deus, mas servia aos deuses que o escolheram dentre tantos outros homens, era apenas um mortal exercendo um cargo fornecido pela autoridade das divindades. É,

portanto, a eleição divina o principal substrato de sustentação da autoridade que o rei exerceu, por meio da qual personifica o poder invencível do Estado assírio (REDE, 2009b; FRANKFORT, 1988; ROUX, 1987), o que incluiu o poder de gerência e seleção das atividades escultóricas e, conseqüentemente, da composição de sua autoimagem.

Cabia ao rei a administração do reino, devendo se inteirar das ações ocorridas em seus territórios, sentenciar alguns casos jurídicos, receber embaixadores estrangeiros e altos funcionários, etc. (FRANKFORT, 1988; ROUX, 1987). Ademais, o exercício da monarquia implicava que o rei assírio cumprisse obrigações de cunho religioso que eram inerentes ao cargo que exercia. A interpretação da vontade dos deuses era uma premissa básica de seus deveres religiosos, o que incluía participar de caçadas, cerimônias e festas tradicionais. O rei era também o representante do seu povo perante os deuses, o que fazia dele o responsável direto pelos atos dos seus súditos, o que lhe exigiu o emprego de boa parte de seu tempo em atividades de penitência e magia profiláticas para que se pudesse redimir os erros cometidos por seu povo, evitando o desagrado e a ofensa dos deuses.

Desse modo, para garantir a estabilidade do ordenamento das coisas, o soberano deveria traduzir, na prática, pelos seus atos, um dos atributos irrenunciáveis da realeza: manter o equilíbrio cósmico que fora estabelecido pelas divindades e pelo qual o rei fora delegado no mundo dos homens. Uma vez concretizado seu ato, o rei atestava que, de um lado, atendeu as expectativas dos deuses, que instituem a soberania, e, de outro, a expectativa da população, que esperava de seu rei a manutenção de um padrão ancestral, conforme estabelecido pelos deuses (REDE, 2009a). Devido a isso, mediante sua ação no mundo – tanto físico e terreno quanto cósmico e divino –, o rei fez representar nas

narrativas escultóricas as suas principais qualidades (READE, 1999), como um registro clarividente do cumprimento exitoso de seu papel de rei soberano da Assíria. O impacto impressionante das imagens e o sentido mágico que elas portam criaram as bases para o estabelecimento de uma Ordem Imperial e de um Equilíbrio Cósmico, em alusão à obra original dos deuses, que cabia aos reis reproduzir constantemente. Satisfeitos com a atuação dos reis, os deuses legitimavam seus governos, retroalimentando o sistema imperial.

Portanto, o rei assírio deveria assegurar que a ordem do universo não fosse interrompida, mantendo-o a salvo das forças do caos, desempenhando bem seu papel de rei de justiça e fator de equilíbrio cósmico: como chefe dos sacerdotes e servo dos deuses, o rei era o responsável por construir um abrigo seguro (os templos) para os deuses; a manutenção e a fertilidade da terra deveriam ser garantidas desde a administração dos campos até o desenvolvimento dos canais para promover o crescimento da prosperidade das terras que controla; a aquisição de riquezas por meio do comércio e da conquista deveria contribuir para o estabelecimento da justiça social, da propriedade econômica e para a execução de projetos públicos, como os palácios monumentais (THOMASON, 2005). Nesses palácios, por fim, lançou-se mão de um amplo e complexo programa escultórico, que tinha como pretensão final a legitimação da realeza, associando demonstrativos de força e habilidade para proteger o Império, e a justificação divina para assegurar o aumento da fertilidade do cosmos por ordem dos deuses.

No interior da arquitetura monumental dos palácios assírios, a Sala do Trono atuava como uma manifestação direta do Império, uma proclamação dos luxuosos estandartes do Estado, um microcosmo que simboliza por meio de uma mensagem iconográfica convencional para apresentar a legitimação religiosa e a justificação política do

soberano assírio (POSTGATE, 1994). Nela, os relevos neoassírios converteram-se em um meio pelo qual as relações entre humanos e divindades ocorriam tanto no espaço físico do palácio quanto no espaço mágico-religioso restrito da imagem, que estiveram preocupados com a possibilidade de criar uma realidade pretendida que poderia ser verificável direta ou indiretamente, produto de eventos mentais e fenômenos naturais e sociais que se relacionavam de forma íntima, construindo uma visão de mundo que mantém certa interpenetração e/ou continuidade entre o interior da mente e a exterioridade do mundo (NAKAMURA, 2005).

Assim, a associação entre arte e magia equilibra a relação entre significado e objeto, servindo como fundamento para o estabelecimento da ordem social almejada. Uma vez estabelecida, tal ordem social não deveria sofrer perturbações, motivo pelo qual figuras de caráter apotropaico foram fixadas em suporte material. Esse mecanismo de proteção revela-nos um modo distinto de percepção, uma construção social de sentido no qual a concepção mágica funciona como meio de recuperação e realização de um arranjo de sentidos que congrega um modo racional de conhecer o mundo assírio, diversas das minúcias que o compunham, tal como o desenvolvimento de uma visão sociorreligiosa dele que fora perpetrada – e resistiu às intempéries do tempo – nas lajes de alabastro que decoravam as paredes dos palácios imperiais assírios.

Referências

A) Documentação Iconográfica

BRITISH MUSEUM. **Wall panel:** relief (ME 124531). Disponível em: https://www.britishmuseum.org/collection/object/W_1849-0502-15. Acesso em: 2 de março de 2022, 17:18.

B) Bibliografia

ALBENDA, P. Assyrian Sacred Trees in the Brooklyn Museum. **Iraq**, v. 56, London, 1994, p. 123-133.

_____. Ashurnasirpal II Lion Hunt Relief BM124534. **Journal of Near Eastern Studies**, v. 31, n. 3., Chicago, 1972, p. 167-178.

ASCALONE, E. **Mesopotamia: Asirios, sumerios y babilonios**. Barcelona: Electa, 2006.

BOTTÉRO, J. **Mesopotamia: La escritura, la razón y los dioses**. Madrid: Cátedra, 2004.

COLLINS, P. **Assyrian Palaces Sculptures**. Austin: University of Texas Press, 2008.

FRANKFORT, H. **Arte y arquitectura del Oriente Antiguo**. Madrid: Cátedra, 2010.

_____. **Reyes y dioses: Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza**. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

GREEN, A. Neo-Assyrian apotropaic figures: figurines, rituals and monumental art. **Iraq**, v. 45, n. 1, Papers of the 29 Rencontre Assyriologique Internationale, London, 1983, p. 87-96.

HARPER, P. O.; PITTMAN, H.; CRAWFORD, V. E. **Assyrian reliefs and Ivories in the Metropolitan Museum of Art: Palace reliefs of Assurnasirpal II and Ivory carvings from Nimrud**. New York: Metropolitan Museum of Art, 1980.

