

A marble bust of a man with curly hair, looking slightly to the right. The background is dark with a faint, large, stylized 'P' logo.

organizadores

Edson Arantes Junior

Haroldo Reimer

História e Religião na Antiguidade

PPGHIS
PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA





organizadores

Edson Arantes Junior

Haroldo Reimer

História e Religião na Antiguidade

PPGHIS
PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA

| São Paulo | 2023 |

 **pimenta
cultural**

História e Religião na Antiguidade



Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

H673

História e religião na Antiguidade / Organizadores Edson Arantes Junior, Haroldo Reimer. – São Paulo: Pimenta Cultural, 2023.

Livro em PDF

ISBN 978-65-5939-627-6

DOI 10.31560/pimentacultural/2023.96276

1. História. 2. Religião. 3. Antiguidade. 4. Antropologia.
I. Arantes Junior, Edson (Organizador). II. Reimer, Haroldo
(Organizador). III. Título.

CDD: 901

Índice para catálogo sistemático:

I. História

Janaina Ramos – Bibliotecária – CRB-8/9166

Copyright © Pimenta Cultural, alguns direitos reservados.

Copyright do texto © 2023 os autores e as autoras.

Copyright da edição © 2023 Pimenta Cultural.

Esta obra é licenciada por uma Licença Creative Commons: Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional - (CC BY-NC-ND 4.0). Os termos desta licença estão disponíveis em: <<https://creativecommons.org/licenses/>>. Direitos para esta edição cedidos à Pimenta Cultural. O conteúdo publicado não representa a posição oficial da Pimenta Cultural.

Direção editorial	Patricia Biegging Raul Inácio Busarello
Editora executiva	Patricia Biegging
Coordenadora editorial	Landressa Rita Schiefelbein
Marketing digital	Lucas Andrius de Oliveira
Diretor de criação	Raul Inácio Busarello
Assistente de arte	Naiara Von Groll
Editoração eletrônica	Peter Valmorbida Potira Manoela de Moraes
Imagens da capa	Marble head of Constantine - Jean-Christophe Benoist, Labaereum - Golradir
Tipografias	Swiss 721, Minion Variable Concept, Sofia Pro
Revisão	Os autores e autoras
Organizadores	Edson Arantes Junior Haroldo Reimer

PIMENTA CULTURAL
São Paulo · SP
Telefone: +55 (11) 96766 2200
livro@pimentacultural.com
www.pimentacultural.com



2 0 2 3

CONSELHO EDITORIAL CIENTÍFICO

Doutores e Doutoradas

Adilson Cristiano Habowski
Universidade La Salle, Brasil

Adriana Flávia Neu
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Adriana Regina Vettorazzi Schmitt
Instituto Federal de Santa Catarina, Brasil

Aguimario Pimentel Silva
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Alaim Passos Bispo
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Alaim Souza Neto
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Knoll
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Alessandra Regina Müller Germani
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Aline Corso
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Aline Wendpap Nunes de Siqueira
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Ana Rosângela Colares Lavand
Universidade Federal do Pará, Brasil

André Gobbo
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Andressa Wiebusch
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Andreza Regina Lopes da Silva
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Angela Maria Farah
Universidade de São Paulo, Brasil

Anísio Batista Pereira
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Antonio Edson Alves da Silva
Universidade Estadual do Ceará, Brasil

Antonio Henrique Coutelo de Moraes
Universidade Federal de Rondonópolis, Brasil

Arthur Vianna Ferreira
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Ary Albuquerque Cavalcanti Junior
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Asterlindo Bandeira de Oliveira Júnior
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Bárbara Amaral da Silva
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Bernadette Beber
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Bruna Carolina de Lima Siqueira dos Santos
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Bruno Rafael Silva Nogueira Barbosa
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Caio Cesar Portella Santos
Instituto Municipal de Ensino Superior de São Manuel, Brasil

Carla Wanessa do Amaral Caffagni
Universidade de São Paulo, Brasil

Carlos Adriano Martins
Universidade Cruzeiro do Sul, Brasil

Carlos Jordan Lapa Alves
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Caroline Chioquetta Lorenset
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Cássio Michel dos Santos Camargo
Universidade Federal do Rio Grande do Sul-Faced, Brasil

Christiano Martino Otero Avila
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Cláudia Samuel Kessler
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Cristiana Barcelos da Silva
Universidade do Estado de Minas Gerais, Brasil

Cristiane Silva Fontes
Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil

Daniela Susana Segre Guertzenstein
Universidade de São Paulo, Brasil

Daniele Cristine Rodrigues
Universidade de São Paulo, Brasil

Dayse Centurion da Silva
Universidade Anhanguera, Brasil

Dayse Sampaio Lopes Borges
Universidade Estadual do Norte Fluminense Darcy Ribeiro, Brasil

Diego Pizarro
Instituto Federal de Brasília, Brasil

História e Religião na Antiguidade

Dorama de Miranda Carvalho
Escola Superior de Propaganda e Marketing, Brasil

Edson da Silva
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Brasil

Elena Maria Mallmann
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Eleonora das Neves Simões
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Eliane Silva Souza
Universidade do Estado da Bahia, Brasil

Elvira Rodrigues de Santana
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Éverly Pegoraro
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Fábio Santos de Andrade
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Fabírcia Lopes Pinheiro
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Felipe Henrique Monteiro Oliveira
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Fernando Vieira da Cruz
Universidade Estadual de Campinas, Brasil

Gabriella Eldereti Machado
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Germano Ehlert Pollnow
Universidade Federal de Pelotas, Brasil

Geymeesson Brito da Silva
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Giovanna Ofretorio de Oliveira Martin Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Handherson Leylton Costa Damasceno
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Hebert Elias Lobo Sosa
Universidad de Los Andes, Venezuela

Helciclever Barros da Silva Sales
*Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais
Anísio Teixeira, Brasil*

Helena Azevedo Paulo de Almeida
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Hendy Barbosa Santos
Faculdade de Artes do Paraná, Brasil

Humberto Costa
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Igor Alexandre Barcelos Graciano Borges
Universidade de Brasília, Brasil

Inara Antunes Vieira Willerding
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Ivan Farias Barreto
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Jaziel Vasconcelos Dorneles
Universidade de Coimbra, Portugal

Jean Carlos Gonçalves
Universidade Federal do Paraná, Brasil

Jocimara Rodrigues de Sousa
Universidade de São Paulo, Brasil

Joelson Alves Onofre
Universidade Estadual de Santa Cruz, Brasil

Jônata Ferreira de Moura
Universidade São Francisco, Brasil

Jorge Eschriqui Vieira Pinto
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Jorge Luis de Oliveira Pinto Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Juliana de Oliveira Vicentini
Universidade de São Paulo, Brasil

Julierme Sebastião Morais Souza
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Junior César Ferreira de Castro
Universidade de Brasília, Brasil

Katia Bruginski Mulik
Universidade de São Paulo, Brasil

Laionel Vieira da Silva
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Leonardo Pinheiro Mozdzenski
Universidade Federal de Pernambuco, Brasil

Lucila Romano Tragtenberg
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Lucimara Rett
Universidade Metodista de São Paulo, Brasil

Manoel Augusto Polastrelli Barbosa
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Marcelo Nicomedes dos Reis Silva Filho
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Marcio Bernardino Sirino
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Marcos Pereira dos Santos
Universidad Internacional Iberoamericana del Mexico, México

História e Religião na Antiguidade

Marcos Uzel Pereira da Silva
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Maria Aparecida da Silva Santandel
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Maria Cristina Giorgi
Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, Brasil

Maria Edith Maroca de Avelar
Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil

Marina Bezerra da Silva
Instituto Federal do Piauí, Brasil

Michele Marcelo Silva Bortolai
Universidade de São Paulo, Brasil

Mônica Tavares Orsini
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Nara Oliveira Salles
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Neli Maria Mengalli
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Brasil

Patrícia Biegging
Universidade de São Paulo, Brasil

Patricia Flavia Mota
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Brasil

Raul Inácio Busarello
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Raymundo Carlos Machado Ferreira Filho
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Roberta Rodrigues Ponciano
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Robson Teles Gomes
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Rodiney Marcelo Braga dos Santos
Universidade Federal de Roraima, Brasil

Rodrigo Amancio de Assis
Universidade Federal de Mato Grosso, Brasil

Rodrigo Sarruge Molina
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Rogério Rauber
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Rosane de Fatima Antunes Obregon
Universidade Federal do Maranhão, Brasil

Samuel André Pompeo
Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil

Sebastião Silva Soares
Universidade Federal do Tocantins, Brasil

Silmar José Spinardi Franchi
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Simone Alves de Carvalho
Universidade de São Paulo, Brasil

Simoni Urnau Bonfiglio
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Stela Maris Vaucher Farias
Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Tadeu João Ribeiro Baptista
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Taiane Aparecida Ribeiro Nepomoceno
Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Brasil

Taiza da Silva Gama
Universidade de São Paulo, Brasil

Tania Micheline Miorando
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tarcísio Vanzin
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Tascieli Feltrin
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Tayson Ribeiro Teles
Universidade Federal do Acre, Brasil

Thiago Barbosa Soares
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

Thiago Camargo Iwamoto
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

Thiago Medeiros Barros
Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil

Tiago Mendes de Oliveira
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais, Brasil

Vanessa Elisabete Raue Rodrigues
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Vania Ribas Ulbricht
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

Wellington Furtado Ramos
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil

Wellton da Silva de Fatima
Instituto Federal de Alagoas, Brasil

Yan Masetto Nicolai
Universidade Federal de São Carlos, Brasil

PARECERISTAS E REVISORES(AS) POR PARES

Avaliadores e avaliadoras Ad-Hoc

Alessandra Figueiró Thornton
Universidade Luterana do Brasil, Brasil

Alexandre João Appio
Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil

Bianka de Abreu Severo
Universidade Federal de Santa Maria, Brasil

Carlos Eduardo Damian Leite
Universidade de São Paulo, Brasil

Catarina Prestes de Carvalho
Instituto Federal Sul-Rio-Grandense, Brasil

Elisiene Borges Leal
Universidade Federal do Piauí, Brasil

Elizabete de Paula Pacheco
Universidade Federal de Uberlândia, Brasil

Elton Simomukay
Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil

Francisco Geová Goveia Silva Júnior
Universidade Potiguar, Brasil

Indiamaris Pereira
Universidade do Vale do Itajaí, Brasil

Jacqueline de Castro Rimá
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

Lucimar Romeu Fernandes
Instituto Politécnico de Bragança, Brasil

Marcos de Souza Machado
Universidade Federal da Bahia, Brasil

Michele de Oliveira Sampaio
Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil

Pedro Augusto Paula do Carmo
Universidade Paulista, Brasil

Samara Castro da Silva
Universidade de Caxias do Sul, Brasil

Thais Karina Souza do Nascimento
Instituto de Ciências das Artes, Brasil

Viviane Gil da Silva Oliveira
Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Weyber Rodrigues de Souza
Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Brasil

William Roslindo Paranhos
Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

PARECER E REVISÃO POR PARES

Os textos que compõem esta obra foram submetidos para avaliação do Conselho Editorial da Pimenta Cultural, bem como revisados por pares, sendo indicados para a publicação.

História e Religião na Antiguidade



Agradecemos à CAPES – Fundação
Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal
de Ensino Superior – pelo apoio financeiro para
a publicação da presente obra.

Sumário

Apresentação..... 11

Capítulo 1

**Epístola 10* (*Divjak*) de Santo Agostinho
tradução e comentário histórico 17**

Filipe Noé da Silva
Pedro Paulo A. Funari

Capítulo 2

**Os atos de caridade e a importância
da concessão de esmolas no pensamento
de Cipriano de Cartago 35**

Ana Teresa Marques Gonçalves

Capítulo 3

**A sinagoga das mulheres: análise histórico-crítica
feminista de Atos 16,11-15.40 61**

Ivoni Richter Reimer
Haroldo Reimer

Capítulo 4

A cilada do monoteísmo 98

Haroldo Reimer

Capítulo 5

**Calígula, Flávio Josefo e Filon de Alexandria:
uma discussão sobre a variedade da escrita
da história entre os Judeus do segundo templo 120**

Victor Passuello

Capítulo 6

Memória mítica e poder:

o herói Hércules no imaginário

político greco-romano 140

Edson Arantes Junior

Capítulo 7

Os deuses e os trabalhadores do mar:

uma religiosidade ambivalente 158

Ana Livia Bomfim Vieira

Capítulo 8

**A imagem dos Druidas e as representações
de suas práticas mágico-religiosas**

nas fontes da antiguidade 179

Dominique Santos

Sobre os organizadores 199

Sobre as autoras e os autores 199

Índice remissivo 201



Apresentação

Em sua obra *A interpretação das culturas* o antropólogo Clifford Geertz afirma que a religião constitui uma constante antropológica. Isso claramente quer dizer que ela se faz presente em todas as culturas. E como ele mesmo define, toda cultura é um sistema de símbolos, do qual, portanto, a religião é parte integrante. A cultura denota sempre um padrão de significados que são historicamente transmitidos, consistindo de formas simbólicas que são herdadas no desenrolar da existência das sociedades, com as devidas transformações no processo de recepção e transmissão.

Esse arrazoado inicial indica para o fato com o qual o historiador o a historiadora tem de lidar: aquilo que chamamos religião está inextricavelmente incrustado na cultura ou nas culturas. As configurações certamente são diferentes de uma cultura para outra. No ocidente, por força de um processo histórico de combate e debate crítico das formas de dominação que a religião cristã assumiu, a partir dos embates dos iluministas contra as formas absolutistas de exercício de poder na igreja e na sociedade, a religião passou a ser vista como uma forma quase que apartada da sociedade civil e da cultura. Aos olhos de quem assim pensa e analisa, é como se houvessem dois âmbitos distintos, um dos quais a ser superado em prol do horizonte secular, racionalizado, propugnado pelos iluministas.

A tese da secularização tão fortemente propugnada pelo austro-americano Peter Berger é a concepção intelectual mais conhecida desta proposta acima aventada. Para ele, em seus escritos iniciais, com grande adesão acadêmica mundo afora, a sociedade caminharia inexoravelmente rumo a uma formação social leiga, secular, sem religião. Secularização seria o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos. Cabe

lembrar que em esteira ou raia paralela mas similar, os pesquisadores e as pesquisadoras que se pautam por uma análise marxista também olham para o mesmo horizonte, na medida em que o que Rubem Alves chama de “flores sobre correntes”, isto é a religião, deve ser visto como ópio que embriaga e, portanto, como alienação da dura realidade da alienação primitiva promovida pelo capitalismo. Em ambas as perspectivas, a religião constitui fenômeno incômodo na tarefa de análise da sociedade, seja no presente seja em formações passadas.

Foi o próprio Peter Berger, no limiar do milênio, quem propôs e conduziu um megaprojeto internacional de pesquisa para testar ver o lugar da religião no mundo globalizado. O resultado deste empreendimento acadêmico, pode ser assim resumido: “Ficou cada vez mais evidente que os dados empíricos contradizem a teoria. Com algumas exceções, particularmente a Europa e uma determinada intelectualidade internacional, o nosso mundo não é nada secular; ele é tão religioso como outrora, e em alguns lugares mais ainda” (BERGER, 2017, p. 11). A nova proposta de Berger e pesquisadores afins é entender o religioso dentro do pluralismo moderno e globalizado. Neste caso o próprio pluralismo é fruto da diversidade possibilitada pela modernidade.

Se a partir do olhar do antropólogo, no caso Geertz, e do sociólogo, no caso Berger, a religião é uma constante nas formações sociais e nas distintas culturas, diferente não poderia ser a postura do historiador ou da historiadora. O que se chama de religião deve ser visto como parte intrínseca da sociedade e da estrutura social e cultural e, portanto, se considerado objeto digno para a pesquisa histórica. Nesta direção muito ajudam as reflexões de Sérgio da Matta em seu livro *História e Religião*. Ele persegue e apresenta de forma sintética as muitas e plurais discussões que levaram à constituição da História como uma disciplina autônoma em relação à história eclesiástica que acompanhou o domínio cristão no ocidente durante séculos. A história como disciplina autônoma se estabeleceu no ambiente acadêmico, tem e deve ter suas

regras próprias sem os ditames da teologia e da religião. Mas ela não pode ou não deveria descartar o objeto religião ou a presença incrustada da religião na formação histórica em análise. A morfologia histórica ou fenomenológica das religiões deve ser um programa de pesquisa, no qual a análise diacrônica está articulada com a análise sincrônica, a descrição com a explicação, a generalização com a individuação, de modo que a história e a fenomenologia se complementam mutuamente, pois compreende-se que “o estudo sincrônico de um sistema socio-cultural não contradiz de modo algum a abordagem histórica, antes a complementa” (PETTAZONI *apud* MATTA, p. 69).

No que tange à presença da religião no mundo ocidental e em especial no ambiente moderno, fica registrado que o próprio contexto da modernidade, pós-modernidade ou modernidade contemporânea possibilita o fenômeno da pluralidade, com bem assinalado por Peter Berger. Quando o historiador / a historiadora lança o olhar retrospectiva ao passado, em especial a antiguidade, necessariamente há que se fazer a pergunta se esta pluralidade lá está consignada. A resposta provavelmente é que não, isto é, não da mesma forma que na modernidade. Para a antiguidade pode-se e deve-se trabalhar com o pressuposto da convivência entre propostas e posturas distintas num mesmo contexto. No recorte da religião, a isso usualmente se designa de politeísmo. No ambiente politeísta trabalha-se ou crê-se na existência de vários deuses com poderes delimitados. São, por assim dizer, poderes metaempíricos menores, que cuidam de atribuições provinciais de seus adeptos. Não são muitos os contextos em que houve uma guinada rumo a uma concepção monoteísta. No século 14 a.C., o faraó Akenaton realizou uma espécie de reforma religiosa na qual o deus sol (Aton) passou a ser celebrado como deus único, devidamente estabelecido num novo templo próprio em Amarna. Após a sua morte, seu sucessor apoiado por uma miríade de sacerdotes restabeleceu a ordem da pluralidade de cultos. No antigo Israel houve um processo similar com a atuação de alguns monarcas apoiados em ideias

apregoadas por figuras proféticas. Com lutas intestinais, por fim, acabou se estabelecendo o ideário monoteísta no judaísmo antigo, elevando Yahveh ao papel de único deus. A partir de um ramo do judaísmo, o ideário monoteísta foi recepcionado no cristianismo, com as devidas adaptações e, a partir de movimentos na estrutura do poder do império romano, a partir do século 4 esta religião se tornou a religião oficial do império. A partir daí os cultos diferentes e destoantes do cristianismo passaram a ser classificados em outros termos, tais como paganismo, e não raras vezes foram teórica e praticamente colocados à margem. A tolerância não é uma virtude do ideário monoteísta.

A elevação do cristianismo como religião oficial teve seus desdobramentos nos longos tempos do período da Idade média. Sem nunca conseguir superar ou extirpar o diferente em termos de elaboração de referenciais metaempíricos, a instituição administradora do cristianismo oficial, a Igreja, se estabeleceu como instituição zeladora da reta doutrina e das respectivas expressões em termos de comportamento social. A vigilância zelosa da Igreja resultou em perseguições. Com a discussão de formas de conhecimento menos ortodoxas, a partir da baixa Idade média foi se instituindo um espírito cético e tendencialmente crítico à tradição ocidental entre os pensadores da época. O humanismo renascentista e dentro dele a reforma protestante constitui um movimento de abertura para a pluralidade que se consagra na modernidade.

Neste livro estão reunidos oito estudos sobre a relação entre história e religião na Antiguidade. O projeto do livro era mais pretensioso. Infelizmente, porém, alguns pesquisadores não puderam mandar o seu texto a tempo de cumprir um cronograma estabelecido com a editora. Em todo caso, trata-se de textos de busca a seu modo estabelecer e demonstrar como no olhar do historiador e da historiadora para o passado, pode-se perceber o entrelaçamento do chamamos de religião na tessitura cultural de momentos históricos do passado.

No capítulo inicial da coletânea, os professores da Unicamp, Felipe Noé da Silva e Pedro Paulo de Abreu Funari, apresentam uma tradução em português da Epístola 10* (*DIVJAK*) de Santo Agostinho, na qual o bispo de Hipona conclama cidadãos romanos e cristãos a continuarem com a boa prática de comprar a liberdade de pessoas que caíram na escravidão. A seguir, a professora Ana Teresa Marques Gonçalves, da Universidade Federal de Goiás, subscreve o texto Os Atos de Caridade e a Importância da Concessão de Esmolas no Pensamento de Cipriano de Cartago, no qual busca mostrar como a prática de concessão de esmola pode ser vista como uma recomendação pautada em exemplos dos governantes imperiais romanos. No texto A Sinagoga das Mulheres: Análise Histórico-Crítica Feminista de Atos 16,11-15.40, Ivoni Richter Reimer, professora na Pontifícia Universidade Católica de Goiás, e Haroldo Reimer, professor na Universidade Estadual de Goiás, analisam um texto bíblico à luz de elementos epigráficos, defendendo a tese de que na cidade de Filipos havia uma sinagoga de mulheres, o que destoava das práticas e recomendações do judaísmo tradicional. A seguir, o professor Haroldo Reimer subscreve o texto A Cilada do Monoteísmo, no qual discorre sobre a emergência do antigo Israel com suas formações históricas e como neste contexto ganhou maturação um dos conceitos de longa duração não só no Ocidente, mas no mundo, ou seja, o ideário monoteísta. No texto, ele defende a tese de que a estrutura de poder que sustenta o ideário monoteísta se configura como uma cilada justamente pela tendência de intolerância de uma religião ou concepção monoteísta. Victor Passuello, da Universidade Estadual de Goiás, apresenta o texto Calígula, Flávio Josefo e Fílon de Alexandria: Uma Discussão Sobre a Variedade da Escrita da História entre os Judeus do Segundo Templo, no qual ele busca destacar como estes dois ícones da historiografia judaica apresentam formas de historiografia que dialogam com formas do mundo greco-romano, não baseando somente em pressupostos escriturísticos. O professor Edson Arantes Junior, da Universidade Estadual de Goiás,

apresenta o texto Memória Mítica e Poder: o Herói Hércules no Imaginário Político Greco-romano. A partir da concepção do mito como parte da memória cultural, o autor analisa dois usos específicos pelo general cartaginês Aníbal e pelo imperador Cômodo. Depois, a professora Ana Livia Bomfim Vieira, da Universidade Estadual do Maranhã, apresenta o texto Os Deuses e os Trabalhadores do Mar: uma Religiosidade Ambivalente. O mar é visto como lugar de ambivalência e as divindades são fatores fundamentais para isso. Por fim, o professor Dominique Santos, da Universidade de Blumenau, apresenta o texto A Imagem dos Druidas e as Representações de suas Práticas mágico-religiosas nas Fontes da Antiguidade, no qual o autor analisa o papel dos Druidas nas sociedades celtas, em um inventário amplo das fontes clássicas que falam desse personagem.

Cabe fazer o registro de agradecimento a CAPES, Fundação Coordenadoria de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior, pelo apoio financeiro para a publicação da presente obra.

Esperamos que estes recortes de pesquisas históricas que vinculam o tema de religião ou religiosidade com parte da trama histórica no passado sejam de proveito.

Goiânia, primavera de 2022.

Edson Arantes Junior e Haroldo Reimer

1

Filipe Noé da Silva

Pedro Paulo A. Funari

**Epístola
10* (*Divjak*)
de Santo Agostinho
tradução e comentário
histórico**

INTRODUÇÃO

As obras de Santo Agostinho foram transmitidas à posteridade com regularidade e organização cronológica incomuns às obras advindas da Antiguidade. Essa singularidade advém, por um lado, das *Retractationes* (Revisões), levadas a cabo pelo próprio bispo de Hipona, já nos anos finais de sua vida, que arrolaram com precisão os textos por ele publicados (MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2020, p.117). Por outro lado, Possídio, autor da primeira obra biográfica sobre Agostinho, também colaborou para que a transmissão póstuma dos escritos agostinianos ocorresse com certa integridade. Além de proteger a biblioteca do amigo de um incêndio, Possídio também incluiu em sua *Vida de Agostinho* um pequeno índice (*Indiculum*) das obras agostinianas. A atuação do bispo de Calama, deste modo, teria contribuído para a elaboração, ainda na Antiguidade, de um *corpus* das obras lavradas por Agostinho (BROWN, 2011, p.545-546; MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2020, p.119).

Tais esforços não impediram que algumas cartas e sermões agostinianos se perdessem com o tempo: ante à publicação das obras completas de Agostinho, já na Idade Moderna, ficou constatada a discrepância entre os escritos mencionados pelos índices antigos e os manuscritos à disposição dos editores. Como corolário, parte da obra agostiniana, até as décadas finais do século XX, seria conhecida apenas de maneira indireta (BROWN, 2011, p.546). Ao contrário da crescente documentação material beneficiada pela permanente atuação da Arqueologia, as descobertas concernentes à tradição textual antiga são menos comuns, podendo ser consideradas esporádicas e inesperadas. Com o auxílio da tecnologia computacional, no entanto, alguns textos de Agostinho foram resgatados do ostracismo (BROWN, 2011).

De acordo com Peter Brown (2011, p.546-548), o resgate da primeira coletânea de documentos agostinianos ocorreu sob a chancela da Academia Austríaca de Ciências, instituição que capitaneou

a catalogação de manuscritos das obras de Agostinho em território europeu a partir do ano de 1969. Foi no bojo dessa empreitada que o estudioso Johannes Divjak, durante pesquisas na Biblioteca Municipal de Marselha no ano de 1975, encontrou, em manuscrito do século XV, vinte e nove cartas de Agostinho até então desconhecidas. Incorporadas ao *corpus* de epístolas agostinianas, as cartas em questão passaram a ser identificadas pelo número seguido de um asterisco (01*- 29*) e eventualmente acompanhado pelo nome *Divjak*.

A descoberta do segundo grupo de documentos inéditos de Agostinho, por sua vez, ocorreria apenas na década de 1990. Desta vez, foi o filólogo François Dolbeau quem encontrou, na Biblioteca Municipal de Mainz, um conjunto de vinte e seis sermões agostinianos, até então desconhecidos ou conhecidos de maneira parcial (BROWN, 2011, p.547). De maneira similar, esses documentos foram incorporados ao repertório documental de autoria do bispo de Hipona e, nos dias atuais, são identificados pelo nome de *Sermões Dolbeau*. Com efeito, ambas as descobertas permitiram lançar novos olhares sobre a África Romana do período tardio, além da possibilidade de conhecer a atuação episcopal de Agostinho sob uma perspectiva cotidiana, prosaica (BROWN, 2011, p.548) e até distinta da figura autoritária e severa preconizada por seus tratados teológicos (BROWN, 2011, p.548-550; MAGALHÃES DE OLIVEIRA, 2020, p.77).

Dirigida a seu amigo Alípio, a *Epístola 10* Divjak* foi redigida entre os anos de 422/423 (ou 428) da Era Comum, sob a forma de um *commonitorium*: trata-se, portanto, de um memorando cujo conteúdo deveria permanecer restrito e confidencial aos interlocutores (ELM, 2017, p.06). Por se tratar de uma consulta referente às leis da escravidão, a carta em questão, por vezes, tem sido estudada em conjunto com a *Epístola 24* Divjak*, dirigida a Eustóquio, ao que parece na mesma época, e que também buscava soluções e esclarecimentos acerca dos pormenores jurídicos da escravização de pessoas, sobretudo

crianças, na África Romana (HUMBERT, 1983; ELM, 2017). A tradução para o português brasileiro que apresentamos a seguir foi realizada a partir do texto latino estabelecido pelo próprio Divjak (1981), e também se encontra disponível para consulta online¹.

TRADUÇÃO


*Carta 10** Divjak. AGOSTINHO AO SANTO IRMÃO ALÍPIO, MEMORANDO.

1. Por carta dos santos irmãos e nossos colegas de episcopado que voltavam, ainda que não os tenha visto, fui por eles avisado que, se quisesse escrever para tua santidade, enviasse a mensagem para Cartago, daí ter ditado estas linhas, [pelas quais te saúdo]. Desejo, ainda, a tua fraternidade já-já, agora que se acresce a esperança do teu regresso, indicado em tuas linhas. De fato, já escrevera que chegaram a mim os livros de Juliano e Celéstio junto com teu memorando, enviados pelo nosso filho, o diácono Comilitão. Muito me admirei que não te preocupasses de anunciar nada sobre a correção de Turbân-cio, a quem Juliano escreveu aqueles quatro livros. Ouvi de um homem, que não posso dizer que tenha mentido, que [Turbân-cio], com uma confissão condenatória bem humilde daquela heresia foi recebido em paz católica pelo Papa Celestino. Mais ainda, quando me tivesses escrito, pude suspeitar que te tivesses esquecido. Portanto, ainda que já tivesse escrito tais coisas, contudo também agora quis admoestar, se talvez tua santidade receba antes estas respostas do que as anteriores.

¹ A referida epístola, bem como toda a obra de Agostinho, no original latino pode ser acessado em <https://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>, Epistola 10*. Acesso em: 14 de setembro de 2022.

Nesse meio tempo, encontrei em algumas fichas nossas um exemplar dos memorandos que tinhas feito para ti, a primeira vez que fostes enviado do concílio para a corte. Tendo lido com atenção, vi que, então, não pudeste fazer muitas coisas necessárias e eliminadas algumas que ou foram feitas ou não parecem ser muito urgentes, considereei que deveria enviar, caso pudessem ser feitas agora.

2. Mas, adiciono também isto: tal é a quantidade de traficantes de escravos, na África chamados de *mangones* (adornadores), que a exaurem, na maior parte, do gênero humano, transferindo às províncias de além-mar, comercializado, ainda que quase todos sejam pessoas nascidas livres. De fato, é difícil de encontrar uns poucos vendidos pelos pais, os quais, contudo, não compram como permitem as leis romanas, para trabalho por vinte e cinco anos. Ao contrário, compram direto como escravos e os vendem além-mar como escravos. Escravos verdadeiros, contudo, é raríssimo que os comprem de senhores. Mais ainda: dessa multidão de mercadores, tanto cresceu o número de sedutores e depredadores, que, em ação coordenada e de grupo (gregatim), com gritos para meter medo, também com roupas militares ou bárbaras, em alguns lugares no campo, nos quais há pouca gente, passaram a invadir as terras e abduzir pela força as pessoas e as vender a estes mercadores ou traficantes.
3. Omito que, há muito pouco, chegara-nos má-fama de que, em certa minúscula localidade rural, por uma prática de agressões, mortos os varões, mulheres e crianças fossem raptados para venda. Mas, não se dizia onde isso teria acontecido, se, de fato, acontecera. De verdade, eu mesmo, como estivesse no meio daqueles liberados daquela catividade miserável pela nossa Igreja, a uma garota perguntara de que modo fora vendida aos traficantes. Disse-me que fora raptada da casa dos seus pais.



Em seguida, indaguei se fosse ali encontrada sozinha. Respondeu que o fato ocorreu na presença dos pais e irmãos. Estava presente o irmão dela que viera a recebê-la, já que era pequena, e ele próprio contou-me como havia sido. Assim, de madrugada, disse, entraram depredadores do tipo que se ocultaram como puderam ao máximo, para que não ousássemos resistir a eles, crendo que eram bárbaros. Não fossem mercadores, contudo, assim não o fariam. Não creio comigo que a má-fama deste mal da África seja ignorado onde estás. Algo muito menor aconteceu, contudo, quando o imperador Honório deu uma lei ao prefeito Adriano, coibindo tal comércio e considerou que a tão impiedosos negociadores cabia castigar com chumbo, proscrever e enviar ao exílio perpétuo. Nem daqueles fala aquela lei, os quais compram a esses livres, enganados ou roubados, pois são estes traficantes quase os únicos a o fazerem. Mas, tampouco e de maneira mais geral, todos que transportam famílias inteiras pelo mar para venda. Na lei, ordenava que os escravos fossem agregados ao fisco, o que implicaria que não fossem pessoas livres.

4. Esta lei juntei a este meu memorando, ainda que em Roma possa ser, talvez, mais fácil de ser encontrada. De certo, ela é útil e poderia endireitar essa pestilência, mas começamos a nos servir dela apenas na medida em que seja eficaz para liberar as pessoas, não para coagir aos traficantes que perpetram tais e tantos crimes. Com esta lei, amedrontamos os que podemos, mas não punimos. A tal ponto que até tememos, sabe-se lá, que outros conduzam ao castigo, pelo que diz esta lei, esses delatados por nós, mesmo que detestáveis e condenáveis. Daí, escrevo isto a tua beatitude, para que, se for possível, os líderes mais piedosos e cristãos determinem que estes traficantes não corram o perigo da pena prescrita por esta lei, em particular a flagelação por chumbo que acarreta fácil a morte da pessoa, em tais circunstâncias, quando a Igreja entrega estes homens.

Ainda, é necessário, para constranger essas pessoas, talvez que esta lei seja tornada pública, para que estes homens livres miseráveis não sejam levados a uma escravidão permanente. Se não fizermos nada por eles, alguém não poderá ser encontrado, sem tanta dificuldade, que, se tiver alguma presença no litoral, os possa vender, estes viajantes marítimos dentre os mais cruéis, antes que, levado pela misericórdia cristã ou só mesmo humana, retire algum deles ou até impeça ser levado à embarcação?

5. É responsabilidade de quaisquer autoridades ou magistrados, por esta lei, ou por qualquer outra lei que possa ser aprovada sobre este tema, providenciar o seu cumprimento, para que a África não se veja despojada de seu elemento indígena e, como um rio contínuo, uma multidão de pessoas de ambos os sexos, capturadas juntas e em grupos, perca a liberdade de maneira pior do que ao ser capturadas por bárbaros. Muitos são de fato trazidos de volta dentre os bárbaros, mas os transportados para as províncias além-mar não encontram auxílio para resgate. Resiste-se aos bárbaros, quando o exército romano age bem e com êxito, para que romanos não caiam em catividade em poder deles. Mas, quem resiste a estes negociadores, não de quaisquer animais, mas de seres humanos, não de quaisquer bárbaros, mas de romanos provinciais, espalhados por toda parte, que caíram nas mãos deles por promessa de pagamento ou capturados à força ou mesmo enganados por emboscadas: são levados onde quiserem e de onde forem. Quem resiste em nome da liberdade romana, não direi da liberdade em geral, mas da sua própria?
6. Mais: não se pode falar o suficiente sobre quantas pessoas caíram no lucro criminoso pela incrível cegueira da cupidez e não sei por qual peste contagiosa. Quem acreditaria que foi descoberta uma mulher, aqui mesmo, entre nós, em Hipona, que, como se comprasse lenha, seduz, encarcera, tortura e vende

mulheres de Gidaba? Quem acreditaria que um colono idôneo da nossa Igreja fosse vender sua legítima esposa, mãe dos seus filhos, sem culpa de nenhuma ofensa a ele, mas seduzido por esta pestilência tóxica? Um adolescente de uns vinte anos, instruído, tesoureiro do nosso monastério, foi seduzido e vendido: a duras penas pôde ser liberado pela Igreja.

7. Mesmo que quisesse enumerar os crimes desse tipo, apenas os que conhecemos, não o conseguiria. Considera este exemplo, e conclusas sobre tudo que se perpetra por toda a África, em particular no seu litoral. Cerca de quatro meses antes de quando escrevo estas linhas, de diversas terras e, em particular, da Numídia, foram reunidas pessoas por traficantes gálatas, pois são eles, ou sobretudo eles, que se entregam a este tipo de tráfico, para serem transportadas do litoral de Hipona. Não faltou fiel [católico], conhecedor de nosso costume de caridade deste tipo, que denunciou esta prática à Igreja. Ato contínuo, em parte do barco, no qual foram embarcados, em parte do lugar em que tinham sido escondidos antes do embarque, estando eu ausente, cerca de 120 foram liberados pelos nossos: descobriu-se que cinco ou seis, quando muito, haviam sido vendidos pelos pais. Dos outros todos, ninguém que ouça seu relato deixará de conter as lágrimas, ao saber das diversas circunstâncias pelas quais, por sedutores e predadores, chegaram ao gálatas.
8. Já Tua Santa Prudência pode imaginar quanto transporte de almas miseráveis semelhante ferva – tanto arde imensa a cupidez e tanto ousa a crueldade dos gálatas - em outras costas, se, em Hipona Real onde, pela misericórdia de Deus, qualquer que seja a diligência da Igreja atenta a liberar esses pobres coitados da catividade deste tipo de gente que os mercadeja. Os traficantes de tais mercadorias são castigados, ainda que com menor severidade que prevista em lei, ao menos pela perda

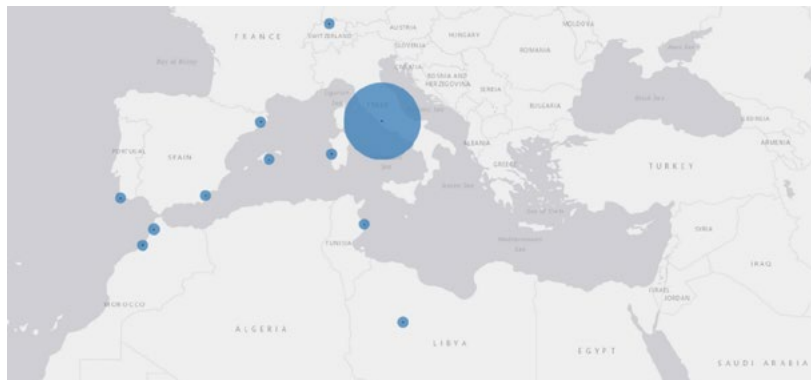
de dinheiro. Peço por caridade cristã que estas linhas escritas para Tua Caridade não fiquem frustradas. Na verdade, não faltam padrinhos para os gálatas, pelos quais nos reclamam aqueles que o Senhor, pela Igreja, liberou, mesmo quando os seus familiares vieram a buscá-los e contando para isso com cartas para nós de bispos. Muitos dos nossos filhos fieis, em cuja casa haviam permanecido alguns deles – pois a Igreja não consegue alimentar todos os liberados – começaram já a preocupar-se: isto tudo bem enquanto ditávamos estas letras. Ainda que tenham chegado cartas de uma autoridade que poderiam temer, não desistiram de jeito nenhum desta reclamação.

9. A todos que se dignaram saudar-me pela carta de Tua Veneração, devolvo a saudação, segundo o que merecem, na caridade de Cristo. Meus colegas servos de Deus que estão comigo saúdam a Tua Santidade.

AGOSTINHO E A ESCRAVIDÃO NA ÁFRICA ROMANA

A África Romana experimentou amplo desenvolvimento no período tardo-antigo: o azeite, apenas um dentre os muitos produtos de sua pujante produção agrícola, foi consumido em grande quantidade não apenas na cidade de Roma, cuja principal atestação advém do material anfórico depositado no Monte Testaccio (REVILLA, 2013), mas também em território provincial, entre os séculos II e III da Era Comum. A título de exemplo, pode-se observar (Imagem 01), a abrangência espacial de ânforas do tipo Tripolitana, Tripolitana 1, Tripolitana 2 e Tripolitana 3, fabricadas em oficinas cerâmicas situadas no litoral líbio e utilizadas na exportação do azeite africano:

Imagem 01 – Distribuição espacial e incidência das ânforas Tripolitana I, Tripolitana II e Tripolitana III



Fonte: *Roman Open Data*. CEIPAC, Universitat de Barcelona. 2022.

Embora não tenha sido a única modalidade de trabalho compulsório praticada pelos romanos, a escravidão, em decorrência de sua ubiquidade (JOLY, 2013, p.45), também foi abundante nos territórios norteafrikanos. Além das atividades agrícolas, mulheres e homens escravizados, em consonância com a própria heterogeneidade da escravidão antiga (THÉBERT, 1992), desempenharam os mais distintos afazeres. A análise iconográfica de alguns mosaicos africanos, em particular as cenas de sociabilidade retratadas nesses suportes, permite-nos observar um pouco da diversidade subjacente ao cotidiano laboral das pessoas reduzidas à escravidão.

Como demonstrado pelos estudos de José María Blázquez (1998) e Jesús Bermejo (2018), a identificação dos escravizados na arte musiva constitui um desafio às investigações a partir desta categoria documental. Ao contrário das inscrições, cuja configuração onomástica oferece informações sobre o estatuto social de uma dada pessoa, os mosaicos não costumam oferecer detalhes que remetam, com precisão, à eventual servidão dos indivíduos retratados. Nesse sentido, Blázquez (1998) recorre à vestimenta, à presença da túnica

curta, e à representação do trabalho manual para inferir a condição servil dos personagens apresentados pelos mosaicos, enquanto Bermejo (2018) propõe que o reconhecimento das pessoas escravizadas na arte musiva também deva considerar a eventual presença de colares, as diferenças anatômicas e a já mencionada proximidade dos personagens com o trabalho (BERMEJO, 2018, p.78-79). Tais características podem ser observadas em um conhecido mosaico (Imagem 02), da cidade de Tuga (atual Tunísia), no qual foram representados homens escravizados atuando como serviçais em âmbito doméstico:

Imagem 02 – “Mosaico dos Copeiros”. Século III da Era Comum (Cf. Blazquez,1998; Bermejo, 2018)



Foto: Wikimedia Commons. 2022.

Na representação iconográfica dos banquetes, com efeito, a típica associação entre servidão e trabalho manual, presumida nos escritos de Cícero (*De Officiis* 1.150), Sêneca (*Ep.* 88. 21) e tantos outros, foi reproduzida (BERMEJO, 2018) pelos mosaicistas africanos. Encontrado em Sidi-bou-Said (Cartago) no ano de 1875, um mosaico (Imagem 03) datado do século III da Era Comum, do mesmo modo, retrata a atuação de diversos homens escravizados durante um banquete:

Imagem 03 – Mosaico de Cartago, século III da Era Comum




Foto: *Musée du Louvre. Wikimedia Commons. 2022.*

Agostinho não permaneceu alheio à onipresença e robustez da escravidão antiga, de modo que algumas de suas obras revisitam o tema com maior ou menor profundidade. De antemão, como destacou Peter Garnsey (1996), é importante ressaltar que o bispo de Hipona, como tantos outros intelectuais (cristãos ou não) da Antiguidade, não sugeria a criação de uma sociedade desprovida de escravidão. Ao contrário, em um conhecido excerto da *Cidade de Deus* (XIX. 14), Agostinho defende a manutenção das hierarquias sociais vivenciadas em âmbito doméstico, inclusive o princípio (moral e jurídico) de poder e obediência subjacente às relações escravistas:

Primitus ergo inest ei suorum cura; ad eos quippe habet opportuniorē facilioremque aditum consulendi, vel naturae ordine vel ipsius societatis humanae. Unde Apostolus dicit: *Quisquis autem suis et maxime domesticis non providet, fidem denegat et est infideli deterior*. Hinc itaque etiam pax domestica oritur, id est, ordinata imperandi oboediendique concordia cohabitantium. Imperant enim, qui consulunt; sicut vir uxori, parentes filiis, domini servis. Oboediunt autem quibus consulitur; sicut mulieres maritis, filii parentibus, servi dominis. Sed in domo iusti viventis ex fide et adhuc ab illa caelesti civitate peregrinantis, etiam qui imperant serviunt eis, quibus videntur imperare. Neque enim dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, nec principandi superbia, sed providendi misericordia (AUGUST. *De civ. D.* XIX, 14).

Primeiro, pois, pertence-lhe o cuidado dos seus. Ele tem a chance mais oportuna e fácil de auxiliá-los, seja por conta da ordem natural ou da própria sociedade humana. Sobre isto, o Apóstolo [Paulo] diz: *Aqueles, portanto, que não proveem aos seus, mais que tudo os de casa, negam a fé e são piores que os infieis*. [1Tim, 5, 8; citado na tradução latina *Vetus Latina*]. É daí, pois, que se origina a paz doméstica, isto é, a ordenada concórdia de mandar e obedecer daqueles que coabitam. Mandam, portanto, aqueles que cuidam; como o marido na esposa, os pais nos filhos e os senhores nos escravos. Obedecem, pois, aqueles que são cuidados: como as mulheres aos maridos, os filhos aos pais e os escravos aos senhores. Mas, na casa do justo que vive da fé e que ainda peregrina para a cidade celeste, os que mandam servem aqueles sobre os quais parece mandar. Portanto, não mandam pelo prazer de mandar, mas pelo dever de cuidar; nem pelo orgulho de governar, mas pela misericórdia de prover (AUGUST. *De civ. D.* XIX, 14. Tradução nossa).


Assim como o jurista Florentino (*Dig.* 1.5.4.1), para quem a escravidão não era admitida como natural, Agostinho de Hipona argumentou que a capacidade humana de dominar teria sido dada por Deus. Este permitiu à humanidade, por meio de uma suposta ordem natural (*naturalis ordo*), o exercício de dominação e poder sobre todas as criaturas vivas, mas não sobre outros seres humanos: *Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationabilibus dominari; non*



hominem homini, sed hominem pecori [Feito racional e à sua imagem, não quis que dominasse senão os irracionais; Não o homem sobre o homem, mas o homem sobre os animais] (*De civ. D.* XIX, 15. Tradução nossa). Por não ser uma instituição natural, de acordo com Agostinho, a escravidão seria uma punição justa aos pecados cometidos pela humanidade: *Conditio quippe servitutis iure intellegitur imposita peccatori* [De fato, é compreendido que a servidão foi por justiça imposta aos pecadores] (*De civ. D.* XIX, 15. Tradução nossa).

Na *Epístola 10** Divjak, com efeito, Agostinho não contradiz os argumentos sobre a origem teológica e consequente aplicabilidade da escravidão defendidos na *Cidade de Deus*. Contudo, é notório que a atuação episcopal exigiu deliberações jurídicas complexas referentes à prática escravista na África Romana: seria lícito vender os próprios filhos nascidos livres à escravidão? Como aplicar a lei romana contra o sequestro, escravização e comércio de *ingenui* ou nascidos livres? A urgência de tais questões teria motivado o bispo de Hipona a consultar juristas profissionais (*assessores*) e outros clérigos, tais como Alípio e Eustóquio, sobre a maneira mais adequada de proceder (LEPELLEY, 1983, p.331).