LIVERANI, M. Imperialism. In: POLLOCK, S.; BERNBECK, R. (eds.). **Archaeologies of the Middle East: critical perspectives**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 223-243.

MCCORMICK, C. M. **Palace and Temple: a study of architectural and verbal icons**. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2002.

MOSCATI, S. **Como reconhecer a Arte Mesopotâmica**. Lisboa: Edições 70, 1985.

NAKAMURA, C. Mastering Matters: Magical Sense and Apotropaic Figurine Worlds of Neo-Assyria. In: MESKELL, L. (ed.). **Archaeologies of Materiality**. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. p. 18-45.

PALEY, S. M. The Texts, the Palace, and the Reliefs of Ashurnasirpal II. **American Journal of Archaeology**, v. 81, n. 4, Boston, 1977, p. 533-543.

POLLOCK, S. **Ancient Mesopotamia: the Eden that never was**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

PORTER, B. N. Sacred trees, date palms, and the royal persona of Ashurnasirpal II. **Journal of Near Eastern Studies**, v. 52, n. 2, Chicago, 1993, p. 129-139.

POSTGATE, J. N. **Early Mesopotamia: Society and economy at the dawn of history**. London & New York: Routledge, 1994.

POZZER, K. M. P. Cidades Mesopotâmicas: História e Representações. O mundo urbano – espaço profano e sagrado. **Anos 90**, n. 17, Porto Alegre, 2003, p. 61-73.

RAPOPORT, A. **The meaning of the build environment: a nonverbal communication approach**. Tucson: University of Arizona Press, 1990.

READE, J. E. **Assyrian Sculpture**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

REDE, M. A construção do passado nas crônicas assiro-babilônicas. In: PIRES, F. M.; SUANO, M. (orgs.). **Antigos e Modernos: diálogos sobre a (escrita da) história**. São Paulo: Alameda, 2009a, p. 73-85.

_____. O 'Rei da Justiça': Soberania e Ordenamento na Antiga Mesopotâmia. **Phoïnix**, v. 15/1, Rio de Janeiro, 2009b, p. 135-146.

ROSS, J. C. Representation, reality, and ideology. In: POLLOCK, S.; BERNBECK, R. (eds.) **Archaeologies of the Middle East: critical perspectives**. Oxford: Blackwell publishing, 2005. p. 326-350.

ROUX, G. **Mesopotamia: Historia política, económica y cultural**. Madrid: Akal, 1987.

RUSSELL, J. M. **The writing on the wall: Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions**. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1999.

_____. The program of the palace of Assurnasirpal II at Nimrud: Issues in the research and presentation of Assyrian Art. **American Journal of Archaeology**, v. 102, n. 4, Boston, 1998, p. 655-715.

SILVA, S. S. da. **Deuses e símbolos**: representações e significados nos relevos da Sala do Trono de Aššurnazirpal II (883-859 a.C.). 1.v. Monografia (Bacharel em História) – ULBRA. Canoas/RS, 2011.

SMITH, M. (ed.). **The social construction of Ancient Cities**. London: Smithsonian Books, 2003.

TAKLA, P. R. **Desenvolvimento do esquema decorativo das salas do trono do período neo-assírio** (934-609 a.C.) imagem texto e espaço como veículos da retórica real. 1.v. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – MAE, USP. São Paulo, 2008.

THOMASON, A. K. **Luxury and legitimation**: Royal Collecting in Ancient Mesopotamia. Burlington, EUA: Ashgate, 2005.

WINTER, I. J. Art in empire: the royal image and the visual dimensions of Assyrian ideology. In: PARPOLA, S.; WHITING, R. M. (eds.). **Assyria 1995**: Proceedings of the 10th anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project. Helsinki, 1997, p. 359-381.

_____. "Seat of a Kingship"/"A wonder to behold": the Palace as construct in the Ancient Near East. **Ars Orientalis**, v. 23, Michigan, 1993, p. 27-55.

CORPOS POLUENTES E POLUÍDOS: CRENÇAS SOBRE MORTE NA ROMA ANTIGA

POLLUTING AND POLLUTED BODIES: BELIEFS ABOUT DEATH IN ACIENT ROME

Yuri Augusto de Oliveira¹⁷⁶

Artigo recebido em 14 de agosto de 2022

Artigo aceito em 10 de setembro de 2022

Resumo: A morte, embora seja um fenômeno biológico, está permeada de significações simbólicas vinculadas a determinadas crenças e aspectos religiosos, que são fenômenos culturais. Entre os romanos, as crenças acerca da morte foram representadas, em parte, pela ideia de que os corpos das pessoas falecidas eram fontes de poluição. Essa poluição demandava certas práticas sociais, tanto para lidar com a poluição, quanto para purificar as pessoas manchadas por ela. Este artigo se debruça sobre a concepção dos romanos a respeito dos corpos poluentes e as especificidades desta crença.

Palavras-chave: Poluição, morte, Roma Antiga.

Abstract: Death, although a biological phenomenon, is permeated with symbolic meanings linked to certain beliefs and religious aspects, which are cultural phenomena. Among the Romans, beliefs about death were represented, in part, by the idea that the bodies of deceased people were causes of pollution. This pollution demanded certain social practices, both to deal with the pollution and to purify the people tainted by it. This paper looks at the Romans' conception of polluted bodies and the specifics of this belief.

Keywords: Pollution, death, ancient Rome.

Introdução

Ainda que a nossa sociedade tenha expulsado a imagem da morte do seu cotidiano (ARIÈS, 2014, p. 756), o mesmo não pode ser dito

¹⁷⁶ Graduado e mestre em História pela Universidade Federal da Bahia e doutorando em História pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal da Bahia. Membro dos grupos de pesquisa CMAC – Cultura Material, Antiguidade e Cotidiano (UFBA) e do NALPE – Núcleo de Antiguidade, Literatura, Performance e Ensino (UFBA). Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marina Regis Cavicchioli. E-mail: yuri.augusto@ufba.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0005-256X>

sobre a morte na antiguidade romana. Para um romano, a morte pertencia à vida, confundia-se com ela" (VOISIN, 2017, p. 100).

Nesse sentido, vale ressaltar que o modo como um romano pensou, experimentou e se preparou para a morte foi muito distinto do nosso (HOPE, 2009, p. 16), pois, embora morrer, assim como nascer, seja um processo natural, o modo como as pessoas lidam com a morte e com os corpos se dá a partir de elementos culturalmente construídos. Assim, embora todas as sociedades se organizem diante da morte, pois a morte é um elemento indissociável delas, a forma como cada uma se organiza modifica-se de acordo com a crença religiosa, a localidade, com o grupo social e com a época. Desse modo, o fenômeno da morte pode ser pensado como um fenômeno histórico-cultural.

Assim, a morte e seus significados transbordam as relações entre os sujeitos individuais e a o fim da vida, uma vez que ela atinge um ser social dotado de uma individualidade física, um ser que interage, mesmo quando morto. Isto porque, por trás dos corpos, há todo um aparato de serviços e crenças, e eles estão a exercer protagonismo sobre os vivos em múltiplas esferas e dimensões, pois são agentes ativos na significação da realidade e na manutenção da sociedade e seu protagonismo está na natureza relacional em que o mundo material está relacionado com o simbólico.

A morte em Roma, enquanto fenômeno social, começava com o falecimento de uma pessoa, com a existência de um *funus*, com a origem de um cadáver. Esse corpo se tornava motivo de poluição, elemento cultural constitutivo do sistema de crenças dos romanos antes da ascensão do cristianismo. Desse modo, o cadáver, bem como a poluição produzida por ele, demandava ritos e comportamentos sociais para que ocorresse sua purificação e dos elementos que ficaram impuros

com ele, como é o caso da família da pessoa falecida, ou de determinados objetos que estiveram em contato com ele¹⁷⁷.

Os ritos funerários eram constituídos por diversas etapas e estas deveriam ser seguidas adequadamente para que a família fosse purificada. As etapas consistiam em beijar a boca da pessoa falecida (*osculum*), fechar os seus olhos (*oculus premere*), chamar o seu nome três vezes (*conclamatio*) e em seguida colocar o corpo no chão (*deponere*), em contato com a terra. Depois, o corpo deveria ser lavado com água quente e óleos perfumados, vestido e colocado no leito fúnebre com os pés voltados para a porta (*collocatio*). No leito, a pessoa falecida receberia suas últimas homenagens e poderia ficar exposto por oito dias. Passados esses dias, o corpo era carregado na pompa fúnebre (*pompa funebris*) para fora dos portões da cidade, onde ele seria inumado ou enterrado. Lá ocorriam sacrifícios, uma porca (*porca praesentanea*) era oferecida para Ceres e carneiros para os Lares (coletividade dos espíritos dos mortos). Depois, o corpo poderia ser inumado ou incinerado. Depois, os ossos eram recolhidos e vinho era aspergido sobre eles. Além disso, ocorria um banquete. A seguir, o herdeiro, com o uso de ramos de oliveira, aspergia água nos celebrantes. Quando a família voltava para a casa, um herdeiro do sexo masculino assumia o papel de *everriator*, aquele que fazia uma limpeza simbólica na casa, a *purgatio*, com o uso de uma vassoura especial. Caso houvesse falha em alguma etapa desses rituais, a poluição permaneceria a macular a família. Nesse caso, ela deveria ser expiada com outro sacrifício expiatório de uma porca, o *piaculum*.

¹⁷⁷ Alguns objetos utilizados nos ritos funerários poderiam ser considerados impuros, como os utensílios alimentares usados no banquete fúnebre, e por isso deveriam ser destruídos e descartados.

A Poluição dos corpos

O termo *funus*, *funera* no nominativo plural, poderia ser utilizado para designar o cadáver, também podia significar “ruína”, bem como podia nomear todo o processo entre o momento da morte e a última performance pós-inumação/cremação. O *funus* foi influenciado por duas noções: pela ideia de que a morte trazia poluição consigo, exigindo assim que os vivos realizassem atos de purificação e expiação, e pela ideia de que deixar um cadáver sem sepultamento teria repercussões negativas sobre o destino do espírito da pessoa falecida e da coletividade dos vivos (TOYNBEE, 1971, p. 43).

Esse corpo se tornava causa de poluição (LENNON, 2014, p. 136). A causa de sujeira dava-se tanto pela ruptura da ordem do corpo físico, que entrou em processos de decomposição, de ruína, como também pela ruptura da ordem social, uma vez que a pessoa falecida passou para um estado limiar, afinal não pertence mais à coletividade dos vivos e não foi integrada à comunidade dos *manes*, a coletividade dos espíritos dos mortos.

Nesse sentido, é importante destacar que o corpo ainda é uma pessoa, embora não seja mais. Nessa ambivalência, o cadáver exerce protagonismo, ou seja, é um agente social ativo capaz de mobilizar inúmeros outros agentes sociais (GRAHAM, 2011, p. 24-25). Desse modo, um cadáver tornava a família *funesta*,¹⁷⁸ gerando a necessidade de uma separação temporária da família da sociedade (HOPE, 2009, p. 71; TOYNBEE, 1971, p. 43; VOISIN, 2017, p. 74), pois ela também estava manchada pela poluição gerada pelo falecimento de um familiar, bem como a pessoa falecida, que, por sua vez, necessitava de uma

¹⁷⁸ Contaminada pela morte.

apartação permanente da casa e da comunidade dos vivos (LENNON, 2014, p. 165).

A poluição gerada pela morte pode ser representada por uma série de palavras, como *nefas* e *scelus*, por exemplo. Ademais, os efeitos dela podem ser expressos pelos verbos *contaminare*, *foedare*, *inquinare*, *maculare*, *polluere* e *spurcare*, por exemplo. *Nefas* pode ser definido como algo que é contrário às leis divinas e às leis da natureza, *scelus*, por sua vez, pode ser traduzido por perigo, objeto de horror. Já os verbos supracitados que exprimem a ação dessa poluição possuem, de modo geral, as seguintes definições: - contaminar, infectar, sujar, manchar, poluir, tornar repugnante, corromper, emporcalhar, deteriorar.¹⁷⁹

Esse conjunto lexical, embora possua múltiplos usos, possui uma relação auto evidente com infecção e contágio. Essa relação está obviamente associada ao corpo humano em sua materialidade, tanto vivo como morto. As palavras citadas enfatizam a repugnância, evocam repulsa e o medo, bem como expressam a função ativa do corpo como agente poluidor (LENNON, 2014, p. 30-35).

Uma boa definição para poluição é a ideia de “matéria fora do lugar”. Tal matéria deslocada se expressa pelo corpo inanimado e no processo de decomposição, que transgredir a materialidade do corpo, da mesma forma que o controle sobre o fluxo de emissões de fluídos corporais (BRADLEY, 2013, p. 5389; LENNON, 2014, p. 5). Podemos supor que, embora haja uma transmissão dessa ideia a partir da religião, sua base seja racional foi estimulada pelo medo do contágio de doenças (DUMONT, 2013, p. 148). Essa racionalidade em relação ao contágio pode ser encontrada em Varrão, por exemplo, quando ele alerta aos

¹⁷⁹ Definições extraídas do Dicionário Latino-Português de F. R. dos Santos Saraiva e do Dicionário Escolar Latino-Português de Ernesto Faria.

perigos que habitar em regiões pantanosas pode trazer à saúde. Varrão alertou que nessas regiões existe, “animaizinhos que os olhos não enxergam, mas adentram o corpo pela boca e pelas narinas através do ar e causam doenças graves¹⁸⁰” (Varro, *Rust.* I. 12).