O memorando endereçado ao amigo residente na Itália estaria a reivindicar uma solução jurídica para as práticas de escravização ilegal praticadas em território africano. De acordo com Agostinho (*Ep. 10** Divjak), pessoas nascidas livres, sobretudo camponesas, estariam sendo sequestradas, reduzidas à escravidão e vendidas em territórios provinciais do Império Romano. Apesar da existência de leis romanas contra o *plagium*, o bispo de Hipona salienta sua ineficácia em impedir que a rapina humana continuasse a ser praticada pelos traficantes em território norteafricano. Até mesmo os membros da Igreja teriam se deixado seduzir pela referida prática: de acordo com Agostinho, integrantes da comunidade cristã que outrora auxiliaram na libertação de embarcações escravistas, por vezes, também estariam a vender pessoas livres de suas próprias famílias ao tráfico de escravizados.



Por um lado, a referida epístola (10* *Divjak*) apresenta-nos aquele que talvez seja o mais detalhado relato sobre como o tráfico de escravizados era praticado na Antiguidade. Isso porque descreve a atuação violenta (individual ou coletiva) dos traficantes sobre os camponeses, apresenta aspectos referentes à distribuição dos escravizados nas distintas cidades do Mediterrâneo Antigo e também menciona as respostas, favoráveis e contrárias, dos diversos membros da Igreja cristã ao tráfico ilegal de pessoas escravizadas.

Por outro lado, embora enfatize que os sequestros poderiam ser praticados contra os mais distintos grupos sociais, Agostinho não deixa de mencionar que algumas de suas principais vítimas eram pessoas miseráveis e advindas de âmbito rural, os chamados colonos (*coloni*). Para Lepelley (1983, p.335), as dúvidas de Agostinho quanto à legislação sobre a escravidão derivariam da posição intermediária (entre a liberdade e a servidão) ocupada pelos trabalhadores colonos no período romano tardio. O status jurídico do *colonus* (agricultor, arrendatário), assim como mesmo do *servus/ancilla* (servo/escravo e serva/escrava) não pode ser bem determinado apenas pelo uso de tais termos. No período, podiam referir-se a livres ou escravos, dependentes, subordinados ou servidores. Essa ambiguidade aparece no uso do termo, ainda usual nos vernáculos neolatinos da palavra *servo* para designar os “servos do Senhor”, sem o sentido de escravo, mas sem deixar de mostrar o serviço que deve ser prestado.

Marc Bloch costumava dizer que a servidão medieval é difícil de ter seu início marcado, pois os documentos nunca deixaram de usar o termo latino *servus* para designar escravos ou o que chamaríamos de servos da gleba. Agostinho, de todo modo, parece diferenciar aqueles que tinham liberdade jurídica e que não deviam ser escravizados dos que não gozavam desse direito. A passagem citada por Agostinho de Paulo de Tarso, para que os escravos fossem protegidos e cuidados, vai na direção não de questionar a instituição da escravatura, algo que

só aconteceria no século XVIII, não antes, mas de propugnar pela inclusão de mulheres, servos ou crianças no rol dos protegidos “da casa, domésticos”. Mais: propõe, na outra passagem citada, que o ser humano não domine o seu semelhante, pois Deus só lhe deu o domínio dos animais domésticos (*pecus*, singular, *pécora*, no plural).

A justificativa da escravidão, um dado objetivo das sociedades depois da urbanização e da formação de estados, cerca de 5000 anos atrás e até o século XVIII, dava-se pelo pecado, o desvio do comportamento, a justificar a suposta punição de servir a outrem. Embora não coloque em xeque a legalidade da escravidão, pode constatar-se que a *Epístola 10* Divjak*, de alguma forma, denuncia os abusos cometidos sobretudo contra as populações pobres e vulneráveis à ação ilegal dos traficantes de escravos. Mais do que isso, Agostinho, na esteira de Paulo de Tarso, insurge-se contra o maltrato, defende a quem pode, sem deixar, como o apóstolo, a comprometer-se com um mundo humano, demasiado humano, injusto. Somos nós, leitores de Agostinho na segunda década do século XXI, a ressaltar que pode inspirar-nos a lutar contra a injustiça, a opressão e a violência. Não há melhor causa.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a Augusto Antônio de Assis, Renata Senna Garraffoni, Júlio César Magalhães de Oliveira, Haroldo Reimer e Victor Revilla. Mencionamos ainda o apoio institucional do IFCH/Unicamp, da FAPESP, do CEIPAC (Universitat de Barcelona) e do CNPq. A responsabilidade pelas ideias apresentadas, entretanto, fica restrita aos autores.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO ANTIGA

CÍCERO. **De Officiis**. Transl. Walter Miller. Loeb Classical Library. Mass./ London: Cambridge/Harvard, University Press, 1913.

CÍCERO. **Dos Deveres**. Tradução de Angélica Chiappetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DIGESTO DE JUSTINIANO. **Liber Primus**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013.

CÍCERO. **De Officiis**. Transl. Walter Miller. Loeb Classical Library. Mass./ London: Cambridge/Harvard, University Press, 1913.

CÍCERO. **Dos Deveres**. Tradução de Angélica Chiappetta. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

DIGESTO DE JUSTINIANO. **Liber Primus**. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2013.

SANTO AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Volume III. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

SÊNECA. **Cartas a Lucílio**. 5ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.

REFERÊNCIAS GERAIS

BLÁZQUEZ, José María. Representaciones de esclavos en mosaicos africanos. In: KLANOUSSI, M; RUGGERI, P; VISMARA, C. (Eds). **L'Africa romana XII. Atti dell'XII convegno di studio**. Olbia, 12-15 dicembre, 1996. Sassari, 1998, p.1029-1036.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho**. Uma biografia. 6ª Edição. São Paulo/Rio de Janeiro: Editora Record, 2011.

DIVJAK, Johannes (Editor). **Epistolae ex duobus codicibus nuper in lucem prolatae**. Sancti Aureli Augustini Opera. CSEL 88. Viena: Noelder-Pichler-Tempsky, 1981.

ELM, Susanna. Sold to Sin Through *Origo*: Augustine of Hippo and the late Roman Slave Trade. *Studia Patristica* 98. 2017. p.01-22.

GARNSEY, Peter. **Ideas of slavery from Aristotle to Augustine**. Cambridge: University Press, 1996.

HUMBERT, Michel. Enfants à louer ou à vendre: Augustin et l'autorité parentale (*Ep.* 10* et 24*). *In: Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*. Communications présentées au colloque de 20 et 21 Septembre 1982. Paris: Études Augustiniennes, 1983. p.189-204.

JOLY, Fábio Duarte. **A escravidão na Roma Antiga**. 2ª Edição. São Paulo: Editora Alameda, 2013.

LEPELLEY, Claude. Liberté, colonat et esclavage d'après la Lettre 24*: la juridiction épiscopale « de liberali causa ». *In: Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak*. Communications présentées au colloque de 20 et 21 Septembre 1982. Paris : Études Augustiniennes, 1983. p.329-342.

MAGALHÃES DE OLIVEIRA, Julio Cesar. Agostinho de Hipona – Uma vida na Antiguidade Tardia. *In: Rede, Marcelo (Organizador). Vidas Antigas. Ensaios biográficos da Antiguidade. Volume 2*. São Paulo: Editora Intermeios, 2020. p.75-121.

REVILLA, Víctor. Las ánforas norteafricanas del Monte Testaccio (Roma): tipologías, cronologías y zonas de procedencia. *In: RIBERA I LACOMBA, Albert (Coordinador). Manual de cerámica romana. Del mundo helenístico al Imperio Romano*. Madrid: Museo Arqueológico Regional, 2013. p.01-27.

THÉBERT, Yvon. O escravo. *In: GIARDINA, Andrea (Editor). O homem romano*. Lisboa: Editorial Presença, 1992. p.117-145.

2

Ana Teresa Marques Gonçalves

Os atos de caridade e a importância da concessão de esmolas no pensamento de Cipriano de Cartago

INTRODUÇÃO

Há algum tempo, temos nos dedicado a analisar como os escritores cristãos se apropriaram de cânones vindos da retórica pagã em auxílio de sua tarefa de proselitismo. Para os convertidos aos princípios do Cristianismo era fundamental não apenas se manter firme na fé, ostentando publicamente a conversão a novos valores e a observação de novas práticas sociais, mas também auxiliar na tarefa de converter outras pessoas à fé cristã. Para suscitar a adesão a um novo ideário era importante se comunicar a partir de parâmetros já estabelecidos no imaginário antigo. Era necessário compartilhar alguns signos mentais, símbolos já existentes e uma linguagem acessível a todos. Assim, os escritos cristãos se viram eivados de *topoi* literários advindos da retórica pagã. Temos buscado em nossos últimos escritos deslindar algumas destas ideias-força, que acabaram por auxiliar os cristãos a divulgarem suas novas crenças, ao literalmente falarem a língua compreensível dos gentios.


A redistribuição das riquezas por meio da distribuição de moedas e víveres não era novidade no mundo pagão. Desde a República, os romanos se acostumaram aos congíarios e aos donativos. Os congíarios consistiam na concessão de dinheiro ou outros tipos de mercadoria aos cidadãos romanos em ocasiões festivas, quando se comemorava uma vitória militar, ou a ascensão de um novo Imperador, ou durante uma festividade cívica. Os donativos consistiam na distribuição, principalmente de moedas, feita em ocasiões muito especiais aos membros das forças armadas romanas, fossem estes legionários ou pretorianos. Os congíarios eram dispersos entre os detentores da cidadania plena romana e serviam para aumentar o prestígio de quem os concedesse, enquanto os donativos alimentavam as alianças clientelísticas estabelecidas entre os soldados e os Príncipes. Na República, qualquer general vitorioso poderia conceder tais benefícios. Otávio Augusto, de forma muito atenta, percebeu o potencial político de tais práticas e que estes dispositivos de

retribuição deveriam ficar restritos aos interesses do soberano. Cabia, a partir de então, ao Imperador decidir o que seria distribuído, quando e para quem, estreitando os laços sociais e aumentando as redes de patronato, principalmente com a plebe de Roma e com os membros do exército. Os soldados com cidadania plena estavam aptos a receberem os dois benefícios, quando estes fossem distribuídos a mando do Príncipe.

REDISTRIBUINDO RIQUEZAS: CONGIÁRIOS E DONATIVOS

De acordo com Pierre Le Roux, os donativos dados pelos Imperadores aos homens em armas eram mais eficazes na manutenção da clientela do que o aumento de salário, pois eram distribuições periódicas que demonstravam a *liberalitas* do patrono, enquanto o soldo era algo mais oficial, e pago em três parcelas anuais (LE ROUX, 1987, p.44), pois eram comumente três *stipendia*, pagos em janeiro, maio e setembro de cada ano (SPEIDEL, 1992, p.87). Para Carl Manning (1985, p.73-83), a virtude da liberalidade, ou seja, da generosidade, foi se constituindo numa das mais importantes a ser expressa publicamente pelos Príncipes e deveria estar vinculada efetivamente à troca de interesses entre seres de condições sociais distintas. Desta maneira, a prática da liberalidade garantia ao Príncipe uma imagem positiva entre seus súditos, além de manter uma certa paz social, ao evitar conflitos causados pela ausência de riquezas em circulação. Quanto mais riqueza se redistribuía, mais concórdia se estimulava e mais apoio social o Imperador conseguia granjear para sua administração dos negócios públicos.

Segundo Elio Lo Cascio (1991, p.728-729), a criação de novos impostos, de novas províncias (até o governo de Trajano com a conquista da Dácia), e dos confiscos regulares, que tanto desagradavam os senadores, acabou por gerar uma situação de equilíbrio fiscal, que



permitiu a muitos Imperadores darem os donativos e aumentarem os soldos, mantendo o erário equilibrado. Esta mesma interpretação dos dados é fornecida por Richard Duncan-Jones, no livro *Money and Government in the Roman Empire*. Ele demonstra, por intermédio da confecção de vários quadros comparativos, tabelas e gráficos, que Caracala, por exemplo, gastou muito mais dinheiro no término da construção das termas, que levam seu nome, do que com o aumento dado aos soldados, pois ele soube incrementar a entrada de dinheiro no tesouro pelo aumento das taxas e dos impostos (DUNCAN-JONES, 1998, p.16). Da mesma forma, Septímio e Caracala não gastaram tanto quanto se pensava em *donativa* para o exército e em *congiaria* para a plebe. Imperadores posteriores, como Heliogábalos e Severo Alexandre, gastaram muito mais (DUNCAN-JONES, 1998, p.41). Em termos de *congiarium*, os soberanos Severos distribuíram muito menos dinheiro que os Antoninos (DUNCAN-JONES, 1998, p.79), preferindo empregar o dinheiro em novas construções e na reconstrução de edifícios mais antigos. Assim, cada Príncipe buscou redistribuir riquezas e adquirir apoio político de acordo com suas possibilidades orçamentárias e de expansão de receitas frente às despesas necessárias para manter as instituições funcionando.

Conhecemos mais detidamente as especificidades que marcaram a concessão de congiários e donativos pelos Imperadores Severos, devido ao fato de termos estudado os integrantes desta dinastia, que conduziu o Império Romano na passagem do II para o III século d.C., durante a realização de nossos Mestrado e Doutorado. Algumas informações sobre este assunto podem ser encontradas na Dissertação, reproduzida no livro *Formas de Oposição aos Imperadores Romanos durante os Governos dos Severos: Uma Análise da Obra de Herodiano*, e na Tese, reformatada no livro intitulado *A Noção de Propaganda e sua Aplicação nos Estudos Clássicos: O Caso dos Imperadores Romanos Septímio Severo e Caracala*. Por intermédio destas pesquisas, sabemos, pela releitura da obra *História*

do *Império Romano Após Marco Aurélio*, de Herodiano, que os soldados se mostravam satisfeitos com o governo de Septímio por causa dos donativos e dos exemplos que dava, apresentando grande força física e inúmeras virtudes militares (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, IV.7.5-7).

Herodiano nos informa que todos os Imperadores severianos forneceram donativos aos seus soldados. Septímio, logo após organizar a sua nova guarda pessoal, distribuiu moedas e promoveu espetáculos (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, II.14.5-6). Ofereceu também vários donativos ao longo de seu governo, em momentos festivos: quando venceu as legiões que apoiavam Pescênio Nigro (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, III,6,8); quando derrotou as forças bélicas de Clódio Albino (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, III.8.5); quando associou filhos ao Império, além de oferecer jogos (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, III.10.2). Após assassinar o irmão, foi a vez de Caracala oferecer um donativo para conquistar o apoio dos soldados (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, IV.5.1). Já Heliogábalo, que assumiu o poder apoiado por todo o exército, só promoveu um donativo quando já estava começando a sofrer oposição (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, V.8.3). Esperando que a aclamação de Heliogábalo trouxesse de volta a fartura orçamentária militar, que caracterizou o governo de Caracala, de quem Heliogábalo se dizia herdeiro, os soldados, principalmente os pretorianos, começaram a lhe fazer oposição e a apoiarem Severo Alexandre, quando o Imperador parou de cumprir sua função de patrono. Após o assassinato de Heliogábalo, Alexandre ascendeu ao poder apoiado por quase todo o exército e fez um reparte de dinheiro entre os soldados para ganhar o seu afeto (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, V.8.3). Alexandre só proporcionou outro donativo quase ao final do seu governo, quando o exército já estava desanimado com a sua estratégia falha e covarde frente aos persas.

Através deste donativo, Alexandre buscou, segundo Herodiano, recuperar o afeto dos soldados mediante a distribuição de dinheiro (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, VI.6.3-4). Por meio destas passagens, notamos como a concessão deste tipo de benefício era prática corrente na condução dos negócios imperiais, buscando solidificar um grupo de apoio ao mando do Príncipe.

A concessão de benefícios numerários era vista a partir de uma noção de troca. Por intermédio dos donativos e dos congíarios trocavam-se benesses econômicas por apoio político. Como buscaremos comprovar mais adiante, a noção de troca permaneceria na instigação à doação de esmolas pelos cristãos, na concepção cipriânica desta boa obra.

Herodiano destacou que Heliogábalo, na busca de aumentar seu prestígio frente à plebe de Roma, jogava para a multidão moedas, objetos de ouro e prata, tecidos e animais (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, V.6.8-9). Ramsay Macmullen defende que os Imperadores tinham que lidar com os plebeus usando instrumentos “visíveis”, como as distribuições de benefícios e a realização de jogos, e “invisíveis”, como a propaganda (MACMULLEN, 1992, p.163). Devemos enfatizar sempre que estas distribuições eram esporádicas e não conseguiam garantir a sobrevivência diária de toda a plebe urbana, que precisava assim desenvolver várias atividades produtivas (LE GALL, 1985, p.768).

Septímio Severo distribuiu moedas e promoveu espetáculos para a plebe assim que chegou a Roma (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, II.14.5-6). Na crise com Albino, mais uma vez repartiu dinheiro para a plebe (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, II.8.5 e III.8.7) e ofereceu espetáculos, os denominados Jogos Triunfais (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, II.8.7-10). Herodiano ressalta em sua narrativa que estas atitudes visavam ganhar o apoio da plebe para o seu governo (HERODIANO. *História do Império Romano Após*

Marco Aurélio, III.8.10). Repete estes expedientes ainda uma vez mais ao finalizar a campanha do Oriente, após ser recebido em triunfo (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, III.10.2). Caracala só se preocupou em agradar o exército e acabou sofrendo a oposição da plebe (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, IV.6.5), da mesma maneira que Macrino. Já Heliogábalo, assim que chegou a Roma, entregou ao povo as gratificações habituais nas sucessões imperiais (os *congiaria*) e ofereceu espetáculos, tentando, segundo as palavras de Herodiano, agradar a população com espetáculos e festas (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, V.5.6-8). E teria sido pela escassez de distribuições que Severo Alexandre teria perdido a popularidade na capital (HERODIANO. *História do Império Romano Após Marco Aurélio*, VI.9.5).

A FORMAÇÃO DE PATRONATOS CIVIS E MILITARES

Yann Le Bohec, no seu livro *L'Esercito Romano*, demonstra, mediante um exaustivo estudo das fontes textuais, epigráficas e numismáticas, e fazendo quadros comparativos com os governos anteriores e posteriores, que os Severos não gastaram tanto assim em soldos nem em donativos e congiários (LE BOHEC, 1993, p.283-290). Estiveram na média, se comparados com seus antecessores e com seus herdeiros. Por isso, convertem-se num bom termo de comparação, além do fato das obras de Cipriano de Cartago terem sido produzidas e divulgadas no norte da África, de onde se originava a *gens* Septímia e local de nascimento do próprio Septímio Severo, natural de *Leptis Magna*, no território da atual Líbia.


Como vimos, poder-se-iam distribuir alimentos, peças de vestuário, objetos de metal, etc. Contudo, as moedas eram o suporte

mais concedido nos *donativa* e nos *congiaria*. Eram emitidas para pagamentos de despesas específicas, como um donativo pré-determinado ou o soldo específico de uma legião (DUNCAN-JONES, 1998, p.97) e acabavam por circular por várias regiões do Império (SUTHERLAND, 1986, p.85-93).

A grosso modo, as moedas de ouro e de prata eram destinadas a donativos dados aos legionários e aos pretorianos, ou presentes oferecidos aos senadores. As moedas de prata e de bronze eram usadas nos *congiários* distribuídos à plebe de Roma. As moedas de menor valor tinham uma execução mais rudimentar e, por circularem mais, se desgastavam mais rapidamente (ZEHNACKER, 1987, p.321-325).

A *História Augusta* retrata os jogos de gladiadores que Severo patrocinou em Roma, antes de partir da cidade (*profectio*) para lutar contra os Partos. Na mesma ocasião, distribuiu um *congiário* para a população e recebeu uma ovação (*História Augusta*, Vida de Severo. XIV). As ovações integravam a mesma categoria de manifestações públicas das quais faziam parte as aclamações, os *vota* e as saudações. Eram formas de se louvar o caráter e os atos dos soberanos, e em troca desta manifestação pública de apoio esperava-se que o soberano se manifestasse, distribuindo algum tipo de benesse. Sabemos que Septímio recebeu doze aclamações (*os vota pro salute principis*) ao longo de seu governo, e assim podemos inferir que ao menos em doze oportunidades o Imperador distribuiu moedas para a plebe de Roma (BOYCE, 1949, p.337-344 e REYNOLDS, 1962, p.33-36). Como cada aureo valia cem sestércios, houve, então, ao menos duzentos mil beneficiários da distribuição de dinheiro efetivada por Septímio, sendo quinze mil pretorianos que receberam donativos (VAN BERCHEM, 1939, p.29).

De acordo com Harold Mattingly (1950, p.156), as festas de *decennalia* e as cerimônias de *adventus* eram momentos privilegiados para a formulação dos *vota publica*, pedindo às divindades a proteção dos Príncipes, além da tradicional festa de três de janeiro, na qual se dedicavam pedidos aos deuses em favor dos soberanos e de suas famílias. Sabemos da conexão destas festividades com os *vota* por intermédio do estudo



numismático, pois inúmeras moedas eram cunhadas especificamente para serem distribuídas nestas ocasiões festivas. Desta forma, conectavam-se as festas com as redistribuições de riqueza e a aquisição de apoio político, que auxiliavam a sustentar o governante no comando imperial (MILLAR, 1991, p.143-157). Mais uma informação interessante advém do fato de Bassiano, filho mais velho de Septímio, ter sido alcunhado de Caracala, devido ao fato de ostentar muito comumente um manto gaulês curto, que ele não apenas gostava de portar, como usualmente distribuía em alguns congíarios (*Epítome de Caesaribus*, XXI; *História Augusta*. Vida de Antonino Caracala, IX; e DION CÁSSIO. *História Romana*, LXXIX, 3.3).

Interessante ainda lembrar que sendo cidadão romano, o cristão poderia almejar um dia receber também um donativo (se integrasse as forças armadas) e/ou um congíario, pois a distribuição era garantida sem diferença de credo. De igual forma, as esmolas deveriam ser entregues a todos os necessitados, sendo parte dos convertidos ou não.

Segundo Fergus Millar, um pequeno estrato da obra *História Romana*, de Dion Cássio, é a descrição mais detalhada que existe de um congíario, pois, segundo ele, percebe-se que a distribuição era calculada em aureos. Este autor afirma que a generosidade do ano de 202 d.C. equivaleu a um quarto dos ganhos anuais do Estado romano (MILLAR, 1991, p.155-156), demonstrando a importância política e econômica desta distribuição no início das festas decenais. Dion foi testemunha ocular destes festejos, que comemoraram os dez primeiros anos de governo de Septímio, durante os quais se procederam às práticas do congíario e do donativo conjuntamente:

Na ocasião do décimo aniversário de sua ascensão ao poder, Severo presenteou o conjunto daqueles que se beneficiavam das distribuições de trigo (a plebe frumentária) e os soldados da Guarda Pretoriana com moedas de ouro em igual número aos anos de seu governo. Ele vangloriou-se de sua generosidade, e, de fato, nenhum Imperador anterior tinha gasto tanto dinheiro com a população. Estima-se que gastou no total duzentos milhões de sestércios (cinquenta milhões de dracmas) (DION CÁSSIO. *História Romana*, LXXVII, 1.1).

A *liberalitas* do governante, por meio da concessão de donativos e congíarios, vinculava-se diretamente à formação de uma *fides*, uma relação de fidelidade, de fé, de credulidade, de confiança, a ser estabelecida e mantida entre o emissor do benefício e seu receptor. Segundo L. R. Lind, com o passar dos anos republicanos, a noção de *fides* se expandiu do relacionamento travado entre patronos e clientes para abarcar relações de casamento, amizade, entre outras (LIND, 1989, p.5-13), incluindo a relação entre divindades e fiéis. G. Hamberg vincula a concepção de Concórdia à de *Fides*. Para este autor, a base do ideal da Concórdia seria a organização de um contrato de fidelidade entre as forças sociais, a partir de uma releitura romana da concepção grega da noção de *Homonoia*, na qual a lealdade, a *Fides*, a confiabilidade, seria um dos fundamentos do estabelecimento da Concórdia. Assim, a *concordia* representaria ao mesmo tempo a piedade dos cidadãos, a prosperidade dos novos tempos e/ou a harmonia social; todos elementos necessários para a manutenção do Império (HAMBERG, 1945, p.19-20).

LIBERALITAS, FIDES E PIETAS: OS VALORES EM VIAS DE TRANSFORMAÇÃO

Deste modo, para se manter a coesão social, o *status quo* dos poderosos e a *pax deorum*, necessitava-se do estabelecimento do equilíbrio, do *consensus*, da *concordia*; e estes fenômenos eram estabelecidos pela formação da *fides*, que, por sua vez, era garantida pela redistribuição constante de riquezas. A noção de que entre homens e deuses deveria haver uma troca de dons é muito antiga. É só lembrar, por exemplo, dos sacrifícios realizados pelos gregos e pelos romanos. A novidade cristã, inserida no fenômeno já conhecido por todos os antigos, está no fato de que outro ser humano passaria a ser visto como a

representação do próprio Cristo, pois, como veremos, segundo Cipriano, ofertar esmolar a outro homem era o mesmo que emprestar a Deus.

A concepção romana de *pietas* é muito antiga, e vincula deveres familiares a práticas religiosas. Cabia aos cidadãos romanos, pela expressão de sua piedade, garantir o sustento da família, manter a herança, ir à guerra para defender o patrimônio e a pátria, combater com *virtus* e estabelecer uma boa relação com as divindades (PEREIRA, 1989, p. 78). Pela expressão da *pietas* se conseguiria a *felicitas*, que somente poderia manter-se por vontade divina. (CHARLESWORTH, 1943, p.1-10). Um momento no qual se expressava de forma enfática a *pietas* era durante a organização dos funerais, fossem eles privados ou públicos, pois era, antes de mais nada, piedoso se glorificar a memória dos antepassados (CHARLESWORTH, 1937, p.108). Tais posturas garantiam a alegria dos deuses e a inclusão da família numa boa memória social.

Deste modo, as noções morais e efetivas de *Liberalitas*, *Fides* e *Pietas* já eram amplamente conhecidas e divulgadas pelo ideário pagão, quando a expressão da fé cristã se consolidou no interior do Império Romano. A maneira como socialmente era expressa a detenção destas *virtutes* já era amplamente reconhecida. Portanto, a inclusão de mais uma prática social distributiva no imaginário romano não se constituiu numa novidade em si. A oferta de esmolas apenas veio integrar um tipo de conduta já anteriormente efetivada por membros da população romana. Contudo, na produção de uma nova fé, que instigava uma nova conduta social, tornou-se necessária a criação de novos sentidos para a prática. Enquanto os congíários e os donativos eram empreendidos, no Principado e no Dominato, pelos Imperadores, com a intenção de aumentar a adesão ao seu poder de comando, as esmolas eram distribuídas pelos cristãos para os seus semelhantes, com o intuito de conseguir a atenção da divindade. Em todos os casos, estabelecia-se uma situação de troca de interesses. O soberano necessitava de apoio social para mantê-lo

no comando da administração imperial pelo maior tempo possível. Já o crente dava esmolas no intuito de conseguir obter uma benesse do deus cristão, possivelmente um bom lugar no Reino Celeste, como demonstra o Bispo Cipriano de Cartago em seu pequeno tratado *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*.

O PENSAMENTO CIPRIÂNICO ACERCA DA DISTRIBUIÇÃO DE ESMOLAS


Provavelmente escrito entre 252 e 253, o pequeno tratado sobre as boas obras que deveriam ser efetivadas pelos convertidos ao Cristianismo, na concepção do primeiro Bispo martirizado e morto no norte da África, traz no seu interior duas preocupações muito prementes: 1) a peste que assolava o continente africano e as consequências desta enfermidade, como a alta taxa de mortalidade e a pobreza que imperava nas famílias atingidas pela doença, e 2) os resquícios da perseguição implementada por Décio, que mandou destruir muitos livros sagrados e objetos de culto, além de martirizar alguns cristãos. A obra em questão data do mesmo período da elaboração do tratado *Sobre a Mortalidade*, que buscou responder a um questionamento frequente entre os conversos de seu tempo: por que morriam tantos cristãos quanto pagãos durante a vigência da pestilência? A conversão não deveria garantir aos cristãos um salvo conduto frente ao avanço da enfermidade? Este opúsculo já foi por nós estudado em dois capítulos referentes ao tema: “A Morte como Percurso: Mobilidade entre a Vida Terrena e o Reino Celeste Segundo Cipriano de Cartago (Século III)”, na coletânea intitulada *As Mobilidades e as suas Formas na Antiguidade Tardia e na Idade Média* (2019), e “O Caminho para o Reino Celeste: Cipriano de Cartago e a Morte por Enfermidade no Norte da África no III Século d.C.”, na coletânea *Narrativas e Materialidades sobre a Morte*

nas *Antiguidades Oriental, Clássica e Tardia* (2020). Neste capítulo, gostaríamos de nos debruçar sobre a obra subsequente de Cipriano, que versou sobre uma das consequências mais infames da peste: o rápido e profundo empobrecimento dos membros da comunidade cristã, lançando propostas para amenizar a questão que se impunha.

Como líder do rebanho, ou seja, como Bispo da comunidade cristã de Cartago, Tásccio Cecílio Cipriano usou seu conhecimento da retórica clássica, visto que vinha da *gens* Cecília, uma das mais importantes e antigas famílias do norte africano, para elaborar um discurso que acalmasse os seus fiéis frente às intempéries que estavam vivenciando. Os momentos de crise convertiam-se em base para o questionamento das conversões, quando a expectativa do fiel se via frustrada, pois ele havia mudado suas condutas e ajustado seu ideário aguardando a concessão de benesses. Precisava o Bispo relembrar que estas estavam garantidas após a morte, não antes. O Batismo lavava os pecados do corpo e da alma na ocasião da conversão ao Cristianismo, mas o caminho da salvação deveria estar sempre aberto para os fiéis, visto que o perigo do pecado estava sempre à espreita. Cipriano deixa esta concepção muito clara no *De Opere et Eleemosynis* ao informar:

A enfermidade e a fragilidade da debilidade humana não teriam o que fazer, se não viesse novamente a compaixão divina e abrisse um caminho para conservar a salvação, indicando as obras de justiça e misericórdia, para lavarmos com esmolas qualquer mancha que venhamos a contrair (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, I.28).

A ideia a ser repetida e exemplificada é que quem oferece esmolas reaviva a fé: “As esmolas e as boas obras extinguem a chama dos delitos” (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, II.5). E cita Lucas (11, 40-41), ao afirmar: “Dai esmola e eis que tudo será limpo para vós” (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, II.16). Desta maneira, agir para redistribuir a riqueza permitiria que os concessores limpassem suas almas sujas pelos pecados.



Devido à peste e à perseguição desencadeada por determinações do Imperador Décio, muitos homens e mulheres devem ter sido lançados à pobreza. Por isso tornou-se tão importante enfatizar que as boas obras deveriam ser implementadas rapidamente, evitando-se uma convulsão social no norte da África. Jörg Rüpke, em seu livro *De Júpiter a Cristo: Cambios Religiosos en el Imperio Romano*, disserta sobre a necessidade dos líderes cristãos de controlar e organizar a comunicação com os convertidos e de manter as possibilidades abertas para que um pecador retornasse ao convívio dos justos. Não se poderia perder os convertidos em um ambiente de competição com outros cultos, como era o Império Romano no Principado. O exercício das boas obras, destacando-se a atribuição de esmolas, seria, assim, um meio de se retornar para o caminho que levava ao Reino Celeste (RÜPKE, 2012, p.36).

Cipriano lança mão de todo o seu arsenal estilístico e de todo o seu repertório retórico, pagão e cristão, para persuadir seus leitores/ouvintes a concederem esmolas. Seu tratado foi produzido repleto de excertos retirados dos Escritos Sagrados. Passagens pinçadas dos livros de Daniel, de Isaías, dos *Salmos*, do *Eclesiastes*, dos evangelhos de Lucas e Mateus e das cartas de Paulo e João, além de passagens dos *Atos dos Apóstolos* inundam sua narrativa, servindo como exemplos divinos, já que eram destacados de uma literatura considerada sagrada, o que garantia ainda mais autoridade ao que estava sendo pregado no tratado. O uso de uma literatura tão abundante seguia os cânones clássicos, ao usar os autores do passado para se exemplificar uma ideia a ser defendida. A força da repetição se concretizava, bem ao estilo da *Retórica* de Aristóteles, ao se apresentar um argumento seguido de abundantes exemplos, no caso cipriniano, advindos da literatura formulada pelos autores lidos/escutados frequentemente nos cultos primitivos. Por exemplo, ao defender o argumento de que ninguém deveria temer extinguir o patrimônio ao exercer boas obras, o Bispo cartaginês informa através dos *Provérbios* (28, 27): “Quem dá

aos pobres nunca padecerá necessidades; quem, porém, desvia deles o seu olhar cairá em grande penúria”. Para corroborar esta concepção, apresenta várias passagens das cartas de Paulo aos Coríntios e cita Mateus (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, IX). Mescla, assim, passagens do que no IV século se tornariam partes do Antigo e do Novo Testamento.

Os bens tornavam-se, deste modo, meios para a efetivação da caridade. Ninguém seria tão pobre que não fosse capaz de implementar uma boa obra, que não conseguisse amainar o suplício alheio. Por isso, Cipriano se vale do *Primeiro Livro dos Reis* (17, 7-14), para recontar o momento em que Elias chegou à casa de uma viúva muito pobre, que cozinhava nas cinzas um pão, feito com a última farinha que possuía, para dar de comer aos seus filhos. O profeta pediu alimento e a viúva lhe deu o que tinha: “estando os filhos com fome, um outro foi alimentado em primeiro lugar”. O Bispo ressalta que ela não hesitou nem por um segundo. E ao fazer isso, salvou sua alma e a de seus filhos, e Deus passou a prover farinha e azeite até o retorno das chuvas (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, XVII).

Conhecendo a noção clássica de *pietas*, uma virtude muito importante a ser estimulada para os latinos, visto que atava o mundo divino dos sacrifícios ao mundo humano do sustento do patrimônio familiar e da pátria, Cipriano enfatiza em vários capítulos uma nova representação para a expressão da piedade: dar esmolas não seria dilapidar o patrimônio da família, pois no Cristianismo a noção de família também se alterou. Se pegarmos a noção de *família/gens* como apresentada por Paul Veyne, na *História da Vida Privada*, percebemos como se aproxima da noção estendida de clã, pois poderiam ser descritos como grupamentos extensos, com ancestrais, divindades e cultos em comum, dirigidos por um *pater familias*, e cuja maior função social seria manter o patrimônio e a segurança de seus membros (VEYNE, 1990, p.45-59). Contudo, para Cipriano, a família

cristianizada abarcaria todos os convertidos, pois deveriam todos se portar como irmãos em Cristo, filhos de uma mesma divindade, dividindo o mesmo patrimônio terreno e lutando para se reencontrarem todos no Reino Celeste. Partindo de Mateus (10, 37), declara:

Quem ama o pai e a mãe mais que a mim não é digno de mim; e quem ama o filho ou a filha mais que a mim não é digno de mim. [...] Se amamos a Deus de todo o coração, não devemos antepor nem os pais nem os filhos a Deus (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, XV.32-36).

Observamos o surgimento de uma *pietas* que deveria ser exercida a partir de novos balizamentos morais: o bem estar e a proteção da *gens* não deveria vir antes da salvação de toda a comunidade. A todos os óbices do pensamento antigo pagão, como a necessidade de manter o patrimônio para os herdeiros, a possibilidade de ter riqueza suficiente para se armar e defender o território pátrio, a importância de ter bens para dar em sacrifício às divindades, entre outras, o Bispo norte africano apresenta argumentos bem elaborados. No capítulo dez, prega contra a cobiça e defende que nada faltaria a um servo de Deus que praticasse boas obras. No capítulo doze, alerta para o perigo da avaréza e enfatiza que um patrimônio simplesmente acumulado oprimiria com seu peso: “Divide tuas rendas com o teu Deus, reparte teus lucros com o Cristo; faze do Cristo teu sócio nos bens terrestres, a fim de que ele te faça seu coerdeiro nos reinos celestiais” (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, XIII). A atribuição de esmolas estabeleceria uma troca com a divindade cristã, já que Cristo se converteria em sócio do fiel e este receberia a maior das retribuições após a morte: a certeza da ascensão ao Reino Celeste.


Os capítulos catorze e quinze foram dedicados às mulheres: “E tu que és uma dama rica e abastada, unge os teus olhos não com o rímel do demônio, mas com o colírio de Cristo, a fim de que possas chegar a ver a Deus, na medida em que pelas boas obras e pelos bons costumes te tornes digna de Deus” (CIPRIANO DE CARTAGO.

Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas, XIV.40-43). Ao se referir ao feminino, o Bispo julga necessário acrescentar conselhos de comportamento estético além dos de caráter, pensamento típico de outros escritores cristãos norte africanos, como Tertuliano e Orígenes. Mesmo o fato de ter uma prole extensa não deveria impedir o cristão de ofertar esmolas, pois as boas obras conduziram não apenas o doador, mas também os membros de sua família, a uma boa relação com a divindade:

Mas são muitos os filhos em casa, podes dizer; e a grande quantidade deles te impede de praticar largamente as boas obras. Todavia, por isso mesmo, por seres pai de muitos filhos, debes mais amplamente dar esmolas, pois são muitos aqueles pelos quais rogarás ao senhor, são os pecados de muitos a serem resgatados, são as consciências de muitos a serem purificadas, são as almas de muitos a serem libertadas. Assim como na vida terrena, para manter e alimentar os filhos, a despesa é tanto maior quanto maior é o seu número, assim na vida espiritual, quanto maior for o número de filhos, tanto maior deve ser o orçamento das esmolas (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, XVIII.1-13).

O caminho para a salvação se mantinha sempre aberto a ser trilhado pelos convertidos que se empenhassem em boas obras. O Deus cristão era, antes de tudo, apresentado como uma divindade clemente: “São grandes e numerosas essas dádivas da misericórdia divina. Mas tal é esta providência e tão grande a clemência que, por desígnio salutar, ainda cuidam de nós a fim de, com maior atenção, preservar o homem já remido” (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, I.5). Ou ainda: “Sabendo que não faltariam aos curados novos ferimentos, deu-lhes remédios salutareos para que pudessem ser sanados” (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, III.13).

O Deus cristão é representado também como um médico, sempre disposto a oferecer instrumentos de cura para seu constantemente ferido rebanho. Não caberia à divindade evitar os dissabores, pois em



sua passagem pela Terra os humanos teriam que demonstrar sua fé, sua adesão aos princípios cristãos, e as intempéries de naturezas diversas se convertiam em oportunidades para essa expressão pública de caráter e de obediência e fidelidade ao seu Deus, mas este em sua suprema misericórdia oferecia unguentos capazes de curar as feridas e manter os conversos aderidos à sua crença, que necessitava sempre de reforço: “O povo de Deus, sempre e em toda a parte, é incitado às obras de misericórdia. E todo aquele que é instruído na esperança do reino celestial recebe, pelo Espírito Santo que anuncia e exorta, a ordem de dar esmolas. [...] Deus só é aplacado por esmolas” (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, IV.3-6 e 11). Ou ainda: “A esmola livra da morte e expia os pecados”, dispõe Cipriano, seguindo a noção de que os pedidos feitos a Deus se tornavam mais eficazes se acompanhados da concessão de esmolas (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, V.36).

A partir de uma releitura dos *Atos dos Apóstolos*, Cipriano sustenta que a prática da oferta de esmolas livra o convertido das duas mortes: a primeira ocorrida quando o corpo falha e a segunda, no Juízo Final, quando a alma falha em demonstrar todos os méritos empreendidos em vida (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, VI). Além de médico, o deus cristão se converte na narrativa cipriânica num instrutor, num pedagogo, que ensina a dar mais valor aos bens celestes do que aos bens terrenos. Citando Mateus (6, 19-21), afirma que traças e ferrugem destroem os bens terrenos e os ladrões os roubam, enquanto os bens celestiais seriam os verdadeiros tesouros a serem acumulados (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, VII).

Os pobres e necessitados se transformam, na prosa cipriânica, na representação do próprio Cristo, ressaltando-se que quem se compadecia do desvalido emprestaria a Deus, máxima que é repetida até hoje:

Para que compreendamos que estas esmolas são dadas a Deus, e que quem quer que as dê se torna merecedor diante dele, o Cristo as chama de oblação a Deus, e assinala que a viúva deu duas moedas em oblação a Deus, para que pudesse ser cada vez mais evidente que quem se compadece do pobre empresta a Deus (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, XV.32-36).

Trata-se da viúva citada por Lucas (21,3) que, em meio à própria indignação, lançou no tesouro do templo as duas únicas moedas que tinha para si. Quando o Senhor notou que uma viúva sem recursos, que deveria ser a receptora da caridade, havia se tornado rica na piedade, pois até os pobres deveriam dar esmolas, reconheceu que foi dada por ela a maior oblação do dia e imediatamente a louvou antes mesmo do Juízo Final (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, XV).

Oferecer bens aos necessitados seria, então, o melhor uso a se dar às riquezas possuídas, visto que: “O governo não toma, nem o fisco assola, nem qualquer trapaça forense usurpa um patrimônio confiado a Deus. A herança conservada sob a guarda de Deus está em segurança” (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, XIX.8-9). Nesta sucinta passagem, percebemos que os perigos que assombavam os homens da Antiguidade não se alteraram tanto.

Nos últimos capítulos de seu tratado, Cipriano se dedica a combater os preguiçosos, os estéreis e os aviltados pela cupidez, mostrando-os como os inimigos da obra da salvação. Defende enfaticamente que não se deveria gastar dinheiro com festas e espetáculos, pois a verdadeira pompa deveria ser guardada para o Juízo Final (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, XXI XXII), seguindo o pensamento de Tertuliano. Desta forma, a redistribuição da riqueza deveria ser uma prática contínua, por intermédio da qual se demonstraria publicamente e aos olhos de Deus a justiça e a misericórdia. O bem deveria ser feito a todos, mas com atenção particular “aos

irmãos na fé” (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, XXIII e XXIV). A esmola seria como uma semente que germinaria após a morte do doador.

As esmolas contínuas gerariam a concórdia, a alegria e a glória dos praticantes, aproximando-os do Senhor e destacando-os na multidão de fiéis. Percebe-se que se estabelece, desta maneira, uma nova forma de *Liberalitas*, a ser exercida por todos os convertidos, pois tudo seria retribuído na hora certa definida pela divindade. Dois argumentos retóricos reverberantes encerram o opúsculo cipriânico. O primeiro destaca que:

Com efeito, tudo que é de Deus é para nosso uso comum, ninguém é excluído dos seus dons e benefícios, mas todo o gênero humano goza igualmente da bondade e da generosidade divinas. Assim, o dia ilumina igualmente a todos, o sol aquece a todos, a chuva cai e o vento sopra beneficiando a todos; o sono é o mesmo para aqueles que dormem e é comum o brilho da lua e das estrelas (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, XXV.42-47).

Ofertar esmolas seria, deste modo, apenas redistribuir bens criados pelo deus cristão para que todos os seres vivos pudessem usufruir igualmente. As pessoas teriam apenas a posse do bem, não sua propriedade, e agradaria a divindade vê-los mudando frequentemente de mãos. Em troca desta generosidade, desta liberalidade, desta disponibilidade, o doador garantiria a vida eterna.

O segundo argumento é muito poderoso para a época de sua emissão. Cipriano finaliza sua argumentação defendendo que a esmola deveria ser oferecida com todo o sentimento, não apenas por obrigação, e tal atitude aproximaria o ofertante do mártir, pois haveria “uma palma para as boas obras salvadoras” (CIPRIANO DE CARTAGO. *Sobre as Obras de Caridade e as Esmolas*, XXVI). Como o mártir, que se dirigia ao suplício protegido pela sua fé e demonstrando ampla coragem, o distribuidor de esmolas muitas vezes dava o que não tinha

em excesso, mas o que também lhe faltava. Todavia, o ato de doar, de redistribuir riquezas, também deveria ser efetivado com a fé nas promessas do patrono divino, de que nada lhe faltaria, nem aos seus familiares, nem em seu tempo, nem no futuro. Havia vários tipos de sofrimento e, para todos, os convertidos à fé cristã contavam com o beneplácito da divindade, para serem conduzidos pelo bom caminho em direção à morada divina. Efetivava-se, assim, uma nova *fides*, uma fé na retribuição da divindade no momento do Juízo Final.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Percebemos, deste modo, como escritores cristianizados souberam adaptar as condutas e as noções morais pagãs ao interesse proselitista cristão. Buscando se fazer entender pelos gentios, os cristãos se assenhorearam de forma adaptativa e seletiva de vários cânone retóricos pagãos. A ideia de se distribuir bens em troca de um certo tipo de ação não era novidade entre os gentios. Todos esperavam obter em algum momento acesso a algum congíario ou donativo ao longo da vida. Os conversos apenas deram um novo sentido à prática de distribuir riquezas (*Liberalitas*), vinculando-a a necessidades temporais e a justificativas teológicas.

Oferecer esmolas era expressar uma nova concepção de *pietas*, incrementando a noção de *fides*, acrescentando ao rol de partilhas o comprometimento com a divindade cristã, e ampliando a *liberalitas* para outros grupos sociais além do chefe de Estado. A novidade estava na centralidade da noção de *charitas*, que os cristãos inseriram como basilar na obtenção de favores de Deus e na construção de um caminho seguro para o Reino Celeste. Enquanto entre os pagãos a distribuição de bens monetários ou de outra ordem buscava o estabelecimento de uma hierarquia patronal, com a percepção de atribuição

de poderes bem definida; entre os cristãos, a doação de esmolas buscava integrar a rede comunitária de crentes, construindo e divulgando um ideário de igualdade entre os convertidos, e estabelecer uma possibilidade de acesso à vida eterna e de remissão constante e possível dos pecados cometidos na vida terrena.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTOS TEXTUAIS

CASSIO DIONE. *Storia Romana*. Trad. Alessandro Stroppa. Milano: BUR, 1998.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras Completas*. Trad. Monjas Beneditinas de Belo Horizonte/MG. São Paulo: Paulus, 2008.