Esse elemento à margem da ordem, alheia ao sistema, era considerado perigoso, impuro, e a sociedade desenvolveu formas para expiar essa poluição, que começa com a separação seguida de uma etapa de transição, quando os contaminados estavam em um estado “limítrofe”, e, por fim, culmina na reintegração dos contaminados na sociedade após a realização dos ritos funerários (LENNON, 2014, p. 7).

É importante ressaltar que a poluição, assim como as maneiras de lidar com ela, é fruto dos repertórios culturais. Embora o significado da poluição tenha se desenvolvido de forma relacional com a materialidade dos cadáveres, nem todos os mortos foram tratados da mesma forma e nem foram considerados com o mesmo potencial de poluição.

A *Lex Libitinaris* Puteolana, por exemplo, traz algumas indicações dessas múltiplas poluições por morte, como veremos mais adiante. Uma bomba estadunidense explodiu em Pozzuoli, em 1943, e trouxe à tona três fragmentos de pedra com inscrições, a *Lex Libitinaris*, e que foram publicados pela primeira vez em 1966, por Lucio Bove. Tais inscrições foram datadas entre o final do século I AEC. e início do século I EC. e revelam um contrato que lista as obrigações exigidas das organizações que obtivessem o monopólio das atividades libitínicas (atividades funerárias), bem como os direitos adquiridos pelo detentor do monopólio. Em linhas gerais, a *Lex Libitinaris* trata sobre os seguintes temas: a placa da esquerda informa sobre as operações e tarifas dos funerais; a placa

¹⁸⁰ *Et quod crescunt animalia quaedam minuta, quae non possunt oculi consequi, et per aera intus in corpus per os ac nares, perueniunt atque efficiunt difficilis morbos.* (Varro, *Rust.* I. 12). Tradução de Matheus Trevizam.

do centro aborda questões sobre a mão de obra, sobre tortura, a qual também é uma função atribuída aos *libitinarii* (os agentes funerários), além de descrever a ordem de execução dos serviços prestados; a placa da direita relata as penalidades aos concorrentes que não respeitarem o monopólio concedido. (BODEL, 1994, p. 15; DUMONT, 2013, p. 146-147).

A *Lex Libitina* é um contrato de concessão de um serviço público a um monopólio. Acredita-se que a inscrição pertença ao período augustano, seu nome está diretamente associado a Libitina, uma antiga divindade romana cujo nome deriva de *libitum* (desejo) e que, por razões desconhecidas, tornou-se a deusa guardiã dos funerais (STRUCK, 2020, n.p.). Frequentemente chamada de Vênus Libitina (VOISIN, 2017, p. 69), foi identificada com Proserpina e se discute que ela teria assumido funções ligadas aos mortos devido a uma política de Sêrvio Túlio que ordenou as doações e taxações dos cidadãos romanos encaminhadas ao templo de Libitina para a administração das exéquias das pessoas que morreram em Roma. (DAREMBERG, 2015, p. 1221; DUMONT, 2013, p. 146-147).

O Templo de Libitina situava-se fora do *pomerium*, no Bosque de Libitina, além do Portão Esquilino (DAREMBERG, 2015, p. 1221). Nesse mesmo local também se situava a sede dos agentes funerários em Roma, assim como os materiais que eram utilizados nas pompas fúnebres (BODEL, 2004, p. 147). As divindades que presidiram atividades que envolviam morte e destruição não poderiam ter santuários dentro do *pomerium*. Fato que não impediu que alguns lugares ligados aos cultos de tais deidades sobrevivessem dentro do *pomerium*, como foi o caso do Vulcanal, mas quando um novo templo para Vulcano foi erguido, este foi posicionado no Campo de Marte (SCHEID, 2003, p. 62).

A respeito das multiplicidades de poluições que poderiam ser produzidas pelos inúmeros corpos ao morrer, a *Lex Libitina* sugere, por exemplo, que a poluição gerada pela morte de um escravo era mais poluente que a poluição gerada pela morte de uma pessoa que nasceu livre (PERALTA, 2017, p. 354). A *Lex Libitina* relata, em sua segunda coluna, que os agentes funerários, os *libitinarii* ou *designatores*, devem conduzir os atendimentos contratados por particulares respondendo-os em ordem de registro. Contudo, a lei em questão estabelece prioridades para a realização das exéquias:

Uma vez que esta notificação tenha sido devidamente feita, o donatário, ou seu associado, ou a pessoa responsável por esse departamento, será obrigada a fornecer ao cliente com todos os serviços necessários, e depois todos os outros na ordem de sua notificação, a menos que a notificação diga respeito ao funeral de um Decurião, ou de um jovem (*funus acervum*), a quem deve ser dada prioridade. Em tais casos, a ordem das outras notificações deve ser respeitada. Nos casos de suicídio comunicado por enforcamento, o donatário deve providenciar imediatamente para que o corpo seja cortado e removido; no caso de um escravo, homem ou mulher, se a mensagem chegar antes da décima hora do dia, o corpo deve ser removido no mesmo dia, se mais tarde, antes da segunda hora do seguinte dia (*Lex Libitina*. II.15-23).¹⁸¹

Esse trecho da lei, além de estabelecer as normas de atuação dos *libitinarii*, também concede prioridade aos decuriões, provavelmente um privilégio conferido pela posição de notáveis, e para os que morreram

¹⁸¹ quot [q]ui<s>q(ue) ex is rebus qu[as] h(ac) l(ege) utiq(ue) praeber(i) o(portebit) praeberi volet denuntiat(o) denuntiat(um)ve cura/to manc(ipi) eius public(i) sociove eius eive ad q(uem) e(a) r(es) q(ua) d(e) a(gitur) p(ertinet) aut s(i) is praesens non erit ad eum loc(um) / quem libitinae exsercend(ae) gratia conduct(um) constitutu[m] habeb(it), quo die quoq(ue) loc(o) quam/que{m} rei (sic) praeberi volet; et <cum> ita denuntiat(um) erit tum is manc(eps) sociusve eius isve ad q(uem) e(a) (es) q(ua) d(e) <a(gitur)> / p(ertinet) ei qui primum denuntiaver(it) et deinceps reliquis ut quisq(ue) denuntiaver(it) - nisi si funus / decurion(is) funusve acervom denuntiat(um) erit cui (sic) prima curand(a) erint, reliquor(um) autem fu/nerum ordo servand(us) - omnes{q(ue)} res quae ex h(ac) l(ege) praestand(ae) erunt mitter(e) praeber(e)<q>(ue) quae praeb(endae erunt) <d(ebet)>. suspendiosum cum denuntiat(um) erit ead horad is solvend(um) tollend(um) curato, item servom / servamve si ante h(oram) X diei denuntiat(um) erit ead die tollend(um) curato, si post X poster(a) d(ie) a(nte) h(oram) II. (*Lex Libitina*. II.15-23). Tradução do autor, cotejando a tradução de Lennon. LENNON, J. Pollution and Religion in Ancient Rome. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

prematuramente, os *funera acerba*. Assim, as crianças são sempre sepultadas com pressa por não gerarem poluição e, devido a esse fato, seu sepultamento ocorria durante a noite (LENNON, 2014, p. 139). Ademais, os agentes funerários tinham o dever de não só remover os corpos dos suicidas por enforcamento dentro de uma hora após serem relatados, como também os cadáveres dos escravos dentro de duas horas após a luz do dia devido à alta poluição gerada pelos corpos (BODEL, 1994, p. 74; DUMONT, 2013, p. 148;).

As colônias e municípios também adotaram o nome *Lucus Libitinae* para as sedes de suas agências funerárias, título que sugere o isolamento destes locais das cidades (DUMONT, 2013, p. 147). O isolamento desses serviços, desses itens e desses corpos, dos corpos dos agentes funerários, afastava elementos poluentes da vida cotidiana romana (VOISIN, 2017, p. 69). A respeito do isolamento dos corpos dos *libitinarii*, encontramos na *Lex Libitina* a seguinte descrição:

Eles não podem entrar na cidade, exceto para recolher um cadáver para sepultamento ou para infligir uma punição. Nessas ocasiões, seja a caminho ou na cidade, eles são obrigados a usar um chapéu colorido¹⁸² (*Lex Libitina*. II.4-6).

Os trabalhadores do *lucus libitinae* não podiam circular livremente na cidade e a sua presença deveria ser anunciada pelo chapéu colorido, pelo *pilleum coloratum*, que indicaria a presença do corpo poluente que deveria ser evitado. Nos casos em que houvesse a necessidade de acessar a cidade para aplicar uma punição e essa punição fosse letal, a *Lex Libitina* recomendava a seguinte conduta:

Se ele receber a ordem de remover a vítima com o gancho, seus homens, vestidos de vermelho, devem remover o cadáver para

¹⁸² 4 [...] *noctis neve veniant in oppid(um) nisi mortui tollend(i) conlocand(i)ve aut 5 supplic(i) sumend(i) c(ausa); dum ita / quis eor(um) veniat quotiens oppid(um) intrab(it) in oppid(o)ve erit ut pilleum color(atum) in 6 capit(e) habeat{n}t* [...] (*Lex Libitina*. II, 4 – 6). Tradução do autor, cotejando a tradução de Lennon (2014).

onde estão empilhados, tocando um sino enquanto o fazem¹⁸³ (Lex Libitina. II, 13-14).

Portanto, um escravo removeria o corpo supliciado, puxando-o com um gancho. Esse escravo deveria estar vestido de vermelho e indicava a sua presença e circulação não só com a marca visual de suas vestes, mas também através do ato de tocar um sino, para que, assim, tal presença pudesse ser evitada (DUMONT, 2013, p. 147-148).

A cena em que um personagem a trajar cores vivas enquanto arrasta um corpo humano por um gancho e toca sinos certamente exerce um impacto para nós. Provavelmente exerceu forte impacto também entre os romanos, afinal, ela pertencia a um fato temido e que deveria ser afastado. As vestes do *vespillo* possuíam cores vivas, ao contrário das túnicas habituais, e o vermelho pode ter sido escolhido por duas razões, para chamar atenção e assim ser evitado, como também para mascarar as manchas de sangue, reduzindo o impacto da imagem dos trabalhadores do *lucus libitinae*.

Embora a função dos trabalhadores dos *luci Libitinae* os relegue ao ostracismo, devido ao contato constante com os cadáveres e, portanto, com a proximidade contínua com a poluição gerada pela morte, essa poluição não era permanente para eles. Com o tempo e com as devidas expiações, os operários de Libitina poderiam se reintegrar à sociedade, tal como a família funesta o fazia (LENNON, 2014, p. 153).

Porém, a sociedade romana incorporou a sujeira e a pureza em seus sistemas religiosos e eles estão bem definidos no conjunto de ritos e normas religiosas (LENNON, 2017, p 137), já que, por exemplo, uma pessoa contaminada estava interdita a fazer sacrifícios aos deuses. Ademais, a restrição a contaminação gerada pela morte era tamanha que o

¹⁸³ *item si unco extrahere iussus erit, oper(a) russat(a) id cadaver ubi plura / 14 cadavera erunt cum tintinnabulo extrahere debebit* (Lex Libitina. II, 13-14). Tradução do autor, cotejando a tradução de Lennon (2014).

flamen dialis, o sacerdote de Júpiter, não podia tocar o corpo de uma pessoa falecida e nem acessar espaços contaminados pela morte (VOISIN, 2017, p. 74). Além disso, a *flamínica dialis*, a esposa do *flamen dialis*, sequer podia utilizar vestes com o couro de animais que não fossem vítimas de sacrifício (VOISIN, 2017, p. 74).

As casas poluídas pela desordem gerada pela morte tinham as portas marcadas com ramos de ciprestes ou de pinheiro, sinalização que era uma indicação para todos os romanos, mas representava também uma preocupação voltada principalmente aos sacerdotes e aos cidadãos suscetíveis aos efeitos nocivos da poluição, como os bebês e as mulheres grávidas (LENNON, 2014, p. 141-142).

Agradar o defunto e purificar a família

O funeral, entre os romanos, possuía alguns objetivos principais: agradar o defunto, para que ele não atormentasse os vivos, de modo a reestabelecer a ordem do mundo, separando os elementos que pertencem ao mundo dos vivos dos elementos que pertencem ao mundo dos mortos (VOISIN, 2017, p. 84), de maneira antagônica ao ato das feiticeiras horacianas, que rompiam a fronteira entre esses mundos¹⁸⁴ (Hor. Sat. I, 8, 24-29; SILVA, 2011, p. 59). Além disso, os rituais funerários tinham o papel de purificar a família do defunto, poluída pela morte, reconduzindo-a para a comunidade dos vivos,

Para que o expurgo dessa poluição ocorresse com sucesso nos rituais fúnebres, era muito importante que todas as suas etapas fossem realizadas adequadamente, pois o destino *post mortem* da pessoa falecida, bem como o destino dos vivos, poderia ficar comprometido. O comprometimento dos rituais funerários poderia transformar as pessoas

¹⁸⁴ As feiticeiras horacianas, Canídia e Sagana, escavaram a terra com as unhas para evocar os Manes e, dessa maneira, corrompiam a fronteira dos dois mundos (SILVA, 2011, p. 59; Hor. Sat. I, 8, 24-29).

falecidas em espíritos “maléficos”, o que causaria sofrimento para a pessoa falecida e transtorno para os vivos. Plínio, o jovem, nos deixou um relato que se articula a esse fenômeno:

Em Atenas, havia uma casa ampla e espaçosa que era notória e infestada de pragas. No silêncio da noite, ouviu-se o tilintar de metal. Então, para alguém com maior audição, o barulho distante de correntes foi inicialmente audível e, em seguida, ressoou de perto. Um espectro apareceu, um velho curvado, emagrecido e imundo, com uma barba esvoaçante e cabelos eriçados. Ele usava grilhões em suas pernas e correntes em seus pulsos, que ele sacudia continuamente. Como resultado, os residentes foram mantidos acordados aterrorizados durante todas as noites sombrias e terríveis. A falta de sono induzia à doença e, a medida que o medo aumentava, à morte, pois mesmo durante o dia, embora o fantasma tivesse se retirado, a lembrança dele vagava diante de seus olhos, e o medo sobreviveu por mais tempo do que suas causas. A casa foi então abandonada e condenada a ficar vazia, deixada inteiramente para aquele espectro. Mas foi posta à venda, caso alguém que não soubesse daquele mal monstruoso quisesse comprá-la ou alugá-la. ... [Atenodoro viu o fantasma e o seguiu pelo pátio da casa onde ele desapareceu] ... No dia seguinte, ele abordou os magistrados, indicou o local a ser desenterrado. Os ossos foram desenterrados lá, cercados e entrelaçados com correntes; o cadáver apodreceu com o tempo na terra e deixou os ossos descobertos e desgastados pelas correntes. Eles foram recolhidos e enterrados de maneira adequada. A partir daí a casa ficou livre dos fantasmas, que haviam sido devidamente enterradas. (Plin. Ep. 7. 27. 5-11)¹⁸⁵.

O relato retrata representações de elementos religiosos e nele encontramos as três dimensões citadas: o sofrimento do falecido, o sofrimento dos vivos e a ausência dos ritos adequados. A casa, descrita

¹⁸⁵ *Erat Athenis spatiosa et capax domus sed infamis et pestilens. Per silentium noctis sonus ferri, et si attenderes acrius, strepitus vinculorum longius primo, deinde e proximo reddebatur: mox apparebat idolon, senex macie et squalore confectus, promissa barba horrenti capillo; cruribus compedes, manibus catenas gerebat quatibatque. Inde inhabitantibus tristes diraeque noctes per metum vigilabantur; vigiliam morbus et crescente formidine mors sequebatur. Nam interdum quoque, quamquam abscesserat imago, memoria imaginis oculis inerrabat, longiorque causis timoris timor erat. Deserta inde et damnata solitudine domus totaque illi monstro relicta; proscribatur tamen, seu quis emere seu quis conducere ignarus tanti mali vellet. [...] Postero die adit magistratus, monet ut illum locum effodi iubeant. Inveniuntur ossa inserta catenis et implicita, quae corpus aevo terraque putrefactum nuda et exesa reliquerat vinculis; collecta publice sepeliuntur. Domus postea rite conditis manibus caruit* (Plin. Ep. 7. 27. 5-11). Tradução do autor, cotejando a tradução de Walsh. Walsh, P. G. *Pliny the Younger Complete Letters: Translated with and Notes by P. G. Walsh*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

como perigosa, recebeu essa qualidade por estar contaminada por um morto “maléfico” que causou mal aos vivos, fazendo com que esses adoecessem e até mesmo morressem. Contudo, a realização adequada dos ritos fúnebres expiou a residência da presença nociva e, dessa maneira, as exéquias reestabeleceram as fronteiras entre o mundo dos vivos e dos mortos.

Embora o texto refira-se a Atenas, o seu conteúdo é uma representação produzida por Plínio, o jovem, nascido em Como, cidade localizada na atual região da Lombardia, entre 61 e 62 EC (CITRONI, 2006, p. 897). As Epístolas de Plínio possuem representações dos comportamentos, dos hábitos e das ideias das elites do Império, entre o final do século 1 EC. e início do século 2 EC. Além disso, elas fazem referências a espaços públicos e privados, bem como às dinâmicas das estruturas jurídicas, econômicas e sociais (CITRONI, 2006, p. 902; GAILLARD, 1994, p. 146-147). As cartas também fornecem relatórios de sessões do senado e de processos, assim como descrições do comportamento dos oradores, dos juízes e dos públicos. As epístolas ainda oferecem descrições de aspectos do cotidiano, como banquetes, recitais e expressões de condolência (CITRONI, 2006, p. 902).

Logo, esse relato parte de um romano peninsular educado em Roma e que percorreu o *cursus honorum*. As epístolas de Plínio foram escritas para a publicação e seu conteúdo é constituído por temas de interesse geral (CITRONI, 2006, p. 903). Portanto, é possível concluir que a preocupação com espíritos “maléficos” fosse amplamente difundida na sociedade romana no período de Plínio

O poeta Ovídio, membro da segunda geração augustana, também demonstra a preocupação em aplacar os espíritos. Ao emular Calímaco em suas *Aitia*, Ovídio retrata o calendário romano, abordando seus principais eventos e festas, relatando as principais explicações

mitológicas e históricas para os períodos destacados. Os *Fasti* exigiram grande erudição histórica sobre temas romanos e, para produzir essa obra, Ovídio faz uso das *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, obra de muito fôlego de Varrão, além de se debruçar sobre calendários autênticos, inclusive o então recente calendário de Vêrrio Flaco, bem como os livros de Tito Lívio sobre a história arcaica de Roma. Ademais, os *Fasti* estavam inseridos em um contexto de vívido interesse pelas tradições da pátria e pelas origens de Roma, interesses que estavam em sintonia com o programa de “regeneração” religiosa e moral do principado de Augusto (CITRONI, 2006, p. 607). O “calendário poético”, embora tenha ficado incompleto devido ao exílio do poeta, chegou até a metade do projeto inicial e o livro dois é dedicado ao mês de fevereiro, o mês de purificação onde os espíritos dos antepassados eram aplacados (CITRONI, 2006, p. 606; *Ov. Fast.* II, 531). No livro dois dos *Fasti*, entre os trechos que tratam das *Parentalia*¹⁸⁶, encontramos a seguinte passagem:

Enéias, digno patrono da piedade, trouxe esse costume para tuas terras, ó insigne Latino. Ele realizava as devidas oferendas ao Gênio do pai. Dele os povos aprenderam os pios ritos. Mas outrora, enquanto travavam longas guerras entre exércitos aguerridos, (545) abandonaram os dias da *Parentalia*. Isso não ocorreu impunemente. Assim, dizem que, por esse ultraje, Roma sofreu grandes calores com as piras funerárias dos arredores. Custo acreditar: dizem que os nossos avós saíram das sepulturas lamentando-se na calada da noite; (550) dizem que pelas ruas da Urbe e pelos amplos campos as almas disformes, turba inconsistente, ululavam. Depois disso, as honras pretéritas omitidas são devolvidas aos túmulos, e enquanto essas coisas acontecem, ocorre um limite para os prodígios e para os funerais (*Ov. Fast.* II, 543-556).¹⁸⁷