CIPRIANO DE CARTAGO. *Obras Completas*. Trad. J. A. Gil-Tamayo. Madrid: BAC, 2016.

Dio's Roman History. Trad. Earnest Cary. London: William Heinemann, 1961.

ERODIANO. *Storia dell'Impero Romano dopo Marco Aurelio*. Trad. Filippo Cassola. Firenze: Sansoni, 1967.

Epitome de Caesaribus. Trad. M.N.A. Dubois. Paris: C.L.F. Panckoucke, 1846.

HERODIANO. *Historia del Imperio Romano después de Marco Aurélio*. Trad. Juan J. Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1985.

HÉRODIEN. *Histoire de l'Empire Romain après Marc-Aurèle*. Trad. Denis Roques. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

The Scriptores Historiae Augustae. Trad. David Magie. London: William Heinemann, 1953.

OBRAS DE REFERÊNCIA

AAV. *Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

BÍBLIA SAGRADA. *Nova Versão Internacional*. São Paulo: Vida, 2003.

OBRAS GERAIS

BERNARDI, A. **Pietas Loci**. Como: New Press, 1991.

BOYANCÉ, Pierre. **Fides** et le Serment. *In: Hommages à Albert Grenier*. Bruxelles: Latomus, 1962, p.329-341.

BOYCE, A. A. The Twelfth Imperial Acclamation of Septimius Severus. **American Journal of Archaeology**. New York, v.53, n.4, p.337-344, 1949.

BROWN, Peter. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Presença, 1999.

CHARLESWORTH, M. P. The Virtues of a Roman Emperor. **Proceedings of the British Academy**. London, v.23, p.105-133, 1937.

BROWN, Peter. Pietas and Victoria: The Emperor and the Citizen. **Journal of Roman Studies**. London, v.33, p.1-10, 1943.

BROWN, Peter. Providentia and Aeternitas. **Harvard Theological Review**. Cambridge, v.29, p.107-132, 1936.

COCHRANE, C. N. **Cristianismo y Cultura Clásica**. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1992.

DUNCAN-JONES, R. **Money and Government in the Roman Empire**. Cambridge: University Press, 1998.

DUNCAN-JONES, R. Age-Rouiding, Illiteracy and Social Differentiation in the Roman Empire. **Chiron**. Munchen, v.7, p.333-353, 1977.

DUNCAN-JONES, R. Mobility and Immobility of Coin in the Roman Empire. **Annali del'Istituto Italiano di Numismatica**. Roma, v.36, p.121-137, 1989.

DUNCAN-JONES, R. The Purpose and Organisation of the Alimenta. **Papers of the British School at Rome**. London, v.32, p.124-160, 1964.

DUNCAN-JONES, R. Wealth and Munificence in Roman Africa. **Papers of the British School at Rome**. London, v.31, p.160-177, 1963.

FREYBURGER, G. *Venus et Fides*. *In: Hommages a Robert Schilling*. Paris: Les Belles Lettres, 1983, p.101-105.

GONÇALVES, Ana Teresa M. **A Noção de Propaganda e sua Aplicação nos Estudos Clássicos: O Caso dos Imperadores Romanos Septímio Severo e Caracala**. Jundiaí: Paco, 2013.

GONÇALVES, Ana Teresa M. **Formas de Oposição aos Imperadores Romanos durante os Governos dos Severos: Uma Análise da Obra de Herodiano.** Jundiaí: Paco, 2020.

GONÇALVES, Ana Teresa M. A Morte como Percurso: Mobilidade entre a Vida Terrena e o Reino Celeste segundo Cipriano de Cartago (Século III). In: SILVA, Gilvan V. da.; FRIGHETTO, Renan; GUIMARÃES, Marcella L. **As Mobilidades e as Formas na Antiguidade Tardia e na Idade Média.** Vitória: GM, 2019, p.159-174.

GONÇALVES, Ana Teresa M. O Caminho para o Reino Celeste: Cipriano de Cartago e a Morte por Enfermidade no Norte da África no III Século d.C. In: CARVALHO, Margarida M. de.; OMENA, Luciane M. de. **Narrativas e Materialidades sobre a Morte nas Antiguidades Oriental, Clássica e Tardia.** Curitiba: CRV, 2020, p.259-275.

HAMBERG, G. **Studies in Roman Imperial Art.** Copenhagen: Ejnar Munkigaard, 1945.

HARTEL, W. Introduction. In: **Corpus Cipriani.** Trad. W. Hartel. London: Routledge, 1936. p. 2-36.

JAEGER, Werner. **Cristianismo Primitivo y Paideia Griega.** México: FCU, 1952.

KENNEDY, G. A. **Classical Rhetoric and its Christian and Secular Tradition from Ancient to Modern Times.** London: The University of North Carolina Press, 1998.

LE BOHEC, Yann. **L'Esercito Romano.** Roma: La Nuova Italia Scientifica, 1993.

LE GALL, Jacques; LE GLAY, Marcel. **L'Empire Romain.** Paris: PUF, 1989.

LE GALL, Jacques; LE GLAY, Marcel. Le Serment à l'Empereur: Une Base Méconnue de la Tyrannie Impériale sous le Haut-Empire? **Latomus.** Bruxelles, v.44, p.767-777, 1985.

LE GLAY, Marcel; VOISIN, Jean-Louis; LE BOHEC, Yann. **Histoire Romaine.** Paris: PUF, 1991.

LE ROUX, Pierre. L'Empereur et l'Armée Romaine. **Revue des Études Latines.** Paris, v.63, p.42-49, 1987.

LIND, L. R. The Idea of the Republic and the Foundations of Roman Political Liberty. In: **Studies in Latin Literature and Roman History.** Bruxelles: Latomus, 1986, t.4, p.44-108.

LIND, L. R. The Tradition of Roman Moral Conservatism. In: **Studies in Latin Literature and Roman History.** Bruxelles: Latomus, 1979, t.1, p.7-58.

- LIND, L. R. The Idea of the Republic and the Foundations of Roman Morality. *In: Studies in Latin Literature and Roman History*. Bruxelles: Latomus, 1989, t. 5, p. 5-40.
- LO CASCIO, Elio. Fra Equilibrio e Crisi. *In: MOMIGLIANO, Arnaldo; SCHIAVONE, Aldo (dir.). Storia di Roma*. Torino: Giulio Einaudi, 1991, v. 2, n.2, p.701-731.
- LO CASCIO, Elio. State and Coinage. *Journal of Roman Studies*. London, v.71, p.76-86, 1981.
- MANNING, Carl E. **Liberalitas** - The Decline and Rehabilitation of a Virtue. *Greece and Rome*. Oxford, v.32, n.1, p.73-83, 1985.
- MANSON, Michel. La Pietas et le Sentiment de l'Enfance à Rome d'après les Monnaies. *Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie*. Bruxelles, v.121, p.21-90, 1975.
- MATTINGLY, Harold. **Roman Coins**. London: Methuen, 1936.
- MATTINGLY, Harold. The Imperial Vota. *Proceedings of the British Academy*. London, v.36, p.155-195, 1950.
- MILLAR, Fergus. **The Emperor in the Roman World**. London: Duckworth, 1992.
- MILLAR, Fergus. Les Congiaries à Rome et la Monnaie. *In: GIOVANNINI, A. (ed.). Nourrir la Plèbe*. Kassel: F. Reinhardt, 1991, p.143-159.
- PEREIRA, Maria Helena da Rocha. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Lisboa: FCG, 1989.
- REYNOLDS, John M. **Vota Pro Salute Principis. Papers of the British School at Rome**. London, v.30, p.32-36, 1962.
- RÜPKE, Jörg. **De Júpiter a Cristo: Cambios Religiosos en el Imperio Romano**. Córdoba: Euvim, 2012.
- SIMONETTI, M. Introduzione. *In: SAN CIPRIANO. Opera*. Trad. M. Simonetti. Roma: BUR, 1987. p. 8-59.
- SPEIDEL, M. A. Roman Army Pay Scales. *Journal of Roman Studies*. London, v.82, p.87-106, 1992.
- SUTHERLAND, C. H. V. The Purpose of Roman Imperial Coin Types. *Revue Numismatique*. Paris, v.25, p.73-82, 1983.
- SUTHERLAND, C. H. V. The Intelligibility of Roman Imperial Coin Types. *Journal of Roman Studies*. London, v.49, p.46-55, 1959.

SUTHERLAND, C. H. V. Levick on Imperial Coin Types. **The Numismatic Chronicle**. London, v.146, p.85-93, 1986.

VAN BERCHEM, D. **Les Distributions de Blé et d'Argent a la Plèbe Romaine sous l'Empire**. Genève: Georg, 1939.

VEYNE, Paul. O Império Romano. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (dirs.). **História da Vida Privada: Do Império Romano ao Ano Mil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, v.1, p. 19-224.

ZEHNACKER, H. Tensions et Contradictions dans l'Empire ao I^o Siècle: Les Témoignages Numismatiques. In: **Opposition et Résistances à l'Empire d'Auguste à Trajan**. Genève: Fondation Hardt, 1987, t.33, p.321-357.

3

Ivoni Richter Reimer

Haroldo Reimer

**A sinagoga
das mulheres:**
análise histórico-crítica
feminista de Atos 16,11-15.40

DOI: 10.31560/pimentacultural/2023.96276.3

INTRODUÇÃO

Este estudo exegético e literário de Atos dos Apóstolos 16,11-15.40 busca ser uma contribuição para ampliar os horizontes para a compreensão do texto em seu contexto literário e histórico-social maior. A partir de abordagem heurística e de perspectiva pautada teoricamente pela hermenêutica feminista da libertação, busca-se também ressaltar a probabilidade histórica da existência de uma sinagoga de mulheres junto ao rio na cidade macedônica de Filipos. Com base no gênero literário da perícopie e de seus *hapaxlegomena* somos desafiados a adentrar os indícios para compreender seu significado para a história de mulheres no contexto histórico e sociocultural do mundo do texto. No conjunto, concentramo-nos na análise para entender o trabalho realizado pelas mulheres, o espaço no qual estavam reunidas por ocasião da ação missionária paulina, bem como o significado teológico da confissão de Lídia e do batismo dela e de sua casa, e o sentido mais amplo do termo 'casa' neste texto.

A exegese histórico-crítica e social de um texto bíblico² consiste de um conjunto de passos metodológicos que serão exercitados a seguir. Problema e pergunta centrais se resumem em como melhor compreender a atuação de Lídia e seu grupo de mulheres em termos econômicos, religiosos e político-sociais, bem como a atuação de Paulo e Silas junto a esse grupo, num espaço específico na colônia romana de Filipos. Para melhor oferecer resposta(s) a essa questão, perpassamos o trabalho heurístico com perspectivas da hermenêutica feminista de libertação. A partir de indícios textuais e com base no gênero literário próprio da perícopie, realizamos a análise semântica com recurso da intra-, inter- e extratextualidade para compreender o texto em seu contexto sócio histórico. O texto grego nos forneceu os elementos para a análise necessária,

2 Para estudo da história e do desenvolvimento desse método exegético, recomendamos a leitura do dossiê "Métodos Histórico-Críticos de Interpretação Bíblica: avaliação e perspectivas" em ESTUDOS TEOLÓGICOS (2019).

tecida com base em pesquisa bibliográfica e inscricional, o que permitiu observar também a história interpretativa do texto. Nela, também percebemos que o método para construir um processo de compreensão não prescinde da decisão epistemológica, ideológica e hermenêutica.

A estrutura do artigo segue alguns principais passos do método histórico-crítico, destacando, no seu desenvolvimento, os referenciais teóricos necessários, bem como os resultados em construção e alcançados. Com o resultado alcançado queremos contribuir com estudos e abordagens interdisciplinares da relação entre literatura sagrada, história e teologia, com base epistemológica construída dialogicamente com outras áreas de conhecimento e de maneira crítica construtiva.

TRADUÇÃO INICIAL DE ATOS 16,11-15.40

Para a primeira tradução literal do texto, tomamos por base o *Novum Testamentum Graece*, na 27.ed. de Nestle e Aland (2001) e o dicionário de Taylor (2000), juntamente com os conhecimentos linguísticos adquiridos ao longo dos anos. Propomos o seguinte:

11 Ora, tendo partido de Trôade, percorremos em curso direto para Samotraque; no dia seguinte, para Neápolis 12 e dali para Filipos, que é primeira da parte da Macedônia, cidade, colônia. Ora, estávamos nesta cidade, permanecendo alguns dias. 13 E no dia dos sábados, saímos fora da porta perto do rio, onde pressupúnhamos uma *proseuché*; e tendo nos sentado, falávamos às mulheres que estavam reunidas. 14 E uma mulher com nome Lídia, *porfyrópolis* da cidade de Tiatira, temente a Deus, ouvia; dela o Senhor abriu o coração, para estar atenta às coisas faladas por meio de Paulo. 15 Como, porém, foi batizada e a óikos dela, admoestava, dizendo: “Se julgastes que eu sou fiel ao Senhor, tendo entrado em minha casa, permaneci”. E nos forçou. [...] 40 Ora, saindo da prisão, entraram para a [casa de] Lídia e vendo, admoestaram os (as) irmãos(ãs) e saíram.

O texto apresenta dois *hapaxlegómena* do Novo Testamento, que dificultam a tradução e por isto merecem destaque: a) o termo *porfyropolis*, que será analisado nos itens sobre redação, historicidade e conteúdo; b) o termo *proseuché* que, apesar de aparecer em vários textos no Novo Testamento (ver At 1,14; 2,42; 3,1; 10,4; 12,5; 16,13.16), também será ali analisado. Para esses termos, usaremos a transliteração até a tradução final.

Selecionamos algumas versões bíblicas, com base em sua representatividade confessional: Bíblia Sagrada (BS), Bíblia na Linguagem de Hoje (BLH), Bíblia do Centenário das Assembleias de Deus (BCAD), Bíblia Sagrada, Edição Pastoral (BSEP), Nova Bíblia Pastoral (NBP), Bíblia Sagrada, Vozes (BSV), Bíblia Sagrada de Aparecida (BSA), Bíblia Tradução Ecumênica (TEB), Bíblia Tradução Brasileira: Introduções Acadêmicas (BTBIA), *La Biblia ISHA* (BISHA), *Bibel in gerechter Sprache* (BGS). A comparação entre as traduções indica para semelhanças e diferenças, também de significados e inclusão de termos.

A escolha das palavras, no esforço da tradução, é significativa para interpretação e compreensão do texto, e evidencia pressupostos teológicos, históricos e ideológico-hermenêuticos. Destacaremos a análise de três termos: *óikos* (16,15), *porfyropolis* (16,14) e *proseuché* (16,13.16), centrais para a compreensão histórico-crítica do conjunto.

Os pressupostos acima mencionados aparecem na tradução de *óikos* para “família”, por ocasião do batismo (BSEP, BSA, BSV, BISHA), e sua representatividade maior situa-se em versões católicas. Nesse mesmo quesito, a tradução “com os da sua casa” (NBP), “também as pessoas em sua casa” (BGS), “e as pessoas da sua casa” (BLH) não restringe o significado ao círculo nuclear da família, o mesmo sucedendo com a tradução literal “ela e (toda) a sua casa” (TEB, BCAD, BS). As duas últimas traduções têm sua maior representatividade protestante, evangélica e ecumênica. Há de se perguntar em que implicam e o que pressupõem essas traduções. Seria uma

forma de maior ou menor literalidade e fidelidade ao texto? Ou trata-se de expressão de sua própria doutrina e, assim, as traduções atuam mais no campo político do que heurístico?

O segundo termo – *porfyrópolis* – é traduzido por “vendedora de púrpura” (BS, BCAD, BSV, BTBIA), “comerciante de púrpura” (BSEP, TEB, NBP), “negociante de púrpura” (NSA), “vendedora de lãs purpúreas” (BGS) e “vendia roupas finas” (BLH), “vendia tecidos finos de cor purpúrea” (BISHA). Todas as traduções pressupõem que se trata de venda, comércio, negócio de púrpura ou produtos de cor purpúrea. A questão que se coloca é: qual teria sido a base para as traduções desse *hapaxlegomenon* bíblico? O que as traduções expressam em termos sociais, étnicos e econômicos?

O terceiro termo – *proseuché* – é traduzido como “lugar de oração” (BS, BCAD, BLH, TEB, BSA, BSV, NBP, BTBIA), “onde parecia haver oração” (BSEP), “ali se reuniam os judeus para orar” (BISHA), “sinagoga” (BGS). A maioria das traduções opta por “lugar de oração”. Apenas a GBS traduz “sinagoga” e BISHA identifica o lugar com uma prática de oração judaica. Perguntamos: visto ser esta a única vez, no Novo Testamento, em que aparece o termo *proseuché* como um lugar, e não como uma prática religiosa, qual teria sido a base para a tradução majoritária como “lugar de oração”? Quais são os pressupostos e as consequências dessa tradução para a compreensão do fenômeno religioso, seus lugares, suas práticas e acessibilidade?

ANÁLISE TEXTUAL DE *PROSEUCHÉ* E *ÓIKOS*

A análise textual, um passo metodológico na análise histórico crítica, consiste basicamente em perceber se existem diferenças entre os vários manuscritos que transmitiram o texto grego e compreender essas

diferenças, para, então, poder avaliar as variantes existentes e decidir-se por uma delas, como sendo a que apresenta maior probabilidade de corresponder ao texto original (WEGNER, 1998, p. 39). O pressuposto mínimo para essa análise é o conhecimento da língua grega e do aparato crítico que contém os sinais de alteração na transmissão de texto, as siglas dos manuscritos etc. Para a decisão, consideram-se critérios internos (textuais) e externos (datação do manuscrito, origem, representatividade regional, circulação). Aqui, analisamos apenas esses dois termos, pois são centrais para nosso estudo e porque o termo *porfyrópolis* não apresenta nenhuma variante em seu processo de transmissão.

Para a expressão *enomídzomen proseuchén* (“pressupúnhamos uma *proseuché*” 16,13) existem três variantes, que se referem ao verbo com algumas mudanças de conjugação, mas permanecendo a mesma raiz, sendo que não afetam o conjunto de seu significado, principalmente porque nenhuma versão indica alguma mudança em relação ao termo *proseuché*. Para a decisão, critérios externos fazem considerar a maior fidelidade do texto alexandrino (Unciais³ *ALEF*, A, B, C, *PSI*, Minúsculas⁴ 33 e 81) na cópia dos textos existentes, visto que o Uncial *ALEF*, importante para Atos dos Apóstolos, e a tradução copta boáirica remetem aos séc. II-III, e são, portanto, os mais antigos e que tiveram ampla circulação na transmissão do texto⁵. Portanto, em se referindo à *proseuché*, em termos textuais e sua representatividade geográfica, o texto foi transmitido unanimemente, sem tentativa de inserção ou exclusão de palavras para explicar ou apagar o seu uso e significado. Isto é relevante para a análise histórica e de conteúdo. Além dos critérios externos, também critérios internos de coesão gramatical nos fazem

3 Uncial é o termo dado para os códigos/manuscritos gregos escritos em letras maiúsculas, escritas sobre pergaminho, sendo que os mais antigos são do século IV. Ver Nestle-Aland (2001, p. 16*-22*, 684-720)

4 Minúsculos é o termo que se refere aos manuscritos gregos escritos em letras minúsculas, datados a partir do século IX. Conferir a mesma referência da nota anterior.

5 Acerca desses critérios, ver Paroschi (2010, p. 84). Em relação às características do texto ocidental, ver Vielhauer (2005, p. 411-413) e Wegner (1998, p. 43).

optar pela versão transmitida por Nestle-Aland (2001): toda a perícoppe, que é a primeira do 'Fragmento Nós' em Atos⁶, está formulada na primeira pessoa do plural. A análise histórica e de conteúdo justificará esta escolha, por causa da dinâmica missionária do grupo paulino. A versão pela qual nos decidimos é: “onde pressupúnhamos uma *proseuché*” ou “onde julgávamos haver uma *proseuché*”. Este termo será analisado na crítica histórica e de conteúdo.

No versículo 15, o termo *óikos*, usado duas vezes, recebeu uma variante apenas em seu primeiro uso: o Uncial ocidental D e poucos outros (não mencionados), as traduções coptas nos dialetos saídico e boáirico, além da tradução no dialeto *w* acrescentam o termo *pás* (“toda”) antes de *óikos*: “e toda a casa dela”. Uma das características da Uncial D (séc. V-VI) é colocar palavras como acréscimos (KOESTER, 2005, p. 28), a fim de harmonizar o texto também em função de outras passagens bíblicas (WEGNER, 1998, p. 43) (p.ex. At 11,14). O texto eleito por Nestle-Aland tem maior representatividade quantitativa e geopolítica, sendo que o texto alexandrino – aqui especificamente os Papiros 45 e 74, Unciais *ALEF*, A, B – é reconhecido como mais fiel na cópia dos originais antigos, o mesmo valendo para os Minúsculos 33, 81, 1175. Aliás, estes são os mais importantes manuscritos para a transmissão de Atos dos Apóstolos, e permitem avaliar sua qualidade e representatividade como muito boas.⁷ Como critério interno, valemo-nos da versão mais curta e em si clara, que serve como base para outras versões mais explicativas, além de questões de conteúdo, a serem analisadas mais adiante. Permanecemos, pois, com a versão: “e a casa dela”.

A análise textual dos termos *proseuché* e *óikos* demonstrou a existência de variantes que, contudo, não resistiram aos critérios externos e internos aplicados. O conteúdo dos termos será analisado mais adiante.

6 Acerca disto ver no item da Análise Literária e da Redação, abaixo.

7 Apresentação e informações acerca dos manuscritos e das traduções, ver em Koester (2005, p. 23-34).

ANÁLISE LITERÁRIA, DA REDAÇÃO E DAS FORMAS

A análise literária de um texto visa perceber a delimitação da unidade literária, sua estrutura e as partes que a compõem, sua integridade literária e o uso de fontes literárias (WEGNER, 1998, p. 84-89, 122-126). Sua função é clarear se o texto forma uma unidade coesa. A análise da redação tem por objetivo perceber e compreender a história da redação do texto e os interesses autorais em transmitir e fixar, por escrito, narrativas e testemunhos. A análise da forma da comunicação por escrito se ocupa em compreender intencionalidades presentes na transmissão por meio do gênero literário, bem como o *Sitz im Leben* no qual a narrativa (oral e escrita) foi repetida, transmitida e ensinada, sendo ele a “situação geratriz do texto”⁸. A análise literária e redacional observará estilo, conteúdo e a inserção da perícope no conjunto de Atos dos Apóstolos (estrutura).

Atos dos Apóstolos é uma obra com características singulares, mesmo tendo algumas familiaridades com gêneros literários da Antiguidade. As *práxeis* (“obras”, “atos”) de homens famosos como Alexandre, o Grande, contavam seus feitos, com o objetivo de assegurar sua memória. Tais obras buscavam intervir socialmente com a construção de valores, e garantir as memórias do referido herói/líder. Penner (2003, p. 02-21) e Norelli (2015) apresentam o seguinte Estado da Questão do gênero literário maior de Atos: *prágmata* (séc. XVII), *monografia histórica e historiografia apologética* (séc. XX) e *epopeia* (séc. XXI). As pesquisas, respeitando as divergências entre si, reconhecem que o objetivo principal da obra era apresentar convincentemente, com os recursos literários e dinâmicas retóricas da época, os inícios da história do cristianismo naquele contexto geopolítico e religioso. Central é que a narrativa,

8 Este *Sitz im Leben* não é sinônimo de ‘contexto da escrita’, mas pressupõe o uso de seu conteúdo transmitido em forma oral e escrita, seja na missão, na catequese, nas disputas entre diferentes grupos missionários e evangelísticos etc. (WEGNER, 1998, p. 172).

por meio do testemunho oral e da tradição, confere *status* de verdade histórica para seu conteúdo.⁹ Projeta-se um consenso de que a obra missionária é iniciada e acompanhada por Deus por meio do Espírito Santo, que convoca e capacita homens e mulheres para o trabalho de evangelização, missão e organização de comunidades cristãs. Para a análise, optamos pela datação da escrita de Atos dos Apóstolos nos últimos anos do século I, após a escrita do Evangelho Lucas¹⁰.

Trata-se, enfim, de uma obra literária e redacionalmente complexa, riquíssima em termos geopolíticos e em conteúdos religiosos, sendo recomendada também para estudos de quem se interessa por gêneros literários e história da Antiguidade. O livro de Atos, como obra complexa e minuciosa, contém muitos gêneros literários menores¹¹, como conversão e batismo, exemplos, fenômenos e visões teofânicos, oração, itinerários vinculados com ação missionária, biografia antiga etc.

Em termos de estrutura literária, a perícopé de Atos 16,11-15.40 consta no contexto da passagem geopolítica da missão paulina da Ásia Menor (15,41-16,11) para a Macedônia (16,11), no âmbito da segunda viagem missionária, logo após a narrativa e as decisões do Concílio de Jerusalém (15,22-35). O que marca essa mudança é At 16,1, e a mudança de cenário foi anunciada por meio de uma visão (*hórama* 16,9-10) ainda em território da Ásia Menor, em Trôade, cidade portuária no Mar Egeu. Em gênero literário na forma de itinerários, informa-se de que dali partiam navios que, de forma mais rápida do que a pé ou com animais de carga pela estrada Via Egnatia, passavam pela ilha de Samotrácia e atracavam em Neápolis (atual Kavala), marcando a chegada à Macedônia.¹² Dali, pela Via Egnatia, seguia-se até Filipos,

9 Este assunto é trabalhado em Byrskog (2003, p. 257-284), Richter Reimer (1992/1995).

10 Propostas de datação, autoria e lugar de redação, ver em Richter Reimer (1992/1995), Penner (2003), Norelli (2015), Vielhauer (2005) e Koester (2005), entre outros.

11 A este respeito, ver Wegner (1998, p. 183-218), Berger (1998, p. 76-78, 280-289).

12 Ver acerca do itinerário e das vias marítimas e terrestres em Richter Reimer (2012) bem como o mapa em <https://www.jw.org/pt/publicacoes/biblia/nwt/apendice-b/mapa-expansao-do-cristianismo/>

uma cidade próxima ao litoral. Esta, pois, é uma mudança geopolítica e topográfica importante na delimitação da perícope e na estrutura literária de Atos: a missão adentra novos espaços, outros territórios e tece relações com outros povos, outras culturas, etnias e realidades.

Uma nítida diferença narrativa acontece entre os versículos 9 e 10, que se mantém até 16,18: é a mudança do uso da 3ª singular para a 1ª plural. Quem narra os eventos que baseiam na visão que Paulo teve, a qual fundamentou a partida imediata para a Macedônia, é a pessoa “nós”, o que será analisado adiante.

Outro elemento para a delimitação da perícope é a mudança de personagens, de cronologia e de conteúdo (WEGNER, 1998, p. 86). No caso, At 15 está centrado nas discussões que conduziram ao Concílio de Jerusalém e seus resultados, e ali atuam apóstolos, presbíteros e missionários homens. Fora deste contexto, realizando aquilo que foi estabelecido pelo Concílio para a missão gentílica, em 16,1 aparece uma mulher anônima, mãe do discípulo Timóteo, caracterizada como “judia fiel”, casada com um grego. Aqui há indícios de casamentos mistos, cujos filhos não eram circuncidados; quando Paulo e Silas chegaram em Listra, Timóteo já era discípulo que missionava na região de Derbe, Listra e Icônio, na província romana Galácia (atual Turquia). Como vínculo entre espaços, lugares e tempos, permanece o personagem Paulo, que faz a ligação com o Concílio, mas aparecem novas personagens: Timóteo, Barnabé e Silas, que acompanha Paulo à Macedônia.

Geopoliticamente, a primeira grande parada missionária é Filipos, colônia romana (16,12), e “nesta cidade permanecemos alguns dias”. Aqui, ao lado de Paulo, a principal personagem é Lídia (16,14). Na próxima perícope narrada em “nós”, a personagem principal é a escrava pitonisa e seus senhores (16,16ss)¹³. Fazendo parte da moldura estrutural que tem Lídia como figura central, também são acrescentados outros

13 Análise desta perícope, ver em Richter Reimer (1992, p. 162-200), com bibliografia.

personagens, vinculados a autoridades (*archóntes*) do império romano (pretos, carcereiro, oficiais de justiça), oponentes de Paulo e Silas.

O recurso comunicativo e o conteúdo central que fundamentou a viagem missionária para a Macedônia foi a visão, elemento literário e fenomenológico importante para o livro de Atos dos Apóstolos. Os desdobramentos da visão e das decisões conciliares são, aqui, o anúncio do evangelho por meio de Paulo, a conversão e o batismo de Lídia e sua casa. Na construção desse conteúdo central, importantes características são tempo, lugares e práticas explicitados para apresentar Lídia e sua casa, condensadas num só versículo: dia de sábado, fora da porta/do portão da cidade, perto do rio, mulheres reunidas, falar e *proseuché* (16,13).

Entre 16,15-16 verifica-se mudança de lugar e de personagem: Da casa de Lídia, Paulo e Silas foram novamente para a *proseuché* e houve um encontro com a escrava pitonisa, que tinha vários senhores. Aqui, o assunto central é o anúncio da pitonisa (16,17) e a ação exorcística de Paulo (16,18), que termina com tumulto e consequente repressão das autoridades (16,19ss¹⁴).

Portanto, 16,11 marca especificamente a mudança topográfica da Ásia Menor para a Macedônia, sendo que Lídia e sua casa (16,14) caracterizam a mudança de personagens. Os espaços de referência são a cidade colônia Filipos, a *proseuché* e a *oikos* “casa” de Lídia. Em termos cronológicos, central é o sábado e os vários dias em que o grupo de missão ali permaneceu. Assim, At 16,11-15 é unidade bem delimitada, fazendo parte, porém, do conjunto maior de 16,9-40. O trabalho redacional teve relevância por manter a coesão pós-conciliar, influenciando decididamente com o desenvolvimento das decisões ali firmadas, com destaque à missão paulina. Este trabalho redacional pode ter contado com a contribuição de várias pessoas, de vários tempos

14 Exegese e interpretação dessa narrativa, ver em Richter Reimer (2012).

e lugares. A composição final considerou tradições, oralidades, transmissões, fragmentos escritos, comunidades com seus problemas e vocações específicas, enfim, porta-vozes múltiplos, cujo interesse centrava no serviço das *ekklésiai* “igrejas” no testemunho do ressurreto presente nas comunidades (At 1,8-11). Criatividade e fidelidade andavam juntas nesse trabalho redacional, de interpretação e de testemunho elaborado (WEGNER, 1998, p. 123-24), com vistas ao convencimento e ao fortalecimento da fé e da comunhão (SELVATICI, 2005).

O gênero literário mudou significativamente em termos de quem narra o que foi vivenciado (“nós”), e caracteriza uma narrativa da primeira conversão cristã na Macedônia. No todo, trata-se de ‘itinerário missionário plural de conversão’. No conjunto de Atos, há cinco perícopes que são narradas no plural “nós”, que nomeamos de ‘Fragmento Nós’: At 16,10-17 (Filipos); 20,5-15 (Trôade); 21,1-18 (Cesareia de Filipe e Jerusalém); 27,1-37 (rumo à Itália); 28,1-15 (Malta, viagem e Roma).¹⁵ Essas perícopes podem ter atuado como testemunho praxiológico para conferir maior veracidade e legitimidade apostólico-missionárias para as *ekklésiai* naqueles contextos no final do século I (VIELHAUER, 2005, p. 417). São perícopes situadas na segunda e terceira viagens missionárias e que apresentam a missão cristã paulina e conflitos dela decorrentes, que envolvem autoridades romanas, religiosas judaica e artemísia. Em termos geopolíticos, elas estão vinculadas ao Mar Egeu (RICHTER REIMER, 2012) e tratam de um longo itinerário, considerando-se as condições de viagens naquele tempo. No centro desta região estão Trôade (16,8.11; 20,5) e Filipos (16,12; 20,6), o que também pode ser indício significativo para o lugar da redação.

O interesse redacional lucano foi registrar atividades missionárias paulinas e a fundação de *ekklésiai* naquela região, como expressão da ação do Espírito Santo e suas manifestações (ver At 1,8; 16,9-10).

¹⁵ Detalhes ver em Vielhauer (2005, p. 415-423) e Koester (2005, p. 52-55). Acerca desse ‘Fragmento Nós’, temos estudo em andamento.

Na apresentação do itinerário missionário, foram registradas ilhas famosas da Antiguidade greco-romana, tendo como elo a comunidade no noroeste da Ásia Menor, em Trôade (ver 20,7-8). O gênero literário é um itinerário narrativo de missão e conversão, cujo *Sitz im Leben* está vinculado ao trabalho missionário paulino, seus desafios, dificuldades e sucessos, na perspectiva de Atos, bem como à divulgação dessa missão, seus sucessos e dificuldades. O contexto literário da perícopre apresenta conflitos político-religiosos complexos e violentos em torno dessa ação missionária, resultando em perseguição, flagelos e prisão para Paulo, que contava com a proteção de Lídia (ver Rm 16,2 Febe) e a solidariedade da comunidade em Filipos (ver Fp 4,10-16). Além disso, em relação à intencionalidade redacional, é inquestionável o interesse em destacar a presença, a participação, a responsabilidade e a autonomia de mulheres no exercício de funções religiosas e profissionais. Este protagonismo de mulheres é significativo para o conjunto das atividades missionárias e eclesiais desenvolvidas nos princípios, na região macedônica.

A estrutura de 16,11-15.40 pode ser assim disposta:

16,11-12 – itinerário da viagem missionária e permanência em Filipos

16,13-15 – narrativa da missão e conversão da casa de Lídia

16,14a – caracterização da personagem central, Lídia


16,14b – caracterização da obra divina

16,15a – resultado da missão: batismo

16,15b – a fala de Lídia

16,40 – itinerário final, conclusão

Essa estrutura permite visualizar a centralidade da ação, participação e liderança de Lídia na missão paulina, sendo ela uma das poucas mulheres em Atos que fala; ela tem voz por meio de sua interpelação. Para a contextualização da perícopre no contexto literário estrutural de



Atos, consideramos a obra, as viagens e as práticas missionárias paulinas e a existência de pessoas e suas práticas locais. Em se tratando de uma narrativa em que a centralidade de Lídia e sua casa estão focalizadas por causa do *anúncio* da palavra – feita por Paulo – e da *abertura do coração* de Lídia – feita por Deus –, consideramos também o fato de que as narrativas em Atos utilizam técnicas comunicativas persuasivas, existentes na época, para convencer as pessoas e assembleias acerca daquilo que era anunciado e proferido (KOESTER, 2005, p. 76). Essa técnica persuasiva, no caso, foi recíproca, funcionando na relação de Paulo com Lídia e sua casa, bem como de Lídia em relação a Paulo e Silas.

Concluindo este item, temos 16,11-15.40 como unidade literária bem amalgamada em torno dos elementos supracitados. Os detalhes que fornecem indícios e subsídios para a análise de conteúdo estão vinculados a esses elementos. Coesão narrativa, de conteúdo, estrutura e gênero literário são argumentos para esta decisão em favor da unidade literária e do interesse redacional. Em termos de gênero literário menor, ela é caracterizada como itinerário de missão, conversão/batismo e organização de *ekklesia* com liderança local, no caso, de Lídia, a primeira mulher convertida na missão paulina em território macedônico. Entre suas intencionalidades, destacamos a referencial, que por meio de informação quer convencer e, para tal, toma por recurso literário o vocacionamento de Paulo por meio de visão, como legitimadora da missão e simultaneamente do fortalecimento das *ekklesiai* contemporâneas à escrita e divulgação do texto. O protagonismo de mulheres, representado por Lídia e o grupo de mulheres, é inquestionável e pode dar suporte à compreensão da carta de Paulo à comunidade cristã em Filipos (ver Fp 4,2; 2,1-4). A base para esta unidade literária está posta em 16,9-10 e o seu desfecho, em 16,40. A visão é o vocacionamento, o suporte e o fundamento para a atividade missionária paulina na Macedônia; o seu resultado teve êxito com Paulo e Silas junto com a casa de Lídia, e sua continuidade dependerá do que “as irmãs e os irmãos” (16,40) farão desses esforços primordiais.

ANÁLISE DE CONTEÚDO

A identificação do “eixo em torno do qual gravita o assunto do texto” (WEGNER, 1998, p. 260), o tema central e os subtemas, bem como a capacidade de perceber se esse eixo implica ou mapeia situações de conflitos e perspectivas de solução é a característica central nesse passo metodológico. Para descobrir esse eixo é preciso considerar o conjunto da perícope dentro da obra toda, nos elementos anteriormente analisados, para destacar o caráter sintético-integrativo das partes da perícope. Aqui faremos a análise histórico-crítica em perspectiva feminista de libertação (SCHOTTROFF, 2008, p. 161-225).

O eixo temático que norteia a narrativa está alicerçado no conjunto de Atos: em At 16,11-40 começa a ser realizado o objetivo central e geral de testemunhar a ação salvadora de Deus por meio de Jesus, o ressurreto e assunto ao céu, e no poder do Espírito Santo, para todos os povos, “até a extremidade da terra” (1,8), que se refere ao mundo habitado naquela época. Trata-se do mundo imperial romano, com os muitos povos que a ele foram anexados por meio da sua política mundial de ocupação e dominação, especificamente parte do entorno de Mediterrâneo.¹⁶ O eixo central em torno do qual essa perícope é articulada e elaborada é a proclamação do Evangelho de Jesus Cristo e a construção de novas comunidades cristãs, que, agora, ultrapassam as já conhecidas terras da Judeia, Samaria, Síria e Ásia Menor, adentrando o ‘novo mundo’, aqui a Macedônia. Com isso, o trabalho literário e redacional elabora uma historiografia teológica (NORELLI, 2015), que vincula a história de Deus e a história mundial. Ela apresenta o cristianismo incipiente como realidade histórica, não apenas restrita ao povo judeu, mas que adentra outros territórios e culturas, marcando presença também por meio de relações conflitivas com autoridades

¹⁶ Recomendamos (re)ler Wengst (1991), que elabora com material bibliográfico e documental as várias dimensões do sistema de dominação romana.

políticas, religiosas e econômicas em nível local e global (At 16,19-21; 17,5-9.13; 18,12-13; 19,23ss; 26,26; 28,22), bem como de anuência e conversão de pessoas de diversas origens étnicas, socioculturais e econômicas em algumas cidades (16,34; 17,12.34; 18,8). Esta abertura à gentilidade não nega a história de Deus com o povo judeu, mas a reinterpreta para o contexto histórico no final do século I, em várias regiões no entorno mediterrâneo.

O Concílio em Jerusalém foi decisivo para essa 'missão mundial', inaugurada por Paulo e seu grupo, que foram escolhidos, nomeados e autorizados pelos apóstolos, presbíteros e "toda a igreja" (15,22): Paulo, Barnabé, Judas Barsabás, Silas. Com a autoridade missionária legitimada pelo Concílio, Paulo escolheu novos companheiros de missão: Marcos e Timóteo (15,39; 16,1). Mulheres e homens como Priscila e Áquila (At 18,1-4.18-23; Rm 16,3-5; 1Co 16,19) também participaram da missão paulina, inclusive em viagens e lideranças eclesiais. Em Atos, Paulo figura como o fio de conexão, não pouco turbulenta, entre a história salvadora de Deus com seu povo judeu e sua mesma ação por meio de Jesus Cristo e no poder do Espírito Santo, que vai configurando a *ekklesia* cristã. Ele é o "portador da continuidade [dessa história, tornando-se] transmissor da proclamação cristã comum [...] que se chama 'a doutrina dos apóstolos', e ele o é como delegado da comunidade primitiva" (VIELHAUER, 2005, p. 431). Essa continuidade reinterpretada baseia e é garantida pela até então existente e desenvolvida 'tradição da doutrina apostólica', que de acordo com Atos tem origem em Jesus e chega até as *ekklesíai*. Por meio dela, Jesus se faz presente na atualidade, e a missão cristã pode enfrentar os conflitos, sendo esse Paulo quem "lança a ponte para o presente, de modo que, portanto, o período após o concílio dos apóstolos desemboca no presente da Igreja sem interrupção histórico-salvífica" (VIELHAUER, 2005, p. 432).

ASPECTOS GEOPOLÍTICOS

Para a análise de At 16,11-15.40, no contexto literário maior que apresenta a missão paulina pós-concílio (15,30-19,20), interessa a Ásia Menor e a Macedônia (15,41-17,1) para uma aproximação geopolítica estratégica, como visto anteriormente. Uma simples observação em mapas antigos e atuais, disponíveis *online*, permite perceber a densidade das informações acerca do itinerário feito pelo grupo, com o objetivo de fortalecer igrejas criadas na primeira viagem missionária e anunciar o evangelho de Jesus Cristo em regiões ainda não alcançadas. Muitos dias de viagem foram feitos e muitos quilômetros foram trilhados via terrestre, entre rios, montanhas e planícies férteis pela Ásia Menor, importante via de acesso terrestre e marítimo entre o mundo oriental e ocidental, visto estar ligada a três mares: Egeu, Negro/Mármara e Mediterrâneo (RICHTER REIMER, 2012; ELLIGER, 1987).

Naquele tempo, toda a Ásia Menor com suas províncias e sub-regiões político-administrativas estava dominada pelo Império Romano. Politicamente isso significava que cada província tinha um procônsul romano, vinculado ao Senado, como representante imperial. Tinha a seu serviço grande aparato militar, bem como escravos(as) que trabalhavam na produção de minério, armas, alimentos, tecidos etc.¹⁷ Assim como a Ásia Menor, também a Macedônia era uma província senatorial, e Filipos era uma de suas principais cidades, colônia romana¹⁸.

Importante, no conjunto da obra de Atos e da perícopa em questão, é At 16,9-10, que relata sobre ocorrido em Trôade:

E uma visão (*hórama*) de noite apareceu para Paulo: Um certo homem (*anér*) macedônio estava em pé e chamando-o, disse: “Tendo atravessado para a Macedônia, socorre-nos!”. E como

17 Informações básicas ver em Wengst (1991), Schottroff (1994, p. 122-129) e Funari (2010, p. 81-110).

18 Conferir em Plínio (Nat.Hist. V, 124) *apud* Elliger (1987, p. 24) e Richter Reimer (1992/1995).

teve a visão, imediatamente procuramos sair para a Macedônia, tendo concluído que Deus nos chamou para evangelizá-los.

Nos primeiros versículos do 'Fragmento Nós' são expressas três questões fundamentais: a) uma visão convocando para mudar o rumo, o que dá legitimidade ao que foi feito¹⁹; b) o chamado para ir à Macedônia; c) a confirmação de que a fé cristã se abre para povos gentílicos, possibilitando ou exigindo uma reconfiguração da práxis missionária. Esses aspectos remontam à centralidade do Espírito Santo na obra de Atos: por duas vezes, impediu que o grupo permanecesse na Ásia (16,6-7). Em Trôade, por meio da visão e da interpretação da mesma, ele impeliu o grupo para a gradativa realização do objetivo central da obra (1,8): cruzar fronteiras desconhecidas para a evangelização, o que mais uma vez mostra a importância estratégica geopolítica, missionária e teológica de At 16,11-15.²⁰

Alguns indícios em At 16,12-13 permitem identificar a cidade colônia Filipos²¹: era uma cidade do primeiro distrito da Macedônia, uma colônia romana, por causa de sua importância econômica e estratégica na região. Para lá foram transferidos e assentados veteranos de guerras romanas, que receberam o título de cidadãos romanos, bem como funcionários imperiais e religiosos, para manter a ordem da *pax romana*, também por meio da prática das religiões romanas.²² Esses recebiam terras tomadas da população autóctone nas guerras ou na ocupação pós-guerra. Geralmente, os funcionários públicos e os políticos eram filhos desses veteranos (veja At 16,19-39). Como colônia,

19 Ver a esse respeito Gonçalves (2003). Aqui não é nosso objetivo analisar especificamente esta passagem, mas a consideramos por causa do contexto literário e objetivo geral da obra de Atos.

20 Informações sobre importância estratégica das antigas estradas Via Egnatia e Estrada Real Persa para a conexão das regiões em torno dos três mares, ver Elliger (1987, p. 45), Richter Reimer (2012).

21 As informações aqui resumidas foram extraídas de vários estudos, entre eles Elliger (1987), Richter Reimer, 1992/1995), com referências.

22 Sobre esse contexto e ações, ver especialmente Wengst (1991), Elliger (1987), Funari (2001) e Arens (1997, p. 106).

nela vigorava a lei romana, representando uma 'Roma em miniatura', onde funcionavam as instituições políticas e econômicas romanas, bem como suas expressões religiosas e várias construções.

O sistema socioeconômico que vigorava no Império era o escravismo (ver At 16,16) (FERREIRA, 2019). Também nesse sentido, as grandes estradas eram importantes: para além do fato de terem sido construídas por escravos e para além da interconexão entre territórios e mundos, serviam de rotas comerciais, de trânsito cultural e eram usadas para atividades militares. A extração de minério era atividade manufatureira estatal que necessitava de mão de obra escrava, e estava a serviço principalmente do exército para a construção de armas. Filipos se tornou uma cidade, cuja beleza e fama foram difundidas por todas as partes do mundo (16,14), e para lá se dirigiam pessoas de todas as classes e etnias, também na esperança de realizar o comércio de seus produtos, bem como de propagar sua cultura, filosofia e religião.

ASPECTOS SOCIOCULTURAIS

Era dia de sábado. A menção da porta/portão do muro de Filipos e da *proseuché* à beira do rio (16,13a) permite adentrar um texto excepcional do Novo Testamento. O 'Fragmento Nós' e o uso de *haplogomena* (*proseuché* como lugar e *porfyropolis* como profissão) são significativos para a análise e a compreensão dessas informações, junto com as informações em 16,13b.

A primeira constatação é que, em Atos, a metodologia da missão paulina é semelhante em todos os lugares: chegando a uma nova cidade, os missionários observam seus espaços e habitantes; no sábado buscam pela sinagoga para participar do culto sabático, e nele anunciam o Evangelho de Jesus Cristo; o grupo reunido reage,

acolhendo ou rejeitando o anúncio; acolhido, acontece o batismo e o trabalho pioneiro de organizar uma *ekklesia* com lideranças locais, nas suas casas (ver 13,5.14ss.42-50; 14,1ss; 17,1ss.17; 18,4.19.26; 19,8). Aqui, a descrição da localização da *proseuché* é minuciosa: fora do muro da cidade, perto do rio (16,13a). É preciso buscar por extratextos para entender esta condição, pois não há nenhum texto paralelo no Novo Testamento que mencione *proseuché* como lugar.

As informações histórico-legais²³ obtidas ajudam a explicitar e a compreender o texto: desde o século II a.C., na diáspora judaica, o termo *proseuché* era utilizado para a construção sinagoga. No império romano e pela legislação romana, ela devia ser construída fora dos muros da cidade, principalmente nas colônias, para além do *pomerium* (área de plantio de frutíferas e hortaliças) e, quando possível, por causa da cultura religiosa judaica, próximo a rio ou fonte, para facilitar ritos de purificação. *Proseuché* é termo técnico para designar o espaço sinagoga para realização das atividades religiosas e sociais judaicas: durante a semana, era usado como albergue, hospital, escola e, aos sábados, ali eram realizadas assembléias (*sinagogué*) religiosas, os cultos sabáticos. Estes dados permitem compreender melhor também o termo *enómídzomen* em relação à existência de uma *proseuché* naquele espaço: por causa da legislação romana e da tradição judaica na diáspora, o grupo missionário saiu, no sábado, pela porta/portão do muro da cidade, em direção ao rio, porque seria lá que poderiam encontrar uma comunidade judaica reunida para culto sabático. Trata-se de realidades existentes naquele tempo e contexto maior, registradas em documentos e inscrições da época²⁴, também contempladas em At 16,13a. Com base no exposto, concluímos que, em At 16,13, trata-se de uma construção sinagoga judaica na diáspora. A possível pergunta de porque Atos

23 Pesquisa detalhada sobre isto, ver em Hengel (1971), Richter Reimer (1992/1995), Brooten (1982). Alguns comentários também reproduzem esses estudos, sendo que há um consenso em relação à questão histórico-legal para a compreensão do termo *proseuché*. O dissenso está na interpretação do dado obtido, como veremos mais adiante.

24 Ver detalhes em Brooten (1982) e Richter Reimer (1992/1995) com muita bibliografia.

não teria usado o termo *sinagogué*, comum nas outras passagens que mostram um 'roteiro' missionário, pode ser respondida: a) por causa do 'Fragmento Nós' e de seus *hapaxlegómena*, mantendo fidelidade com tradições locais; b) pela situação específica do adentramento em 'novo mundo' e numa 'miniatura de Roma', onde igualmente as sinagogas/*proseuchái* eram construídas fora dos muros da cidade, no Trastevere.²⁵


Para corroborar a decisão de traduzir o termo por "sinagoga", reunimos mais alguns argumentos textuais e intertextuais: De acordo com Atos, fazia parte da estratégia e da dinâmica missionária paulinas participar do culto sabático e, nele, fazer uso da palavra (ver 13,14.43; 14,1; 17,1.10; 18,4.26)²⁶, o que expressa uma prática judaica comum²⁷. Esta participação sinagoga também se evidencia pelo uso de três verbos no final de 16,13b: *katídzein* "(as)sentar-se" é um termo frequente na obra lucana, em grande parte usada para indicar postura de ensino (Lc 4,20 (!); 5,3; At 8,31; 13,14 (!); 16,13b (!); 18,11) e em três dessas ocorrências trata-se de tomar assento em espaço sinagoga. Também o termo *lalêin* "falar" é frequente na obra lucana, na prática do ensino e do anúncio da Palavra (Lc 1,19.45.55.70; 2,17.20.33.38;9,11; 24,6.25.32.44; At 2,11.31; 3,22.24; 4,1.20; 5,20; 6,10.11.14; 7,38; 8,26; 9,27.29; 10,7.44; 11,14.15.20; 13,42-46(!); 14,1-3(!); 16,13-14(!); 17,19; 18,9.25-26(!); 26,22), comum em espaço religioso. O termo *synérchesthai* "reunir-se", "congregar" (em Lucas é usado apenas em 23,55 = At 1,21; At 1,6; 2,6; 5,16; 9,39; 10,27.33; 15,38; 16,13(!); 22,30; 28,17) refere-se a pessoas que se reúnem com objetivo específico, no caso, celebração religiosa.

A junção desses verbos permite compreender At 16,13b em conformidade com a tradição e os costumes judaicos na diáspora. Em 13,42ss; 14,1ss; 17,1ss; 18,1-4.26, mulheres encontram-se reunidas

25 Muita informação acerca das condições legais para a construção de *proseuchai* "sinagogas" na diáspora, especificamente em Roma, e a base documental e inscricional, ver Lampe (1989).

26 O mesmo também está registrado em Lc 4,16-21, no caso, com Jesus.

27 Comentários e fontes ver Strack; Billerbeck (1928/1986. p. 153-188).



junto com homens nas sinagogas em Antioquia, Icônio, Tessalônica e Corinto. Em Filipos, há uma situação distinta, pois apenas mulheres são mencionadas nessa reunião sabática sinagoga. Era comum que o grupo missionário se juntava à comunidade reunida, dela participava e anunciava o Evangelho, resultando em adesão ou negação e perseguição (SCHWARTZ, 2003). O extraordinário, para quem lê e interpreta At 16,13-15, é esta reunião sinagoga composta exclusivamente de mulheres! E aqui, no decorrer dos séculos, também se coloca(ram) problemas interpretativos, entre eles a afirmação de comentaristas²⁸ de que, neste caso, não poderia se tratar de uma sinagoga, porque ali só haviam mulheres. Argumenta-se que não havia comunidade nem sinagoga judaicas em Filipos e que, com base em texto talmúdico, ali não podia haver culto sabático sinagoga por falta de um *minjan*, um mínimo de 10 homens, não mencionados no texto. Sem homens, pois, não haveria sinagoga nem culto sabático.

Os comentários que aludem a essa exigência e restrição normativa judaica baseiam no que afirmaram Strack e Billerbeck (baseados também em Krauss e Schürer), estudiosos das relações entre judaísmo e cristianismo, no final do séc. XIX e início do séc. XX. Apontamos, aqui, para uma significativa diferença entre a pesquisa de Strack e Billerbeck e do uso que deles se fez e se faz. As fontes usadas e que informam sobre a necessidade desse *minjan* são rabínicas, portanto, fixadas por escrito a partir do séc. II d.C. No caso do *minjan*, esses autores remetem a Meg 4,3; Sanh 1,6; Berakh 6b; Meg 1,3; Baraita pMeg 1,70b, 41 e usam a tradução para o alemão “10 Personen” (10 pessoas) (STRACK; BILLERBECK, 1928/1986, p. 153). Krauss (1922, p. 100) já informara que se tratava de “10 Personen” e que o termo *minjan* inicialmente remetia a toda a comunidade reunida em culto. Contudo, nas referências que comentaristas passaram a fazer dessa(s) referência(s), utilizaram indistintamente o termo “10 Männer”

28 Estado da Questão/da Arte, ver em Richter Reimer (1992/1995), o que desde então não mudou muito para além dos esforços de análise exegética feminista. Ver recepção positiva desse conhecimento em Stegemann e Stegemann (2004, p. 295-295,434,437,447 p.ex.)

(10 homens)²⁹. A tradição do *minjan*, portanto, não é sem problemas, nem unívoca, a começar por sua tradução. Bernadette Brooten (1982, p. 94-95; RICHTER REIMER, 1992, p. 111-114) abriu perspectivas novas para sua compreensão e interpretação: o texto talmúdico, algumas linhas adiante das mencionadas por comentaristas cristãos, informa sobre situações em que entre essas 10 pessoas poderão constar também meninos e mulheres para realizar o culto sabático!

Reunidas neste espaço não estavam quaisquer mulheres. Em 16,14a apresenta-se uma delas como *sebóméne tón Theón* “temente a Deus”. Frequente na obra lucana, o termo caracteriza pessoas convertidas ao judaísmo: recebem ensino, participam das práticas religiosas e vivem de acordo com preceitos judaicos.³⁰ Várias passagens em Atos demonstram a adesão dessas pessoas à missão paulina, entre elas muitas mulheres (At 13,43; 16,14; 17,4; 18,7.13; 19,27; ver Lc 1,50; At 10,2.22.35; 13,16.26). Elas já conheciam e professavam a fé judaica, sabiam da promessa do Messias, viviam misericórdia e reuniam-se em comunidade, praticando a fé judaica. É por isso que, no sábado, estão reunidas no espaço sinagoga em Filipos! O destaque de Lídia indica a liderança que ela exercia nesse grupo de mulheres, assim como acontece com Ananias (9,10ss), Ta-bitá (9,36ss), Maria (12,12ss), Priscila e Áquila (18,1-3.18-19).³¹

Aqui investigamos mais um detalhe em 16,14a: a menção da nacionalidade e da profissão de Lídia, no contexto deste grupo. O termo *porfyrópolis* é traduzido geralmente como *vendedora/comerciante/negociante de púrpura*, o que também consta nos comentários de Atos, que

29 Representativamente referimos Roloff (1981), que também tem ampla adesão nos comentários e nos estudos de Teologia no Brasil, como p.ex., Comblin (1987). Informações e estado da questão até final do séc. XX, ver Richter Reimer (1992/1995).

30 O tema em questão é tratado detalhadamente em Hengel (1971). *Sebómenoí* e *fobúmenoí ton Theón* são duas categorias de pessoas convertidas, mas que não aderem completamente às práticas judaicas, como, p.ex., para homens, a circuncisão. Diferente é o caso dos *prosélytoi*, que aderem completamente ao judaísmo.

31 Acerca da liderança de mulheres e sua menção à frente de igrejas domésticas, ver Crüsemann; Richter Reimer (2016), com bibliografia.

*imediatamente remetem à riqueza e ao luxo envolvidos com a púrpura, deduzindo que Lídia teria sido uma mulher rica e inclusive proprietária de escravos(as); teria tido uma empresa de importação e exportação de produto luxuoso, herdada de seu marido falecido...*³² Contudo, pesquisas extratextuais mais recentes questionam este consenso conjectural e permitem que esse *hapaxlegomenon* abra novos horizontes interpretativos.

Richter Reimer (1992)³³ apresentou resultado de sua tese que reuniu vasto material bibliográfico e epigráfico, podendo-se concluir: a) esta profissão era muito exercida na Ásia Menor, especialmente na província Lídia, cuja capital era Tiatira, cidade natal da nossa personagem. Essa profissão era realizada por *collegia purpurarii* “corporações de produtores/as e vendedores/as de tinturas e tecidos purpúreos”, que em grego eram nomeadas *óikos* “casa”; b) tais associações cuidavam dos interesses profissionais, econômicos, sociais e culturais de seus membros, o que também incluía uma religião comum e sua prática: seus membros exerciam a mesma profissão e praticavam a mesma religião, inclusive tendo garantido seu enterro; c) este trabalho implicava buscar, selecionar e preparar o material para a tintura, tingir fios e lãs, tecê-los em tecidos para fazer vestimentas e outros produtos, e vender os produtos feitos; d) a cor purpúrea, nessa e na maioria das regiões, era extraída de vegetais, misturados junto com urina para fixar a cor. Esta púrpura era vegetal, diferente da púrpura marítima, produzida na região de Tiro, extraída de conchas marinhas somente ali existentes e que, por isso, era um produto muito caro e raro, usados por reis, imperadores e sacerdotes. Diferente ocorria com os produtos da púrpura vegetal, feitos, comprados e usados por toda a população, inclusive escrava; e) por ser trabalho manual, exercido por pessoas migrantes de estratos inferiores, era considerado trabalho ‘sujo’ e indigno

32 Veja-se, representativamente, Roloff (1981).

33 A tese foi publicada em forma de livro, em alemão por editora comercial, traduzido para o inglês em 1995, pela Fortress Press. Esta pesquisa tem repercussão internacional, sendo citada em várias obras de nosso tempo, p.ex. em Schottroff (1994); Stegemann; Stegemann (2004), Richard (1998).

de ser realizado por cidadãos romanos; e) era uma profissão exercida por homens e mulheres de origem escrava, libertos(as), que viajavam em grupos para confeccionar e vender seus produtos, portanto, migrantes. Análise onomástica evidenciou que o nome da personagem é um *ethnicon*, usado para pessoas escravas/libertas para identificar a região de sua origem (Lídia); f) essas pessoas geralmente moravam perto de águas, necessárias para a produção. Em Filipos, como costume no exercício dessa profissão, isso aproxima a *óikos* de Lídia à sinagoga fora dos muros da cidade, junto ao rio.

Resumindo os aspectos socioeconômicos: Lídia era asiática de origem, escrava ou liberta que continuava a produzir o que aprendera em Tiatira e que, junto com seu grupo de mulheres (ver At 9,36ss), produzia tinturas, tingia e fazia tecidos e vestimentas e outros produtos, comercializando-os ao final. Para tal, o grupo viajava, permanecia por tempos em alguns lugares significativos para o comércio, junto a rotas conhecidas e muito utilizadas, como, no caso, parte da Estrada Real Persa e a Via Egnatia. A casa de Lídia pode ser entendida como *collegium/óikos* que interconectava as dimensões pessoais, sociais, profissionais e religiosas de seus membros. Não podemos saber quantas mulheres compunham esse grupo, nem por quanto tempo permaneceram em Filipos³⁴, visto que tais trabalhos eram feitos de forma itinerante, como no trabalho manual realizado por Paulo, Priscila e Áquila (At 18,1-4). Podemos afirmar que este grupo, como muitos outros naquela época, viajava pelas estradas no Império Romano, desenvolvendo seu trabalho profissional em todas as etapas e que celebrava e divulgava a sua fé. Lídia era a líder desse grupo profissional e religioso e, portanto, sua representante legal em termos sociais, econômicos,

34 At 20,1-6 menciona outras visitas do grupo missionário às igrejas na Macedônia, também em Filipos, sem, contudo, informar detalhes. O apóstolo Paulo, em sua carta à comunidade cristã em Filipos, tampouco menciona o nome de Lídia, mesmo que semanticamente haja semelhança entre o nome Lídia e Evódia (Fp 4,2). Independentemente disso, a carta testemunha que mulheres eram ativas participantes e líderes da comunidade, e sua relação afetiva de Paulo com a comunidade era inquestionável.

políticos e socioculturais³⁵. Também isso é um dado significativo para a afirmação teológico política em At 16,16, como veremos.

ASPECTOS TEOLÓGICOS, MISSIONÁRIOS E ECLESIAIS

A visão que antecede a perícopa é elemento hierofânico que vocaciona, convoca, legitima e autoriza a práxis missionária na Macedônia: de Deus parte a iniciativa e tudo o que acontece, sendo “de peculiar importância quando o agir de Deus vai de encontro ao dos homens [e das mulheres]” (BERGER, 1998, p. 324). Uma visão faz parte dos sonhos, que podem ser divididos em simbólicos, oráculos e *hórama*, sendo esta última uma forma de “premonição direta de um acontecimento futuro” (GONÇALVES, 2003, p. 29), parte do fenômeno religioso na comunicação com divindades que impelia homens e mulheres à ação. Essa manifestação religiosa tem o poder de propaganda, pois legitima as decisões e as práticas oriundas a partir dela e “emergia como manifestação sacralizada do favor divino”³⁶ para com quem as executava. At 16,10 afirma: “Depois da visão, imediatamente procuramos sair para Macedônia, concluindo que nos chamou para evangelizá-los(las)”. A visão fornece autoridade e legitimidade divinas para a práxis missionária paulina na Macedônia. Como se trata de um fenômeno conhecido pelas religiões existentes no mundo romano, esta narrativa objetiva repercutir com maior força propagandística e de credibilidade naquele ‘novo mundo’.

35 Era comum na Antiguidade referir o nome de líderes desses grupos profissionais entre homens. Temos, aqui, um raro e rico exemplo de que também mulheres eram representantes de tais grupos e participavam ativamente da vida pública. Ver vários exemplos para isso em Pomeroy (1985), Schottroff (1994; 2008).

36 A citação é de Gonçalves (2003, p. 31), que se ocupa em analisar a legitimação das ações políticas de detentores do poder no Império Romano por meio das narrativas oníricas. Como também nessas situações, os sonhos e visões são causados por divindades.

Assim como na visão, é Deus o sujeito principal da ação que acontece entre Lúdia, as mulheres e os missionários. Esta característica está expressa na afirmação “o Senhor abriu o coração” de Lúdia, para que ela atendesse às coisas que Paulo anunciou ao grupo de mulheres reunido na sinagoga (16,14b-15). Após Deus ter agido no coração de Lúdia, foi realizado o batismo (16,15a).


É frequente a prática batismal em Atos, no decorrer da missão, como sinal de adesão ao que foi proclamado e de conversão à fé cristã (2,38.41; 8,12.13.16.36.38; 9,18; 10,47.48; 16,15.33; 19,5). Trata-se de sinal de compromisso e fidelidade em relação ao objeto da fé, Jesus Cristo, que Lúdia então confessa como “Senhor”. Compreendemos, com base no acima exposto, que o batismo de “Lúdia e da casa dela” refere-se àquele grupo de mulheres reunidas naquele sábado para culto sinagoga sabático. A menção explícita de Lúdia destaca sua função de liderança, também agora como líder da igreja que se reúne em sua casa (cf. CRÜSEMANN; RICHTER REIMER, 2016).

Este batismo é feito “em nome de” Jesus Cristo, do Senhor Jesus, pressupondo o recebimento do Espírito Santo (9,17; 10,47). É o selo da decisão, da adesão, da conversão, para lembrar em nome de quem se viverá a partir daquele momento; decisões e ações representarão a divindade em cujo nome se foi batizado(a). A primeira decisão e proposição de Lúdia foi feita em forma de convite e determinação, e seu argumento foi a fidelidade que ela dedica ao Senhor (15b): “Se julgastes que eu sou fiel ao Senhor, então, tendo entrado em minha casa, permaneci!”. A ação no passado (“julgastes”) indica o pressuposto da fé para realização do batismo e serve, agora, de argumento para a hospedagem na casa dela. O imperativo denota uma ordem, expressa por alguém que tem autoridade, no caso, de liderança dessa casa/igreja (1Co 16,19; Rm 16,5; Fm 2; Cl 4,15). O verbo que finaliza a ação, demonstrando que Paulo e Silas ali se hospedaram é *parebiásato hemás* “e nos forçou” (latim *cogere* “persuadir”) para fazer algo, ou seja, permanecer na casa dela. Como já

demonstrado por Richter Reimer (1992), este termo é usado apenas duas vezes no Novo Testamento, exclusivamente na obra lucana (At 16,15b; Lc 24,29). Uma pesquisa lexicológica na Septuaginta mostrou que o mesmo termo foi usado em Gn 19,3 e Jz 19,7, no sentido de proteger os homens contra a pederastia praticada à noite em lugares a céu aberto. A análise conduz à compreensão de que este termo era usado para obrigar pessoas a se abrigarem em casas, porque quem oferecia hospedagem sabia dos perigos existentes e iminentes que essas pessoas corriam naquele determinado contexto. No caso de Gn 19 e Jz 19 tratava-se de pederastia. E no caso de At 16,15?

Para construir uma resposta, duas questões são centrais na fala de Lídia: a) o argumento da fidelidade/fé em relação ao “Senhor” Jesus Cristo é confissão teológica e manifestação político-ideológica naquele contexto, excluindo a possibilidade de ser fiel a algum outro senhor, no caso, ao imperador e seu sistema; b) a autoridade da líder Lídia está fundamentada em sua fé, e o ato de “forçar” a hospedagem está permeado de argumento estratégico de enfrentamento pacífico às dinâmicas de dominação e controle por parte das autoridades imperiais, bem como do povo, que rapidamente se põe a delatar e apoiar as práticas coercitivas de controle (16,22).

A sequência narrativa dos acontecimentos que envolvem o grupo missionário em Filipos evidencia que o perigo iminente do qual Lídia queria proteger o grupo era o controle das autoridades romanas, que tinham a função de manter a colônia romana livre de quaisquer tumultos. Na permanência de vários dias na casa de Lídia e no caminho entre a casa e a sinagoga, houve um conflito de interesses, do qual resultou a ação exorcística feita por Paulo, que “em nome de Jesus Cristo” expulsou o espírito *Python* da menina escrava de vários senhores (16,16-18) (cf. RICHTER REIMER, 1992, p. 162-201). Isso resultou em prejuízo econômico e social dos senhores, que se apresaram em arrastar violentamente Paulo e Silas à presença das autoridades romanas (16,19ss), com a denúncia de perturbação da ordem



e de propaganda de costumes judaicos, que não são tolerados nem acolhidos por romanos. A hospedagem forçada evidencia que Lídia tinha conhecimento desse contexto iminente perigoso e queria proteger seus irmãos de fé das violências que poderiam sofrer, o que acabou acontecendo fora da proteção de sua casa (na rua, na praça e na prisão). Lídia, assim como Febe, caracterizada como *prostátis* “protetora” (Rm 16,2), oferece proteção em contexto político-legal que não admitia costumes e práticas divergentes da lei e da cultura romanas (16,20-21). A atitude de Lídia pode ser entendida como ação preventiva em face aos conflitos conhecidos e iminentes, provocados por práticas religiosas que não estavam desassociadas de aspectos ideológicos e políticos (STEGEMANN, 2012, p. 263-300). Assim, a perícopé neste contexto literário e geopolítico maior trata de preparar teologicamente para confrontações e conflitos que serão parte narrativa central dos próximos capítulos, rumo a Roma.

No final, com vários detalhes sobre os procedimentos das autoridades romanas em relação a quem ‘tumultua’ as relações estabelecidas em território romano, Paulo e Silas foram soltos da prisão e expulsos da colônia. Saindo da prisão, dirigiram-se até a casa de Lídia, admoestaram “as irmãs e os irmãos” (*adelfói*, 16,40) e partiram.

A casa de Lídia é a moldura literária e sociocultural para a narrativa da chegada da missão cristã na Macedônia. No final dessa moldura, aparece um detalhe importante: por causa do uso plural masculino *adelfói* “irmãos/irmãs” pode-se concluir que na igreja que se reunia na casa de Lídia não mais participam apenas mulheres, mas também homens. É provável que nos dias de permanência de Paulo e de Silas, as atividades missionárias também realizadas pelas mulheres batizadas tenham resultado na conversão e batismo de mais pessoas, também homens e, por isso, agora se utiliza o termo *adelfói*.³⁷

³⁷ Sobre a questão da linguagem androcêntrica, ver Schüssler Fiorenza (2009, p. 132-133). Ver também Richter Reimer (2019), que trata do silenciamento e da invisibilização de mulheres no início da igreja em Jerusalém, de acordo com Atos 1.

Importante é destacar ainda que a primeira igreja doméstica no 'novo mundo' descortinado por meio de uma visão foi constituída em solo macedônico que, na Antiguidade, não fazia parte da Europa. É equivocado o senso comum exegético que afirma que Lídia teria sido a primeira cristã em solo europeu, a primeira cristã europeia, uma mulher rica.³⁸ Ora, no contexto geopolítico do texto, Filipos não fazia parte de 'Europa' ou de Grécia, e Lídia era asiática, migrante e trabalhadora. Sua casa serviu de base para abrigo do grupo missionário paulino e para construção da primeira igreja que se reunia na casa de mulheres.

Esta perícopa é excepcional no Novo Testamento. Ela atesta a existência de situações fronteiriças, diferente daquilo que se tem aprendido e ensinado em cursos de Teologia: Lídia é líder de um grupo de mulheres que tinham a mesma profissão e professavam a mesma fé, primeiro judaica e então cristã; existiam grupos de mulheres que compunham e lideravam comunidades sinagoga e eclesial; a fé judaica e cristã tinha o poder de criar grupos que se organizavam como sinagoga e igreja para acolher e proteger pessoas que corriam riscos frente à situação de controle e dominação romana; o fundamento de tal instituição é Deus, que abre perspectivas por meio de visões e acompanha a missão por meio de sua Palavra, abrindo corações e mentes para se tornar Vida em comunidade, em todas as dimensões religiosas, sociais, políticas e profissionais; mulheres circulavam em todos os espaços de poderes e fazeres, domésticos e públicos, nas casas, estradas e mares; elas enfrentavam dificuldades, conheciam os perigos e se colocavam a serviço de vidas que corriam riscos, porque se declaravam fiéis a Deus em Cristo, o Senhor. Atos 16,11-15.40 testemunha que, desta forma, Lídia e seu grupo de mulheres também agiam no poder do Espírito Santo, *ruah* divina.

38 Uma rápida olhada nos comentários bíblicos evidencia este senso comum. Parte-se do pressuposto da moderna geopolítica, que insere Macedônia à Grécia, e Grécia à Europa... Como exemplo, seja aqui remetido novamente a Roloff (1988, p. 243-244, nossa tradução): "primeiro passo do Evangelho em solo europeu", "Lídia, a primeira cristã europeia"; Comblin (1989, p. 62): "viagem para a Grécia".


TRADUÇÃO FINAL

Após desenvolvermos a análise exegética histórico-crítica em perspectiva feminista de At 16,11-15.40 e termos tomado decisões acerca do significado de *hapaxlegómena* que aparecem no texto grego, concluímos o estudo com a seguinte tradução:

11 Ora, tendo partido de Trôade, navegamos rumo à Samotrácia e, no dia seguinte, para Neápolis, 12 e dali para Filipos, que é a primeira cidade de uma região da Macedônia, uma colônia. Ora, permanecemos alguns dias nessa cidade. 13 E no sábado, saímos pelo portão do muro da cidade para perto do rio, onde julgávamos haver uma sinagoga. E tendo nos assentado, falávamos às mulheres que estavam reunidas. 14 E uma mulher com nome Lídia, produtora e vendedora de produtos de púrpura, da cidade de Tiatira, temente a Deus, ouvia; o Senhor abriu-lhe o coração para compreender o que era anunciado por Paulo. 15 Ora, assim que ela e as mulheres foram batizadas, ela admoestou, dizendo: “Se julgastes que eu sou fiel ao Senhor, tendo entrado em minha casa, nela permaneci!”. E ela, persuasivamente nos forçou a isso. [...] 40 Ora, saindo da prisão, foram até a casa de Lídia, e tendo visto as irmãs e os irmãos, adomoestaram-nas(nos), e partiram.

CONCLUSÃO

Apresentamos alguns resultados da análise exegética de Atos 16,11-15.40, realizada com base no método histórico-crítico, fazendo-o em perspectiva feminista de libertação. Perscrutamos o texto em seu contexto literário, histórico e sociocultural. Buscamos demonstrar, passo a passo, como o método contribui para o descortinamento e compreensão do texto, destacando sua relevância para a análise textual, redacional, literária e histórica. Esse procedimento, na medida em que o método convida a adentrar o texto para compreender o mundo



em que foi escrito, abre horizontes interpretativos e teológicos, pois situa o texto em seu contexto religioso, geopolítico, econômico e sociocultural. Científico, contribui para compreender o texto, sem aprisioná-lo a uma 'verdade' preestabelecida, geralmente de cunho dogmático e sobreposta ao texto. Contudo, o trabalho metodológico científico não prescinde da decisão hermenêutica e teológica no processo da interpretação, porque, mesmo descobrindo o mundo do texto a partir de indícios que se revelaram detalhes exegéticos significativos, a opção da(o) exegeta ainda pode retroceder aos pressupostos desenvolvidos em determinado contexto histórico-teológico, afirmando-os mesmo contra o texto e seus descortinamentos possibilitados por meio do método histórico-crítico. Isto ficou evidente na análise do termo *proseuché* e *porfyrópolis*, quando se observou o Estado da Questão nos comentários. Contra todas as fontes e evidências epigráficas e textuais, a maioria de exegetas afirma não poder tratar-se, p.ex., de uma sinagoga, porque ali só havia mulheres, o que seria impossível no judaísmo, e que Lídia teria sido uma mulher rica, que trabalhava no negócio de importação e exportação da luxuosa púrpura. Ao contrário, a análise demonstrou que At 16,13 deve ser agregado às fontes e aos estudos extrabíblicos como sendo historicamente relevante e concorde com o uso desses termos no contexto da diáspora judaica no mundo mediterrâneo. Com isto, temos *uma única* fonte no Novo Testamento que corrobora com percepções e experiências registradas em textos talmúdicos, inscrições e estudos arqueológicos no sentido de evidenciar a possibilidade histórica da participação e liderança de mulheres em espaços sinagogais e eclesiais, bem como sua atuação na produção e venda de manufaturas, para o que também viajavam pelo mundo. Considerar essa fonte como tal vai depender da opção hermenêutica, teológica e ecumênica, e não metodológica. Aqui o fizemos heurística e politicamente, com o método histórico-crítico e a perspectiva feminista de libertação.

Portanto, nesse estudo foi possível perceber que o método histórico-crítico é um instrumento que contribui para a obtenção de

um resultado científico, mas também que o mesmo não é livre de decisão hermenêutica. Desse conjunto resulta a interpretação e sua divulgação em práticas de ensino em várias instâncias de construção de conhecimento teológico e afins. O dilema entre a política e a heurística não está resolvido, mas com a análise de At 16,11-15.40 ficou muito evidente que grande parte de exegetas comentadores de textos bíblicos é também refém de suas opções ideológicas e que, especificamente, em suas conclusões, historicamente deixou-se conduzir por questões restritivas em termos de gênero, de classe e de etnia, que foram sobrepostas ao trabalho exegético.

O método histórico-crítico foi sendo forjado e aplicado em meio a conflitos e tensões de ordem institucional. O dilema continua no presente não só do ponto de vista dos seus críticos, mas também de seus usuários(as). O que aqui realizamos pode abrir portas e horizontes para um mais significativo conhecimento histórico e crítico de nossas próprias tradições, em atitude ecumênica com tradições das quais também nós procedemos.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA NA LINGUAGEM DE HOJE. 1. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988. (BLH)

A BÍBLIA – Tradução Ecumênica. ed. rev.corr. São Paulo: Loyola; Paulinas; 1995. (TEB)

A BÍBLIA SAGRADA. 2. ed. Tradução: João Ferreira de Almeida, rev. e atualiz. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1996. (BS)

BIBEL IN GERECHTER SPRACHE. 1. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006. (BGS)

BÍBLIA DO CENTENÁRIO das Assembleias de Deus. Goiânia: Karis; Rio de Janeiro: JUERP; Betel, 2009. (BCAD)

BÍBLIA SAGRADA, Edição Pastoral. 4. impr. São Paulo: Paulinas, 1990. (BSEP)

- BÍBLIA SAGRADA. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 1990. (BSV)
- BÍBLIA SAGRADA DE APARECIDA. 6. ed. Aparecida: Santuário, 2009. (BSA)
- BÍBLIA Tradução Brasileira: Introduções Acadêmicas. Alessandra de Proença; Eduardo de Proença; Luiz Alexandre Solano Rossi (Eds.). São Paulo: Fonte Editorial, 2018. (BTBIA)
- LA BIBLIA ISHA: La mujer según la Biblia. Corea: Sociedades Bíblicas Unidas, 2008. (BISHA)
- NOVA BÍBLIA PASTORAL. São Paulo: Paulus, 2014. (NBP)
- NESTLE, Eberhard e Erwin; ALAND, Barbara e Kurt (orgs.). **Novum Testamentum Graece**. 27. rev. Aufl., 8. Druck. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.
- ARENS, Eduardo. **Ásia Menor nos tempos de Paulo**, Lucas e João: aspectos sociais e econômicos para a compreensão do Novo Testamento. Tradução: João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.
- BERGER, Klaus. **As formas literárias do Novo Testamento**. Tradução: Fredericus A. Stein. São Paulo: Loyola, 1998.
- BROOTEN, Bernadette J. **Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues**. Providence/Rhode Island: Brown University, 1982. (Brown Judaic Studies, n. 36).
- BYRSKOG, Samuel. History and Story in Acts – a middle Way? The “We” Passages, Historical Intertexture, and Oral History. In: PENNER, Todd; VANDER STICHELE, Caroline (Eds.). **Contextualizing Acts: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse**. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p. 257-284.
- COMBLIN, José. **Atos dos Apóstolos**. V. II. Petrópolis: Vozes, 1987.
- CRÜSEMANN, Marlene; RICHTER REIMER, Ivoni. Igrejas Domésticas: lugar de acolhida, partilha e celebração na casa de mulheres. **Caminhos**, Goiânia, v. 14, n. 1, p. 179-190, jan./jun. 2016. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/4835/2701>.
- ELLIGER, Winfried. *Paulus in Griechenland: Philippi, Thessaloniki, Athen, Korinth*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1987.
- ESTUDOS TEOLÓGICOS. São Leopoldo, v. 19, n. 2, 2019. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/issue/view/320.
- FERREIRA, Joel Antônio. **A Libertação da Escravidão de Onésimo no Império Romano e a Situação Análoga da Escravidão no Brasil**. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2019.

FUNARI, Pedro Paulo. Os historiadores e a cultura material. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes históricas**. 2. ed., 2. reimpr. São Paulo: Contexto, 2010. p. 81-110.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2001.

GONÇALVES, Ana Tereza Marques. Imagens oníricas e o poder imperial dos severos na Roma antiga. In: SANTOS, Dulce O. Amarantes dos; TURCHI, Maria Zaira (orgs.). **Encruzilhadas do imaginário**: ensaios de literatura e história. Goiânia: Cãnone Editorial, 2003. p. 27-48.

HENGEL, Martin. **Proseuché** und Synagoge. Jüdische Gemeinde, Gotteshaus und Gottesdienst in der Diaspora und in Palästina. In: JEREMIAS, G. *et al.* (Hg.). **Tradition und Glaube**: das frühe Christentum in seiner Umwelt. Göttingen, 1971. p. 157-184.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento**: história e literatura do cristianismo primitivo. V. 2. Tradução: Euclides L.Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KRAUSS, Samuel. *Synagogaler Altertümer*. Berlin; Wien, 1922.

LAMPE, Peter. **Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten**. 2. Aufl. Tübingen, 1989 (WUNT 18).

NORELLI, Enrico. Gli Atti degli Apostoli sono una Storia del Cristianesimo? **Rivista di Storia del Cristianesimo**, Brescia, v. XII, n. 1, p. 13-50, 2015.

PAROSCHI, Wilson. **Crítica Textual do Novo Testamento**. reimpr. da 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2010. Disponível em: <<http://www.eetad226.com/wp-content/uploads/2015/03/Critica-Textual-do-Novo-Testamento.pdf>> .

PENNER, Todd. Contextualizing Acts. In: PENNER, Todd; VANDER STICHELE, Caroline (Eds.). **Contextualizing Acts**: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p. 01-21.

PENNER, Todd. Civilizing Discourse: Acts, Declamation, and the Rhetoric of the **Polis**. In: PENNER, Todd; VANDER STICHELE, Caroline (Eds.). **Contextualizing Acts**: Lukan Narrative and Greco-Roman Discourse. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003. p. 65-104.

POMEROY, Sarah B. **Frauenleben im klassischen Altertum**. Übers.: Norbert F.Mattheis. Stuttgart: Kröner, 1985.

RICHARD, Pablo. **El movimiento de Jesus antes de la iglesia**: una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles. San José/ Costa Rica: DEI, 1998.

RICHTER REIMER, Ivoni. Desde Princípios: acuidade historiográfica e injustiça contra mulheres (Atos 1). **Caminhos**, Goiânia, v. 17, n. 1, p. 390-396, 2019. Disponível em: <http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/7101/3994>.

RICHTER REIMER, Ivoni. Aspectos Geopolíticos y Socioculturales en Hechos 16. **Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana**, Quito, v. 72, n. 2, p. 135-151, 2012. Disponível em: <https://www.centrobiblicoquito.org/images/ribla/72.pdf>.

RICHTER REIMER, Ivoni. **Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas**: eine feministisch-theologische Exegese. Mit einer Einführung von Luise Schottroff. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1992. (Traduzido para o inglês em 1995, por Fortress Press).

RICHTER REIMER, Ivoni; MATOS, Keila. Silencioso desespero: violência e silêncio contra a mulher em casa e na Bíblia. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). **Direitos Humanos**: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011. p. 73-90.

ROLOFF, Jürgen. **Die Apostelgeschichte**. Göttingen, 1981. (NTD 5).

SCHOTTROFF, Luise. A caminho de uma reconstrução feminista da história do cristianismo primitivo. In: SCHOTTROFF, Luise; SCHROER, Silvia; WACKER, Marie-Theres. **Exegese Feminista**: resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres. Tradução: Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal; EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008. p. 161-225.

SCHOTTROFF, Luise. *Lydias ungeduldige Schwestern*: feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums. Gütersloh: Chr. Kaiser, Gütersloher Verlagshaus, 1994.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. **Caminhos da Sabedoria**: uma introdução à interpretação bíblica feminista. Tradução: Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: NhandutiEditora, 2009.

STEGEMANN, Wolfgang. **Jesus e seu tempo**. Tradução: Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal; EST, 2012.

STEGEMANN; Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. **História social do protocristianismo**: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. Tradução: Nélcio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STRACK, Hermann L.; BILLERBECK, Paul. **Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch**. IV.Bd. Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments. 1.TI. München: C.H.Beck'sche Verlag, 1928/1986. S. 115-188. 353-414.

SELVATICI, Monica. Considerações sobre história, teologia e pós-modernidade: para um estudo do cristianismo antigo. **Phoînix**, Rio de Janeiro, v. 11, p. 188-195, 2005.

TAYLOR, William Carey. **Introdução ao estudo do Novo Testamento**: dicionário. 8. ed., 1. reimpr. Rio de Janeiro: Ed. Batista Regular, 2000.

VIELHAUER, Philipp. **História da Literatura Cristã Primitiva**: introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos. Tradução: Ilson Kayser. Santo André/SP: Academia Cristã, 2005.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**: manual de metodologia. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WENGST, Klaus. **Pax Romana**: pretensão e realidade. Experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo. São Paulo: Paulinas, 1991.

4

Haroldo Reimer

A cilada do monoteísmo

No contexto do antigo Israel desenvolveu-se uma das representações de mais longa duração na história do mundo ocidental: a passagem da polilatria para a monolatria e para o monoteísmo ou a construção do ideário monoteísta. Trata-se de um processo que ocorreu ao longo de séculos, no contexto do que foi chamado por Karl Jaspers (1966) como a era axial ou era eixo, isto é, um período de mil anos entre 800 a.C. e 200 d.C., no qual se desenvolveram transformações fundamentais nos sistemas ético-religiosos de muitos povos. No caso do antigo Israel, a construção do ideário monoteísta recebeu incremento substancial entre os séculos 7 e 5 a.C., como será explanado mais adiante.

Neste texto pretende-se apresentar, com base no estado atual da literatura sobre o tema, o processo de desenvolvimento da passagem de um contexto politeísta para uma pretensão monoteísta, tendo a reivindicação profética da adoração a uma só divindade, o deus hebreu lahveh, como mola propulsora do processo. Pretende-se mostrar como o surgimento do monoteísmo enquanto pretensão dominante do que seria o verdadeiro dentro de um contexto histórico e social acabou tendo que gerar estruturas de poder e de controle, que no curso da história foram reinventadas, mostrando-se danosas para a convivência pacífica ou harmoniosa entre os diferentes (também em termos de fé) dentro de determinado contexto. Por isso foi colocado o título do presente texto: a liberdade da relação com o que se afirma como o verdadeiro torna-se cilada com o exercício do poder repressor em relação à alteridade e ao diferente.

Em termos de roteiro, procuramos apresentar elementos do que seria o contexto histórico mais provável do surgimento e desenvolvimento do antigo Israel. Depois tratamos de introduzir os personagens, históricos ou míticos, mais relevantes para o fomento do monoteísmo. Por fim, procura-se mostrar as estruturas de poder necessárias e contingentes para o controle das ações e práticas das pessoas dentro da lógica monoteísta.

EMERGÊNCIA E DESENVOLVIMENTO DO ANTIGO ISRAEL ENQUANTO FORMAÇÃO HISTÓRICA


O antigo Israel é uma formação histórica que emergiu na época do Bronze tardio entre 1200 e 1000 a.C. nas áreas montanhosas da faixa de terras cultiváveis entre o Egito e a Mesopotâmia, no chamado corredor siro-palestinense ou Levante meridional. A menção mais antiga ao nome Israel está registrada na estela do faraó Merneptá, provavelmente de 1208 a.C., que comemora vitórias sobre diversos povos, entre eles os povos do mar e uma grandeza chamada Israel, da qual se afirma que “sua semente está destruída”. Este Israel das origens provavelmente era constituído por vilas e assentamentos nas regiões montanhosas de Canaã. Os assentamentos nas montanhas eram possibilitados pela tecnologia de calafetagem por meio da cal para a retenção de água. Os primeiros assentamentos provavelmente foram realizados por pessoas e grupos em processo de reorganização social, com indícios de fugas de condições de servidão em Canaã e no Egito, contando-se também com a junção de povos migrantes (semi-nômades) provenientes da região mesopotâmica, havendo registro em memórias posteriores ao nome de Harã ou Ur, na Mesopotâmia (KESSLER, 2011; SCHWANTES, 2008).

O Israel das origens se constituiu como um amálgama social de diversos grupos em resistência à exploração e à opressão, sendo que esta memória permanece presente nas tradições posteriores. Nas montanhas do Levante meridional, este Israel se constituiu e lá sobreviveu por dois séculos na forma de uma coalizão de tribos, isto é, uma sociedade baseada em parentesco, sem um poder central, em constante resistência às investidas dos governantes nas planícies de Canaã, Egito e Mesopotâmia. Restos arqueológicos comprovam não ter havido neste período construções que indiquem para diferenciações sociais entre ricos

e pobres, podendo-se falar de uma sociedade tendencialmente igualitária (KESSLER, 2011). A unidade interna desta sociedade parece estar representada pelo nome Israel, que remete à divindade cananeia El, podendo significar algo como “o deus El semeia” (SCHWANTES, 2008, p. 11-17). A governança interna deste Israel tribal e pré-estatal provavelmente era realizada pelos anciãos das vilas, que funcionavam nas condições de *pater familias* e negociavam seus acordos e desavenças, não havendo indícios da existência de alguma estrutura de domínio centralizada.

Um processo de representação com tendência centralizadora no Israel tribal se inicia em torno do ano 1000 a.C. e provavelmente está associado com uma “diferenciação para cima” (KESSLER, 2011, p. 80), isto é o aparecimento de chefes de famílias com acúmulo de riqueza e poder. A base econômica para isso provavelmente tem a ver com a introdução do boi no trabalho agrícola, possibilitando a produção de excedente disponível para artesanato e comércio. A tradição bíblica menciona alguns exemplos, remetendo para líderes em batalhas, tais como Jefté, Saul e Davi, tornando-se estes últimos os primeiros chefes de uma monarquia Israel. Com isso realiza-se uma transição para uma forma estatal primitiva rumo a um estado desenvolvido, com tendência centralizadora.

Essa transição está marcada por rupturas, que acabam gerando a constituição de duas grandezas estatais distintas, o Israel do norte e o Israel do sul, chamado de Judá, tendo um a sua capital em Samaria, norte, e o outro em Jerusalém, no sul. De acordo com as narrativas bíblicas, a proeminência é dada a Judá e Jerusalém, atribuindo-se ao filho de Davi, Salomão, a proeza de grandes obras públicas, tais como a fortificação da cidade com muros e outras instalações militares. A arqueologia do período após a segunda guerra mundial, com renomados arqueólogos israelenses como Yigal Yadin, procurou reforçar esta visão da tradição bíblica, tendo em vista também o fortalecimento das glamorosas figuras do passado bíblico judaico.



A partir dos anos de 1990 uma nova geração de arqueólogos, tais como Israel Finkelstein, Neil Asherman Silberman e Amihai Mazar, seguindo novos procedimentos arqueológicos, defendem hoje a tese de que a primeira monarquia dinástica não surgiu no sul com Davi e Salomão, mas no norte com Omri, e que o reino de Judá seguiu sendo um reino periférico nas montanhas até o final do século 8 a.C., obviamente com sua história própria, muitas vezes em disputa com o Israel do norte (KAEFER, 2016). A partir dos achados arqueológicos relacionados com as fontes disponíveis, hoje se relaciona a primeira dinastia monárquica com o rei Omri (885-874 a.C.) e seus descendentes, que realizaram de grandes obras públicas, tais como fortalezas com os discutidos portões de três câmaras, outrora sempre atribuídos ao reinado de Salomão.


Durante os dois séculos iniciais da existência como estados monárquicos, o reino do norte e o reino do sul tiveram seus governantes próprios, com constantes conflitos entre as duas grandezas. No final do século 8 a.C., o Israel do norte foi destruído pelo assírios, que neste período empreenderam uma política expansionista e militarista, levando o Israel do norte a perder sua autonomia estatal com a sua transformação em província assíria, a partir de 722 a.C.. A partir daí o Israel do sul, chamado Judá, assimilou migrantes e tradições culturais e religiosas em seu território, seguindo-se um processo de amalgamação de memórias, sob o viés diretivo do povo do sul.