¹⁸⁶ Parentalia, ou Dies Parentales, era um festival anual celebrado em honra aos mortos que ocorria entre os dias 13 à 22 de fevereiro

¹⁸⁷ *Hunc morem Aeneas, pietatis idoneus auctor, attulit in terras, iuste Latine, tuas. / ille patris Genio sollemnia dona ferebat: hinc populi ritus edidicere pios. / at quondam, dum longa gerunt pugnacibus armis/bella, Parentales deseruere dies. / non impune fuit; nam dicitur omine ab isto/Roma suburbanis incaluisse rogis. / uix equidem credo: bustis exisse feruntur/et tacitae questi tempore noctis aui, /perque uias Urbis latosque ululasse per agros/ deformes animas, uolgus inane, ferunt. / post ea praeteriti tumulis redduntur honores, / prodigiisque uenit funeribusque modus* (*Ov. Fast.* II, 543-556). Seguimos a

Enéias nos é apresentado por Ovídio como patrono de Roma e como precursor do costume de honrar e expiar os mortos. O poeta, nesses versos, está a referir-se aos ritos em homenagem a Anquises, pai de Enéias. Em seu relato, Ovídio argumenta que houve, num determinado momento não especificado, negligência com os rituais das *Parentalia*. Tal negligência acarretou, no relato de Ovídio, em uma profunda turbulência que perturbou os mortos e causou um prejuízo para Roma que só foi solucionado quando as devidas honras foram reestabelecidas.

Como vimos, faltar com os deveres a um defunto era considerada uma "heresia" que causava mazelas que poderiam ser sentidas por toda a comunidade dos vivos. Ao adicionarmos o fato de que a memorização dos mortos é o núcleo antropológico da memória cultural e é a forma mais antiga de recordação social (ASSMANN, 2011, p. 37), percebemos que a negligência com a manutenção da memória dos antepassados sugere a ocorrência de efeitos colaterais sociais e metafísicos, dentro do repertório cultural. Dito isso, é importante destacar que a realização devida dos rituais fúnebres, em toda a sua complexidade, eram obrigações sociais e religiosas (VOISIN, 2017, p. 66) e, além de obrigações, eram dispositivos que circunscreviam dimensões mais particulares e emocionais da lembrança dos mortos (CARVALHO e OMENA, 2014, p. 231).

Considerações finais

A religião é costumeiramente definida como sistema sociocultural de crenças e práticas. Entre os romanos, a religião não era revelada, não possuía livros revelados, além disso, ela não tinha dogma e nem

tradução de Soares. SOARES, Maria Leal. Ovídio e o Poema Calendário: Os Fastos, Livro II, o mês das expiações. 2007. Dissertação (mestrado) – Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

ortodoxia. Por outro lado, era fundamental que os rituais fossem executados corretamente, portanto era uma religião fundamentada na ortopraxia (SCHEID, 2003, p. 18).

Os ritos funerários, elemento interno do sistema religioso romano, também estavam baseados na ortopraxia. Portanto, todas as suas etapas deveriam ser efetuadas perfeitamente para que os vivos fossem separados dos mortos e, sobretudo, para que a poluição produzida pela morte fosse expurgada e os vivos fossem purificados.

Cabe enfatizar que a poluição, embora significada em contato com a materialidade dos corpos, possuía dimensões culturais, do mesmo modo que as formas de expurgá-la. Assim, ao olharmos para os ritos funerários, devemos encarar o lugar que a morte ocupava no sistema religiosos dos antigos romanos e como as significações desse fenômeno produziu crenças bem específicas dos antigos romanos, como a ideia de poluição.

BIBLIOGRAFIA

Fontes Antigas

HORACE. **Odes and Epodes**. Edited with an introduction translation, and commentary by Paul Shorey and Gordon J. Laing. Chicago: Benj. H. Sanborn & Co. 1919.

Lex Libitina Puteolana. Disponível em http://www.edr-edr.it/edr_programmi/res_complex_comune.php?do=book&id_nr=&fo_antik=&fo_modern=&Bibliografia%5B%5D=&Testo=libitinari&boolTesto=AND&Testo2=&bool=AND&ordinamento=id_nr&javasi=javascrptsi&se_foto=tutte&lang=it. Acesso em janeiro de 2022.

PLINY. **Complete Letters**. Translated with and Notes by P. G. Walsh. Oxford: Oxford University Press, 2006.

SOARES, Maria Leal. **Ovídio e o Poema Calendário: Os Fastos, Livro II, o mês das expiações**. 2007. Dissertação (mestrado) – Letras, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

VARRÃO. **Das Coisas do Campo**. Introdução, tradução e notas: Matheus Trevisam. Campinas: Editora Unicamp, 2012.

Referências Bibliográficas

ARIÈS, P. **O Homem Diante da Morte**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

ASSMANN, A. **Espaços de Recordação: formas de recordação da memória cultural**. Campinas: Editora Unicamp, 2011.

- BODEL, J. Gaveyard and Groves: a Study of the Lex Lucerina. In: **American Journal of Ancient History**. Cambridge: Gorgias Press, 1994.
- BODEL, John. The Organization of the Funerary Trade at Puteoli and Cumae. In: PANCIERA, S. **Libitina e Dintorni**. Roma: Quasar, 2004.
- BRADLEY, M. Pollution, Greece and Rome. In: BAGNALL, R.S. et ali. **The Encyclopedia of Ancient History**. New Jersey: Blackwell Publishing. 2013.
- CARVALHO, M. M.; OMENA, L. U. Morte e Gênero em Sêneca: um diálogo com os vestígios da Cultura Material. In: **Clássica - Revista Brasileira De Estudos Clássicos**, v. 27, n. 1. 2014.
- CITRONI, M. et ali. **Literatura de Roma Antiga**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2006.
- DAREMBERG, Charles Victor. **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, Tome Troisième, Deuxieme partie (L-M)**. Université Toulouse Jean Jaurés, 2015. Disponível em: <http://dagr.univ-tlse2.fr>.
- DUMONT, J. C. La loi de Pouzzoles sur les pompes funèbres. In: **Cahier des thèmes transversaux ArScAn**, CNRS. Paris: Université de Paris Nantere, 2003.
- GAILLARD, J. **Introducción a la literatura latina**. Madrid, Acento Editorial, 1994.
- GRAHAM, E. J. Memory and Materiality: Re-embodying the Roman Funeral. In HOPE, V.; HUSKINSON, J. **Memory and Mourning: Studies on Roman Death**. Oxford: Oxbow, 2011.
- HOPE, V. M. **Roman Death**. London: Continuum, 2009.
- LENNON, J. **Pollution and Religion in Ancient Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- PERALTA, D. E. P. Slave Religiosity in the Roman Middle Republic. In **Classical Antiquity**, v. 36, n. 2, p. 317-369. University of Carlifornia Press, 2017.
- SCHEID, J. **An Introduction to Roman Religion**. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- SILVA, S. C. O Poeta Romano Horácio e a Sátira Latina. In **Revista das Faculdades Integradas Claretianas**, n. 4, 2011.
- STRUCK, P. T. **Greek & Roman Mythology**. University of Pennsylvania, 2020. Disponível em: <https://www2.classics.upenn.edu/myth/php/>.
- TOYNBEE, J. M. C. **Death and Burial in the Roman World**. New York: Cornell University Press, 1971.
- VOISIN, J. L. A Morte na Roma Antiga. In: GODELIER, M. **Sobre a Morte: invariantes culturais e práticas sociais**. São Paulo: Edições Sesc, 2017.