A dominação assíria se estendeu até meados do século 7 a.C., quando, no vácuo do poder externo, após o refluxo do império assírio, o reino de Judá passou por um processo de expansão e consolidação interna sob o governo de reis da linhagem de Davi, especialmente Ezequias (716-687 a.C.) e Josias (640/609 a.C.). Foi o tempo da realização de significativas obras públicas, mas também da configuração de tradições culturais e religiosas, em especial a partir do fortalecimento do templo de Jerusalém com a chamada reforma de Josias, que centralizou

o culto em Jerusalém e chancelou uma política de monolatria ao deus “nacional” Yahveh. A ideologia real também recebeu incrementos neste período, com legitimação a posteriori da linhagem do rei Davi, uma tradição que seguiu sendo cultivada até a época da dominação pelos romanos no século 1 a.C., com implicações para as discussões acerca do entendimento de quem era Jesus de Galileia e sua messianidade.

A política de expansionismo militar dos neobabilônios na Mesopotâmia, após o enfraquecimento dos assírios, a partir do final do século 6 a.C. teve suas implicações sobre o reino de Judá. Diante de resistência à tradicional cobrança de tributos pelos babilônios aos estados dominados, em 597 a.C. houve cerco violento contra a cidade de Jerusalém, com muitas mortes e a deportação de setores da elite cidadina de Judá. A cidade, porém, ficou mantida. Dez anos mais tarde, em 587 a.C., porém, aconteceu a destruição da cidade de Jerusalém e de outras cidades na região montanhosa e na Sefelá. Nesta campanha militar dos babilônios também o templo de Jerusalém foi destruído sob o comando de Nabucodonossor. Com isso, a referência cultural e religiosa do povo hebreu sofreu um profundo abalo. Seguiu-se um período de aproximadamente 50 anos em que o reino de Judá ficou sendo simplesmente um estado vassalo da Babilônia. Neste tempo, com a ausência das elites tradicionais aniquiladas pelos babilônios, houve espaço para reorganizações internas, inclusive com redistribuição e posse de terras, o que geraria conflitos décadas depois.

A assunção dos persas, em 539 a.C., como o novo poder reinante na região de toda a Mesopotâmia provocou significativas reviravoltas, com reflexos diretos para Judá. Segundo os estudiosos, os persas teriam praticado uma política de dominação com concessão de relativa liberdade cultural e religiosa para os povos dominados, mantendo-se, é claro, a cobrança regular dos tributos. Memórias históricas registradas na Bíblia indicam que o rei persa Ciro teria autorizado a reconstrução do templo de Jerusalém no contexto da transformação do antigo reino de Judá na província persa Yehuda (Esdras 1).



A reconstrução do templo de Jerusalém, chamado de segundo templo, aconteceu sob o governo de Neemais, um emissário judeu ligado aos persas. Com o templo reconstruído houve um significativo empoderamento da classe sacerdotal, que, na ausência de um rei judaíta, exercia o governo sobre a província aos moldes de uma teocracia. Reconhece-se este período como o tempo em que houve também a compilação dos textos religiosos fundantes: a Torá (ou os Cinco livros de Moisés), os Profetas e os Escritos sapienciais (Ta-NaK). Estes textos hoje figuram como o Antigo Testamento da Bíblia cristã, mas constituíram o cânone dos textos sagrados dos habitantes de Judá e daqueles judaítas que habitavam em colônias judaicas no Egito, configurando significativamente o imaginário religioso das pessoas a partir daquela época. Este é o período em que a monolatria ao deus Yahveh é transformada em um monoteísmo com reivindicações exclusivistas. Abaixo voltaremos a essa questão.

O domínio dos persas sobre a região do Levante cananeu refluiu a partir do final do século 4 a.C. quando, sob o comando de Alexandre, os greco-macedônios assumiram o comando de toda a região do Oriente próximo. Após a morte de Alexandre, a área de domínio foi dividida entre os principais generais macedônios, cabendo o domínio sobre a região sul do Levante aos ptolomeus estabelecidos no Egito. No século 1 a.C., por sua vez, os romanos tomaram o poder em toda região antes dominada pelos macedônios. Os judeus exercitaram efetiva resistência tanto ao domínio dos gregos/macedônios quanto dos romanos. Os eventos relacionados a ação e morte de Jesus de Nazaré situam-se neste período. No ano de 70 d.C., em face das reiteradas práticas de resistência e lutas de guerrilha dos judeus contra os romanos, o exército romano sob o comando do general Tito destruiu cidade de Jerusalém. Um decreto imperial determinou o banimento dos judeus da terra de Judá.

Iniciou-se, assim, o longo exílio do povo judeu ao longo dos séculos, com histórias locais ou regionais tantas vezes marcadas por


sofrimento. Somente a decisão da ONU em 1947 de recriar um estado próprio para os judeus na terra em que outrora viveram permitiu a reorganização estatal própria, com conflitos bélicos, sociais e culturais com os palestinos até os dias hoje. Os textos sagrados produzidos durante o tempo da existência de uma forma estatal dos judeus, especialmente no período da dominação dos persas, passaram a ser uma espécie de pátria portátil, figurando as representações aí fixadas como referência das discussões e formas de vida durante o longo exílio, especialmente a referência a Yahveh, o deus dos hebreus.

DA DIVERSIDADE RELIGIOSA AO MONOTEÍSMO

No início era a diversidade. Este é hoje o ponto claramente reconhecido na pesquisa. Os agrupamentos humanos, de uma forma geral, produzem a sua cultura a partir da interação entre si e com o seu habitat. No caso do antigo Israel, além da diversidade étnica na origem do povo, a diversidade de formas culturais e religiosas também deve ser o ponto de partida da análise (BARTON E STAVRAPOULOU, 2010). O culto à divindade cananeia El muito provavelmente era a referência metaempírica mais comum em termos de reverência religiosa na região. O deus El era uma divindade ligada à terra e seu cultivo. O elemento teofórico El integra o nome de Israel. No contexto cananeu, o culto ao deus Baal também era comum, estando esta divindade por vezes também ligada a atividades bélicas, além de suas funções como protetor na atividade agrícola. O horizonte religioso cananeu, pois, indicava para um politeísmo originário. É possível que em algumas localidades das origens do povo hebreu a adoração a uma grandeza divina chamada Yah ou Yahveh possa ter tido o seu lugar, como se deduz por exemplo de alguns dos textos mais antigos da Bíblia como o cântico de Miriã (Êxodo 15,20-21) ou o Cântico de Débora (Juízes 5). Em todo caso, esse culto parece ter tido uma ligação maior

com eventos bélicos, sendo o deus Yahveh um deus das batalhas, um traço que perpassa também as tradições posteriores. No contexto das invasões assírias na região de Canaã, no século 8 a.C., Yahveh é celebrado como o deus que garantiu a defesa da cidade de Jerusalém. Neste caso, este deus está na condição de um deus nacional ou pelo menos do deus local da cidade de Jerusalém. As memórias mais marcantes do povo hebreu estão vinculadas com a fé neste deus, que, no decorrer do tempo, foi elevado ao posto de deus único. Entre a diversidade originária e o monoteísmo há, assim, um longo processo histórico, do qual queremos apresentar algumas facetas.

Um traço marcante das representações posteriores do deus Yahveh é o aniconismo, isto é, a ausência do recurso a imagens para a sua representação. Esse elemento distintivo, que também foi recepcionado e é apregoado no Islã, provavelmente não constituía um elemento das origens. Especialmente no Israel do norte o culto a Yahveh estava associado ao uso de imagens. A arqueologia trouxe à luz estatuetas do deus cananeu Baal. Trabalha-se com a hipótese de que durante o governo de Acabe e Jezabel, da dinastia omrida no Israel do norte, no século 9 a.C., tenha havido uma espécie de sincretismo oficial entre Baal e Yahveh. Tais associações simbólicas sincréticas, muitas das vezes, indicam para associações entre grupos religiosos distintos, que pactuam ações conjuntas. É bem provável que o culto icônico, com representações da divindade com uso de imagens, tenha sido fomentado nos santuários de Betel, Gilgal e Samaria, todos na região do Israel do norte. Em uma tradição posterior, provavelmente da época da dominação persa, registrada em Êxodo 32, é feita uma contestação fundamental do uso de imagens para o culto ao deus Yahveh. Na conhecida narrativa mítica do bezerro de ouro, o sacerdote Aarão é criticado pela feitura de imagens de ouro fundido e a vinculação destas com o culto a Yahveh. Essa prática de produzir imagens é desqualificada a partir de sua origem mítica, na medida em que a narrativa é situada na lendária peregrinação do povo hebreu pelo deserto. Escavações



arqueológicas conseguiram trazer à luz várias representações icônicas de touros ou bezerros. O exemplar mais antigo de uma estatueta de um bezerro, feito em ouro e prata, foi encontrado no sítio arqueológico de Ascalon, na planície litorânea. Foram encontrados também petroglifos (desenhos em pedras) em toda a região. A vinculação do bezerro ou do touro com a divindade remete para a dimensão da fertilidade, podendo também estar relacionada com o acúmulo de riqueza decorrente do uso do gado bovino na agricultura. O uso do boi na agricultura foi um fator de enriquecimento, visto que permitia com muito mais facilidade o acúmulo de excedentes agrícolas, passíveis de serem comercializados, também na forma de artesanato. Pela tradição dominante do Israel do sul, a vinculação de imagens de animais com Yahveh foi taxada de idolatria contrária à vontade de deus (DIETRICH E RODRIGUEZ, 2016).³⁹ O segundo mandamento do decálogo bíblico (Êxodo 20,4-6; Deuteronômio 5,8) determina que não se faça imagem de escultura do deus Yahveh. Interdição similar se encontra em Êxodo 20,23, numa espécie de prólogo de uma coleção de leis hebraicas chamada de código da aliança. Aqui nestas súmulas ético-legais há uma interdição fundamental de toda e qualquer forma de iconismo no culto a Yahveh, sendo a pedra angular da tradição do aniconismo israelita. Estas normas já pressupõem um processo em andamento rumo ao monoteísmo com passagem necessária por graus diversos de monolatria.

O contexto originário do antigo Israel, em termos religiosos, indica para o politeísmo. As principais cidades da região do Levante, assim como de forma geral na Mesopotâmia, têm seu próprio Deus. Na perspectiva de Max Weber (2009), a constituição do deus local ou da cidade pressupõe claramente o processo de sedentarização e a criação de cidades, bem como a existência de alguma associação

39 Dietrich e Rodriguez (2016) demonstram como as traduções da Bíblia inserem o sentido de idolatria onde no texto original a formulação é relativamente neutra, a exemplo de imagem e ídolo. No caso das imagens, há muitos relatos bíblicos que mostram que entre o povo havia o uso de imagens para cultos domésticos, tratando-se de *terafins*, imagens de terracota ou também de metal, sem que com isso seja dado um sentido negativo.

urbana responsável pela proposição das projeções simbólicas de uma divindade com o seu respectivo culto.

No contexto das tradições de textos sagrados de Israel, há um ciclo de tradições ligadas a figuras proféticas que servem como indício para uma gradativa transição ou reivindicação para práticas monolátricas. Em termos semânticos, a monolatria pressupõe ainda a existência de um contexto politeísta e polilátrico, mas coloca a exigência por adoção a uma divindade no contexto de outras existentes. Esse é também o escopo do primeiro mandamento bíblico (Êxodo 20,3) quando afirma: “Não terás outros deuses na minha face”.

No conjunto dos textos da Bíblia hebraica, cânon de textos sagrados do judaísmo palestinese, a reivindicação do culto exclusivo a Yahveh está relacionada a figuras proféticas, em especial com o profeta Elias. Cabe lembrar que na construção simbólica das religiões de salvação, um profeta é uma figura que realiza a intermediação entre o deus criador e a comunidade. No caso do antigo Israel há diferentes tipos de profetas: cultuais, da corte, críticos. Na relação dos profetas com a representação da unicidade do deus Yahveh, como dito, a posição de destaque cabe à figura de Elias. O pesquisador alemão Frank Crusemann (2001) afirma que com Elias está assinalada a hora do nascimento do monoteísmo. No ciclo de Elias (1 Reis 17 a 2 Reis 2), este personagem é apresentado como uma espécie de requerente inaugural da monolatria.

Oséias é outra figura profética escalada para a promoção do ideário monolátrico. Nos textos atribuídos a este profeta há um destaque às polêmicas contra o deus Baal, uma divindade que no ambiente cananeu era relacionado com a guerra, mas também com a fertilidade na agricultura. Tradições vinculadas com Baal celebram anualmente a sua morte, sua descida ao mundo inferior e sua ressurreição na primavera, acompanhando os ciclos da natureza. Pelas palavras de Oséias, o povo de Israel deveria prestar culto somente ao deus Yahveh, pois ele seria o verdadeiro doador das dádivas na agricultura. No plano prático,

tal vínculo monolátrico deveria se expressar no destino das ofertas e dízimos, que deveriam ser trazidos aos santuários de Yahveh e não para os de Baal. As palavras de Oséias se expressam bem como polêmicas dos sacerdotes de Yahveh contra os sacerdotes de Baal. Trata-se de disputas entre agentes de santuários distintos.


No ciclo de Eliseu (2 Reis 2-5), essas polêmicas ganham contornos mais militantes quando vinculados com a esfera política. Segundo a tradição bíblica, no Israel do norte, o culto a Baal ganhou status privilegiado durante o governo de alguns reis e rainhas, especialmente de Acabe e Jezabel. Numa das tantas reviravoltas políticas, os governantes que assumiram o poder receberam os beneplácitos do profeta Eliseu. Num movimento de assunção ao poder, relata-se competições de competências divinas entre os deuses para mais adiante se chegar à pretensão da matança de 400 profetas de Baal. Matanças não eram exceção nas disputas políticas e econômicas no mundo antigo, porém, talvez aqui se esteja no nível do exagero propagandístico em favor do ideal monolátrico e monoteísta. Em todo caso, com estas figuras proféticas mítico-inaugurais se projeta uma exigência monolátrica em um contexto ainda politeísta, que talvez nunca deixaria de existir por completo.

A reivindicação monolátrica destas figuras proféticas ganha contornos normativos ou legais na medida em que é esculpida na forma de mandamento (divino). O segundo mandamento bíblico, de acordo com a tradição hebraica, assumida nesta versão pelas igrejas protestantes, afirma literalmente: “Não farás para ti imagem de escultura [...] não as adorarás...” (Êxodo 20,4-6; Deuteronômio 5, 8-10). O que se busca interditar com este mandamento é a prática da feita de representações icônicas da divindade, no caso Yahveh, e a reverência à divindade por meio do culto às imagens. É uma tradição que teve extensa recepção no Islamismo. Este tema do não recurso a imagens no culto a deus retorna de forma similar na parte inicial do código da aliança (Êxodo 20,22 até 23,19), um conjunto de normas que, muito

provavelmente, teve sua formatação no final do século 8^o ou início do século 7^o (CRUSEMANN, 2002). Neste código de normas, que colocam um fundamento para a legislação hebraica, a adoração ao deus uno, Yahveh, está conectada com a exigência da prática da justiça em relação aos pobres (SCHWANTES, 2013). A vulnerabilidade social é colocada como critério para o comportamento ético. Isso certamente constitui algo como a pedra de toque da ética ocidental. Seu nascimento se dá no contexto da reivindicação monolátrica e a constituição do imaginário de um deus uno embora não único.

Até certo momento histórico polilatria estava consagrada no templo de Jerusalém. A tradição bíblica guarda memórias da existência do culto a uma divindade chamada Nehushtan, Neustã ou simplesmente a serpente de bronze. A narrativa mítica de sua origem está registrada em Números 21,4-10. Ela apresenta um viés negativo, na medida em que a ordem de Yahveh para fazer o ícone de uma serpente é vinculada como castigo pela murmuração do povo de Israel durante a lendária migração pelo deserto. Contudo, a narrativa registra a dimensão das qualidades terapêuticas atribuídas à essa serpente: "... todo mordido que a mirar viverá" (v. 8). Provavelmente com essa narrativa mítica de fundo, a imagem da serpente de bronze estava instalada no templo de Jerusalém, tendo aí seu legítimo nicho de culto. No entanto, no curso de movimentações vinculadas com a reivindicação monolátrica, a imagem foi retirada do templo sob o governo do rei Ezequias (716-687 a.C.), um governante que a tradição vincula com o fomento da demanda monolátrica e com o monoteísmo (RIBEIRO, 2002). Estava, assim, sendo dado mais um passo rumo ao monoteísmo.


Outra polêmica no nível das representações simbólicas da tradição javista se dá com a divindade Asherah o Aserá. No culto a Aserá trata-se de uma versão local da difundida reverência a uma divindade feminina conhecida no contexto mesopotâmico como Atirat, Astarte ou Astarot (HESTRIN, 1991). Sua representação remete para a funções



de uma deusa mãe e sua forma icônica mais comum se dá na forma de uma árvore, depois estilizada na forma de um poste sagrado, chamado em hebraico, de astarote. No caso de sua menção no conjunto das tradições de Israel, trata-se da projeção de uma consorte do deus Yahveh. Em várias escavações arqueológicas foram encontrados fragmentos que remetem a essa divindade (CORDEIRO, 2007). Além de Arad, um templo no deserto, no qual havia duas estelas, uma dedicada a Yahveh e outra a Aserá, também na escavação arqueológica em Kuntillet Ajrud, no caminho sul para o deserto do Sinai, foram descobertos alguns restos epigráficos que mencionam ou invocam a bênção de Yahveh e sua Asherah. Essa representação passou por um processo de polemização dentro da tradição israelita dominante, preservada dentro da Tora. Os redatores dessa tradição dominante, chamados de deuteronomistas, registraram em várias passagens que a destruição do reino do Israel do norte estaria relacionada com a idolatria, isto é, com cultos a formas icônicas em metal, com forma de touro, com postes sagrados ao lado de Yahveh (2 Reis 13,6; 17,16). Com isso se dá o processo de negativização de uma tradição concorrente.

É muito provável que no conjunto da formação das tradições religiosas dominantes de Judá a partir do século 7 a.C., tenha havido uma gradativa supressão dessas tradições populares, de diversidade, em favor de uma tradição tendencialmente monolátrica e monoteísta, gerenciada a partir do centro cultural e político. O rei Ezequias, governante em Judá ao final do século 8º a.C., e especialmente um sucessor posterior, chamado Josias, impulsionaram este processo a partir de comandos governamentais. A chamada reforma de Josias realizou a centralização do culto a Yahveh no santuário de Jerusalém, suprimindo práticas culturais concorrentes no interior do país.

Como já dito, o final da existência da grandeza estatal Judá está marcado com a ascensão dos babilônios no cenário internacional no crescente fértil. Os neobabilônios, também chamados de caldeus, sucederam os assírios, outra potência mesopotâmica,



no comando de toda a região. No ano de 597 a.C. realizaram um cerco à cidade de Jerusalém, mas não obtiveram sucesso na conquista total. Parte da população foi levada cativa para a Mesopotâmia, dentro da política geral na Antiguidade de se fazer mão de obra escrava a partir de conquistas militares. Dez anos depois, em 587 a.C., sob o comando de Nabucodonossor, a cidade de Jerusalém foi totalmente destruída, com o exílio forçado de amplas parcelas da população residente ou refugiada na cidade, seguindo-se o período usualmente é chamado de exílio babilônico. Trata-se de um período de 50 anos em que parte da população viveu forçada às margens dos rios da Babilônia e outra parcela participou de arranjos de reorganização interna, inclusive com redistribuição de terras pertencentes à elite exilada. As tradições religiosas vinculadas com este período evidenciam por um lado a crítica ao papel da divindade Yahveh enquanto deus de proteção e, por outro lado, marcam também o reforço do papel simbólico de Yahveh, na medida em que é afirmado como o deus que promove as mudanças na história e anuncia novos tempos por meio de figuras proféticas, tais como o profeta Isaías (Isaías 40-55, também chamado de Dêutero-Isaías). Com isso o deus Yahveh é afirmado também como o protetor em tempos de desgraça.

Com a ascensão dos persas no cenário de comando da região do crescente fértil, a partir de 539 a.C. opera-se uma reviravolta na história do antigo reino de Judá. A região é transformada em província ou satrapia persa, com alguns atributos de autonomia na área da cultura, do direito e da religião. Com a interdição da autonomia política, isto é, sem a possibilidade de estabelecer um novo rei governante local, a história de Judá conheceu a partir deste momento a realidade de uma teocracia, com o domínio quase totalitário da aristocracia sacerdotal a partir de Jerusalém. A libertação dos judeus exilados e a reconstrução de Judá nesta forma teocrática é atribuída ao governante persa Ciro. Partes do chamado cilindro de Ciro, guardado no Museu britânico, foram recepcionadas em Daniel 5,30-31, com a alteração de que a condução

da história da conquista persa não é atribuída ao deus Marduc, como no cilindro, mas a Yahveh, celebrado em tons cada vez mais nacionais. Yahveh seria o condutor da história e o guia do próprio Ciro.

Com o empoderamento do templo de Jerusalém como o espaço central do exercício de poder, com feições teocráticas, ficaram organizadas as três bases da existência desta grandeza provincial a partir do século 5 a.C.: templo, sacerdócio e lei. Com isso se estabeleceu uma agenda da vida social dos judeus a partir das coordenadas religiosas centrais ditadas a partir do templo. E essas coordenadas estavam sintonizadas com o processo de monoteização do universo simbólico religioso. Esse processo pode ser entendido à luz das reflexões de Pierre Bordieu (2007, p. 33-39) sobre a desapropriação e pauperização de outras tradições para o reforço de uma determinada tradição. Com a monoteização, o campo religioso se transforma de relativamente autônomo para dominante, com a sistematização das tradições fundantes e com a moralização das práticas sociais à luz das tradições tornadas dominantes a partir do exercício do poder sacerdotal a partir do santuário central de Jerusalém.

No que tange ao trato das representações simbólicas da divindade local-nacional verifica-se uma sobreposição de atribuições do deus Yahveh. O pesquisador suíço Walter Dietrich (1994), na introdução de uma ampla obra sobre o monoteísmo, se expressa da seguinte forma sobre a questão:

YHWH, na origem, era provavelmente um deus da montanha da região desértica do sul da Palestina, avançando para a função de deus pessoal de famílias israelitas; para o posto de deus nacional de Israel; para a função de deus da fertilidade da terra cultivável; para o deus dos céus provedor de direito e salvação; para o rei dos deuses; para criador do cosmo e dirigente da história; para o senhor sobre a morte e, por fim, para a função de juiz universal (DIETRICH, 1994, p. 23 – tradução nossa).

Assim, a partir de um contexto originário plural houve um desenvolvimento histórico em direção ao um contexto monolátrico e o monoteísta. Este processo alberga, contudo, uma estruturação de poder, que pode se tornar danosa para um convívio em pluralidade.

A CILADA MONOTEÍSTA

No contexto do antigo Israel, na pequena província persa de Judá, estabeleceu-se uma estrutura de poder que teve efeitos de longa duração na história mundial, especialmente no Ocidente. As bases desta estrutura de poder são: templo, sacerdócio e lei. O templo de Jerusalém, pela contingência específica da acumulação do poder político no campo religioso, tornou-se o espaço central de onde emanava o exercício do poder de controle sobre a sociedade judaíta da época. A elite sacerdotal passou a ser o órgão executar deste poder a partir do espaço central. A estruturação dos textos fundantes, aqui chamados de lei, permitiu a normatização ou a moralização dos comportamentos sociais dos distintos grupos, com constante vigilância sacerdotal. Essas normas organizadas na Torá ou no Antigo Testamento da Bíblia cristã são plurais quanto ao seu conteúdo, mas convergentes na perspectiva de que só deveria existir o culto ao deus Yahveh, afirmado e reconhecido como o Deus único e verdadeiro.


Pelas diversas facetas das funções que foram sendo agregadas na construção da representação do deus Yahveh, afirmado ao final como sendo o Uno, há pelo menos uma dimensão que chama a atenção especial. No contexto da transição do politeísmo para a monolatria e o monoteísmo, este deus é afirmado como o instituidor e garantidor da ética e da justiça social. Justamente as figuras dos profetas críticos foram usadas para a essa construção de sentido. Novamente estamos diante de uma construção com efeitos de longa duração, visto que o recurso

a esse deus serve até os dias atuais como garantidor metaempírico de conceitos modernos como dignidade humana, direitos humanos e justiça social. Mesmo em um contexto pós-moderno com sua relativização do universo religioso, ainda fica difícil proclamar direitos e garantias com abstração desta fonte metaempírica chamada Deus.

Mesmo diante destes efeitos (positivos) de longa duração, o tripé templo, sacerdócio e lei se mantém como constante possibilidade de uma cilada histórica. Isto porque há uma tendência intrínseca a esta estrutura de poder para a constituição de uma forma de poder teocrático absolutista ou totalitário, visto que se lida como elementos simbólicos cujo manejo acerta mais diretamente a alma das pessoas. Clifford Geertz (2009) tem toda razão ao dizer que a religião é uma constante antropológica e, assim, o manejo do simbolismo religioso afeta mais diretamente a alma das pessoas.

Com a precarização e pauperização dos sistemas simbólicos concorrentes, como o foi o caso das divindades concorrentes ao deus Yahveh, tais como Baal, Neustã, Aserá, etc, o sistema simbólico monoteísta foi sendo reforçado e solidificado nas suas afirmações principais, entre elas o caráter unicamente masculino da divindade monoteísta. Nisso se pode verificar a atuação patriarcal do sacerdócio masculino ierossolimilita, com sua ênfase na masculinidade do deus. Com supressão das dimensões ou representações femininas, o discurso religioso monoteísta dominante se torna intrinsecamente misógino, o que novamente projeta efeitos de longa duração na história, visto que com a supressão das representações femininas também se tendeu a suprimir as portadoras destas representações.

A estrutura de poder engendrado no antigo Israel e estruturado sobre o tripé templo, sacerdócio e lei foi herdado e continuado, com variantes, com a transformação do cristianismo em religião oficial do império romano no século 4 da era comum. A ocupação de espaços de poder na estrutura imperial por líderes ou bispos cristãos trouxe consigo



a gradativa influência da visão religiosa cristã sobre o conjunto da sociedade, com efeitos de vigilância. Para além de suas formas múltiplas que existiram nos tempos anteriores à cristianização do império e que continuaram a existir em diversos espaços, a igreja cristã se transformou em órgão de controle sobre o conjunto da sociedade. Os decretos ou éditos imperiais, bem como as decisões de concílios da igreja, funcionaram como mecanismos para o exercício do controle, que teve nas liturgias sua fonte mais reiterada para a inculcação de sentidos e conteúdos. Os momentos históricos de descontração no exercício deste poder monoteísta não têm o condão de anular o seu gatilho principal de ser cilada para um poder absolutista. Os monoteístas carregam como intrínseco ao seu ser a possibilidade do exercício do poder totalitário.

O pesquisador israelense Yuval Harari se expressa da seguinte forma sobre a questão:

Os monoteístas são no geral muito mais fanáticos e missionários que os politeístas. Uma religião que reconhece a legitimidade de outras crenças implica ou que seu deus não é o deus supremo do universo, ou que ela recebeu de Deus apenas parte da verdade universal. Como os monoteístas costumam acreditar que são detentores de toda a mensagem de um único Deus, são compelidos a descrer de todas as outras religiões. Nos últimos dois milênios, os monoteístas tentaram, repetidas vezes, se fortalecer exterminando de maneira violenta toda concorrência (HARARI, 2017, p. 226).

A modernidade com suas críticas de base filosófica ao absolutismo político e religioso e com os movimentos sociais e políticos de apoio conseguiu criar um contexto de relativização da pretensão totalitária do monoteísmo e dos monoteístas. O humanismo renascentista e a reforma protestante devem ser entendidos como precursores deste movimento de contestação. Assim, a modernidade logrou estabelecer a autonomia relativa dos espaços, de modo que na estrutura dos modernos estados democráticos de direito o campo religioso é tão somente um campo com autonomia de funcionamento

ao lado de outros, que lhe delimitam o campo de atuação. Mesmo assim, percebe-se tendências do campo religioso de expandir o seu domínio sobre os outros campos autônomos. O pensamento plural típico da modernidade funciona como antídoto a tais pretensões totalitárias dos monoteístas, mas a estrutura básica permanece latente, podendo a qualquer momento da nossa história que não caminha de forma unidirecional transformar-se em cilada.

REFERÊNCIAS

- ALBERTZ, Rainer. **Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit**. V. 1 e 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- BARTON, John; STAVRAKOPOULOU, Francesca (eds.). **Religious Diversity in Ancient Israel and Judah**. London: T&T Clark International, 2010.
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. Introdução, organização e seleção de Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- CORDEIRO, Ana Luísa. **Onde estão as Deusas?** Asherah, a Deusa proibida, nas linhas e entre linhas. São Leopoldo: CEBI, 2011.
- CORDEIRO, Ana Luísa. ASHERAH: A Deusa Proibida. **Revista Aulas**. Dossiê Religião. Campinas, n. 4, 2007.
- CROATTO, Severino. A deusa Aserá no antigo Israel: a contribuição epigráfica da arqueologia. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, Petrópolis, n. 38, p. 32-44, 2002.
- CRUSEMANN, Frank. **A Torá**. Teologia e história social da lei do Antigo Testamento, Tradução Haroldo Reimer. Petrópolis: Vozes, 2002.
- CRUSEMANN, Frank. Elias e o surgimento do monoteísmo no Antigo Testamento. **Fragmentos de cultura**, Goiânia, v. 11, n. 5, p. 779-790, 2001.
- DIETRICH, Luiz José; RODRIGUES, Jorge Y. Triana. Quando imagens passam a ser consideradas ídolos. **Theologica Xaveriana**, v. 181, p. 103-122, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11144/javeriana.tx66-181.qipci>. Acesso em 18.04.2022.
- DIETRICH, Walter. Einleitung. In: DIETRICH, Walter; KLOPFENSTEIN, Martin (Eds.). **Ein Gott allein?** JHWH-Verehrung und biblischer Monotheismus im

Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. Freiburg: Universitaetsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

DIETRICH, Walter; KLOPFENSTEIN, Martin (Eds.). **Ein Gott allein?** JHWHVerehrung und biblischer Monotheismus im Kontext der israelitischen und altorientalischen Religionsgeschichte. Freiburg: Universitaetsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2009.

FINKELSTEIN, Israel. **The Forgotten Kingdom.** The archaeology and history of the northern kingdom. Atlanta: SBL, 2013.

FINKELSTEIN, Israel. The Territorial Extend and Demography of Yehuda/Judea in the Persian and Early Hellenistic Period. **Journal of Hebrew Scriptures**, Tel Aviv, v. 29, p. 35-54, 2010.

FINKELSTEIN, Israel; MAZAR, Amihai. **The Quest for the historical Israel.** Debating Archaeology and History of Early Israel. Atlanta: SBL, 2007.

HANEGRAFF, Wouter J. Definindo religião apesar da história. **Religare**, v.14, n.1, agosto de 2017, p. 202-247.

HARARI, Yuval Noah. **Sapiens.** Uma breve história da humanidade. 26ª ed. Porto Alegre: L&PM. 2017.

HESTRIN, Ruth. Understanding Asherah, exploring semitic iconography. **Biblical Archaeology Review**. Jerusalém, v. 17, n. 5, p. 50-58, 1991.

JASPERS, Karl. **Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.** München: Piper, 1966.

KAEFER, Ademar José. A arqueologia e os novos paradigmas bíblicos. **Caminhos**, Goiânia, v. 14, n.1, p. 129-141, jan./jun. 2016.

KESSLER, Rainer. **História social do antigo Israel.** São Paulo: Paulinas, 2011.

OTTERMANN, M. Vida e prazer em abundância: A Deusa Árvore. **Mandrágora.** São Paulo, ano XI, nº 11: 40-56, 2005.

REIMER, Haroldo. **Inefável e sem forma.** Estudos sobre o monoteísmo hebraico. Goiânia: Editora UCG; São Leopoldo: Oikos, 2009.

REIMER, Haroldo. **O antigo Israel.** História, textos e representações. São Paulo: Fonte Editorial; Anápolis: Editora da UEG, 2017.

RIBEIRO, Osvaldo. **Nehushtan.** Pesquisa exegética, fenomenológica e histórico-social sobre origem, a supressão e o suporte social do culto à serpente de bronze em Israel com base em Nm 21,4-9; Is 6,1-7 e 2 Rs 18,4. Dissertação. Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil. 2002.

SCHWANTES, Milton. **Breve história de Israel**. São Leopoldo: Oikos, 2008.

SCHWANTES, Milton. **O direito dos pobres**. São Leopoldo: Oikos; São Bernardo do Campo: Editeo, 2013.

THOMAZ, Angélica Tostes. Asherah: a ausência erótica de Deus.
Mandrágora, São Paulo, v. 24, n. 1, p. 59-76, 2018.

USSISHKIN, David. **The Renewed Archaeological Excavations at Lachisch** (1973-1994). Volumes 1 a 5. Tel Aviv: Shelby White Leon Lewy Archaeological Publication Program, 1997.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da sociologia compreensiva. V. 1. Reimpressão. Brasília: Editora da UnB, 2009.

5

Victor Passuello

Calígula, Flávio Josefo e Fílon de Alexandria:

uma discussão sobre
a variedade da escrita
da história entre os Judeus
do segundo templo

INTRODUÇÃO


Flávio Josefo e Fílon de Alexandria são fontes históricas de grande importância para a história dos judeus do Segundo Templo e para a história do império romano, pois escreveram sobre a dominação romana do ponto de vista do colonizado. Além disso, também desenvolveram uma interpretação histórica dos imperadores romanos da dinastia júlio-claudiana (27 AEC - 68 EC) e da dinastia flaviana (69 - 96 EC). Ambos oferecem, assim, uma visão diferenciada da História Romana ligada à minoria judaica, que viveu sob a dominação romana, em contraste com a historiografia romana e grega.

Neste texto, o nosso objetivo é retratar como Josefo e Fílon de Alexandria descreveram, historicamente, a carreira do imperador Caio Calígula. Trataremos especificamente, das concepções da escrita da história que Fílon e Josefo utilizaram para construir a figura de Caio Calígula dos pontos de vista histórico, retórico, político e religioso.

Josefo descreveu a carreira de Calígula nos livros 18 e 19 da sua *Antiguidades Judaicas*.⁴⁰ Fílon de Alexandria descreveu Caio Calígula no seu tratado histórico apologético *Embaixada a Caio*.⁴¹ Ambos dedicaram grande atenção a esse imperador em especial por tentar impor o culto à sua imagem no templo de Jerusalém. Para isso, Calígula colocaria sua estátua ali profanando o local sagrado (*AJ* 18: 261-309) (*Legatio* 188; 194). *Legatio* foi, também, escrita para descrever a perseguição que os judeus sofreram em Alexandria. Ela narra a tentativa dos líderes judeus alexandrinos de dar um basta às perseguições promovidas pelos cidadãos gregos de Alexandria, com o envio de uma

40 A partir de agora as *Antiguidades Judaicas* serão abreviadas por *A.J.* Abreviação latina do nome *Antiquitates Judaicae*.

41 As duas últimas obras de Fílon de Alexandria, *Embaixada a Caio* e *Contra Flaco* são obras histórico-apologéticas (CALABI, 2014 p. 200). *Embaixada a Caio* será abreviada pelo seu primeiro nome em latim *Legatio*.



visita (embaixada) à Roma. Calígula e as autoridades romanas em Alexandria estavam mais inclinados a dar ganho de causa aos gregos alexandrinos. A causa da disputa se deu pelo status civil da comunidade judaica alexandrina. Os judeus queriam manter os seus direitos de viverem em Alexandria de acordo com as suas tradições como era costume (*Legatio* 194). Porém, em 38 EC, esse direito corria risco em razão de uma possível mudança cívica pleiteada pelos cidadãos gregos de Alexandria. Tal mudança levaria os judeus a perderem o direito de viverem como um corpo cívico independente, obrigando-os a seguir as leis cívicas a que todos os outros cidadãos de Alexandria se sujeitavam, como, por exemplo, o culto cívico-religioso à figura do imperador. Tal demanda não poderia ser seguida pelos judeus, pois antagonizava a lei anicônica e anti-idólatra judaica do Pentateuco (*Levítico* 26, 1; *Números* 33, 52; *Deuteronômio* 4, 16 e etc.). Por essas possíveis mudanças, a comunidade judaica de Alexandria passou a ser perseguida. A palavra russa *pogrom*, que significa perseguição “causar estragos, destruir violentamente,” resume bem o tipo de perseguição que os judeus enfrentaram em Alexandria.⁴² O objetivo aqui é analisar como, a partir desses eventos históricos, Josefo e Fílon construíram a imagem de Calígula. Claramente os imperadores romanos são muito estudados pelos historiadores e pesquisadores do mundo romano. São figuras populares. Porém, temos poucas pesquisas, principalmente no Brasil, sobre a carreira dos imperadores romanos a partir dos escritos Josefo e Fílon de Alexandria.⁴³ Foi a tentativa de Calígula em colocar a sua estátua no Templo que estimulou Fílon a escrever uma história apologética em defesa das tradições judaicas e a favor da integridade religiosa do Templo

42 Veja a definição no sítio eletrônico da Enciclopédia do Holocausto. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/pt-br/article/pogroms#:~:text=Pogrom%C3%A9%20uma%20palavra%20russa,causar%20estragos%2C%20destruir%20violentamente%22>. Acesso em 20/06/2021.

43 Por motivos óbvios a pesquisa em Josefo e Fílon de Alexandria está mais relacionada com as questões judaicas. Mas com os trabalhos de Steve Mason (2016) sobre Josefo e Maren Niehoff (2018) sobre Fílon de Alexandria o contexto romano desses autores está recebendo a sua devida atenção. Mas ainda existe um longo caminho a percorrer.

de Jerusalém. Tanto Fílon, como Josefo, defenderam a prerrogativa e os direitos que os judeus tinham de viver de acordo com as suas tradições nas províncias romanas da Judeia e no Egito. Durante o reinado de Gaio Calígula esses direitos estavam ameaçados.

Em princípio, as descrições de Josefo e Fílon sobre Calígula podem ser classificadas como histórias apologéticas. Segundo Sterling (1992, p. 17), os judeus desenvolveram uma história apologética durante a época greco-romana pois queriam construir uma extensa narrativa em prosa influenciada pelas suas próprias tradições. Porém, Sterling diz que eles “também a helenizaram em uma tentativa de estabelecer a identidade de seu grupo perante um contexto maior”. No caso específico deste texto, o grande contexto de Fílon e Josefo é o império romano. Vamos aqui identificar alguns desses conceitos derivados das duas tradições, ressaltando que Josefo e Fílon desenvolveram diferentes tradições históricas para descrever os atos de tirania de Calígula. Ou seja, os dois utilizaram dois conceitos historiográficos diferentes, conhecidos pelos gregos e romanos. Josefo, em *AJ*, utilizou o conceito de história trágica de ascensão e queda para descrever a figura de Calígula. Fílon por seu turno descreveu os atos de tirania de Calígula a partir do conceito de história exemplar, história *magistrae vitae*. Cabe ressaltar que além desses dois diferentes conceitos de história, Josefo e Fílon também construíram diferentes visões judaicas de mundo que estão relacionadas com o respeito e fidelidade as leis e tradições judaicas.

Em *AJ* temos uma visão positiva da história, pois aqueles que agem contra as leis e tradições judaicas sofrem punição (*AJ* 1: 14). Essa interpretação vale também para os romanos e as suas tradições e leis. Attridge (1976, p. 51), em sua análise sobre as *Antiguidades Judaicas*, diz que embora Josefo não fale claramente que está escrevendo uma história trágica, ele está escrevendo uma. Josefo fala em uma história de punição, mas, também, da salvação. Já, em *Legatio*,

temos uma visão mais pessimista da história, pois os bons exemplos do passado praticados pelos imperadores antes de Calígula não são mais seguidos. Mesmo que Fílon afirme que Deus escutou as preces dos judeus ao mudar a decisão de Calígula em colocar uma estátua no Templo (*Legatio* 366-367), o tom de lamentação no final da sua obra é claro. Calígula mudou sua decisão de não mais interferir no culto em Jerusalém e nas disputas em Alexandria não pelo fato dele reconhecer os méritos e as virtudes das tradições judaicas, mas por uma suposta compaixão. Ele considerava os judeus um povo supersticioso, tolo, e sem sorte, pois não acreditavam na sua natureza divina (*Legatio* 367). Como disse Niehoff (2018, p. 45), Fílon se portou como um embaixador sofredor. Fílon tinha grandes dúvidas sobre a sinceridade de Calígula (NIEHOFF, 2018, p.45). As descrições de Fílon e Josefo sobre Calígula apresentam, então, diferentes ordens do tempo e diferentes regimes de historicidade.

O REGIME DE HISTORICIDADE: UMA CATEGORIA HEURÍSTICA DE INTERPRETAÇÃO

O regime de historicidade caracteriza-se por uma ordem do tempo, uma ferramenta conceitual heurística, que pode ser aplicada em diferentes épocas (HARTOG, 2015). O regime de historicidade permite entender como um determinado autor ou um fato histórico articula presente, passado e futuro. Desta forma, existe o presente do autor, época, na qual, ele compôs sua obra. Há o passado propriamente dito, ou seja, o passado descrito na narrativa do autor. E por fim o futuro, ou seja, o horizonte de expectativa do passado de uma narrativa histórica. Pode-se especular que a narrativa do passado criava certas expectativas na audiência de um determinado autor. Claramente esse leque de expectativas criadas sobre o passado descrito na narrativa está condicionado ao presente em que foi composto uma determinada


obra histórica. O regime de historicidade, combinado com o conceito de horizonte de expectativa desenvolvido pelo historiador alemão Kosseleck (2006) permite interpretar a história por um ponto de vista não teleológico. O horizonte de expectativas nos ajuda a respeitar a incerteza do acontecimento estudado. É uma visão retrospectiva da história que permite uma certa liberdade em relação à fatalidade histórica, necessária para pensar, como disse R. G. Collingwood (1986, p. 301-304), “a um só tempo, a liberdade dos homens e o condicionamento das situações”. Ou como diz Paul Ricoeur (1983, p.187): “o passado do historiador foi o futuro dos personagens históricos”.

Cabe então analisar o modo como Josefo e Fílon empregaram diferentes regimes de historicidade nas suas narrativas sobre Calígula. Apesar de apresentarem algumas semelhanças, como a atuação de Deus na história e o sentido apologético da história, vamos sublinhar que Josefo e Fílon apresentam a figura de Calígula de acordo com as tradições das épocas em que escreveram as suas obras. Fílon escreveu *Legatio* durante o reinado do imperador Cláudio (41-54 EC.), provavelmente no começo do seu reinado.⁴⁴ Josefo escreveu as *Antiguidades Judaicas* por volta de 93-94 EC, época relativa ao final do reinado do imperador Domiciano, que reinou entre 81-96 EC.

A HISTORIOGRAFIA ANTIGA JUDAICA: UM DIÁLOGO COM FRANÇOIS HARTOG E DANIEL WOOLF

Hartog (2017, p. 27-29) defende, em geral, que parte dos judeus antigos não estavam muito interessados em desenvolver um pensamento historiográfico propriamente dito, isto porque a memória

⁴⁴ A prova que Fílon de Alexandria escreveu *Legatio* na época do reinado do imperador Cláudio está em *Legatio* 206.



do passado e a tradição se sobressaem ante uma reflexão do passado a partir do presente. Sabe-se que a característica fundamental da escrita da história, como disciplina científica, é uma reflexão do passado a partir do presente. A opinião de Hartog (2017) está baseada, principalmente, no trabalho de Yosef Yerushalmi. Em sua obra, *Zakhor* (1984) (memória em hebraico), Yerushalmi defende que o Judaísmo se apoia na memória da tradição bíblica para escrever sua história. Não é contestado aqui a ligação entre a tradição judaica e o passado bíblico. Esse é o alicerce da tradição histórica dos judeus na antiguidade e ao longo da sua história em geral. No entanto, como afirma Hartog, temos uma exceção que é Flávio Josefo. Este escreveu em grego e foi capaz de fazer um diálogo entre pensamento judaico e a tradição historiográfica greco-romana. Para os gregos, a partir de Heródoto, a história pode ser considerada uma investigação sobre o passado, que parte de uma pergunta feita no presente. No caso de Heródoto, o presente passível de investigação eram as Guerras Médicas, guerras que aconteceram entre os medos (Persas) e gregos. As causas dessa guerra se encontravam no passado.

As motivações de Josefo para escrever uma história do Judaísmo, desde as suas origens até a sua contemporaneidade, estava relacionada com a defesa do Judaísmo ante um público greco-romano. Josefo queria mostrar o mérito das tradições judaicas. Deus estava no controle da história e pronto para defender os judeus e as suas leis contra os tiranos em geral. A defesa das leis e tradições dos povos, para Josefo, era uma virtude e tinha um caráter universal. Além disso, ele explica, em *AJ*, que os grandes líderes gentios que governaram a região da Judéia ao longo da história eram capazes, em sua maioria, de reconhecer a excelência das tradições judaicas, ou seja, a sua constituição. Essa defesa era necessária, pois durante a época de publicação das *Antiguidades*, contemporânea ao reinado de Domiciano (94-94 EC), a situação dos judeus não era boa. Isso se deve muito à propaganda flaviana sobre a destruição do Templo de Jerusalém e as

medidas restritivas que os judeus sofriam por parte das autoridades romanas. Os romanos não permitiam mais que os judeus constituíssem um Estado, com certo grau de autonomia.

Fílon, assim como Josefo, é outro representante da historiografia judaica do Segundo Templo, que desenvolveu um sofisticado pensamento historiográfico. Essa questão, por uma razão desconhecida, foi ignorada por Hartog (2017) e Daniel Woolf (2014). Woolf (2014), assim como Hartog (2017), está interessado em construir uma genealogia da escrita da história da antiguidade até o presente. A diferença entre os dois reside no fato de que Woolf escreveu uma historiografia global da história. Assim, ele inclui não somente a história da escrita da história do Ocidente, que tradicionalmente começa com os gregos, mas também suas análises da historiografia chinesa e islâmica. Na abordagem global de Woolf (2014) existe uma perspectiva comparativa entre a historiografia ocidental e a islâmica e chinesa. Porém entendemos que para escrever uma história global da história é preciso adotar não somente uma perspectiva comparativa entre as diferentes tradições historiográficas, mas também destacar a diversidade interna das tradições históricas que são analisadas e comparadas. Uma das características principais da História Global é dar voz aos povos subalternos que mantiveram contato com os principais agentes globais. Inspirados por Spivak (2010) podemos entender subalternidade como as tradições historiográficas que ao entrarem em contato com as principais narrativas históricas (greco-romanas) acabaram ficando mais esquecidas e menos estudadas. Pode-se considerar a tradição historiográfica judaica antiga em geral como subalterna. Muitos autores, como no caso de Hartog (2017) e Woolf (2014), mencionam Flávio Josefo como o único representante entre os judeus, que foi capaz de estabelecer um diálogo efetivo com a historiografia greco-romana.


Em *Legatio*, Fílon descreve a figura de Calígula inspirado não somente pelas tradições judaicas, mas inspirado pela tradição romana de

história exemplar (*Magistra Vitae*) que era comum entre os romanos e na sua época. *Legatio* pode e deve ser incluída nos grandes manuais de história da escrita antiga global. Por isso, é necessário fornecer elementos que ajudem outros pesquisadores a classificarem Fílon de Alexandria como um típico representante dos povos antigos subalternos que se engajaram, numa perspectiva historiográfica, com os agentes globais da história antiga, gregos e romanos. Desfazemos, desse modo, a ideia de que os judeus antigos estavam presos, em geral, a uma escrita memorial da história derivada dos textos sagrados da *Tanakh*.⁴⁵ Existiram exceções à regra. Entre essas exceções se encontram Josefo e Fílon.

CALÍGULA E O SENTIDO DA HISTÓRIA NA EMBAIXADA A CAIO

O tratado histórico apologético de Fílon de Alexandria em *Embaixada a Caio* é composto por dois temas principais. O primeiro é a questão histórica que envolve a história da embaixada dos judeus alexandrinos para Roma. Os judeus tinham a esperança de que Calígula se decidisse a seu favor contra os cidadãos gregos de Alexandria. Pleiteavam que Calígula garantisse aos judeus a continuidade de seus direitos de observância das tradições judaicas, sem interferência externa como de costume. Os judeus não podiam seguir o culto ao imperador, com o culto às estátuas. Os gregos de Alexandria, por outro lado, diziam que a não observância ao culto ao imperador era um ato de deslealdade. Eles colocaram, à força, estátuas de Calígula nas sinagogas de Alexandria (*Legatio* 137), em clara afronta aos judeus.

45 *Tanakh* é conhecida também em hebraico como Mikra ou Miqra. *Tanakh* é a Bíblia Hebraica que é a coleção canônica dos textos israelitas, que é a fonte do cânone cristão do Antigo Testamento. Esta coleção é composta de textos no hebraico bíblico, com exceção de dois livros, o de Daniel e o de Esdras, que contêm trechos no aramaico bíblico. O texto tradicional usado é chamado de texto Massorético. No TN[»]K constam 24 livros. Para uma história da Bíblia Hebraica, veja o livro de Julio Trebolle Barreira (1996).




Legatio, entretanto, é mais do que um relato histórico sobre a embaixada dos judeus à Roma. É também um tratado filosófico, religioso e político sobre os atos tirânicos de Calígula e de como o mesmo não se portou como um grande estadista e rei, ao contrário dos seus antecessores, os Júlio-Claudianos. O título original de *Embaixada a Caio* é *Sobre a embaixada a Caio: a primeira parte do tratado sobre as virtudes*.⁴⁶ Muitos debates ocorrem sobre o significado do título original e o corpo e conteúdo do livro de Fílon em geral. O tradutor na edição da Loeb das obras de Fílon, F. H. Colson, em sua introdução da *Embaixada a Caio* diz que uma possível tradução da palavra virtude no título original de Fílon pode estar relacionada com uma virtude religiosa, a aretologia. Fílon, assim, se comportaria como alguém que “descreve ou proclama os milagres de Deus” *a/reta/lojoj*.⁴⁷ Essa observação é plausível uma vez que Fílon, no preâmbulo do *Embaixada a Caio*, diz que muitos, por vivenciarem os problemas do presente, esquecem e não acreditam que a Deidade (Deus) cuida dos homens, em especial, dos judeus (*Legatio* 3-4). Calígula voltou atrás na sua decisão de instalar uma estátua em Jerusalém. Para Fílon, a decisão de Calígula foi um ato de intervenção divina. Deus fez Calígula mudar de ideia (*Legatio* 367). Em outra passagem, a ação de Deus na história acontece, também, em defesa dos judeus. Calígula, ao responder à carta de Agrippa I, rei dos judeus, diz que não vai colocar a sua estátua no templo. Porém, também, não iria impedir que outras estátuas em sua homenagem fossem consagradas e instaladas nas regiões vizinhas da cidade de Jerusalém. Se os judeus impedissem tais atos, sofreriam penalidades (*Legatio* 333-336). Caso os pagãos tomassem tais medidas, relata Fílon, uma guerra civil na região poderia acontecer (*Legatio* 335). Mas graças à providência divina tais atos não aconteceram (*Legatio* 336).

Assim, observamos um primeiro regime de historicidade em *Legatio* que privilegia a ação de Deus na história e que denota uma


46 Veja a introdução da Loeb sobre a *Embaixada a Caio* escrita por Colson (1962, p. ix-xxxi).

47 Colson (1962, p. xv.)



expectativa do tempo futuro. Os judeus fiéis a Deus poderiam esperar a sua intervenção, em defesa de suas tradições. No entanto, esse regime de historicidade não é muito desenvolvido em comparação com a questão filosófica e política da história *magistra vitae*, história exemplar, que está relacionada com a emulação dos bons exemplos do passado. Fílon, por exemplo, não faz uma clara conexão entre a morte de Calígula e a ação da providência divina, embora essa relação esteja implícita. O tom geral de Fílon em *Legatio* é de lamentação, pois Calígula não foi capaz de reconhecer os direitos e a excelência das tradições judaicas e de que os judeus eram capazes de mostrar lealdade aos imperadores por outros meios e gestos. A delegação dos judeus de Alexandria a Roma foi um fracasso (*Legatio* 370-372). *Legatio*, em termos religiosos, pode ser interpretada mais como uma história de lamentação e martírio do que uma história de salvação.

A história que destaca a importância das virtudes dos antigos líderes do passado, como exemplos a serem perpetuados por seus sucessores, parece ser um regime de historicidade muito mais difundido em *Legatio*. No preâmbulo da obra, Fílon diz que aqueles que respeitam e seguem os atos dos anciãos, instrutores e parentes são inspirados a seguir uma vida virtuosa de autocontrole (*Legatio* 5). Essa é uma virtude política importante para Fílon e deve ser seguida por gentios e judeus. Sendo judeu, Fílon admite que o exemplo histórico da observância e respeito aos mais velhos é mais comum entre os judeus, pois são guiados por Deus. Em *Legatio*, essa questão não é muito desenvolvida em um contexto judaico, pois o principal personagem é Calígula, sendo o contexto romano. Mas, um exemplo semelhante, dentro do contexto judaico, aparece no tratado religioso e político, intitulado *José* (*De Iosepho*, em hebraico), que Fílon escreveu sobre o personagem bíblico José, filho de Jacó que originalmente aparece no livro bíblico de Gênesis. Em *José*, Fílon explica a história de José tanto de um ponto de vista religioso, por causa dos sonhos de José, como político. José foi abandonado pelos seus irmãos, mas graças à sua educação, cultivada pelo seu pai, e às suas qualidades se tornou um grande funcionário, um estadista, dentro da corte faraônica do Egito (*De Iosepho* 1).




Em José, Fílon destaca a relação próxima que José tinha com o seu pai Jacó. Este percebeu que José tinha uma grande habilidade como pastor e assim poderia ser um grande líder, pois as atividades do pastoreio têm correlações com as atividades políticas e administrativas considerando a virtude da liderança (*De Iosepho* 2). “Eu penso que a raça de poetas está acostumada a chamar reis de pastores do povo, pois aquele que é hábil na arte do pastoreiro será também um excelente rei” (*De Iosepho* 2).⁴⁸ E, assim, Jacó educou José para ser um grande pastor e, também, um grande líder. José, segundo Fílon, sempre honrou e seguiu os bons exemplos do seu pai, seguindo o exemplo da lei judaica em *Êxodo* 20,12: “Honra a teu pai e a tua mãe, para que se prolonguem os teus dias na terra que o Senhor teu Deus te dá”. O conceito de história exemplar, baseada na virtude dos antepassados, também é importante em um contexto romano. Anthony Barret (2015, p.18): “Para os romanos, a tradição familiar era considerada um forte elemento na construção do caráter de um indivíduo”.

Desse modo, podemos sugerir que a descrição dos atos de tirania de Calígula em Fílon foi influenciado tanto pela tradição da história exemplar romana como pela tradição judaico-helenística dos patriarcas. É importante lembrar que a analogia do pastor como estadista é uma interpretação de Fílon inexistente no texto bíblico de Gênesis. Calígula, em *Legatio*, diferentemente de José, não seguiu ou respeitou as boas atitudes que os seus antecessores demonstraram para com a comunidade judaica e súditos, em geral. É um tipo de crítica recorrente em *Legatio*. Por exemplo, para Fílon, diferente de Josefo e dos autores romanos antigos que falam de Calígula (Suetônio e Dião Cássio)⁴⁹,

48 Nota-se que em *Legatio* 20 Fílon usa também a analogia de pastor como um líder político virtuoso para descrever a falsa percepção que muitos súditos tiveram sobre Calígula quando o mesmo se recuperou de sua doença.

49 Veja Alston (1998, p. 57) que diz que Fílon é, entre os autores antigos que falam sobre a vida de Calígula, o único que não o descreve como completamente insano e doente. Suetônio na sua *Vida dos Doze Césares* descreve que Calígula era indiferente ao mau tratamento que recebia de Tibério, resumindo a relação entre os dois com uma frase supostamente dita em Capri por alguém próximo de ambos: “Nunca houve um melhor escravo, ou um pior senhor” (*Calígula* 10).



a causa da doença que acometeu Calígula foi provocada pela vida desregrada, excesso de bebidas e prazeres, que ele passou a ter após a morte de Tibério, seu avô adotivo (*Legatio* 14; 29). Seis meses após sua ascensão como imperador, Calígula passou a se comportar como um tirano. Assim, Fílon insinua que Calígula teve uma vida simples e austera, pois a presença de Tibério de alguma forma o influenciava. A linha de raciocínio aqui sugerida difere e muito dos autores romanos, como Suetônio e Dião Cássio e o próprio Josefo. Tibério, em geral, é descrito por esses autores como um imperador de vida luxuosa, cheia de prazeres e indulgências, principalmente quando se retirou para a ilha de Capri, juntamente com Calígula. Dião Cássio, por exemplo, considerava Tibério um mau exemplo para Calígula (*História* 59. 4. 1). Fílon, assim, segue uma interpretação diferente para ressaltar a sua específica agenda política de história exemplar. Outros exemplos reforçam essa agenda política. Fílon comenta que Tibério muito cedo percebeu que Calígula não tinha perfil para ser imperador, pois tinha má-disposição com toda a família claudiana. Calígula, para Tibério, só teria carinho pela sua família por parte de mãe (*Legatio* 33). Tibério temia pela vida do seu neto verdadeiro, Gemelo, se Calígula ficasse vivo. Mas foi dissuadido de matar Calígula por Macro, seu conselheiro e chefe da guarda pessoal (pretoriana). Macro alegou que Calígula, por causa dos seus laços familiares com Gemelo, tinha qualidades para ser um bom primo. Também disse que Calígula se retiraria da disputa do poder e deixaria Gemelo como único imperador (*Legatio* 36). Tibério aceitou os argumentos de Macro, mais em consideração ao seu leal amigo do que pelas qualidades que ele apontou, pois via Calígula com desconfiança (*Legatio* 36-37). Depois da morte de Tibério, Calígula executou Gemelo quando esse ainda estava na puberdade. Antes, Calígula o adotou alegando para Gemelo que mais que um guardião seria um pai (*Legatio* 27). A insistência de Fílon em relatar essas tramas familiares e políticas mostra como, para ele, a questão da história exemplar relacionada com a fidelidade entre pai e filho era importante

para a construção do seu perfil de Calígula. Percebemos, assim, uma oposição entre Tibério e Calígula. Tibério foi um bom pai adotivo para Calígula. Calígula, porém, não tinha, praticamente, nenhuma consideração pelas vontades políticas de Tibério e pela sua família por parte de pai, sendo, assim, um péssimo filho e, conseqüentemente, um tirano.

Outro exemplo narrado por Fílon acontece depois da morte de Tibério, envolvendo a relação de amizade entre Macro e Calígula e a discussão política sobre a arte do bom governante. Como citado anteriormente, Macro, segundo Fílon, convenceu Tibério das qualidades de Calígula para ser um bom tutor para seu neto Gemelo. Macro salvou a vida de Calígula por causa das relações de amizade que mantinha com ele. Fílon insinua que a relação entre Macro e Calígula simulava uma relação entre irmãos ou entre pai e filho já que Macro era mais velho que Calígula (*Legatio* 38). Mas, após a morte de Gemelo, Calígula desonrou essa amizade, fazendo de Macro a sua próxima vítima. Macro, antes de ser executado a mando de Calígula, foi um bom tutor e sábio conselheiro político para Calígula, tendo se comportado, segundo Fílon, como um verdadeiro conselheiro político como aparece nos tratados sobre os reis helenísticos que discorrem sobre a arte do bom governante (*peri basileias*).⁵⁰ A mensagem de Macro para Calígula diz que “a mais importante e mais excelente de todas as ciências é a ciência do governo.” Calígula deveria evitar que a inveja, que nunca se espalhou pelo mundo todo, graças aos bons exemplos dos seus antecessores da dinastia júlio-claudiana, tome conta de todas as cidades do império romano (*Legatio* 47-50). A partir dessa reflexão e digressão que Fílon faz, usando os conselhos políticos de Macro para Calígula, fica claro a importância que ele deu à história exemplar e a um regime de história que privilegia os bons exemplos do passado. É inusitado Fílon ter usado Macro, chefe da guarda pretoriana, para desenvolver um discurso

50 *Peri Basileias* são tratados políticos-filosóficos que discorrem sobre quais as qualidades que um bom rei deve ter. Eram muito comuns na época helenística e no Egito. Não temos espaço aqui para desenvolver essa questão em Fílon e a sua relação com o contexto romano. Mas é possível que Fílon, por ser de Alexandria, tenha adotado essa perspectiva política dentro de um contexto helenístico e romano.

político e filosófico dessa natureza. Macro, historicamente falando, não tinha nível educacional para desenvolver tal discurso.

JOSEFO, CALÍGULA E A HISTÓRIA TRÁGICA

Aparentemente, Josefo, semelhantemente a Fílon, segue em *AJ* a ideia de que Deus está no controle da história. Ele justifica a inclusão dos episódios que envolveram a morte de Calígula da seguinte maneira (*AJ* 19: 15):

Assim, desde que a sua morte [i.e. Calígula] não é, somente, de grande importância ao interesse das leis de todos os homens que devem protegê-las, a nossa nação foi levada à beira da destruição e teria sido destruída caso Calígula não sofresse uma morte repentina. Eu, assim, resolvi contar, exatamente, como tudo aconteceu. Eu tenho outra razão em particular para contar essa história, pois mostra a evidência do poder de Deus. Irá confortar aqueles que estão em infelizes circunstâncias, e irá ensinar uma lição em sobriedade para aqueles que pensam que a boa fortuna (sorte) é eterna e não sabem que ela termina em catástrofe ao menos que esteja acompanhada com a virtude (*areté*).


A passagem descrita em Josefo tem sido objeto de muitos estudos, pois resume uma das visões sobre o sentido da história em *AJ*. Apesar de demonstrar alguma semelhança com o sentido da história em Fílon, pode-se perceber a diferença em relação à ordem do tempo. Aqui temos o tópico da ascensão e queda na história em um sentido trágico. Em Josefo, Deus ou a providência divina são capazes de punir quem não respeita leis e tradições e a quem não segue uma vida virtuosa. Josefo, assim, cria em seus leitores uma expectativa sobre o futuro do passado. Os acontecimentos históricos narrados por Josefo, em relação à morte de Calígula, estão condicionados de alguma forma à ação de Deus ou da providência divina na história. Assim, cria-se uma expectativa sobre o futuro (morte)

dos personagens históricos. Em consequência dessa expectativa sobre o futuro de Calígula temos, também, uma lição moral que traz uma mensagem de esperança para aqueles que respeitam as leis e tradições dos homens. Em geral, eles serão no final recompensados e salvos: uma salvação dentro da história humana.

Josefo oferece uma interpretação diferente sobre as virtudes e a vida e a morte de Calígula, em comparação a Fílon, em *Legatio*. Calígula foi tirano cuja morte foi capaz de dar esperança aos judeus e ao mundo conhecido em geral. Mas o fator condicionante é a virtude dos judeus e o respeito que eles tinham pelas suas leis e tradições. Em *AJ* 18: 266 - 8 temos um claro exemplo deste comportamento virtuoso dos judeus. A comunidade judaica fez petições a Petrônio, representante dos romanos na Judéia, para que ele não usasse a força ao se cumprir a ordem de Calígula, que envolvia preparativos para a instalação da estátua do imperador no templo em Jerusalém. Estavam dispostos a morrer para impedir tal ação de Petrônio.

Outro episódio narrado por Josefo que cria expectativa sobre o futuro do passado e mantém a atenção dos seus leitores pode ser visto também em um contexto especificamente romano em *AJ*. Esse episódio antecedeu o assassinato de Calígula pelos conspiradores romanos liderados por Cássio Queréia, membro da guarda pessoal de Calígula, a guarda pretoriana. Antes desse evento, Josefo cria uma expectativa em seus leitores sobre o atentado planejado e a possibilidade de seu sucesso. A confirmação para seus leitores do provável sucesso da conspiração contra Calígula acontece na abertura dos jogos palatinos. Calígula aparentava bom humor, incomum ao seu tradicional comportamento, na cerimônia de abertura dos jogos. Ao sacrificar um flamingo em homenagem ao imperador Augusto César, na abertura dos jogos, o sangue do flamingo esparramou na túnica do senador Asprenas que estava sentado ao lado de Gaio.⁵¹ Para Asprenas, esse fato foi interpretado como um

51 Josefo não fala qual era o animal sacrificado, mas Suetônio especifica que o flamingo foi o animal sacrificado nesse evento (*Calígula* 57. 4).



sinal divino que prenunciava e confirmava a morte de Calígula e o sucesso da conspiração. A túnica representaria, em um sentido figurado, o corpo de Calígula sujo de sangue. Mas para Calígula foi apenas um evento divertido (AJ 19: 87). Sinais divinos que prenunciavam a morte de Calígula também são narrados por Suetônio na *Vida dos Doze Césares (Calígula 57)*. A narração desse evento, em Josefo, reforça a concepção das expectativas sobre o futuro do passado e de que Calígula não era um sucessor à altura de Augusto César, fundador da dinastia júlio-claudiana. Outro evento, ainda relacionado ao tema da ascensão e queda dos imperadores romanos e ao futuro do passado, aparece no livro 18 das *Antiguidades Judaicas*. Segundo Josefo, Tibério tinha dúvidas sobre quem seria seu sucessor, Gemelo ou Calígula. Para sanar essa dúvida, e por ser um homem religioso e supersticioso, Tibério rezou aos deuses romanos (AJ 18: 211). Apesar de secretamente optar por Gemelo, Tibério colocou maior esperança nos desígnios divinos. Assim, por meio de um augúrio, ficou estabelecido que quem dos dois por primeiro falasse com ele no dia seguinte seria escolhido seu sucessor. Ele tentou enganar os deuses, uma vez que ele solicitou especificamente ao tutor de Gemelo e, não de Calígula, a chamar quem dos dois garotos estivesse primeiro na sala de espera. Porém, Calígula lá estava primeiro, enquanto que Gemelo permaneceu no café da manhã (AJ 18: 211-213). Logo depois, Josefo explica que Tibério, mesmo triste, se conformou com a decisão divina. Ele sabia que ao escolher Calígula como o seu sucessor Gemelo seria assassinado, pois a sobrevivência do seu neto preferido estava nas mãos de Calígula. Tibério sabia que os associados de Gemelo não seriam capazes de protegê-lo contra Calígula. Sendo o segundo na linha de sucessão, Gemelo seria sempre uma ameaça para Calígula (AJ 18: 214-215). Vemos, assim, que, para Josefo, Tibério pode ser considerado um mau imperador, pois foi contrariado pelos deuses romanos e não teve o seu desejo realizado. A morte de Tibério, de acordo com Josefo, trouxe conforto para todos os romanos (AJ 18: 223).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até aqui observamos como Josefo e Fílon apresentam duas ordens de tempo em relação aos mesmos episódios históricos. Em Fílon, a tirania de Calígula está ligada em grande parte às suas atitudes para com seus familiares e conselheiros próximos. Calígula não seguiu os bons exemplos de seus antecessores e também não escutou os importantes conselhos políticos de seus instrutores e associados. Em Josefo temos uma história sobre os atos de Calígula voltada para o futuro do passado e desenvolvida em um futuro trágico para os tiranos. Tibério sofreu em vida ao saber antecipadamente que Gemelo seria morto por Calígula. De certa forma, os deuses contrariaram o desejo de Tibério. Podemos observar que, para Josefo, a história trágica funciona de um modo peculiar. Enquanto tiranos como Tibério e Calígula sofrem, pessoas que são virtuosas, ou seja, aquelas que respeitam as leis e tradições e agem com virtude, como os judeus, mas também alguns os romanos, serão reconfortados pela providência divina e seus respectivos deuses. Essa recompensa também se aplica aos romanos. A habilidade dos escritores judeus do Segundo Templo em desenvolver narrativas históricas plurais mostra que eles não eram dependentes exclusivamente de uma memória dos textos base do judaísmo, como a *Tanakh*. Faltou mostrar, neste texto, como as descrições de Josefo e Fílon sobre Calígula se relacionam de alguma forma à época de composição de suas obras (presentismo) que, historicamente correspondem aos reinados de Cláudio, no caso de Fílon, e de Domiciano no caso de Josefo. No futuro essa questão será debatida.

REFERÊNCIAS

FONTES PRIMÁRIAS

CASSIUS DIO. **Roman History**. Vol. VII. Harvard: Loeb Classical Library, 1924.

COLSON, F. H. **Philo. The Embassy to Gaius**. Vol. X. Harvard: Loeb Classical Library, 1962.

FLAVIUS JOSEPHUS. **Jewish Antiquities** (Books XVIII-XIX). Harvard: Loeb Classical Library, 1998-2000.

SUETONIUS. **The Twelve Caesars**. London: Penguin, 2007.

YONGUE, C. D. **The Works of Philo**. (Complete and Unabridged in One Volume). USA: Hendrickson, 2006.

REFERÊNCIAS GERAIS

ALSTON, Richard. **Aspects of Roman History** (AD 14-117). London and New York: Routledge, 1998.

ATTRIDGE, Harold W. **The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus**. Missoula, Montana (USA): Scholars Press, 1976.

BAKER, Coleman A.; CARTER, Warren; PERDUE, Leo G. **Israel and Empire: a postcolonial history of Israel and Early Judaism**. New York and London: Bloomsbury, 2015.

BARRERA, Julio Trebolle. **A Bíblia Judaica e a Bíblia Cristã**. Petrópolis: Vozes, 1996.

BARRET, Anthony A. **Caligula: the abuse of power**. 2. ed. London and New York: Routledge, 2015.

CALABI, Francesca. **Fílon de Alexandria**. São Paulo: Paulus, 2014.

COLLINGWOOD, R. G. **Idea de la historia**. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

HARTOG, François. **Regimes of Historicity: presentism and experiences of time**. New York: Columbia University Press, 2015.

HARTOG, François. **Evidência da História: O que os historiadores veem.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

KOSSELECK, Reinhart. **Futuro do Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

MASON, Steve. Josephus as a Roman Historian. In: Honora Howell Chapman and Zuleika Rodgers (eds.). **A Companion to Josephus.** John Willey & Sons. 2016. p. 89-122.

NIEHOFF, Maren R. **Philo of Alexandria: an intellectual biography.** New Haven and London: Yale University Press, 2018.

RICOEUR. Paul. **Temps et Récit.** Éd du Seuil, 1983.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STERLING. Gregory E. **Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography.** Leiden: New York: Brill, 1992.

WOOLF. Daniel. **Uma História Global da História.** Petrópolis: Vozes, 2014.

YERUSHALMI, Yosef. **Zakhor.** Histoire juive e mémoire juive. Paris: Le Découverte, 1984.

6

Edson Arantes Junior

**Memória
mítica e poder:
o herói Hércules
no imaginário
político greco-romano**

O mito político é fabulação, deformação ou interpretação objetivamente recusável do real. Mas, na narrativa legendária, é verdade que ele exerce também uma função explicativa, fornecendo certo número de chaves para a compreensão do presente, constituindo uma criptografia através da qual pode parecer ordenar-se o caos desconcertante dos fatos e acontecimentos. É verdade ainda que esse papel de explicação desdobra-se em um papel de mobilização (GIRARDET, 1987, p. 13).

INTRODUÇÃO

Nesta epígrafe, Raoul Girardet destaca o mito como uma mensagem criptografada culturalmente. Seriam os mitos uma mensagem secreta? Em nossa análise, entendemos que os mitos antigos eram mobilizados a cada época para transmitir uma nova mensagem. Nesse texto procuraremos discutir o papel dos mitos na cultura greco-romana; em seguida analisaremos duas apropriações do mito de Hércules na cultura política romana.

CONSIDERAÇÕES SOBRE MEMÓRIA E MITO ENTRE OS GREGOS E OS ROMANOS

Mnemósina é um nome que veio do grego *Mnemosýne*, vinculado ao verbo *mimnéskein*, cujo significado é “lembrar-se de”. Na mitologia grega, era uma divindade personificada em uma faculdade mental, fato bastante corriqueiro entre os gregos que tinham como deuses *Eros*⁵², *Fobo*⁵³ (que são atitudes mentais); *Métis*⁵⁴ (erros e desvios do espírito);

52 Eros é o deus do amor.

53 Personificação do medo, que acompanhava Ares no campo de batalha.

54 Métis, cujo nome significa prudência e, em sentido pejorativo, perfídia, é uma divindade da primeira geração, filha de Oceano e Tétis. Foi a primeira esposa de Zeus, sendo uma personagem fundamental para a vitória dele.

Áte⁵⁵ (VERNANT, 1990, p.136). Mnemósina personificou a memória na mitologia grega, suas estórias aludem a sua expansão pelo universo, no qual todos os feitos antigos dos deuses e dos homens estão gravados.

A divindade era uma das Titânides⁵⁶ pré-olímpicas, filha do deus Urano (céu) e da deusa Geia (terra). Derrotar os Titãs não era o mais importante para os deuses olímpicos, já que toda vitória precisava ser contada para lembrar a soberania do vencedor. Assim, os deuses pediram a Zeus divindades que cantassem sua vitória com graça.

Para o sublime ofício, Zeus frequentou o leito de *Mnemosýne* por nove noites e, assim, nasceram as nove musas⁵⁷ que dão aos *aedos* a veracidade de seu canto. São filhas da memória. Jean-Pierre Vernant analisou os processos de divinização da memória entre os gregos. O helenista francês constata haver vasta documentação mitológica atinente à reminiscência na Grécia Arcaica (VERNANT, 1990, p 135). Para ele, existe um complexo jogo de representações religiosas que influenciam as ações dos gregos:


Mnemosýne preside, como se sabe, à função poética. É normal entre os gregos que essa função exija uma intervenção sobrenatural. A poesia constitui uma das formas típicas da possessão e do delírio divinos, o estado de entusiasmo no sentido etimológico. Possuído pelas musas, o poeta é o intérprete de Mnemosýne, como o profeta inspirado pelo deus o é de Apolo. Aliás, entre a adivinhação e a poesia oral (...) há afinidades e mesmo interferências (VERNANT, 1990, p. 137).

Por conseguinte, o poeta é aquele que sabe. “O poeta, tem uma experiência imediata dessas épocas passadas. Ele conhece o passado porque tem o poder de estar presente no passado. Lembrar-se, saber, ver, tantos termos que se equivalem” (VERNANT, 1990,

55 Personificação de Eros.

56 Denominação das seis filhas de Urano e Geia: Tia, Reia, Têmis, Mnemósina, Febe e Tétis.

57 Segundo Pierre Grimal, “as musas não são somente cantoras divinas, cujos coros e hinos alegam Zeus e todos os deuses; presidem também o Pensamento em todas as suas formas: eloquência, persuasão, sabedoria, história, matemática, astronomia” (GRIMAL, 2005, p. 319).



p. 138). A memória, como no *Teeteto* de Platão⁵⁸, reflete sua dimensão cognitiva (RICOEUR, 2007, p. 8). É a memória-conhecimento, para usar a terminologia de Jacy Seixas (2021). Nas análises dos filósofos gregos, especialmente, de Platão e Aristóteles, a função é destacada, uma vez que, simplesmente, expressam a formação discursiva de seu tempo, para a qual lembrar é conhecer. O Aedo sabe o motivo de ter sido inspirado pela musa. Existe uma relação entre conhecimento e mundo religioso que faz com que a palavra cantada seja exposta por um mestre da verdade. Tal *performance* é essencial no caráter para conferir força de norma ao texto cantado.

O mito é “um fenômeno profundamente arraigado nas culturas orais” (GINZBURG, 2001, p. 83). As narrativas míticas respondem a questionamentos profundos da humanidade, remetem à representação das respostas ao passado (*No início...*) ou, ainda, a um futuro projetado. Os mitos transmitem valores, socialmente, desejados pelos grupos emissores e receptores.

O historiador italiano Carlo Ginzburg (2001, p. 84) elucida que o “mito é, por definição, um conto que já foi contado, um conto que já se conhece”. A narrativa mítica alude a um passado distante (*Naquele tempo... Era uma vez...*), entretanto, ela conserva no presente certo “valor eminentemente explicativo, na medida em que esclarece e justifica certas peripécias do destino do homem ou certas formas de organização social” (Girardet, 1987, p. 12-13).

O mito possui uma vinculação extremamente visceral com a cultura que o criou e sua atuação contém uma dimensão social e estética (VERNANT, 2002, p. 14). O mito está na encruzilhada das representações geradoras da identidade. A narrativa mítica não garante a existência material das comunidades, como afirma Luis Costa Lima (2006, p. 15):

58 As teorizações de Platão, analisadas por Paul Ricoeur (2007) e por Jacy Seixas (2021), mostram como o filósofo ateniense entendia que o conhecimento era o resultado da lembrança do que existe em nós. Lembrar, para Platão, é conhecer.

O mito é um magma discursivo; concentração das respostas plurais às necessidades mentais de um grupo. Sem se confundir com os enunciados poético, filosófico, religioso, com frequência ele os inclui. É de se presumir que sua formulação tenha sido precedida pelo domínio dos meios técnicos mais elementares, sem os quais a mera preservação do grupo estaria ameaçada. O mito não veste, não alimenta nem ensina a abrigar o corpo. (...) Ele responde a outro tipo de carência: oferece uma explicação para as relações que o grupo privilegia, para suas instituições e costumes, para a natureza que cerca o homem e para os poderes que o teriam engendrado.

Os mitos eram transmitidos pelos mais distintos suportes: em vasos de cerâmica, nas moedas, em estátuas, nos mosaicos das casas, na maioria dos gêneros poéticos praticados na antiguidade. São histórias que não podem ser lidas como simples engodos culturais, como se fossem o símbolo do atraso das respostas dadas por determinados grupos aos seus problemas existenciais. Com efeito, surgem no seio de indagações profundas e recebem uma resposta plena de por uma lógica própria.

O mito e seu principal transmissor – no caso grego, o poeta – relacionam-se, de maneira peculiar, e detêm uma ligação umbilical, diretamente, pautada no lugar de verdade ocupado pela fala do poeta. Neyde Thelm (2002, p. 12) afirma:

Homero e Hesíodo são poetas fabricantes de mitos. Cantavam inspirados pelas musas, de improviso diziam as verdades que os homens pudessem compreender e mentiras semelhantes a verdades. Mas de que falam os mitos? De um passado longínquo e de um espaço diferente do qual falava o poeta ao seu público. Os mitos falavam dos deuses, dos heróis, do Hades e de seus habitantes, e dos homens do passado longínquo. Por que falar de coisas tão distantes e como falar? Embora seja uma questão complexa, podemos dizer que o homem procurou responder a questões ou resolver problemas com os meios disponíveis. Procurou dotar de força e estatuto superior um mundo acima do seu e capaz de servir de referencial aos conflitos e enigmas do viver em sociedade. Mas esses mitos só produzem

sentido referencial se entre o mundo sensível e o mundo dos deuses ou das forças superiores puder haver uma comunicação por intermediários, como os adivinhos, os iniciados e os poetas.

As musas exprimem a memória social, apresentada por meio de uma *performance* oral – memória que está preservada no discurso oral. Os mitos são narrativas (ROCHA, 1985, p. 7) que fazem parte da memória cultural, daquele substrato de narrativas transmitidas por gerações, geralmente, sobre a origem dos povos, sobre os primeiros tempos, ou outras figuras simbólicas que se aderem como signos da recordação. Como afirma o egiptólogo alemão Jan Assmann, os mitos são figuras de recordação, não fazendo sentido a distinção entre mito e história. “Para a memória cultural conta-se a história recordada, não a factual. (...) O mito é uma história fundante, uma história contada para iluminar o presente desde o princípio” (ASSMANN, 2011, p.51)

A relação entre oralidade e escrita precisa ser questionada. Qual o lugar da expressão oral e de todos os elementos relacionados a ela? Os elementos que nós consideramos são os gestos e a entonação, utilizados na transmissão de signos e significados. O cotidiano dos palácios e das praças é o espaço privilegiado para essa transmissão, mas não os únicos. As mais distintas mensagens são repassadas aos mais diversificados receptores. Esse quadro complexo da transmissão das narrativas míticas precisa ser complexificado e questionado. Qual o lugar dado ao texto escrito nessa sociedade cujos aspectos socioculturais, ainda, estão vinculados à fala? Moses Finley (1994, p. 23) nos alerta que “a invenção decisiva da escrita foi seguida durante séculos pela sobrevivência de uma sociedade analfabeta e de expressão basicamente oral”.

Numa sociedade cujos mecanismos de comunicação escritos, ainda, não são os predominantes, o poder faz uso das mais diversas maneiras para legitimar-se: estátuas, moedas e benesses, entre outros veículos de comunicação.

É forçoso salientar os critérios de validação baseados na visão - o sentido fundamental no estabelecimento das formações discursivas válidas. Alguns fatores narrativos são fundamentais para a sustentação dos elementos articuladores da estrutura metanarrativa do regime de memória. As narrativas míticas eram de enorme apreço para a transmissão de valores em uma sociedade oral, como era o mundo greco-romano, ou seja, nas províncias orientais, onde ocorriam a dominação política, militar e econômica romana, entretanto, há uma intensa preponderância cultural helênica, assimilada seletivamente pelos romanos (VEYNE, 1983). O mito não pode ser visto como sinônimo de mentiras, falsa consciência ou mera ficção. Ele precisa ser identificado como fator esclarecedor dos aspectos mais profundos de uma sociedade e, também, da maneira como ela enxergava o mundo.

Analisando os usos dos mitos pelos maoris, Marshall Sahlins debate a flexibilidade assumida pelos corpos míticos. Utilizar determinado mito como base da propagação de mensagens não é uma característica apenas dos gregos ou romanos, pois as culturas usam os mitos de acordo com as necessidades sociais (SAHLINS, 1990, p. 80).

O MITO DE HÉRCULES E AS MULTIPLICIDADES DE FRONTEIRAS

Os mitos são atualizados de acordo com o contexto. Uma narrativa mítica é basilar para pensar a multiplicidade dos usos que o mito pode ter. Trata-se do famoso filho de Zeus com Alcmena, Hércules⁵⁹. Entre os gregos ele era conhecido por Hércules, que significava glória de Hera.

59 Para uma história detalhada do mito do Hércules romano, ver o nosso artigo intitulado Os usos da imagem de Hércules: mito, memória e identidade no mundo romano (ARANTES JUNIOR, 2011); nesse texto falaremos basicamente de recortes da apropriação latina desse mito.

Hércules foi um dos mais célebres e populares heróis da Antiguidade Clássica. Chamado pelos romanos de Hércules, seu mito estava vinculado especialmente à “instauração de rituais, à fundação de cidades e com o abatimento de monstros” (BAUZÁ, 1998, p. 40). Ele é o herói civilizador por excelência.

A importância desse mito é tão grande que as fronteiras do mundo conhecidas pelos homens romanos, o Estreito de Gibraltar, eram chamados de Colunas de Hércules. Ou seja, o mito definia os limites do humano, até onde o homem podia ir aos mares, separava o *mare nostrum* do rio Oceano, sendo que esse ponto também é a divisa entre o continente europeu e o africano. Até o século XIV, as Colunas de Hércules demarcavam o alcance do mundo para os europeus. Hercules transpõe, por meio de seus doze trabalhos, a fronteira que demarca o selvagem do humano e, com sua apoteose no monte Oeta, o humano do divino (BAUZÁ, 1998, p. 45-51).

Essa deidade transpõe outro limite simbólico, as fronteiras de gênero são transpostas. Um exemplo disso é o caso em que está vestido de mulher, “como escravo de Ônfalê: enquanto ela se envolve com a pele de leão e tem na mão a maçã, como se, a partir de então, ela própria fosse Hércules, por seu lado, ele carda lã, vestido de açafrao e púrpura, sendo golpeado por Ônfale com sua sandália” (Luc. His. Conc. 10). Aqui, Luciano⁶⁰ deseja produzir o riso, mas essa passagem do mito mostra um guerreiro por excelência, travestido como mulher.

A multiplicidade de fronteiras, estabelecidas por esse mito, serve para mapear o mundo conhecido. Hércules define os marcos físicos das viagens possíveis, bem como estabelece transgressões de gênero. O herói símbolo de masculinidade é representado como um travesti, sem esquecer que é ele um dos poucos heróis a retornar do mundo dos mortos. Por fim, ele transpõe a última fronteira, após grandes

60 Luciano faz alusão ao herói grego por se inserir nessa tradição.

provações, dores insondáveis, sendo alçado ao Olimpo, onde passa a eternidade com Hebe, a juventude, uma filha de Hera, marcando assim, sua reconciliação com a esposa de Zeus e sua juventude eterna.

ANÍBAL E A ROTA DE HÉRCULES

Cornélio Nepos, no breviário *De viris illustribus*, que apresenta uma coletânea de pequenas biografias de generais ilustres, ao narrar a vida de Aníbal, destaca a façanha deste ao se aproximar da península itálica e assim ele escreve:

transpôs os montes Pirineus. Por qualquer parte que fez caminho, combateu com todos os habitantes; todos ficaram vencidos. Depois que chegou aos Alpes, que dividem a Itália da Galia, que ninguém passou antes dele, exceto o Hércules Grego (pelo que hoje aqueles Alpes chamam-se Gregos), destruiu os habitantes dos Alpes que pretendiam embargar-lhe a passagem (Corn. Vir. Anb. III, 1-5).

Norman J. DeWitt, no artigo intitulado *Rome and the "Road of Hercules"* (1941) analisa como Aníbal se associou à imagem de Hércules ao transpor as passagens nos Alpes pelo sul; o general cartaginês se representou como um segundo Hércules. Tito Lívio nos informa que no início da guerra ele foi a Gades, e lá fez um sacrifício a Hércules (Liv. Hist. Rome. XXI. 21. 9). Havia em Gades um templo importante do deus fenício Melquart, que era sincretizado com Hércules. Aníbal coloca a todos um paralelo claro com o filho de Alcmena, lembremos que Gades fica próximo às famosas Colunas de Hércules já citadas, ou seja, o general cartaginês executava seus feitos e os narrava numa sequência que a população reconhecia Hércules.

Tito Lívio narra uma importante façanha de Aníbal, ao ser guiado por um sonho com Júpiter, que o teria orientado a seguir até a Itália,

sem desviar o olhar. No mundo antigo, os sonhos são comunicações das deidades com os homens. Assim, Aníbal volta com mais ânimo para a guerra que o espera. Observemos como mito e religiosidade se mesclam com a cultura política. Feito relevante foi a forma como Aníbal e seus soldados construíram uma estrada retirando o excesso de pedras do monte Vinagre (Liv. Hist. Rome. XXI. 37. 2).

Tito Lívio cita um discurso em que Cipião afirma:

[utrum Hannibal hic sit aemulus itinerum Herculis, ut ipse fert, na vectigalis stipendiariusque et servus Populi Romani a patre relicyus] (Liv. Hist. Rome. XXI. 47. 7).

[Quero ver se esse Aníbal realmente está, como ele mesmo afirma, a emular Hércules em suas viagens, ou melhor, se foi deixado por seu pai como mero contribuinte e pagador de impostos, na verdade um escravo, de o povo romano] (tradução livre)

A nosso juízo, havia uma percepção da elite da cidade de Roma das tentativas de Aníbal de se associar ao filho de Alcmena. Entretanto, não podemos esquecer que se trata de uma voz latina, sobre a posição cartaginesa, podendo também ser a tentativa de ganhar apoio dos gregos habitantes da Península Itálica.

DeWitt ressalta que essa passagem histórica, por mais importante que seja para a história dos usos do mito de Hércules para a legitimação do poder, associa-se à utilização de uma nova rota ao território da Galia, que permitiria a expansão do Império Romano até o Rio Reno.

A rota de Hércules substitui a rota da Riviera que passava por terrenos difíceis e era inadequada à passagem de exércitos. Segundo DeWitt, a marcha de Aníbal pela rota de Hércules até a Península Itálica mostrou aos generais romanos a importância estratégica dessa passagem a qual surge das viagens de Hércules à Ilha Vermelha para buscar os bois de Gerion, a toponímia de Mônaco está vinculada ao *Hercules Monoecus*, que vivia sozinho no pé dos Alpes Marítimos.

Ao retorno dessa aventura, nos confins ocidentais do mundo, estão associados o conflito com Caco, bandido que vivia no local onde seria Roma, bem como seu encontro com Evandro e a fundação de um altar dedicado a ele (DEWITT, 1941, p.59).

As múltiplas viagens míticas têm esse condão de mapear o território conhecido, fazendo com que as populações conhecidas sintetizassem Hércules, o que ocorreu com o fenício Merquart e o celta Ógmio. Esse movimento permite o reconhecimento, gera identidade e facilita a comunicação entre as diferentes culturas.

CÔMODO E O USO POLÍTICO DA IMAGEM DE HÉRCULES: OS LIMITES DA FÚRIA

Os elementos que compõem o imaginário do herói são plásticos, podendo, então, serem ressignificados. No caso de Hercules temos a vitalidade, a força sobre-humana, a fertilidade, a violência, entre outros atributos. Assim, a vitória, um dos signos mais importantes desse herói, torna-se o elemento que faz com que sua imagem seja emulada por diversos governantes. Caso muito interessante é o do Imperador Cômodo, que não se associa a Hércules por esse atributo, mas pela força e pela violência. Nesse sentido, o filho de Marco Aurélio marcava sua presença com signos que remetiam àquela deidade. Havia um funcionário que carregava, à frente de sua comitiva, os atributos de Hércules, a pele de leão e a maça. Cômodo, ainda, teria transformado a gigantesca estátua de Nero, colocando nela as armas de Hércules e a pele do leão (MENDES, 2005, p. 483). O senador romano e historiador grego Dion Cássio escreveu, em sua *História Romana*, que um dos títulos utilizados por esse imperador era o de Hércules Romano (DION CÁSSIO. *História romana*, LXXIII, 15).

Imagem 01 – Busto de Cômodo como Hércules. Musei Capitolini, Palazzo dei Conservatori, Sala degli Horti Lamian. Inventario/Inventory: MC 1120



Fonte: Domínio público. WikCommons. 2022.

No entanto, devemos ressaltar as informações que associam Cômodo à imagem de Hércules: o ato de ser recebido por alguém vestido com as indumentárias de Hércules; a utilização dos títulos de Hércúleo, Hércules Romano; construção de estátuas do Imperador Cômodo representado com as indumentárias do filho de Alcmena (Ver figura 1). Logo, o juízo de valor, típico de uma ala do Senado desprestigiada, não é o mais importante.

Dion Cássio, para construir a imagem de homem violento para Cômodo, narra que o jovem Imperador, vestido de gladiador,

matou um avestruz, cortou-lhe a cabeça e veio até nós, os senadores, estávamos sentados, com a cabeça da avestruz na mão esquerda e a espada ensanguentada na direita e, sem nada a dizer, sorrindo apenas, fez um movimento com a cabeça para mostrar que nos preparava o mesmo destino (DION CASSIO, *História romana*, LXXI1, 21.1).

Devemos lembrar que a obra de Dion Cassio expressa valores aristocráticos próprios de grupos senatoriais, o que é importante para entender o tom pejorativo com o qual ele compara Cômodo ao seu antecessor e pai, Marco Aurélio. Não foi somente o Imperador Cômodo que se apropriou da imagem de Hércules. Gonçalves (2004) analisou como o Imperador Caracala tentou, insistentemente, se vincular às imagens de Hercules e de Alexandre Magno. A autora salienta como a estratégia está presente em vários governos. Disso se pode concluir que se tratava de um mecanismo utilizado pelos imperadores para legitimar suas ações, expediente que se constituía na forma de tornar o poder do Príncipe mais presente a todos os cidadãos do *Imperium Romanum*. Outro ponto importante é entender como, em períodos distintos, esses heróis foram lidos de maneiras específicas, ressaltando sempre os fatores marcantes que se desejavam propagar a respeito de um governo ou dos grupos envolvidos, ou seja, tratava-se de um mecanismo bastante flexível de poder e propaganda.