ENTRE A SENSIBILIDADE E A INVISIBILIDADE: UMA COMPREENSÃO DO JESUS DE NAZARÉ

FROM SENSIBILITY TO INVISIBILITY: UNDERSTANDING JESUS OF NAZARETH

Douglas de Castro Carneiro¹⁸⁸

Resenha recebida em 09 de agosto de 2022
Resenha aceita em 10 de setembro de 2022

CHEVITARESE, André Leonardo Jesus de Nazaré. O Que a História tem a dizer sobre Ele. Rio de Janeiro: Menocchio, 2022.

Este texto analisa a mais recente publicação da autoria do professor Dr. André Leonardo Chevitarese, intitulada: “Jesus de Nazaré, o que a história tem a dizer sobre ele”. O livro, com aproximadamente cento e dez páginas, busca fazer uma síntese sobre a personagem que fundou a sociedade ocidental: Jesus de Nazaré.

O livro é dividido na seguinte sequência: a “Apresentação”, escrita pelo filósofo e professor Dr. Gabrielle Cornelli, a “Introdução”, redigida pelo próprio professor Chevitarese, na qual sinaliza a distribuição da obra em seis capítulos bem estruturados, a saber, “I - Uma Outra Narrativa de Nascimento”, “II - Uma Vida em Nazaré”, “III - Um Caminho sem Volta”, “IV - O Reino de Deus Instaurado em Cafarnaum”, “V - O Ensino e a Performance de Jesus”, e “VI - A Crucificação de Jesus”. Além disso, há quatro apêndices que ajudam na compreensão do leitor menos familiarizado com a temática.

¹⁸⁸ É pós-doutorando pelo programa de pós-graduação em História Social pela Universidade Estadual de Londrina, sob a supervisão da professora Dr^a. Monica Selvatici. É Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás, mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto e graduado pela Universidade Estadual de Maringá. E-mail: douglascarneiro229@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-1405-2800>

Na apresentação da obra, Gabrielle Cornelli enfatiza o que poderia ser trazido de “novo” sobre Jesus de Nazaré, após vinte séculos de teologia e algumas centenas de anos de abordagens históricas independentes.

Assim, conseguimos entender que o livro traz importantes contribuições para o entendimento da personagem central do ocidente. Logo em sua introdução, o professor André Chevitarese procurou traçar quais teriam sido os objetivos do livro inicialmente, já que sua pretensão era escrever uma biografia de Jesus de Nazaré.

Entretanto, reconhece que tal ideia teve de ser abandonada, pois boa parte das informações sobre a vida pregressa do messias foram completamente perdidas. Lança, então, uma pergunta relevante: por que estudar a vida de um campônio galileu do século primeiro da era comum? Apesar deste ponto delicado, existe material abundante para se escrever sobre o Cristo. Contudo, quem objetiva lançar seus olhos sobre o Nazareno encontrará apenas vestígios e diálogos com as mais diferentes ciências, tais como a história, arqueologia, antropologia, sociologia e até mesmo as ciências da religião.

No primeiro capítulo, André Chevitarese chama a atenção de seus leitores para o momento em que se escreve sobre o nascimento de Jesus, visto que essas informações históricas estavam perdidas. E o que nos restava eram antigas tradições baseadas no polêmico Evangelho Q e em Mc, iniciando suas narrativas com as pregações de João Batista. Ao partir para uma interpretação teológica de Jesus de Nazaré como um homem divino que viveu na Bacia do Mediterrâneo, o autor apresenta outros personagens que partilhavam de visões semelhantes de homens divinos presentes em outros documentos, tais como Diodoro da Sicília, Pausânias, Plutarco, Dion Cassio, Suetônio e Filóstrato. Ressalta, ainda, a importância

do nascimento de Jesus em Nazaré e não em Belém, como é tão reproduzido no ambiente eclesiástico.

No segundo capítulo, o autor adianta aos seus leitores que a ciência arqueológica mostrava cabalmente a existência da aldeia de Nazaré, já que seus registros mais antigos apontavam sua existência por volta de 167 antes da era comum até 63 antes da era comum. Chevitarese menciona três diferentes locais que apontam vestígios da região, em especial a Igreja da Anunciação, o Centro Internacional Mariano e o Convento das Irmãs de Nazaré.

Neste mesmo capítulo, o renomado estudioso chama a atenção e tece críticas importantes a segmentos que têm crescido exponencialmente, em especial nas plataformas digitais, de indivíduos que não possuem uma formação adequada e trazem inverdades e negacionismos sobre um tema que é tão caro. No terceiro capítulo, o historiador chama a nossa atenção para um chamado “caminho sem volta”, ressaltando a importância do ministério de João Batista, descrito por diferentes fontes, como Flávio Josefo, e mesmo pelos textos evangélicos, e aventando que o ministério joanino era uma memória incômoda no ministério de Jesus. Afinal, os dois ministérios eram antagônicos até certo ponto e o próprio Jesus de Nazaré fora originalmente um seguidor do Batista. No quarto capítulo, Chevitarese volta seu foco para a região de Cafarnaum, já que possuímos um forte indício de que Jesus de Nazaré teria estabelecido seu ministério nesta região, estabelecendo-se, assim, o reino de Deus em oposição ao Reino de César (Império Romano). No quinto capítulo, são discutidas as relações sobre o ensino de Jesus de Nazaré, com destaque para o que era conhecido como as ‘parábolas’, especialmente presentes no ambiente rural.

No sexto e último capítulo, o historiador carioca enfatiza que a crucificação de Jesus remetia a uma relação com o esquecimento. Os romanos não inventaram tal método de execução. Os antigos persas, gregos e cartagineses já o utilizavam. O nazareno era um campônio de uma aldeia localizada em Nazaré, não era alfabetizado, e fora executado por ordem de Roma. Por fim, os apêndices deixam muito claro o porquê de o movimento de Jesus ter tido tanto êxito e superado por muitas vezes os demais movimentos messiânicos.

Observa também uma construção da teologia da cruz e de uma antiga documentação cristã. E tece uma proposta cronológica para a leitura da documentação cristã.

Por fim, o autor procura fugir das análises tradicionalistas dos livros que nos são apresentados, demonstra grande erudição em seus argumentos, e traz luz a novos debates historiográficos em uma escrita leve e prazerosa de ser feita.



M

REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL

mythos