A espiritualidade, a partir do século I, tendeu à valorização dos homens divinos. Nesse caso, podemos destacar o cristianismo nascente, no mundo greco-romano, temos Apolônio de Tiana, Alexandre de Abonoteico, Jesus de Nazaré, entre outros. Deve-se destacar que cultos de homens que se tornaram deuses ganharam bastante destaque, como é o caso de Hércules, Asclépio, Dioniso (BAYET, 1984, p. 282).

Diferentes construções de Hércules são realçadas. Cada um se apropria, a seu modo, de uma faceta do filho de Alcmena, mas sempre falando do mesmo herói, seja um imperador que pode, por meio desse expediente, enfatizar sua virtude de guerreiro e combatente, sejam os

filósofos cínicos e estoicos que veem nele o exemplo de virtude moral e de vitória sobre a morte (GONÇALVES, 2004, p. 214-215).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Gostaríamos de ressaltar que o mito não é uma mentira contada por um grupo de privilegiados para uma população desinformada e passiva e, sim, um suporte para as mensagens, como destaca o historiador francês Paul Veyne (1983, p. 131),

dizer que, por consequência, o mito se tornou uma ideologia política não é errado, mas pouco instrutivo. Um detalhe leva além dessas generalidades: frequentemente os gregos parecem não ter acreditado muito em seus mitos políticos e eram os primeiros a rir deles quando os apresentava nas cerimônias. Eles faziam um uso cerimonial da etiologia; na verdade, o mito se tornara verdade retórica.

Para definir o mito, Veyne usa a expressão francesa *langue de bois*, que a tradutora brasileira verte por “conversa fiada”. São os assuntos entendidos por meias palavras, compartilhados por signos incompletos. Destacamos assim, o caráter verbal dessa colocação. Já analisei, em outro momento, o uso da imagem de Hércules para produzir riso, nos escritos de Luciano de Samósata, justamente, quando se tratava de pensar a natureza divina deste. Luciano produz o riso, ao colocar às claras, o que devia estar subentendido, o que é muito relevante na tradição helênica (ARANTES JUNIOR, 2008)

Muitas vezes, tais narrativas abordavam a figura de um herói. O termo herói, do grego *héros*, significa primeiramente o mestre, o chefe nobre, como por exemplo os chefes militares gregos que pelearam em Troia. Nesse campo semântico, é herói todo combatente, nobre por nascimento e consanguinidade, pela coragem e astúcia. O segundo

sentido de herói é semideus, aquele que está entre os homens e os deuses, como Hércules; e, por fim, os homens que são elevados à condição de semideuses, por exemplo, os imperadores romanos. A filósofa Olgária Matos (1994, p. 84) afirma que “nos três sentidos, a ideia é a de que herói é aquele que detém, suspende o tempo e que por sua excelência supera, por assim dizer, a condição humana”.

Para Francisco Bauzá (1998), herói é aquele que transpõe os valores dominantes e reinventa uma nova ordem, suprimindo o caos. Sua imagem poderia legitimar a ação de um indivíduo ou de um grupo ou, ainda, legitimar uma ordem pré-estabelecida. Toda a ação do herói afirma-se em valores morais, fato que garante sua imortalidade, por meio da permanência na memória coletiva - mais um fator ordenador da vida social. Bauzá ressalta que a função do herói era a de servir de exemplo de conduta e despertar o sentimento de heroísmo presente nos homens, a imagem ideal pela qual o homem devia guiar sua conduta (BAUZÁ, 1998, p. 3-13). O mito do herói é produto da História e, portanto, “[...] veículo semântico de determinados feitos e experiências; por esta razão, as diferentes variantes que oferecem esse discurso devem ser entendidas de acordo com circunstâncias e interesses particulares de um momento histórico preciso” (BAUZÁ, 1998, p. 3).

O herói tem a função de atualizar o tempo. Em cada novo ciclo, ele reestrutura um elemento social. É o grande tradutor dos elementos ou mesmo aquele que vence os mistérios mais profundos que o signo pode guardar. Hércules tem a função de livrar a humanidade de monstros terríveis, corporificando o que existe de completo na aventura do herói, já que se livra da condição de semideus para habitar o Olimpo, juntamente com Hebe⁶¹.

⁶¹ Hebe é a personificação da juventude. Filha de Zeus e Hera. Após a apoteose de Hércules, os deuses celebram seu casamento com o novo deus, simbolizando seu acesso à juventude eterna dos deuses.

A ambivalência encontra lugar na coabitação do elemento divino com o humano em um mesmo ser. Entre erros, que demandam ritos purificadores e atitudes benéficas, a humanidade do herói reatualiza-se, ressignifica-se e estabelece as hierarquizações prováveis ao mundo que surgira de sua ação - é o elemento velho que constrói o novo.

A recente morte de Paul Veyne nos faz lembrar como os mitos são apropriados, ressignificados e modificados, de forma que a narrativa, ao ser recontada, traga elementos novos que dialogam com o presente.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTOS TEXTUAIS

CORNÉLIO NEPOS. **Vidas dos capitães célebres**. Introdução, tradução e notas João Rivizza. Niterói, 1931.

DION CASSIUS. **Histoire romaine**. établi et traduit. par M. L. Freyburger & J. M. Roddaz. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

DIO'S ROMAN HISTORY. English translation by Earnest Cary. London: William Heinemann, 1961. v.9 (The Loeb Classical Library).

Luciano. **Como se deve escrever a história**. Tradução e ensaio. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Tesitura, 2009.

TITUS LIVIUS. *History of Rome*. Trad. Canon Roberts. London: Everyman's Library Classical, 1905.

OBRAS GERAIS

ARANTES JUNIOR, Edson. Diálogo dos mortos sobre os vivos: uma crítica luciânica à cerimônia de apoteose do Imperador Romano. **Mosaico**, Goiânia, v. 1, p. 261-268, 2008.

ARANTES JUNIOR, Edson. Os usos da imagem de Hércules: mito, memória e identidade no mundo romano. **Mneme**, Caicó, v. 12, p. 53-66, 2011.

ASSMANN, Jan. **Historia y mito en el mundo antiguo**: Los Orígenes de la cultura em Egipto, Israel y Grecia. Madrid: Gredos, 2011.

BAUZÁ, Francisco F. **El mito del héroe**. Buenos Aires: FCE, 1998.

BAYET, Jean. **La religion romana**: História política y psicologica. Madrid: Cristiandad, 1986.

DeWITT, Norman J. Rome and the "Road of Hercules". Transactions and Proceedings of the **American Philological Association**. V. 72, p. 59-69, 1941. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/283041>, data de acesso 14/04/2022.

Finley, M. I. **Uso e abuso da História**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GIRARDET, Raoul. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. **A construção da imagem imperial: formas de propaganda nos governos de Septímio Severo e Caracala**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002. (Tese de Doutorado)

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Caracala e as imagens dos grandes Generais e heróis: A busca de uma identidade. In: GONÇALVES, Ana Teresa Marques *et alli* (orgs). **Escritas da História. Memória e Linguagem**. Goiânia: UCG, 2004. p.203-224.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

LIMA, Luiz Costa. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MATOS, Olgária Chain Feres. Construção e desaparecimento do herói: uma questão de identidade nacional. **Tempo Social**. São Paulo, v. 6, n. 1-2, p.83-90, 1994.

MENDES, Norma Musco. Desconstruindo a memória do Imperador Lucivs Aurelivs Comodvs. In: BUSTAMANTE, Regina Maria da Cunha; LESSA, Fábio de Souza. **Memória & festa**. Rio de Janeiro: Mauad, 2005. p. 480-489.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história e o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

ROCHA, Everaldo P. Guimarães. **O que é mito?** São Paulo: Brasiliense, 1985.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

SEIXAS, Jacy Alves de. **Da memória e seus “caminhos secretos para entrar em nós”:** ensaios sobre memória, esquecimento, história, historiografia. São Paulo: Intermeios, 2021.

THEML, Neyde. Linguagem e comunicação: ver e ouvir na Antigüidade. In: THEML, Neyde. (Org.). **Linguagens e formas de poder na Antigüidade.** Rio de Janeiro: FAPERJ/ MAUAD: 2002. p. 11-24.

VERNANT, Jean Pierre. Fronteiras do mito. In: FUNARI, Pedro Paulo (Org.). **Repensando o mundo antigo.** Campinas: Unicamp, 2002. p. 09-23.

VERNANT, Jean Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos.** Rio de Janeiro: Paz e Terra: 1990.

VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos nos seus mitos?** São Paulo: Unesp, 1983.

7

Ana Livia Bomfim Vieira

**Os deuses
e os trabalhadores do mar:
uma religiosidade ambivalente**

DOI: 10.31560/pimentacultural/2023.96276.7

INTRODUÇÃO

Os gregos construíram, durante toda a antiguidade, uma intensa relação com o mar e construir é um termo chave nesta sentença. Os helenos não eram navegadores e pescadores desde sempre. A diferença nítida entre um navio de guerra, feito para o combate, e um navio mercante precisou de tempo para se concretizar (JACQUEMIN, 1999). Eles se fizeram homens do mar (BODSON, 1975). Mas essa passagem, para que pudesse conhecer o auge – que foi o que aconteceu haja vista a marinha ateniense e seu papel na história desta *pólis* – não foi fácil pois obrigou esses homens, de agricultores e pastores que eram, a enfrentar o desconhecido e o medo advindo da exploração de um território tão inóspito e estrangeiro quanto fascinante e belo. O elemento líquido, símbolo da vida marinha, significa também a morte àquele que lhe é estranho.

Desde Homero o mar é o lugar dos heróis, o percurso a ser desbravado com coragem, astúcia e ajuda dos deuses. Contudo, isto não quer dizer que o medo não estivesse presente. Os gregos sabiam o que um naufrágio representava. Ulysses já temia as tempestades e as mudanças que elas traziam para a cor das águas. Mesmo que o mar tenha estado sempre próximo, afinal era fácil não perder as costas de vista, sobretudo na região do Egeu, ele permanecia um elemento ambivalente, portanto, perigoso. A imagem do mar, irregular, flexível, ora amigável, ora tenebroso carregava também um caráter negativo que poderia envolver o corpo social. A ambivalência do mar poderia contaminar os cidadãos, tornando-os ardilosos (PLATÃO, *As Leis*, IV, 705a-b). E isso poderia o poder de contaminar a moradores litorâneos e os trabalhadores do mar e navegantes em geral.

A proximidade com o mar e, em consequência, com os grupos que dele viviam ou nele transitavam, portanto, era encarada com um olhar


de desconfiança. Aristóteles chega a propor uma regulamentação que evitasse, ou ao menos limitasse, as interações entre os habitantes do porto e do litoral e o resto dos habitantes da *pólis* (ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1327b). Portanto, a ambivalência ligada ao mar como lugar do desconhecido, como meio contrário ao habitat natural do homem, a terra, é reforçada, portanto, pela sua proximidade e relevância para a cidade. O mar é uma presença constante e, por isso, constantemente temida.

AS DIVINDADES MARINHAS E SEUS PERIGOS

Um outro fator que desempenhava um papel fundamental na construção e afirmação desta ambivalência ligada ao mar eram os deuses.

Nereu, este “velho do mar” (PAUSANIAS. *Descrição da Grécia*. III, 21, 9), aparece já na poesia homérica nos permitindo entrever alguns aspectos neste sentido. Filho de Ponto e Geia, seu nome evoca a idéia de movimento (CHANTRAINE, 1980), mas sempre calmo e tranquilo. Nereu, portanto, é uma potência de bondade. Ele representaria o mar calmo, tranquilo, que é antes um aliado do que um inimigo. O mar que não trai nem assusta, assim como esta divindade que tem como principal característica seu senso de justiça (HESÍODO, *Teogonia*, vv.233).

Sendo uma divindade do mar calmo assim como sua personalidade, ele era bastante honrado por marinheiros e comerciantes marítimos pois, permitindo que os homens chegassem ao seu destino e levassem à termo suas empreitadas, ele favorecia e fortalecia tanto o senso de aventura e coragem como a intenção do aumento da fortuna. Com Nereu, e sua filhas Nereidas (HESÍODO. *Teogonia*. vv. 240-265), o mar representava a bonança para os atenienses com as facilidades para o deslocamento, o comércio e os mercados.



Contudo, o mar apresenta diversas faces. Assim como as divindades que o representam. E esse é o caso de Proteu (HOMERO. *Odisseia*. XIII, 96; 345). Assim como Nereu, também era chamado de “velho do mar” (HOMERO. *Odisseia*. vv. 384), no entanto possuía um humor muito mais desconfiado e tinha uma característica presente em outras divindades marinhas que era a capacidade de profetizar. Proteu simboliza a onda que vai e vem, fugidia, que nega ser apreendida. Logo, suas profecias vêm ao fim de uma sequência de mudanças de forma, deixando transparecer um outro aspecto do mar presente nesta potência; o poder de se metamorfosear. Lembremos do canto IV da *Odisseia* de Homero, que narra o encontro de Menelau com esta potência marinha, quando Proteu se transformou em um leão, uma pantera e um porco gigante (HOMERO. *Odisseia*. vv. 455). É preciso surpreendê-lo. Então ele toma diversas formas, as mais variadas possíveis, as mais assustadoras possíveis até o momento em que ele dorme, evocando a calma depois da tempestade e deixando escapar seus infalíveis oráculos. Por meio de suas profecias, os homens do mar são guiados com segurança pois ele é uma potência sábia e benfazeja.

Poseidon é, sem dúvida, a divindade marinha mais reconhecida como tal. Filho de Cronos e Réia, irmão de Zeus e Hades, ele recebeu, na partilha do mundo, o domínio sobre o mar (HOMERO. *Íliada*. XV, 190). Na verdade ele era o “rei do mar”, seu senhor, conhecedor de todos os seus mistérios e mestre de todas as potências e criaturas marinhas. Ele exerce sobre elas o mesmo poder soberano que Zeus exerce sobre as potências do Olimpo. Ele também reina sobre os rios, lagos, fontes. Assim como seu irmão Zeus, ele possui um cetro (ÉSQUILO. *Prometeu*. 924-925; PINDARO. *Istimos*. 8, 34-35.), seu tridente, com o qual ele é sempre representado. Era o deus do mar calmo e bravo ao mesmo tempo, que tanto protege a navegação tranquilizando as marés e tempestades, como suas vinganças vêm sempre em forma de tempestades indomáveis. Como um deus do mar calmo e pacífico, era associado aos golfinhos. Esses animais são, portanto, um símbolo

de calma e segurança. Nos momentos de fúria, é em companhia de seus cavalos que Poseidon aparecia.


Poseidon era o deus do mar mas também um deus dos trabalhadores do mar, como os pescadores, e navegantes de forma geral, como os marinheiros. Além dos cultos públicos a Poseidon, os pescadores ofereciam a ele seus instrumentos de trabalho e barcos de pesca quando abandonavam a atividade (MACEDÔNIOS. *Antologia Palatina*. VI, 30). Por ser também cultuado em algumas pólis, como Esparta, como uma divindade dos subterrâneos, era honrado por pescadores ao fim da profissão, já que poderia suprir suas necessidade em um momento onde os homens do mar fixavam-se em terra.

OS TRABALHADORES DO MAR: PESCADORES E SUAS DIVINDADES LIMÍTROFES

As divindades honradas por pescadores não eram, necessariamente, divindades marinhas, mas todas possuíam aspectos que podemos definir como ambivalentes. No conjunto das divindades aqui mencionadas, apenas Glauco se enquadra como marinho.

Filha de Zeus e Leto, irmã gêmea de Apolo, Ártemis é também a deusa da caça (HESÍODO, *Teogonia*, 920). É a protetora e guardiã de todas as espécies de animais, mas também dos caçadores (XENOFONTE, *Da caça*. V, 14, 25, 34). Seus domínios mais conhecidos são os bosques, florestas e montanhas, mas não só; eles também se estendem às fontes, riachos e o mar (HOMERO, *Hino a Ártemis*, 5-10).

Se Ártemis era a deusa de todos os animais e de seus caçadores e se seus domínios incluíam as águas, nada mais justo que essa deusa fosse adorada também pelos pescadores (APOLONIDAS. *Antologia Palatina*. VI, 105). A deusa Ártemis tinha o direito aos primeiros




peixes e, sendo a deusa da caça, ela agia como guia para os pescadores (SÉCHAN, 1955). Ártemis ocuparia, então, um lugar aparentemente contraditório. Ela olha e guarda, ao mesmo tempo, caça e caçador. Os locais sagrados são ao mesmo tempo locais de caça, atividade limítrofe entre civilizada e selvagem: a costa, a orla, nem mar, nem terra; as terras alagadas onde não encontramos nem a secura nem a umidade completa (VERNANT, 1988). São estes os locais onde são edificados seus templos e onde pescadores vão lhe render homenagem.

A deusa caçadora é também ambivalente, protege e pune, autoriza e proíbe. Com esta ambivalência a deusa é a grande reguladora da fronteira entre a cultura e o selvagem, cidade e litoral, já que sabemos que o pescador transitava entre estes dois espaços. Portanto, Ártemis está presente neste grupo, e era adorada tanto pelo seu atributo 'caçador' como pelo seu poder de regular os espaços proibidos evitando, assim, que o pescador ultrapassasse os limites permitidos atraindo, com isso, a contaminação social.

Outro aspecto a ser remarcado é sua origem. Ártemis, assim como Dionisos, era considerada uma divindade estrangeira, Cítia. E os tauros cílios eram conhecidos pelo total desconhecimento das regras de hospitalidade, logo, os estrangeiros eram capturados e degolados em nome da deusa. A deusa, portanto, como seus adoradores, representava o recluso, aquele que se coloca em um lugar de recusa ao contato do outro (VERNANT, 1988). Podemos entender essa reclusão também como social e ela se parece bastante àquela vivida por pescadores.

Mas assim como a deusa é assimilada pelos gregos e passa a cuidar para que os perigos da liminaridade não venham à tona, os pescadores, ao realizarem seus ritos, se re-inserem no espaço do civilizado. Todas as divindades não-marinhas honradas por pescadores possuíam esta característica de liminaridade, de indefinição, de circulação. Essa é também a relação construída entre os pescadores e Hermes.



Hermes era filho de Zeus e Maia (HESÍODO, *Teogonia*, 938; EU-RÍPIDES, *Íon*, 1) e irmão de Apolo. Teria sido pai de Pan e Príapo simbolizando também, como o primeiro, a fecundação universal (HOMERO, *Hino a Hermes*, XVIII, 1). Era a divindade das fronteiras e dos limites por excelência. Deus das passagens, dos caminhos, das viagens. Deus dos comerciantes e dos viajantes. Esta era uma imagem de Hermes. Esta é também a primeira característica de Hermes que o ligaria aos pescadores. Este grupo é marcado por uma radical mudança de espaço. Talvez não possamos citar espaços físicos mais antagônicos que terra e mar, e os pescadores transitavam entre um e outro constantemente. A proteção de Hermes era, portanto, necessária.

Mas além de marcar as passagens Hermes assegurava, também, a passagem tranquila para uma segunda etapa da vida. Além de assegurar a travessia para o Hades, ele assegurava uma velhice tranquila. Por esta razão, Hermes era o principal deus à quem os utensílios usados durante a vida de trabalho eram dedicados (FELIPE DE TESSALÔNICA, *Antologia Palatina*, VI, 5, 62; JULIANO, *Antologia Palatina*, VI, 29).

Outro aspecto que associa Hermes ao grupo dos pecadores é o seu caráter astuto, enganador, sedutor (HESÍODO, *Os trabalhos e os dias*, 67-85), vivaz, engenhoso (HOMERO, *Ilíada*, XX, 35). Hermes personificava a *métis*, astúcia e experiência prática, que era necessária aos pescadores. Hermes era o que podemos chamar de um “deus dos pequenos” (BODSON, L, 1975, p. 48-49). E ser um “pequeno” era ser não somente um cidadão economicamente desfavorecido, mas também alguém que, como o deus mensageiro, prestava serviços aos “grandes”.


Assim como Hermes, seu filho Pan era também um “deus dos pequenos”. Era representado com uma forma meio humana e meio animal. Possuía um rosto barbudo e enrugado. Dois cornos ornamentavam sua cabeça. O corpo peludo e patas de cabra (HOMERO, *Hino à Pan*, XVIII, 5) lhe conferiam uma aparência bastante ambivalente. Não era homem mas também não era animal. Deus dos pastores e amante

dos rebanhos, circulava entre bosques, montanhas e era conhecido por sua rapidez e agilidade. Podemos considerá-lo a personificação da vida pastoral, rústica. Sua relação não é com a ordem política ou com um caráter heróico, é sempre com a natureza, com *phýsis*.

Apesar de ser prioritariamente associado à atividade pastoral, Pan é também um caçador. Passa os dias a perseguir animais e ninfas. Portanto, Pan é, acima de tudo, uma divindade em oposição ao espaço urbano. Ele distancia-se do urbano por dois aspectos. Primeiramente, seu aspecto físico, bruto, animalesco, meio homem, meio animal o separa de um espaço onde a ordem é a regra (BORGEAUD, 1979). Em segundo lugar, o distanciamento espacial em que ele vive faz com que suas características não-civilizadas sejam ainda mais sublinhadas. A aparição de Pan em um espaço urbano e murado como a *asty* não traz desordem; ao mesmo tempo que ele é visto na natureza selvagem é tido como um bom sinal, como o anúncio de abundância (ATENEU, *Deipnosofistas*, V, 182; IX, 387).

Os domínios de Pan, no entanto, não são rigidamente definidos. Ele circula por zonas limítrofes e de extremidades: terras além dos campos cultivados (terra civilizada), montanhas (os cumes, sobretudo), rios pedregosos (TEÓCRITO, *Cabreiro e pastor*, Idília V, 15), rochas costeiras ou mesmo o mar. Todos pertencem aos domínios de Pan.

O deus Pan é um deus dos pescadores e podemos entender a escolha deste grupo pois eles também eram homens que circulavam pelos lugares limítrofes e que desempenhavam uma atividade que os colocava constantemente em contato com a ambivalência destes locais. A passagem mar/terra, costa/montanha, costa/campo, campo/cidade era realizada por esse grupo e, portanto, nada mais justo que fossem atraídos por um deus que tinha poder sobre tais lugares. Era preciso estar bem com ele para que tudo se passasse da melhor maneira possível, até porque era conhecido o seu humor bastante variável (TEÓCRITO, *Thirsis*. Idília I, 15-20).



Relacionado a isto existe também, possivelmente, uma identificação associada a um certo distanciamento que os pescadores tinham da vida urbana. Até onde podemos aferir, esta participação era extremamente discreta pois a venda do peixe nos mercados da *ágora* não estava concretamente nas mãos dos pescadores e, sim, dos comerciantes (ALCIFRON, *Cartas de pescadores*, I, 2). Assim, estes homens eram tão isolados e estranhos à vida cidadina quanto o deus Pan. Podemos imaginar, inclusive, que o aspecto físico dos pescadores era algo bastante distintivo, não deixando que passassem incólumes ao olhar do corpo cívico citadino. É claro que eles não eram metade homem e metade animal, contudo transitavam entre limites tênues do selvagem para o civilizado. O aspecto físico de Pan pode ser encarado como a síntese desta ambivalência que era realizada através de suas práticas, pelos pescadores. Um pescador na *ásty*, provavelmente, não era reconhecido como um igual.


Além do aspecto físico e do isolamento social, os pescadores possivelmente honravam o Pan caçador também. Para ele eram oferecidos instrumentos de trabalho, sobretudo redes, em troca de proteção e de abundantes pescas (LEONIDAS, *Antologia Palatina*, VI, 13). A Pan eram também oferecidas as primeiras presas capturadas (ALCEU, *Antologia Palatina*, VI, 187). Como Pan era também um deus dos 'pequenos', estas primícias significavam, por vezes, oferendas muito simples (ESTATILIOS. *Antologia Palatina*. VI, 196).

Como Hermes e Pan, Príapo era também um deus cultuado pelos pescadores e bastante ambivalente também, a começar por sua representação. Príapo, considerado um filho de Dionisos (ou Hermes) e Afrodite, é originário da cidade de Lampsaco mas é acolhido na Grécia onde era comumente confundido com Pan ou Hermes itifálico, o que não pode causar espanto visto sua principal característica física: um pênis de dimensões sobre-humanas. Como sabemos, o falo era ao mesmo tempo um signo de potência geradora, fecundadora,

e um amuleto, uma proteção que afastava os males. Logo, Príapo é sobretudo um deus rústico, como Pan, que garantiria a fertilidade dos campos e a fecundidade dos rebanhos (PAUSANIAS, *Descrição da Grécia*, IX, 31, 2). Era também a divindade dos jardins, guardando-os sobretudo dos ladrões (DIODORO DA SICÍLIA, *Biblioteca histórica*, IV, 6, 4). Mas também era honrado por pescadores.

Teócrito teria sido o primeiro autor a mencionar seu nome, um deus asiático que tinha na sua representação toda a força do poder gerador (TEÓCRITO, *Thirsis*, Idília 1, 21; Epigramas 3, 4). Esse era o poder demandado quando honrado por pescadores que pediam boa pesca (QUINTOS MARCIOS, *Epigramas votivos*, 89). Príapo também era uma divindade associada aos “pequenos” (OLENDER, 1978). As oferendas dedicadas a ele eram sempre em pouca quantidade ou mesmo os restos do que serviu de alimento para o pescador, mas também bebida e objetos não necessariamente ligados à pesca (MARCIOS, *Epigramas votivos*, 33). Os pescadores agradeciam a proteção durante alguma manobra de pesca e a ele eram oferecidas também, como a Hermes, os instrumentos de trabalho ao fim da vida ativa do pescador (ARCHIAS, *Epigramas votivos*, 192).

Não sabemos com certeza até que ponto a realização de oferendas a Príapo por parte dos pescadores e navegadores não estaria ligada a sua associação a Hermes ou Pan. Mas não podemos ignorar alguns fatores que o aproximam destes grupos, sobretudo dos pescadores. Assim como Pan, ele possuía uma imagem que o inseria em um limite bastante tênue entre o selvagem e o civilizado. Apesar de sua forma humana, ele era dono de um enorme falo que deformava seu corpo. Era um corpo ‘feito’ porque era um corpo não harmonioso, fora de um sistema de representação do belo como sendo a imagem do equilíbrio das formas (OLENDER, 1978). Príapo era dono de uma imagem singular. E mais que isso, possuía uma característica física que o marcava de forma grotesca. Esta marca nos permitiria perceber



um aspecto “humano” neste deus. Humano porque ele sofre com o seu grande falo. Humano, sobretudo, porque é preciso lembrar que um corpo divino é sempre belo e harmonioso (RUDHARDT, 1991). Humano, finalmente, porque quando os deuses nascem eles passam logo à idade adulta e à imortalidade. Não passam pelo período da infância. As excessões são Hermes e Príapo. São divindades que estão extremamente próximas da fronteira entre o mortal e o imortal. Passam por etapas da vida ligadas basicamente aos homens e não aos deuses: infância e velhice. Estas fases são, do ponto de vista ideal, principalmente em se tratando de divindades, períodos nos quais o indivíduo é incapaz de ter um controle absoluto sobre si mesmo, seja pela pouca experiência e imprudência da infância, seja pelo cansaço e desgaste do corpo acarretados pela velhice.

Lembremos que o corpo humano, dentro de uma sociedade, se define por sua visibilidade. O corpo e sua vergonha, pudor, deformidade, diferença, estão submetidos ao olhar do outro. E o corpo de Príapo era sempre coberto, escondendo sua deformidade desconcertante. Quando o indivíduo se exclui do olhar do outro, ele desaparece. Ele passa a não pertencer à comunidade de homens livre e iguais. Príapo exclui uma relação dinâmica com o outro. Assim como Pan, ele se isola. Fica isolado como os pescadores são. Os pescadores possuíam este caráter de isolamento e não adequação ao espaço urbano e às suas regras de conduta. Possuíam um corpo marcado - pelo sol, pelo trabalho duro, pelos acidentes - que o identificava como um diferente, como o outro dentro da comunidade dos iguais. Não é de se espantar a identificação destes homens com tais divindades, tão próximas da realidade do seu cotidiano. E é a identificação com tais divindades que reforçará o caráter ambivalente dos pescadores.


Todas estas divindades mais estreitamente associadas aos pescadores possuem, portanto, um caráter dúbio, ambivalente. Estão sempre entre o selvagem e o civilizado, entre o mortal e imortal, entre

o animal e o humano. Estão sempre em trânsito. Mas acreditamos que nenhuma delas carregue tanto o peso desta ambivalência como Glauco. Este era, literalmente, um deus pescador.

GLAUCO: QUANDO O PESCADOR SE TORNA IMORTAL

Glauco teria sido um pescador da cidade beócia de Antédon, filho de Antédon (fundador da cidade) e Alcione ou de Poseidon e uma Naiade. Nascido mortal, Glauco percebe que alguns dos peixes capturados por ele, ao entrar em contato com uma erva, ganham vida novamente. Ele então come dessa erva mágica e se torna imortal - *athánatos*. Contudo, ao mesmo tempo que Glauco passa a ser imortal ele não se torna *agheraos*, ou seja, ele não fica liberto da velhice. Furioso com seu novo estado ele se joga no mar do alto de um rochedo (EURÍPIDES, *Orestes*, 318). Quando volta do mergulho, ele havia se transformado em uma divindade marinha - *thalassios daímon*, portanto, imortal - *daímon athánatos* (ÉSQUILO, *Glauco marinho*, Fragmento 54b) e ganha, como outras divindades ligadas ao mar, o dom da profecia (EURÍPIDES, *Orestes*, 358).


O relato de Glauco pescador por vezes se confunde com um outro, o de Glauco filho de Sísifo (ATENEU, *Deipnosophistas*, VII, 296). Este, herdeiro do trono da futura Corinto, se joga na fonte da imortalidade, mas, como não conseguia fazer com que os outros acreditassem em sua imortalidade, é jogado ao mar (OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIII, 900; XIV, 75) tornando-se, então, a divindade marinha conhecida como Glauco. A transformação de mortal a imortal, a imagem envelhecida para sempre, o salto que marca sua mudança, todos essas são características comuns aos dois relatos. A principal diferença encontrada reside em como o deus Glauco de cada versão vai lidar com o seu poder de profetizar.



Segundo Marinella Corsano (1992), a diferença entre “ser jogado ao mar” e “jogar-se” ao mar marcava os dois caminhos tomados por esses personagens no processo de divinização. Glauco de Antédon, mesmo sentindo-se desesperado e furioso por não ter ganhado com a imortalidade a juventude eterna garantida aos deuses, joga-se ao mar como um ato voluntário. Sua transformação dá-se por buscar, ativamente, alguma mudança. É claro que sabemos que tudo que acontece é por vontade dos deuses mas, nesse caso, Glauco ganha a possibilidade de acreditar em uma ação “independente”. Portanto, quando retorna como deus marinho, tendo mesmo adquirido uma forma bastante semelhante a outras divindades marinhas, transforma-se em uma divindade benfazeja, que aparece para predizer os perigos, para ajudar. Uma vez pertencente a esse novo universo, se torna familiar de Nereu, considerado muitas vezes seu “porta-voz” (APOLÔNIO DE RODES, *Argonáuticas*, I, 1310a). Glauco de Antédon era, portanto, uma divindade querida.

Glauco de Corinto, ao contrário, quando é jogado do rochedo ao mar, sofre uma ação direta da vontade de Zeus. Para que pudesse provar sua imortalidade, foi preciso jogá-lo ao mar. Ele não teve escolha, ele não o fez por vontade própria. A decisão divina, no seu caso, foi muito mais explícita. Neste caso, Glauco é muito mais submetido ao juízo divino e, por isso, a cada ano quando faz um turno pela costa e pelas ilhas profetiza somente desgraças. É um deus taciturno, rancoroso – por não ter “escolhido” sua condição - temido, de quem os homens procuram se afastar para evitar suas predições.

Consideramos que ambos os relatos falam de um mesmo mito (DEFORGE, 1986). Podemos observar que o cerne é conservado nas duas tradições, principalmente o mergulho considerado o ponto chave para a transformação do personagem em um deus (CORSANO, 1992). Contudo, como podemos perceber que ambos os relatos se confundem construindo a imagem de um único Glauco marinho, concluímos que o uso de um ou outro, que a escolha entre um Glauco benfazejo



ou um Glauco hostil é relativa ao contexto em que ele é tido como necessário. Nas narrativas heróicas, o Glauco gentil aparece. Quando falamos da divindade da pesca é com medo e temor que ele é mencionado (HESÍODO, *Teogonia*, 219-247). Portanto, o que concluímos é que os dois relatos são absolutamente confundidos sobretudo pelos grupos mesmos favorecidos da população em que os pescadores estão inseridos. O Glauco que os pescadores e navegadores conheciam era um antigo pescador tornado deus, mas inconformado com sua nova situação. Uma divindade rancorosa e que todos honravam para não ter que encontrá-lo. É esse Glauco de que tratamos neste trabalho. O Glauco marinho, divindade popular e temida pelos pescadores.

Uma primeira questão que se impõe diz respeito a já mencionada aparência que Glauco ganha após o mergulho decisivo. Como vimos anteriormente, Pan e Príapo possuíam traços e marcas peculiares nos seus corpos que os expunham ao olhar desconfiado, de estranheza. Esse lugar limítrofe era ocupado também por Glauco.

Para Ésquilo, que sabemos ter escrito um drama satírico chamado *Glauco Marinho* - *Glaukos pontios* - da qual nos restam apenas fragmentos, ele era um monstro - *thauma* - com face e dorso humanos, mas com cauda de peixe da cintura para baixo, *uma besta selvagem de aparência humana, com a barba espessa*, com o corpo *incrustado de conchas de mariscos e ostras* (ÉSQUILO, *Glauco Marinho*, Fragmentos 53-65, 714). Portanto, como toda divindade ligada ao meio marinho, Glauco possui uma imagem ambivalente. Sua cauda de peixe e seu corpo repleto de vestígios do mar o transformava em um ser diferente daquele homem que ele havia sido. Mas também não era um animal. E no caso das divindades marinhas essa imagem limítrofe, que por si só já garantia um lugar ambivalente e de desconfiança; era envolta por um segundo aspecto negativo, pois o animal com o qual a parte humana do deus dividia o corpo era um peixe. E os peixes, e os animais marinhos de uma forma geral, não eram considerados seres exatamente

interessantes. Habitavam um espaço desconhecido e berço de tantos mitos e deuses dúbios e complexos. Assim, no caso das divindades marinhas, e Glauco em particular, a ambivalência negativa se dava em status – homem/animal - e em forma – homem/peixe.

Mas o personagem Glauco possui outros lados a serem explorados. A divindade marinha Glauco pode ser confundida com os outros chamados “velhos do mar”, divindades primordiais marinhas como Proteu, Nereu e Triton, todos também meio homem, meio peixe. Com Triton, Glauco divide outras características. Ambos colecionam aventuras amorosas, são dotados do dom da profecia e são, ao mesmo tempo, divindades boas e más. Contudo, peguemos a questão do dom profético em Glauco, pois consideramos que a diferença primordial se encontra aí. E essa diferença é que transforma Glauco em um personagem tão interessante para analisarmos o estatuto do pescador.

Como vimos, Glauco possuía um duplo aspecto para suas profecias. Tanto aparecia para ajudar como para predizer catástrofes. A questão principal está neste segundo aspecto. Triton, mesmo sendo uma divindade benfazeja e malfazeja ao mesmo tempo, realiza seu poder profético com justiça. Sua bondade com os homens ímpios é inesgotável (HERÓDOTO, *Histórias*, IV, 179). É temido mais pela sua força do que por ser um deus dado a desmandos.

Glauco, condenado a errar pelas costas, mares e ilhas, carregando o peso da velhice eterna não contente com sua condição, é o profeta das desgraças. É desta forma que os pescadores percebem Glauco. Ele é aos seus olhos um velho triste, amargo, que com suas aparições não prediz mais que catástrofes. Ele não é somente um profeta de quem pescadores esperam ouvir a verdade sobre o que se passará. Eles sabem que ele nunca traz boas novas (ATENEU. *Deipnosophistas*. VII, 2960). Além disso, a idéia de que Glauco procura se vingar daqueles que não acreditavam em sua imortalidade parece ser bastante presente

na relação entre pescadores e Glauco. Mais do que temido, ele era evitado. Glauco era honrado para que se mantivesse distante.

Glauco, uma vez por ano, visitava os mares, todas as ilhas, todas as costas, quando se podia ouvir suas lamentações em forma de ondas e ventos que anunciavam problemas vindouros. Os pescadores temiam serem testemunhas desta visita. Portanto, agachados em seus barcos, realizavam preces e sacrifícios para que nada lhes acontecesse. E quando escapavam das tormentas, encontramos referências de oferta de um pedaço de seus cabelos, já que não possuíam nenhuma outra coisa (LUCIAN, *Antologia Palatina*, VI, 164).

A relação entre Glauco e os pescadores era como sua própria divindade: incompleta. Glauco recebe a imortalidade mas, ou por não poder prová-la ou por não se tornar jovem e belo, transforma-se em um deus atormentado. Não é mais humano, mas também não é um deus no pleno sentido do termo. Por ser imortal, não pode conviver com os homens, embora seu aspecto envelhecido lhe confira um caráter humano.

Este deus ambivalente, portanto, desenvolve com os pescadores, ou eles com o deus, uma relação de ambivalência também. É preciso honrá-lo para afastá-lo. Enquanto as outras divindades marinhas, por mais bravias sejam elas, são honradas para que apaziguem as águas, Glauco é a tormenta em pessoa. É ele que deve ser afastado para longe com seus oráculos e lamentações funestas.

Quando se transforma em Deus, após se tornar imortal, Glauco ganha o poder em potencial de se relacionar com os homens, seus adoradores. Contudo, isso não ocorre. Em uma sociedade do olhar, onde se reconhece o outro e a si mesmo no “olho no olho”, pescadores e Glauco não se vêem. Quando se escondem em seus barcos para não verem o deus estão procurando também não serem vistos por ele. A relação, então, fica incompleta. Ambos isolados, cada um de seu lado. Glauco como deus marinho traz a sua gente desgraça e medo.

Mas lembremos que Glauco, para esses homens e para a comunidade *políade*, era, na sua forma humana, um pescador (OVÍDIO, *Metamorfoses*, XIII, 917). Quando dissemos que ele traz à sua gente desgraça e medo, aos pescadores em particular, mas também à sociedade como um todo. Glauco carrega o fardo de ser uma divindade portadora da desventura. E tal característica é passível de contaminar todo o corpo social.

Podemos entender, portanto, porque os pescadores carregariam sobre seus ombros um fardo também. Consideramos que os pescadores teriam sobre eles um olhar de desconfiança e medo muito associado às divindades ligadas a eles, principalmente Glauco. Possivelmente eles eram vistos também como portadores de desgraças ou problemas.

Percebemos, novamente, a questão do isolamento, do distanciamento presente quando falamos de pescadores e suas divindades mais estreitamente ligadas. Seja por suas formas animais, limítrofes, seja por uma impossibilidade de fixar-se a um espaço somente essas divindades estavam sempre em trânsito sem jamais pertencer a um lugar. Nem formas de homens, nem de animais. Não há como classificá-las.

Seja por sua aparência rude, sua pele queimada, seus corpos talhados pelo trabalho duro, seja pelo trânsito constante entre espaços contrários, os pescadores também não podiam ser associados somente a um lugar, nem físico, nem social. O isolamento enquanto grupo social alimenta, em contrapartida, todo o olhar de desconfiança que a comunidade *políade* poderia reservar a eles.

Outro aspecto interessante sobre esta questão é o salto no mar que proporciona a Glauco sua divinização. Segundo Jeanmaire (1939) e Deforge (1986), o salto de Glauco estaria inserido em uma tradição de salto com valor iniciático e de purificação. O salto representaria um mergulho no “outro mundo”, no mundo dos deuses, um rito de passagem a um outro estágio, estágio este que pelo poder

purificador da água era o da imortalidade divina. Glauco, segundo Ésquilo, havia dito a pescadores: *eu lavei meu corpo em bons banhos* (ÉSKUÍLO. *Glauco marinho*. Fragmento 64). Para Ovídio, Glauco deve se lavar em *cem águas correntes* (OVÍDIO. *Metamorfoses*. XIII, 949-9550) para que se livrasse do que havia nele de mortal.

CONCLUSÃO

O que pudemos observar é, contudo, que o mergulho para Glauco não concretiza, verdadeiramente e completamente, nenhuma das duas promessas. Como valor iniciático, o salto traz a Glauco uma divindade incompleta, um corpo velho gasto pela idade e pelo mar. Como valor de purificação, o salto diviniza, porém cria uma entidade atormentada, funesta que, embora tenha se banhado em “águas primordiais”, continua carregando o que havia nele de mortal, porém mais atormentado. O salto de Glauco, na nossa concepção, não inicia completamente e nem purifica verdadeiramente, criando uma divindade portadora de desgraças. Se Glauco era um pescador e não pôde ser purificado completamente com o contato com a água, porque os pescadores, ainda simples mortais, o seriam?

A desconfiança em relação aos pescadores encontra, portanto, uma de suas explicações no conjunto de divindades honradas prioritariamente por este grupo. Sabemos que outras divindades marinhas faziam parte do rol de deuses da pesca e pescadores. Mas eram esses deuses as figuras de primeiro plano no panteão grego e honradas por pescadores, mas também por toda a comunidade pertencente a uma *polis* marítima como era Atenas. Faziam parte dos cultos públicos.

Pan, Príapo e sobretudo Glauco nos permitem apreender o quão ambivalente era o lugar dos pescadores dentro desta sociedade e o quão poderia ser considerado perigoso o seu contato com o corpo social.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO

AESCHYLUS. **Suppliant Maidens, Persians, Prometheus, Seven Against Thebes**. London: Loeb, vol. I, 1996.

ALCIPHON. **The letters of Alciphron, Aelian and Philostratus**. Londres: Loeb, 1960.

ANTIPIANES. *In*: EDMONDS, J. M. **The fragments of Attic comedy. Vol.I, II, Leiden: Brill, 1959.**

APPIAN. **Roman History**. London: Loeb, 1995.

ARISTÓTELES. **Politique**. Paris: Les Belles Lettres, 1971, 1991.

ATHÉNÉE. **Les Deipnosophistes**. Paris: Les Belles Lettres, vol.I e II, 1956.

DIOGENES LAERTIUS. **Thales**. London: Loeb, 1995.

EURIPIDE. **Théâtre Complet**. Paris: GF- Flammarion, vol. I e II, 1989.

HÉSIODE. **Les Travaux et les Jours**. Paris: Belles Lettres, 1986.

HÉRODOTE. **Histoires**. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

HOMÈRE. **Hymnes**. Paris: Les Belles Lettres, 1936.

HOMÈRE. **Iliade**. (tomo I, II, III, IV). Paris: Les Belles Lettres, 1961, 1957.

HOMÈRE. **L'Odyssée**. Paris: Les Belles Lettres, 1924.

LUCIAN. **The Dead come to Life, or the Fisherman**. London: Loeb, 1999.

MENANDER. *In*: EDMONDS, J. M. **The Fragments of Attic comedy. Vol. III, Leiden: Brill, 1961.**

PAUSANIAS. **Description de la Grèce**. Paris: Les Belles Lettres, 1998, 2000.

PLATO. **The Laws**. London: William Heinemann, 2 vols., 1984.

XÉNOPHON. **L'Art de la Chasse**. Paris: Les Belles Lettres, 1994.

EPIGRAMAS E EPIGRAFIAS

DARESTE, R. *et alii.* (trad.). **Recueil des Inscriptions Juridiques Grecques.** Roma: L'Herma, 2 volumes, 1965.

HALLOF, Klaus et alii. (trad.). **Inscriptiones Graecae – Atticae.** Berlin: New York, 1998.

WALTZ, P. (trad.). **Anthologie Palatine.** (tomo I à IV). Paris: Les Belles Lettres, 1931.

DICIONÁRIO

CHANTRAINE, P. **Études de vocabulaire grec.** Paris: Klincksieck, 1956.

REFERENCIAS EM GERAL

BOARDMAN, J. **The Greeks overseas.** Londres: Thames and Hudson, 1980.

BODSON, L. **IERA ZWIA.** Contribution à l'Étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne. Bruxelles: Palais des Académies, 1975.

BORGEAUD, Ph. **Recherches sur le dieu Pan.** Roma: Institut Suisse de Rome, 1979.

CORSANO, M. **Glaukos. Miti greci di personaggi omonimi.** Roma: Ateneo, 1992.

DEFORGE, B. Le destin de Glaucos ou l'immortalité par les plantes. *In:* JOUAN, F. (Ed.). **Visages du destin dans les mythologies.** Mélanges Jacqueline Duchemin. (Actes du colloque de Chantilly, 1-2 mai). Paris: Les Belles lettres, 1980.

DEFORGE, B. **Eschyle, Poète cosmique.** Paris: Les Belles Lettres, 1986.

JEANMAIRE, H. **Couroi et courètes.** Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique. Lille: Bibliothèque Universitaire, 1939.

KAHN-LYOTARD, L. **Hermès passe ou les ambiguïtés de la communication.** Paris: François Maspero, 1978.

OLENDER, M. Éléments pour une analyse de Priape chez Justin le gnostique. *In: Hommages à Marten J. Vermaseren*. Leyde: E. J. Brill, vol. II, 1978.


RUDHARDT, J. De la maternité chez les déesses grecques. *Revue de l'histoire des religions*. Paris: PUF, 1991.

SÉCHAN, L. Légendes grecques de la mer. *In: Bulletin de l'Association Guillaume Budé*. Supplément Lettres d'Humanité, tomo XIV. Paris: Les Belles Lettres, 1955.



Dominique Santos

**A imagem dos Druidas
e as representações
de suas práticas
mágico-religiosas
nas fontes da antiguidade**



Chamamos⁶² de “celtas” alguns dos povos que habitaram várias partes da Europa, mais ou menos desde a assim denominada “Idade do Ferro”, a partir dos anos 750 antes da Era Comum até o século VI já da nossa Era. Dependendo da região e do idioma, esses grupos foram mencionados por diferentes nomes nos textos produzidos na Antiguidade, como “Gálatas”, “Gauleses”, “Celtíberos”, “Celto-lígures”, “Celto-citas”, dentre outros (FREEMAN, 1996). Eles falavam idiomas derivados de um tronco comum e, geralmente, viviam em uma espécie de assentamento fortificado construído em lugares altos, os *oppida*. Em termos de estrutura social, embora não se limitassem a essa divisão tri-funcional, as sociedades “célticas” são bastante conhecidas por seus guerreiros e guerreiras, com suas charruas e armas militares, reis e rainhas, que também se envolviam diretamente nas atividades bélicas, e na esfera mágico-religiosa por seus druidas, espécie de sacerdotes daqueles povos (SANTOS, 2006; 2013).


Há várias referências aos druidas em textos literários produzidos na Irlanda e no País de Gales na Antiguidade Tardia e na Idade Média, escritos tanto em irlandês quanto em galês, como, por exemplo, os pertencentes ao chamado “Ciclo de Ulster”, a partir dos quais conhecemos o druida Cathbadh, da corte do rei Conchobar, mas também em latim, como a *Vita Patricij*, de Muirchú, que menciona um suposto encontro de Patrício com os druidas do rei Loeghaire. As crônicas mais antigas sobre Santa Brígida de Kildare também dizem que a mais recente personagem a ter em sua homenagem um feriado nacional na Irlanda foi criada em uma casa de druidas. Em galês, a Vida de São Beuno conta que depois de sua morte, ao chegar no céu, encontrou lá alguns druidas (ALDHOUSE-GREEN, 2010). Aqui, todavia, nos interessam não esses relatos, mas os druidas da Antiguidade, tais quais são representados nas fontes em grego ou latim. Isso significa

62 Capítulo de livro originado do projeto 297/2021 – “Entre oralidade e letramento: uma análise do sistema educacional dos druidas a partir das fontes clássicas”, financiado pela FURB – Universidade de Blumenau.

que também não estamos interessados nos druidas, ou no druidismo, como fenômeno contemporâneo, sejam relacionados ao que encontramos na chamada “cultura pop”, como filmes, jogos, livros de grande circulação, ou mesmo em reapropriações de temas considerados “druídicos” por movimentos religiosos neopagãos na contemporaneidade, quando, em ambos os casos, eles costumam ser representados ligados a mistérios, segredos, misticismos, ocultismos, esoterismos, fazendo rituais, poções mágicas, e até mesmo ressignificados por movimentos ambientais (PIGGOTT, 1954; COLLIS, 2006; DONNARD, 2006; O’NEILL, 2018; SANTOS, FRAZÃO E KOCH, 2020).


A palavra “druida”, possivelmente, é derivada do proto-céltico *druwits*, composto por *daru* (carvalho) e *wid* (ver/saber), que, por sua vez, relaciona-se ao proto-indo-europeu *dóru* (árvore) e *weyd* (ver/saber). Foi a partir daí que os termos em línguas modernas surgiram, como *drūw*, em proto-britônico, *druw*, em cornoico, *dryw*, em galês, *dr̥y̆*, em inglês antigo, que resultará em *druid*, em inglês moderno, *druí*, em irlandês antigo, que, por sua vez, resultará no irlandês moderno *draoi*, no gaélico manês *druaigh*, no gaélico escocês *draoidh*, e no gaulês *druwits*. A palavra nas línguas românicas seguiu o caminho a partir do grego *δρῦδαί* e do latim *druidēs* e *druidae*. Assim, tivemos o francês antigo e moderno e o occitano *druide*, e também o italiano, espanhol e português *druida*.

Considerando essa genealogia e o significado das palavras, a relação entre “druida” e “carvalho” tem sido feita com frequência, o que os apontariam como “sábios do carvalho”, mas, recentemente, a maior parte dos pesquisadores tem preferido enfatizar a relação entre “druida” e “sabedoria”, que seria mais abrangente e capaz de explicar as várias funções druídicas (ALDHOUSE-GREEN, 2010). É possível considerar, então, que eles são “os muito sábios”, ou “aqueles que têm o grande conhecimento”, realizando várias atividades entre os celtas da Gália e outras localidades (LUPI, 2004; ALDHOUSE-GREEN, 2010; OLIVIERI, 2014).




Dentre as funções desempenhadas pelos druidas nas sociedades célticas estavam a de orientar juridicamente e explicar as leis, ensinar, fornecer conselhos políticos, organizar as genealogias, zelar pela memória oral e tradição, cuidar de temas relacionados com a matemática, fazer cálculos astronômicos, atuar na diplomacia, exercer uma espécie de medicina da natureza e, a que nos interessa mais de perto neste texto, a liderança das práticas mágico-religiosas, ou seja, reunir, sistematizar, ordenar, representar, praticar e explicar àquelas comunidades nas quais estavam inseridos os temas relacionados com o supra sensível e o sensível interpretado a partir da magia e da religião. É preciso, então, de antemão, compreender que o papel dos druidas não se limitava a isso, ou seja, não eram nem as únicas e nem as mais importantes atuações que desempenhavam, o que dependia não somente de cada época e lugar, mas também de cada contexto e situação específica, que poderiam requerer dos druidas que exercessem diferentes atividades (LUPI, 2004, 74; ALDHOUSE-GREEN, 2010; OLIVIERI, 2014; SANTOS, FRAZÃO E KOCH, 2020), como as que acabamos de mencionar. Apesar dessas várias funções que desempenharam, a opção metodológica que fazemos é dedicar-nos à compreensão das representações do papel mágico-religioso dos druidas nas fontes da Antiguidade, tentando perceber como atuavam nesta esfera específica. Tal concentração nos permitirá investigá-la de forma mais detalhada. Assim, buscamos sistematizar, problematizar e interpretar alguns relatos, tanto positivos como negativos, que mencionam a relação dos druidas com os fenômenos suprassensíveis.

Um desses relatos nos chegou a partir de um fragmento. Trata-se de uma menção a Eudoxo de Rhodes, encontrada na obra *Sobre a natureza dos animais*, de Cláudio Eliano. Nela, o autor cita uma passagem de Eudoxo, em que ele diz que os gálatas orientais, certamente por meio de seus sacerdotes, possivelmente os druidas, faziam orações e sacrifícios para encantar os pássaros para que atacassem os gafanhotos e protegessem as colheitas. Trata-se de algo importante,



o que podemos notar pela sequência da narrativa, pois o autor também menciona que se alguém dentre o povo prendesse algum dos pássaros, receberia como punição a morte. Afinal, caso alguma ave fosse prejudicada, os pássaros não responderiam ao chamado no caso de nova necessidade, mesmo se outro encantamento fosse feito (Eudoxo de Rodas, em Cláudio Eliano. *Sobre a natureza dos animais*, 17.19). O que o autor está relatando, a partir de Eudoxo, é que os druidas sabiam como encantar os pássaros para controlar as pragas que poderiam destruir suas colheitas, um tema que aparece também em outras obras, contextos e autores.


O pássaro em questão é o *Seleukis*, ou, em português, “Seleucides”. Segundo Nelson Papavero e José Roberto Pujol-Luz, trata-se do pastor cor-de-rosa, o *Pastor roseus*, atualmente *Sturnus roseus*, de acordo com a classificação de Lineu. Plínio, o Antigo, registrou informações sobre essas aves (História Natural, 10.39). Segundo ele, os moradores do Monte Cadmo ofereciam orações a Júpiter para que aquelas aves viessem e comessem os gafanhotos, também para evitar destruição da colheita. Encontramos informação semelhante em uma referência do historiador bizantino Zósimo, segundo quem o oráculo de Sarpedônio, um nome da região para o deus Apolo, mandava os mesmos pássaros para destruir os gafanhotos e que eles voavam entre os insetos capturando-os. Papavero e Pujol-Luz mostram que esses não são os únicos relatos a mencionarem essa relação entre pragas destrutivas e algum tipo de invocação divina para auxiliar em seu combate. Os autores analisaram a relação entre deuses e gafanhotos em sociedades da Eurásia e viram que o tema também aparece, por exemplo, na China e na Mesopotâmia (PAPAVERO E PUJOL-LUZ, 2010). O fato dos pássaros conhecidos como pastores cor-de-rosa auxiliarem no combate à praga de gafanhotos é, então, conhecido em outras culturas e até mesmo a associação entre o aparecimento das aves e algum tipo de intervenção divina também se faz notar. A novidade no relato de Eudoxo de Rhodes citado por Cláudio Eliano é que entre os gálatas são, possivelmente,



os druidas que, utilizando-se de alguma artimanha, ervas naturais, ou até mesmo magia, sabiam como fazer os encantamentos necessários para que os pássaros fossem invocados e expulsassem os gafanhotos. Tomando os devidos cuidados para não nos aproximarmos de interpretações feitas pelos praticantes modernos de uma suposta “espiritualidade céltica”, não seria exagerada, todavia, a hipótese, ou pelo menos a problematização, de que o trecho de um poema tradicionalmente atribuído a São Columba de Iona, encontrado em um manuscrito irlandês conhecido como *Yellow Book of Lecan*, que diz *Ni adraim do gothaib én (...), is e mo drai Crist mac De / Eu não adoro a voz dos pássaros (...), meu druida é Cristo, o filho de Deus* (YBL, 16), possa ter relação com essa representação dos druidas se “comunicando” com os pássaros por meio de encantamentos (BERGHOLM, 2019).

Outro autor cuja obra nos proporciona testemunhos acerca dessa atuação druídica no campo mágico-religioso é Tácito. Ele afirma que certa vez, pelo menos por um momento, os romanos ficaram com medo dos druidas, pois estavam cercados por eles, que levantavam as mãos para os céus e faziam toda sorte de “terríveis imprecações”, que “assustaram os soldados” (Tácito, *Anais*, 14.30). Recuperados, porém, os soldados romanos teriam vencido os druidas e destruído seus “bosques, dedicados a superstições desumanas” (TÁCITO, *Anais*, 14.30). Além disso, o historiador romano afirma que os druidas cobriam seus altares com sangue das vítimas sacrificadas, pois consultavam suas divindades a partir da adivinhação por meio das entranhas humanas (TÁCITO, *Anais*, 14.30).


Não é a única referência que encontramos nas fontes da Antiguidade mencionando a questão do sacrifício realizado pelos druidas. Um certo Sópater de Pafos, citado por Ateneu, em tom que é próprio daquele autor, o da comparação, da ironia, da paródia, e da comédia, disse que sacrificaria no altar três dentre os falsos dialéticos que combatia em seus discursos, assim como era costume entre os gálatas,



quando obtinham sucesso em suas batalhas, sacrificar os prisioneiros de guerra aos seus deuses (Sópater, em Ateneu. O Banquete dos Sofistas. 4.160). O trecho se torna ainda mais interessante pelo fato de que talvez nem Sópater e nem Ateneu tinham como objetivo na passagem fazer uma crítica aos gálatas, mas, por meio da comparação, atingir outro alvo, seus adversários filosóficos, o que nos permite cogitar que autores e audiência acreditavam na representação que escreveram sobre a temática dos sacrifícios de prisioneiros de guerra, uma prática que seria conduzida pelos druidas. É o que também menciona Estrabão. Segundo ele, se um sacrifício fosse realizado, deveria haver a presença de um druida. Como eram responsáveis pela comunicação entre o natural e o sobrenatural, os druidas organizavam e lideravam os sacrifícios, de animais e humanos, utilizando, sobretudo, adagas, flechas e o método do empalamento (ESTRABÃO, *Geografia*, IV, 4 e 5).

O tema também é testemunhado por Diodoro, que relata precisamente a forma como o prisioneiro deveria ser sacrificado. Estando de pé, a pessoa era perfurada por uma adaga no peito, pois esse método garantiria que os druidas pudessem ler o futuro observando como o corpo cairia ao chão, o que era uma das formas de adivinhação praticada. Os druidas também faziam interpretações do futuro a partir da contração dos membros e vísceras do morto, além da observação de como e em que direção o sangue jorrava (DIODORO SÍCULO, *Biblioteca Histórica*, V, 31, 3). O autor afirma ainda que esses sacrifícios de prisioneiros de guerra agradavam os deuses dos druidas (DIODORO SÍCULO, *Biblioteca Histórica*, V, 32, 5).

Em sua obra sobre o tema da adivinhação, Cícero também aborda a questão e conta que Eduano, um druida que ele afirma ter conhecido, dominava essa arte. Segundo o autor, dois métodos de adivinhação eram praticados por aquele druida e seus conhecidos, o augúrio e também a conjuração (CÍCERO, *Sobre a adivinhação* I, 41, 90). De igual modo, o general romano Júlio César escreveu que os druidas realizavam



rituais de sacrifício, tanto na esfera pública quanto privada, adorando suas divindades, apresentando interpretações sobre o mundo suprasensível (JÚLIO CÉSAR, *Comentários das Guerras Gálicas*, Livro VI.13). Ainda de acordo com César, os gauleses eram todos devotos e observadores desses rituais, geralmente tentando obter proteção ou cura para pessoas que tinham doenças graves ou enfrentavam os perigos das batalhas. Quando os rituais eram necessários chamavam-se os druidas, que eram os ministros responsáveis por conduzi-los. César chega a explicar que uma das formas sacrificiais era a criação de figuras gigantes feitas de galhos de árvores, nas quais se inseriam humanos, preenchendo-as, para depois incendiá-las, matando as pessoas queimadas dentro da estrutura fabricada (JÚLIO CÉSAR, *Comentários das Guerras Gálicas*, Livro VI.16). Estrabão também relata essa forma de realizar o sacrifício, acrescentando que “um colosso” era feito de galhos, madeira e palha, e que não somente seres humanos, mas também eram jogados ali dentro gado e animais selvagens, que eram queimados como oferendas aos deuses. O autor conta ainda que os romanos interromperam esses costumes, sobretudo esses rituais de adivinhação e forma de sacrifício, porque isso era contra o que as leis romanas previam, ou seja, tais práticas eram vistas como bárbaras (ESTRABÃO, *Geografia*, Livro IV. 4.5).


Essa censura às práticas druídicas é mencionada também por Plínio, o Antigo. Em sua obra *História Natural*, ele fala que os druidas trajavam vestes brancas e faziam rituais nas florestas, principalmente nos carvalhos, uma imagem que será bastante revisitada na posteridade, principalmente na literatura e no cinema, apesar de ser a única referência textual das fontes clássicas que temos apontando para essas características. O ritual descrito pelo autor é o do visco (*Viscum album*), ou erva-de-passarinho, como chamamos no Brasil. Na ocasião, faziam-se os preparativos para um banquete e realizavam-se sacrifícios. No relato de Plínio, um druida subiu na árvore e cortou a erva crescida junto a ela. Quando ela caiu, foi recebida por outros druidas. Depois de imolarem as vítimas sacrificiais, que, na ocasião descrita,

eram dois touros brancos que se encontravam amarrados pelo chifre, misturaram-na na bebida para funcionar com antídoto para venenos e garantir a fecundidade de todos os animais estéreis (Plínio, *História Natural*, 16. 115). Plínio usa as palavras *sacerdos* (sacerdote) e *magos* (mago) para se referir aos druidas.

De acordo com o levantamento, sistematização e cruzamento linguístico feito por Bożena Gierek a partir de vários dicionários de línguas europeias, magia possui algumas características em comum: geralmente, trata-se de uma relação com poderes imaginários que conseguem fazer com que coisas que pareciam impossíveis ocorram; é uma arte que tenta conjurar forças sobrenaturais por intermédio da manipulação de objetos, feitiços, recitação de fórmulas verbais, oferendas, encantamentos ou poções; por um lado, os meios mágicos são sobrenaturais, mas, por outro, interferem na natureza; a magia envolve a performance de atos com o objetivo de criar certos eventos ou condições e modificar objetos ou pessoas por meios misteriosos; por fim, requer a presença de especialistas, pois é essa especialização que garantirá a execução da magia (GIEREK, 2014).


Nesse sentido, considerando os apontamentos de Gierek, poderíamos dizer que os druidas seriam magos. Todavia, não se limitavam a isso, já que, como vimos, eles também exerciam práticas religiosas de sacerdócio, eram também fisiólogos, pois estudavam a natureza, além de também poderem ser considerados filósofos e estudarem o movimento dos corpos celestes, ou seja, tinham conhecimentos astronômicos. Afinal, como escreveu o orador, filósofo e escritor de língua grega Dion Crisóstomo, os druidas de dedicam à arte profética e a todo tipo de conhecimento (DION CRISÓSTOMO, *Orationes*, 49).

Para compreender os apontamentos feitos por Plínio, é interessante observar também o que se considerava magia no contexto em que o autor romano, amigo do imperador Vespasiano, viveu, ou seja, os primeiros anos do principado, quando ele escreveu sua *História Natural*




e mencionou os druidas. De acordo com Semíramis Corsi Silva, naquela ocasião, o termo *magos*, também utilizado pelos romanos, relacionava-se com uma palavra usada para definir as práticas religiosas dos persas. Trata-se do *maguš*, que gerou o *magos* em grego. Segundo ela, os romanos, todavia, distinguiram várias práticas de caráter mágico, que poderiam receber diferentes classificações. Assim, além do léxico em torno do “magos”, temos a *goes* (goês), ou seja, a *ars goetia* (*goēteía*), por exemplo, que era um tipo de prática considerada maléfica ou mesmo charlatã e a *teurgia*, que era vista como uma prática incorporada aos rituais religiosos de deuses da religião oficial romana e, geralmente, estava associada com estudos filosóficos e com a relação entre espíritos celestes. Seu objetivo principal era atingir as forças divinas. *Teurgia* e *goetia*, então, eram opostas, pois, enquanto a primeira era vista como benigna, a segunda serviria para invocar forças malignas. Se ligada à filosofia, então, a magia era vista como um intermédio entre conhecimento místico e “científico”, e era aceita pelas camadas romanas mais eruditas (SILVA, 2020, p. 140, nota 47).

Considerando isso, apesar de Plínio usar termos como *sacerdos* e *magos* e não algo relacionado com a *γοητεία/goēteía*, ele também não fez opção por algum vocábulo próximo do campo da *teurgia*, algo que talvez pudesse caber, já que, como vimos, os druidas tinham conhecimentos filosóficos e astronômicos (LUPI, 2004). O ritual do visco mencionado por ele, inclusive, era realizado observando o movimento da lua e o período do ano. Políbio, autor de língua grega, por exemplo, também relata que um exército gálata interrompeu suas atividades por conta de um eclipse lunar, pois consideraram o fenômeno um mau augúrio (POLÍBIO, *Histórias*, 5.78). Há um objeto material encontrado por arqueólogos que também pode coadunar o que as fontes da Antiguidade afirmam sobre o conhecimento astronômico dos druidas, o chamado “Calendário de Coligny”. Encontrado no ano de 1897, na França, trata-se de um calendário datado do primeiro século da nossa era, dividido em doze meses, com textos na língua dos gauleses e caracteres latinos.




Segundo Miranda Aldhouse-Green (2010, p. 8), o calendário continha “claramente um texto religioso que os sacerdotes poderiam consultar quando faziam seus prognósticos”. Nelson Bondioli afirma que é um calendário lunissolar, pois articulava os dois sistemas, o lunar, dos celtas, e o solar, dos romanos (BONDIOLI, 2012). É a mesma conclusão apontada por Filippo Lourenço Olivieri (2014), para quem a divisão dos meses do calendário foi pensada para articular as duas maneiras de pensar o tempo. O que nos permite associar o calendário ao conhecimento druídico sobre astronomia é o fato de ter sido encontrado em região correspondente à Gália e estar escrito em idioma céltico, a língua gaulesa falada na Europa continental durante a República e o Império Romano, em regiões que hoje equivaleriam a França, Luxemburgo, Bélgica, Suíça, Holanda, Alemanha e ao Norte da Itália. O fato, então, é que algumas passagens das obras da Antiguidade e o Calendário de Coligny nos mostram que os druidas tinham conhecimento astronômico, o que, associado com a Filosofia, poderia sinalizar para a associação de suas práticas mágicas com a *teurgia*, uma opção não escolhida por Plínio. Talvez o ponto central relacionado com a escolha do autor romano em considerá-los magos seja o fato de que a *teurgia* estava relacionada aos deuses do panteão romano e talvez Plínio pode ter sentido a necessidade de estabelecer uma separação entre as divindades romanas e as de outros povos, considerados bárbaros a partir da sua perspectiva. Por isso, a aproximação entre os druidas e os persas.

Malgrado os druidas não praticarem então a *goëteia*, podemos observar em outro fragmento da *História Natural*, uma passagem localizada mais adiante na obra (30.13), que, em consonância com outros autores que escreveram mais ou menos em sua época, Plínio mesmo assim desaprovava suas práticas. Além disso, apesar do primeiro trecho (16.115) não sugerir que ele expressava um repúdio tão claro quanto, por exemplo, o de Estrabão, parecendo antes estar mais preocupado em descrever o ritual dos druidas em si e enfatizar a relação deles com o visco, o contexto no qual a referência está inserida dentro




da obra, no geral, é de crítica à magia (BELOUSOV, 2020). Quando lermos com atenção a referida passagem subsequente (30.13), vemos que o Imperador Tibério César Augusto, que governou entre os anos 17 e 37 da Era Comum, decidiu não só proibir as práticas druídicas como banir os druidas de Roma. Escrevendo sobre o tema posteriormente, Plínio relembra que a Gália já foi toda permeada por artes mágicas, mas que, em seu tempo, estava livre daqueles “rituais monstruosos”, segundo os quais matar uma pessoa significava um ato de devoção, registrando, assim, sua desaprovação de forma mais incisiva. Plínio conta que, na ocasião, esse tipo de prática tinha cruzado o oceano e agora ocorria na Britânia, com tal veemência que parece até que foram os primeiros a encontrarem-se com os persas (Plínio, *História Natural*, 30.3-4). Podemos compreender que Plínio aproxima druidas e persas, evidenciado pelo trecho acima e o paralelo lexical *maguš/magos*, com o propósito de desaprovar as práticas mágicas druídicas. Assim, de acordo com o autor romano, se os sacerdotes dos celtas não praticam, por um lado, a *goetia* também não invocam a *teurgia*, pelo menos nos trechos que consultamos.

Escrevendo cerca de quarenta anos depois de Plínio, Suetônio menciona que os ritos “religiosos” druídicos eram “cruéis” e “horríveis” e lembra que Augusto os tinha proibido aos cidadãos de Roma. No tempo do Imperador Cláudio, todavia, as práticas druídicas seriam banidas para todos, em uma tentativa de livrar a Gália de tais costumes (SUETÔNIO, *Cláudio*. 25.5), apesar de sabermos que isso, na prática, não funcionou, uma vez que o druidismo continuou a ser praticado durante o reinado de Nero e, pelo menos, até o de Alexandre Severo, já no terceiro século. A referência que encontramos, então, em Júlio César (*Comentários das Guerras Gálicas*, Livro VI.16), de que a Gália era voltada à religião e à superstição parece se manter pelos próximos períodos, ajudando a formar o que seria uma das maneiras romanas de interpretar as práticas druídicas.



Precisamos ter cuidado, no entanto, para não formar uma imagem estereotipada dos druidas, segundo a qual eles seriam parecidos com as representações contemporâneas do mago Merlin, pois, segundo Aldhouse-Green, em alguns momentos, a feitiçaria e a magia eram percebidos pelos romanos como uma forma inferior de atividade religiosa, principalmente se fizesse algum tipo de dano a partir de feitiços, encantamentos ou imprecções, geralmente quando conduzida por outros povos. Os próprios romanos, no entanto, também cultivavam a magia. Afinal de contas, sabemos que rituais semelhantes “eram práticas comuns em torno do Mediterrâneo Antigo” (ALDHOUSE-GREEN, 2010, p. 46).

Além disso, as atividades dos druidas, mesmo apenas dentro do campo mágico-religioso, também não podem ser restritas ao tema da magia, da adivinhação e dos sacrifícios. As fontes da Antiguidade nos permitem saber ainda que eles acreditavam na existência de uma alma, que deixava o corpo quando ele morria. Segundo César, por exemplo, os druidas acreditavam na vida após a morte. Ele afirma que os funerais dos gauleses eram enormes e custavam muito caro, pois tudo que o morto utilizava ou gostava em vida era queimado junto com seu corpo, até mesmo seus animais e escravizados. Ele também escreveu que os druidas acreditavam não somente que as almas deixam os corpos quando eles morrem, mas que podem até mesmo transmigrar para outro corpo e que, exatamente por isso, eles não temem a morte, pois sabem que a alma não pode padecer, apenas o corpo (JÚLIO CÉSAR, *Comentários das Guerras Gálicas*, Livro VI. 14;19). O que César narra é confirmado por outro escritor, Lucano, que, apesar de não deixar de remarcar que os druidas, quando a guerra terminava, retornavam aos seus ritos “bárbaros e odiosos” (LUCANO, *Pharsalia*, I, 450-1), também afirma que os druidas não acreditavam na existência do Hades, o infra mundo grego. Assim, quando uma pessoa morre, sua alma não vai para o mundo dos mortos, mas para outro lugar. A morte seria, então, para os druidas, somente uma mudança de forma de existência da alma (LUCANO, *Pharsalia*, I, 441).



Diodoro Sículo, após mencionar que os druidas conheciam artes de cura a partir de ervas medicinais e ressaltar que praticavam adivinhação, também afirmou que eles acreditavam na reencarnação das almas e que eles tinham atitudes filosóficas próximas às dos pitagóricos (DIODORO SÍCULO, *Biblioteca Histórica*, V, 28-31). O testemunho de Diodoro encontra paralelo na obra de Clemente de Alexandria, que também, sem deixar de mencionar que os druidas praticavam adivinhação, mencionou que a doutrina druídica se aproximava da de Pitágoras (*Stromata*, I, 15). É em uma obra do terceiro século, atribuída a Hipólito de Roma ou a um “pseudo-Hipólito”, que encontramos vários sistemas de crença considerados por quem escreveu a *Refutação de todas as heresias*, também conhecida como *Philosophumena*, que podemos ver mais detalhes dessa relação entre os druidas e os pitagóricos, pois um dos sistemas atacados na obra, por ser considerado uma “heresia”, é justamente o druídico. Lemos que os druidas dos celtas não só cultivavam a filosofia pitagórica, que teriam aprendido de um professor de origem trácia chamado Zamolxis, um dos discípulos de Pitágoras, como a teriam dominado, depois de investigá-la completamente. O autor da obra afirma que os druidas eram capazes de prever alguns eventos a partir de cálculos e números relacionados com a arte pitagórica. Assim, por um lado, os druidas eram versados na arte de Pitágoras, por outro, também recorriam aos ritos mágicos (HIPÓLITO, *Philosophumena*, XXII).

Como podemos observar, então, apesar de exercerem outras funções, os druidas atuavam na execução de sacrifícios, práticas mágicas e religiosas, adivinhações e realização de profecias, ou seja, na tentativa de controle do mundo sobrenatural. Eles conduziam a comunicação entre este mundo e o espiritual, exercendo autoridade sagrada, falando sobre a vida e a morte (ALDHOUSE-GREEN, 2010). Ou seja, era o druida que precisava explicar e ordenar quais os rituais deveriam ou não serem praticados e em que ordem e forma, fazer as adivinhações necessárias, explicar o passado e tentar prever o futuro. No entanto,

também se aproximavam de temas pitagóricos e questões filosóficas e astronômicas, mesmo para desenvolver seus temas mágico-religiosos.

As práticas druídicas, mesmo aquelas restritas ao que chamamos de “sobrenatural”, podem, e tem sido, interpretadas pelo menos de duas maneiras, uma negativa e outra positiva. Ambas fazem parte de uma tentativa tanto de gregos quanto de romanos de compreender e se relacionar com os celtas, o que inclui a elaboração de identidades e alteridades, semelhanças e diferenças, muitas vezes a partir de processos de tentativas de colonização política, religiosa, cultural e administrativa romana, o que, apesar dos problemas do termo, os autores de língua inglesa gostam de chamar de *romanization*/romanização (WEBSTER, 1999).

Falando sobre essa relação com os romanos, David Rankin denominou de *interpretatio romana*, a tentativa de compreensão, quase sempre por meio de representações pejorativas, das divindades nativas (Rankin, 1987). Nelson Bondioli também considerou que a compreensão dos celtas é comumente estereotipada na interpretação tanto de gregos como de romanos. Ele aponta que essa representação dos druidas como bárbaros gera, inclusive, uma contradição no olhar romano, pois quando as fontes clássicas falam sobre as atividades gerais dos druidas, como a diplomacia ou alguma atividade política, elas são pensadas como positivas, mas quando se trata da esfera mágico-religiosa, na grande maioria dos casos, é vista como negativa (BONDIOLI, 2014). Aldhouse-Green também reconhece uma mudança de tom na forma de representar os druidas dependendo da época, pois os textos produzidos no primeiro século da Era Comum apresentariam uma visão mais negativa. A explicação para isso é que é possível que as atividades druídicas estivessem em declínio na Gália, além de os romanos terem novas atitudes com relação aos gauleses. No entanto, a autora observa que mesmo no novo contexto, os druidas jamais deixaram de representar uma resistência e uma ameaça aos romanos, mesmo se eles “tiveram sua participação na arena política diminuída”

(ALDHOUSE-GREEN, 2010, p.52). Assim, se quisermos compreender esses tensionamentos, é preciso historicizá-los.

É o que Ralph Haussler tenta fazer, contextualizando a cronologia dessas representações. De acordo o autor, as fontes clássicas tentam manipular de forma consciente a imagem que a audiência de cada período tinha dos celtas. Assim, os escritores romanos recorreram aos *topoi* retóricos para configurar suas narrativas. Primeiro, mencionam os celtas para apontar seus comportamentos inadequados, o que justificaria algumas invasões romanas em territórios que pertenciam aos celtas, quando isso era uma prática necessária. Uma vez que César foi à Gália e precisou negociar com os gauleses, entrou em cena a diplomacia e outros *topoi* mais positivos. O que os autores romanos dizem, então, segundo Haussler, mudaria de acordo com as necessidades de cada época. Além disso, eles podem ter desejado se concentrar em representações negativas dos druidas, em particular, mas não de todos os gauleses, já que César havia dado cidadania romana para alguns gauleses em 49 antes da Era Comum e Cláudio, cerca de cem anos depois, já na nossa era, permitiu que alguns gauleses se juntassem ao senado romano (HAUSSLER, 2014). O próprio Haussler reconhece, todavia, que a imagem negativa dos druidas é equivalente aos sacrifícios humanos, sobretudo o tema do *wicker man*, o protótipo humano feito de madeira e palha onde seres humanos e outros animais eram queimados em seu interior. Já a imagem é mais positiva quando aborda o druidismo de forma mais ampla, principalmente quando associado com os temas pitagóricos (HAUSSLER, 2014).

Considerando tudo o que discutimos até aqui, o que parece, então, é que há várias maneiras de compreender as representações sobre os druidas, esses sacerdotes das sociedades célticas nas fontes da Antiguidade. Elas mudam dependendo do contexto, do autor e do interesse. Além disso, as representações que abordam as práticas gerais dos druidas parecem ser mais positivas do que aquelas que

retratam magia e religião. No entanto, mesmo as práticas druídicas que abordam o sobrenatural também podem ser interpretadas como positivas, desde que elas preencham a condição de estarem associadas à arte de cura por meio de plantas medicinais, encantamento de pássaros, ao conhecimento dos astros, e doutrinas filosóficas, como as pitagóricas. O que parece incomodar, principalmente os romanos, então, é algo específico do campo mágico-religioso, e não todo ele: que as práticas druídicas entrem em conflito com as leis romanas que se articulam com o campo mágico-religioso, reservadas apenas aos seus próprios deuses, sobretudo quando as práticas dos druidas envolvem os sacrifícios humanos, afinal, são temas que ameaçam a ordem romana, e os druidas sempre foram uma forma de resistência a ela.

REFERÊNCIAS

FONTES CLÁSSICAS UTILIZADAS

CICERO. **De divinatione**. Loeb Classical Library. Translated by W.A. Falconer. Harvard University Press, 1992.

CICERO. **On divination**. Book 1. Translated by David Wardle. New York: Oxford University Press, 2006.

CLEMENTE DE ALEXANDRIA. **Stromata, or Miscellanies**. In: Ante-Nicene Fathers, vol. 2. Edited by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe. Translated by Alexander Roberts and James Donaldson. American ed. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.

CLEMENT OF ALEXANDRIA. **Stromateis**. Books one to three. Washington, D.C. Ferguson, J. (Transl.). The Catholic University of America Press, (1991).

DION CHRYSOSTOM. **Discourses**. trad. J. W. Cohoon. 4. ed. Cambridge: University Press, 1971.

DIODORO SÍCULO. **Biblioteca Histórica**. Trad. Parreu, Francisco, Gredos, Madrid, 2001.

DIODORUS SICULUS. **Library of History**. Trad. Geer, Russel M., Loeb Classical Library, Massachusetts, Vol. X, 2006; trad. Walton, Francis R., Vol. XI, 1957.

ESTRABÃO. **Geography**. Vol. II. books 3-5. Classical Library Edition. Trad. para o inglês de H. L. Jones. Reprinted. Cambridge: Harvard University Press. 2006.

EUDOXUS. In: AELIAN. **De Natura Animalium**. libri xvii, varia historia, epistolae, fragmenta, Vol 1. Aelian. Rudolf Hercher. In Aedibus B.G. Teubneri. Lipsiae. 1864.

EUDOXUS. In: AELIAN. **De Natura Animalium**. On the Characteristics of Animals. III: 12-17. Traduzido para o inglês por A.F. Sholfield. Harvard University Press, Massachusetts, 1959.

HIPÓLITO. Refutação de todas as heresias/Philosophumena. ROBERTS, Alexander & DONALDSON, James (Eds.). **Ante-Nicente Christian Library**: Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325. Vol. VI. Hippolytus, Bishop of Rome. Vol. I. Traduzido pelo reverendo J. H. Macmahon. Edinburgh: Murray and Gibb, 1868.

HIPÓLITO. Refutação de todas as heresias e Homilia sobre a Heresia de Noeto. Tradução de ROBERTS, Alexander, D.D. & DONALSON, LL.D. **Ante-Nicene Fathers**, 10, vols. Massachusetts, EUA: Hendrickson Publisher, 1994.

JULIO CÉSAR. **Comentários sobre as guerras civis**. Tradução de Antônio da Silveira Mendonça. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 1999.

JULIUS CAESAR. **The Gallic War**. Loeb Classical Library Edition. Trad. para o inglês de H. J. Edwards. Reprinted. Cambridge: Harvard University Press. 2004.

LUCANO. **The civil war** (pharsalia). Translated by J. D. Duff. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1928.

PLÍNIO, O VELHO. **Histoire Naturelle**. 37 vols. Collection des Universités de France. Association Guillaume Budé. Paris: Société d'éditions 'Les Belles Lettres', 1950-1972.

PLÍNIO, O VELHO. **Historia Natural**. Madrid: Gredos, 1984.

PLINY, THE ELDER. **Natural History**. 10 vols. London: Loeb Classical Library, 1938-1963.

POLIBIO. **Historia**. Trad. M. B. Recort. 3 v. Madrid, Espanha: Editorial Gredos, 1981.

POLÍBIO. **História pragmática**: Livros I a V. Trad. B. B. Sebastiani. São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2016.

POLÍBIO. **História**. Trad. M. G. Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1996.

POLYBIUS. **The Histories**. Trad. R. Waterfield; introdução e notas por B. McGing. Oxford: Oxford University Press, 2010.

SOPATER. *In*: ATHENAEUS. **Deipnosophistae**. Loeb Classical Library, 7 volumes, Greek texts and facing English translation: Harvard University Press, 1927 thru 1941; translation by Charles Burton Gulick. Livro IV.

SUETÔNIO. **As Vidas dos Doze Césares**. Trad: SADY-GARIBALDI. Rio de Janeiro: Ediouro s/a.

TÁCITO. **Anais**. Tradução de J.L. Freire de Carvalho. São Paulo: W.M. Jackson Inc. Editores (Clássicos Jackson, Vol XXV), 1952.

TACITUS. **The Annals**. Translated by A.J. Woodman. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2004.

YELLOW BOOK OF LECAN. Dublin, Trinity College, H.2.16, MS 1318, 14th-15th. Editado e traduzido por O'DONOVAN, J. An Ancient Poem Attributed to St. Columcille with a Translation and Notes. The Miscellany of the Irish Archaeological Society, 1, 1846, p. 1–15.

YELLOW BOOK OF LECAN. Dublin, Trinity College, H.2.16, 1318, 14th-15th. Oxford, Bodleian Library, Laud 615, 16th c. Editado por MEYER, K. *Mitteilungen ausirischen Handschriften*, ZCP, 7, 1910, 302–3.

OBRAS GERAIS

ALDHOUSE-GREEN, Miranda J. **Exploring the World of the Druids**. London: Thames & Hudson, 2010.

BELOUSOV, A.V. Magic in Pliny the Elder revisited. **Shagi/Steps**. V. 6, No. 1, p. 73-88, 2020.

BERGHOLM, Alexandra. 'My druid is Christ'. The development and transformation of a tradition relating to St. Columba of Iona. **North American Journal of Celtic studies**, Volume 3, Number 2, p. 171-191, 2019.

BONDIOLI, N. P. Bárbaros: Druidas enquanto Contradição no Olhar Romano. *In*: VENTURA, G.; RIBEIRO, L.; CARVALHO, R. (Org.). **Fama e Infâmia no Mundo Antigo**. Vitória: PPGL, 2014, p. 172-181.

BONDIOLI, N. P. Calendários na Antiguidade: Coligny e o Mundo Clássico. *In*: ASSIS, Angelo Adriano Faria de; FARIA, Andre Luiz Lopes de. (Org.). **O Onde e o Quando: Espaço e Memória na Construção da História e da Geografia**. Viçosa: Geographica, 2012, p. 33-53.

COLLIS, John. **The Celts. Origins**. Myths and Inventions. Brimscombe Port: Tempus, 2006.

DONNARD, Ana Maria. As origens do neo-druidismo: entre tradição céltica e pós-modernidade. **Rever**, São Paulo, v. 2, p. 88-108, 2006.

FREEMAN, Philip. M. The earliest Greek sources on the Celts. *Études celtiques*. N. 32, Année, p. 11-48, 1996.

GIEREK, Bożena. Variety of Celtic Magical Texts. **The Polish Journal of the Arts and Culture**. V. 9, n. 1, 2014.

HAUSSLER, Ralph. Manipulating the Past. Re-thingking Graeco-Roman accounts on 'Celtic Religion'. In: SIMÓN, Francisco Marco; POLO, Francisco Pina; RODRÍGUEZ, José Remesal (Ed.). **Fraude, Mentira y Engaños en el Mundo Antiguo**. Barcelona: Universitat de Barcelona (Colleccio Instrumenta, vol. 45), 2014, p. 35-54.

LUPI, João Eduardo Pinto Basto. Os Druidas. **BRATHAIR**, São Luís, v. 4, p. 70-79, 2004.

OLIVIERI, F. L. *Os Druidas*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

O'NEILL, Eoin Paul. Just Like Don Quixotes Blues Again: an outsiders view of Celtic Studies in Brazil. **BRATHAIR**, São Luís, v. 18, n.1, p. 159-188, 2018.

PAPAVERO, Nelson; PUJOL-LUZ, José Roberto. Deuses e gafanhotos nas antigas civilizações da Eurásia. **Notas Etnoentomológicas. Arquivos de Zoologia**. Museu de Zoologia da Universidade de São Paulo. Volume 41 (3): 133-151, 2010.

PIGGOTT, Stuart. The Druids and Stonehenge. *The South African Archaeological Bulletin*. Vol. 9, N. 36, p. 138-140, Dez., 1954.

SANTOS, Dominique. Forma e Narrativa – Uma reflexão sobre a problemática das periodizações para a escrita de uma história dos Celtas. **Nearco**, Rio de Janeiro, v. VI, p. 203-228, 2013.

SANTOS, Dominique. Quem são os Celtas? **História e-História**, São Paulo, v. 6, janeiro, 2006.

SANTOS, Dominique; FRAZAO, J.; KOCH, V. M. Cinema e História Antiga: uma análise dos druidas da série 'Britannia'. **Mare Nostrum – Estudos Sobre o Mediterrâneo Antigo**, v. 11, p. 211-233, 2020.

SILVA, S. C. **Identidade grega e Império Romano**: a vida de Apolônio de Tiana, de Filóstrato. Curitiba: Appris, 2020.

WEBSTER, Jane. At the End of the World: Druidic and Other Revitalization Movements in Post-Conquest Gaul and Britain. **Britannia**, Vol. 30, p. 1-20, 1999.

Sobre os organizadores

Edson Arantes Junior

Professor de História antiga na Universidade Estadual de Goiás.
E-mail: edson.arantes@ueg.br

Haroldo Reimer

Professor na Universidade Estadual de Goiás.
E-mail: haroldo.reimer@gmail.com

Sobre as autoras e os autores

Ana Teresa Marques Gonçalves

Professora Titular de História Antiga na Universidade Federal de Goiás. Doutora em História pela USP. Coordenadora do LEIR-GO. Bolsista Produtividade II do CNPq.
E-mail: anateresamarquesgoncalves@gmail.com

Ana Livia Bomfim Vieira

Professora Adjunta de História Antiga do curso de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão. Coordena o Mnemosyne. Laboratório de História Antiga e Medieval do Maranhão.

Dominique Santos

Professor na Universidade Regional de Blumenau (FURB). Coordena o LA-BEAM – Laboratório Blumenauense de Estudos Antigos e Medievais (www.furb.br/labeam).
E-mail: vieiradominique@hotmail.com

Edson Arantes Junior

Professor na Universidade Estadual de Goiás.

E-mail: edson.arantes@ueg.br

Filipe Noé da Silva

Professor Colaborador. IFCH/Unicamp.

E-mail: fnssilva@unicamp.br

Haroldo Reimer

Professor na Universidade Estadual de Goiás.

E-mail: haroldo.reimer@gmail.com

Ivoni Richter Reimer

Professora na Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

E-mail: ivonirr@gmail.com

Pedro Paulo A. Funari

Professor Titular. IFCH/Unicamp.

E-mail: ppfunari@uol.com.br

Victor Passuello

Professor na Universidade Estadual de Goiás.

E-mail: victor_passuello@hotmail.com

Índice remissivo

A

ambiente moderno 13
análise histórico-crítica 9, 61, 75
análise marxista 12
antiguidade 10, 13, 126, 127, 144, 159, 179
antropológica 11, 115
Asinagoga 9, 61

C

capitalismo 12
cidadãos romanos 15, 36, 45, 78, 85
cristianismo 14, 68, 69, 75, 82, 95, 96, 97,
115, 152
cultura 11, 79, 80, 89, 95, 105, 112, 117,
141, 143, 149, 156, 163, 181
culturas 11, 12, 70, 75, 118, 143, 146, 150, 183

D

distintas culturas 12
Druidas 10, 16, 179, 197, 198

E

elementos epigráficos 15
Epístola 9, 15, 17, 19, 30, 32
estrutura social 12, 180

F

formações históricas 15

G

greco-romano 10, 15, 126, 140, 146, 152

H

herói Hércules 10, 140

história 9, 12, 13, 14, 62, 63, 68, 69, 75,
76, 95, 96, 97, 99, 102, 112, 113, 114, 115,
117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,
125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132,
133, 134, 135, 137, 142, 145, 146, 149,
155, 156, 157, 159, 198
historiador 11, 12, 13, 14, 125, 143, 150,
153, 183, 184
historicamente transmitidos 11
histórico 9, 11, 17, 61, 62, 63, 64, 65, 75,
76, 80, 91, 92, 93, 99, 106, 110, 114, 118,
121, 124, 128, 129, 130, 154
historiografia 15, 68, 75, 121, 127, 157

I

ideário monoteísta 14, 15, 99
imperiais romanos 15
integridade 18, 68, 122

J

judaismo 14, 15, 82, 83, 92, 96, 108, 137
judaismo antigo 14

M

mágico-religiosas 10, 16, 179, 182
Memória mítica 10, 140
modernidade contemporânea 13
momentos históricos 14, 116
monoteísmo 9, 98, 99, 104, 106, 107, 108,
110, 113, 114, 116, 117, 118
morfologia histórica 13
mulheres 9, 15, 21, 24, 26, 29, 32, 48, 50,
61, 62, 63, 69, 71, 73, 74, 81, 82, 83, 85,
86, 87, 89, 90, 91, 92, 94, 96
mundo ocidental 13, 99

O

obra biográfica 18

P

político greco-romano 10, 140

pós-modernidade 13, 97, 198

R

religião 11, 12, 13, 14, 15, 16, 79, 84, 112,

115, 116, 118, 182, 188, 190, 195

religiosidade 10, 16, 149, 158

religiosidade ambivalente 10, 158

S

símbolos religiosos 11

sociedade 11, 12, 28, 29, 100, 101, 114,

116, 144, 145, 146, 168, 173, 174, 175

T

tecnologia computacional 18

texto bíblico 15, 62, 131



www.pimentacultural.com

História e Religião na Antiguidade

PPGHIS
PROGRAMA
DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA

