

# MARE NOSTRUM

Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo



**Ano 2021**

**Volume 12, Número 1**

**ISSN: 2177-4218**

**Uma publicação do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano e o Mediterrâneo Antigo - Universidade de São Paulo**



## MARE NOSTRUM. ESTUDOS SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO

Revista do Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo da Universidade de São Paulo.

LEIR-MA-USP: <http://leir.fflch.usp.br/>

V. 12, N. 1 / 2021 – Brasil

ISSN: 2177-4218

Universidade de São Paulo

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Departamento de História

### Equipe Editorial

#### Diretor

1. Norberto Luiz Guarinello, Universidade de São Paulo, Brasil.

#### Editores

1. Gustavo Junqueira Duarte Oliveira (Editor Responsável), Pontifícia Universidade Católica de Campinas.
2. Ana Paula Scarpa Pinto de Carvalho (Editora de Seção), Universidade de São Paulo, Brasil.
3. Pedro Luís de Toledo Piza (Editor de Seção), Universidade de São Paulo, Brasil.

#### Conselho Editorial

1. Aiste Celkyte, Utrecht University, Holanda;
2. Bruno dos Santos Silva, Universidade de São Paulo, Brasil;
3. Camila Aline Zanon, Universidade de São Paulo, Brasil;
4. Camila Condilo, Universidade de Brasília, Brasil;
5. Fabio Augusto Morales, Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil;
6. Fabrício Sparvoli, Universidade de São Paulo;
7. Gabriel Cabral Bernardo, Universidade de São Paulo, Brasil;
8. Gilberto da Silva Francisco, Universidade Federal de São Paulo, Brasil;
9. Ivan Matijasic, Newcastle University, Reino Unido;
10. Juliana Caldeira Monzani, Universidade de São Paulo, Brasil;
11. Lilian de Angelo Laky, Universidade de São Paulo, Brasil;
12. Maria Dolores Casero Chamorro, Universidad Complutense de Madrid, Espanha;
13. Paloma Guijarro Ruano, França;
14. Sarah Fernandes Lino de Azevedo, Universidade de São Paulo, Brasil;
15. Thais Rocha da Silva, Universidade de Oxford, Reino Unido;
16. Tatiana Faia, Universidade de Lisboa, Portugal;
17. Uiran Gebara da Silva, Universidade Federal Rural de Pernambuco, Brasil.

#### Conselho Científico

1. Alex Degan, Universidade Federal de Santa Catarina;
2. Carlos Augusto Ribeiro Machado, University of St. Andrews, Reino Unido;
3. Fabio Duarte Joly, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil;
4. Fábio Faversoni, Universidade Federal de Ouro Preto, Brasil;
5. Gilvan Ventura da Silva, Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil;
6. Ivana Lopes Teixeira, Faculdade de São Bernardo do Campo, Brasil;
7. Joana Campos Climaco, Universidade Federal do Amazonas, Brasil;
8. Juliana Bastos Marques, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Brasil;
9. Margarida Margarida Maria de Carvalho, Universidade Estadual Paulista, Campus de França, Brasil;
10. Tatiana Bina, Portugal;

*Layout e Diagramação:* Pedro Luís de Toledo Piza (pl\_piza@hotmail.com)

*Capa:* Gilberto da Silva Francisco.

*Revisão:* Ana Paula Scarpa (anapaulascarpa@usp.br)

*Responsável:* Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo da USP (leirma@usp.br).

Mare Nostrum (São Paulo) [recurso eletrônico]: Revista do Laboratório de Estudos Sobre o Império Romano e Mediterrâneo Antigo da Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História. – v. 12, n. 1 (2021). – São Paulo: USP/FFLCH, 2020 –

Anual, v. 1, n.1 (2010) -

Semestral, v. 8, n.8 (2017-)

ISSN: 2177-4218

Modo de acesso: World Wide Web.

Disponível em: < <http://www.revistas.usp.br/marenostrum>>

1. História Antiga. 2. Letras Clássicas. 3. Arqueologia do Mediterrâneo. 4. Filosofia Antiga - Periódicos. I. Universidade de São Paulo. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de História.

**MARE NOSTRUM.**

**ESTUDOS SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO**

**2021, VOLUME 12, NÚMERO 01**

ISSN 2177-4218



## SUMÁRIO

<b>I. Editorial .....</b>	<b>X</b>
<b>II. Dossiê .....</b>	<b>1</b>
<b>1. PEQUENO HISTÓRICO DO ‘MATRIARCADO’ COMO HIPÓTESE     PARA A INTERPRETAÇÃO DA PRÉ-HISTÓRIA</b> Lolita Guimarães Guerra .....	<b>1</b>
<b>2. O USO DE AMULETOS COMO PRÁTICA DA RELIGIOSIDADE NO     EGITO DO REINO NOVO (1550-1070 A.C.)</b> Victoria Arroyo .....	<b>27</b>
<b>3. MATERIALIDADE E IDENTIDADE: OS <i>SHABTIS</i> DAS ESPOSAS     DIVINAS DE AMON</b> André Shinity Kawaminami .....	<b>53</b>
<b>4. RELIGIÃO POPULAR NO EGITO GRECO-ROMANO: O CULTO DE     SERÁPIS</b> Danillo Melo da Fonseca .....	<b>81</b>
<b>5. ARQUEOLOGIA DE UMA PROCISSÃO ANTIGA: A PRÁTICA DA     ΠΟΜΠΗ ENTRE ATENAS E ELÊUSIS NO PERÍODO ROMANO (II-III     D.C.)</b> Felipe Perissato .....	<b>111</b>
<b>6. BRIGANTIA DE BIRRENS: INTERAÇÕES CULTURAIS EM ZONA DE     FRONTEIRA NA BRITÂNIA ROMANA</b> Ismael Wolf .....	<b>139</b>
<b>7. SINAIS DIVINOS E PRODÍGIOS NA CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE     AUGUSTO: UM ESTUDO A PARTIR DE SUETÔNIO</b> Carlos Eduardo da Costa Campos .....	<b>169</b>
<b>III. Artigos de Tema Livre.....</b>	<b>185</b>
<b>8. <i>NON DUCO, DUCOR</i>: A CONDIÇÃO DA ALMA NO CORPUS     HERMÉTICO</b> Pedro Barbieri .....	<b>185</b>

<b>9. CULTOS DE MISTÉRIOS NO <i>PROTRÉPTICO</i> DE CLEMENTE DE ALEXANDRIA</b>	
Sami de Figueiredo Maciel .....	219
<b>IV. Ensaaios .....</b>	<b>243</b>
<b>10. O COLONIALISMO INFORMAL DA EGIPTOLOGIA: DA MISSÃO FRANCESA AO ESTADO DE SEGURANÇA</b>	
Christian Langer .....	243
<b>V. Resenhas.....</b>	<b>269</b>
<b>11. FASANO, G., &amp; LESSA, F. <i>LITERATURA E SOCIEDADE NA GRÉCIA ANTIGA</i>. 1 ED. RIO DE JANEIRO: MAUAD X, 2018, 120 P.</b>	
Laysse Leda Dantas Cavalcanti .....	269
<b>12. LEWIS, D. M. <i>GREEK SLAVE SYSTEMS IN THEIR EASTERN MEDITERRANEAN CONTEXT, C. 800-146 B.C.</i> OXFORD: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2018, 372 P.</b>	
Helton Lourenço Carvalho.....	277





## I. EDITORIAL

No presente número, temos a felicidade de dar continuidade à publicação do muito bem-sucedido dossiê intitulado *Religião, Religiosidade e Cultura Material no Mundo Antigo*. De fato, o dossiê estava programado primeiramente para ser publicado inteiro no Volume 11, Número 2 de 2020. No entanto, uma vez que a revista recebeu contribuições de qualidade em volume muito maior do que o esperado, o corpo editorial, após deliberação, decidiu pela publicação dividida em dois números. Estamos certos de que essa resposta tão positiva indica que a revista segue no caminho correto ao dar abertura para contribuições de pesquisadores que se encontram nas mais diversas fases da carreira acadêmica, desde a iniciação científica até o pós-doutorado e a pesquisa docente. A consequência de tal orientação editorial da revista apresenta-se no fato de ela ser uma das mais acessadas e baixadas publicações do campo da Antiguidade no Brasil, justamente, cremos, por se apresentar como um veículo democrático de debate acadêmico de qualidade.

O Volume 12, Número 1, de 2021, conta com sete artigos em sua seção “Dossiê”, dois artigos livres, uma tradução de artigo científico na seção “Ensaio” e, por fim, duas contribuições na sessão “Resenhas”. Uma apresentação mais pormenorizada do tema do presente dossiê pode ser encontrada no editorial do volume acima referido, de fácil acesso no site da revista. No entanto, convém retomarmos alguns pontos centrais que norteiam todas as contribuições de ambos os volumes. O principal objetivo do dossiê é levar ao debate acadêmico nacional o questionamento do posicionamento da religião enquanto fenômeno social circunscrito ao plano das ideias e das doutrinas, contando com um suporte material que serviria de acessório para que as mesmas fossem melhor apreendidas pelo povo. Ao invés, apresentamos ao cenário acadêmico brasileiro a possibilidade de pensar a religião e a religiosidade como fenômenos materiais em si mesmos, ou seja, considerar a existência de uma relação intrínseca entre expressão religiosa e cultura material. Tanto a religião quanto a religiosidade, desse modo, só poderiam ser propriamente analisadas levando em conta a sua materialidade.

Essa tensão entre interpretação teórica moderna da religião e a informação presente nos dados da cultura material já é abordada logo no primeiro artigo, aquele que abre a segunda parte do dossiê, intitulado *Pequeno Histórico do “Matriarcado” como Hipótese para a Interpretação da Pré-história*, de autoria da Profa. Dra. Lolita Guimarães

Guerra. Em sua contribuição, a autora busca discutir criticamente as interpretações históricas que concebem a existência de um matriarcado em algum momento anterior à fundação das primeiras aglomerações humanas sedentárias, partindo de análises de estatuetas pré-históricas (as chamadas “Vênus”) representando mulheres nuas. Questionando as diversas leituras que encaram tais estatuetas como simbólicas da superioridade conferida às mulheres nessas antigas sociedades, fundamentadas no signo da fertilidade, Guerra traz tanto considerações retiradas da arqueologia para pôr em debate a própria probabilidade de uma sociedade pré-histórica matriarcal quanto observações críticas a respeito das consequências do *matriarcalismo* para o feminismo contemporâneo. A conclusão da autora é que semelhante matriarcalismo pode ser desvirtuado para o reacionarismo político de uma forma que defensoras dessa tese não esperam.

Em seguida, abre-se a seção do dossiê com três contribuições valiosas para os estudos de Egito Antigo do ponto de vista da religião e da religiosidade materiais. O primeiro artigo intitula-se *O Uso de Amuletos como Prática de Religiosidade no Egito do Reino Novo (1550 - 1070 a.C.)*, e tem por autora Victoria Arroyo. Analisando uma série de amuletos encontrados no sítio de Gurob, na região do Fayum, Arroyo procura explorar o papel de uma manifestação tão material de religiosidade e de vínculo com o universo do sagrado em momentos especialmente sensíveis da vida de um(a) habitante do Egito da segunda metade do segundo milênio antes de Cristo. É o caso, por exemplo, dos amuletos visando proteger a mulher parturiente e seu filho no momento do parto, em uma sociedade especialmente marcada pela mortalidade infantil. Esse seria mais um caso, portanto, em que a divisão da experiência religiosa entre doutrinas acerca do sobrenatural e manifestações de caráter material faria pouco sentido.

O segundo estudo do dossiê a analisar o vínculo íntimo entre religiosidade e materialidade no antigo Egito é *Materialidade e Identidade: os Shabtis das Esposas Divinas de Amon*, escrito por André Shinity Kawaminami. Analisando os *shabtis* (estatuetas egípcias que substituíam pessoas específicas no trabalho agrícola do pós-morte) de quatro sacerdotisas reconhecidas como esposas divinas do deus Amon, Kawaminami demonstra como no estudo de caso ao qual se dedica a materialidade não pode ser encarada como mero discurso legitimador de posição social. Ao invés, as estatuetas são, elas mesmas, elementos constituintes da própria identidade social e religiosa das esposas divinas, uma parte essencial na própria disposição de uma fração da religião egípcia.

O estudo que encerra a fração de artigos sobre o antigo Egito tem por autor Danillo Melo da Fonseca e por título *Religião Popular no Egito Greco-romano: o Culto de Serápis*. Nele, Fonseca explora as manifestações do culto a Serápis em Alexandria e em outras regiões do Egito nos períodos de domínio dos descendentes de Ptolomeu I Soter e de Roma. Analisando o desenvolvimento da figura divina de Serápis (um deus cujo culto havia sido fundado pelo primeiro rei do período helenístico), o autor adota o ponto de vista teórico do emaranhamento cultural proposto inicialmente por Philipp Stockhammer, não porém em uma ótica doutrinal, e sim partindo das manifestações materiais de seu culto. De modo mais específico, Fonseca faz um levantamento e a análise de estatuetas em terracota (um material social e economicamente acessível) do deus, procurando destacar as características simbólicas presentes nas mesmas que possuem conexão com repertórios sígnicos advindos tanto de cultos gregos quanto egípcios.

Os últimos três artigos que compõem o segundo volume do dossiê *Religião, Religiosidade e Cultura Material no Mundo Antigo* versam sobre a religião material e suas manifestações em outras regiões do Mediterrâneo sob domínio romano. Essa segunda parte tem por primeiro estudo aquele de autoria de Felipe Perissato, intitulado *Arqueologia de uma Procissão Antiga: a Prática da πομπή entre Atenas e Elêusis no Período Romano (II - III d.C.)*. A partir dos resquícios da cultura material (mas sem deixar de lançar mão também de fontes textuais e epigráficas), Perissato se propõe a identificar especificidades do culto eleusino nesse período, não tanto a partir de descrições de possíveis aspectos textuais e doutrinários, mas considerando-o sobretudo nas manifestações características do que se tem pensado quanto a religião material: procissões e intervenções espaciais, como a construção de santuários e de uma via sacra destinada ao culto.

O artigo seguinte a integrar o dossiê vem da pena de Ismael Wolf e tem por título *Brigantia de Birrens: Interações Culturais em Zona de Fronteira na Britânia Romana*. Nele, Wolf se debruça sobre uma divindade muito cultuada na região da muralha de Adriano, a deusa Brigantia. Mais especificamente, o autor se dedica a analisar uma estela dedicada a essa deusa, encontrada no sítio arqueológico de Birrens, um forte romano junto à referida muralha. A partir dessa estela, Wolf não apenas destaca as influências simbólicas romanas na representação da deusa (em geral vinculadas à deusa Minerva) mas também investiga as próprias circunstâncias da elevação da estela, destacando a partir dela as interações culturais em uma zona fronteira tendo a religião material como caso de estudo.

O dossiê é fechado com uma contribuição valiosa do Prof. Dr. Carlos Eduardo da Costa Campos, a qual leva o título *Sinais Divinos e Prodígios na Construção da Imagem de Augusto: um Estudo a partir de Suetônio*. Em seu estudo, Campos explora os fundamentos religiosos da Roma republicana, tendo por base fontes textuais como Suetônio e Cícero. Esses fundamentos, contudo, são explorados sobretudo em sua materialidade, a qual é destacada pela importância dos ritos sagrados não apenas para a legitimação da posição de magistrados e senadores, mas para a própria manutenção da ordem social da *res publica*. Sendo a ordem social e política inseparável da manutenção da paz com os deuses da *urbs*, Campos explora, sobretudo a partir de Suetônio, como o próprio Augusto procura centralizar em si a relação entre a *res publica* e a divindade ao assumir para si uma série de prerrogativas nos rituais públicos.

Encerrado o dossiê, o presente número conta com dois artigos de temática livre que, embora não constituam análises de cultura material, constituem grandes contribuições para os estudos de religião e religiosidade antigas no Brasil. O primeiro, tendo por título *Non Duco, Ducor: a Condição da Alma no Corpus hermético*, traz Pedro Barbieri executando um estudo denso e de grande erudição acerca de um conjunto de tratados esotéricos oriundo do Egito romano, datado entre os séculos I e III d.C. Explorando o conteúdo cosmológico e soteriológico desses tratados, Barbieri traça os modos como eles apresentam o ser humano constituído de corpo, alma e intelecto e como, em sua senda pela própria salvação de sua presente condição precária, ele deveria se deixar conduzir pelo conhecimento que o conectaria com a divindade presente em si mesmo. Desse modo, o autor contribui muito para os estudos em torno das religiões de mistério e iniciação do período romano, que ainda constituem um campo de vastas oportunidades de pesquisa.

Nesse ponto, Barbieri é acompanhado neste número pelo estudo *Cultos de Mistérios no Protrético de Clemente de Alexandria*, de autoria de Sami de Figueiredo Maciel. Em seu artigo, Maciel procura colher informações acerca dos cultos de mistérios no Mediterrâneo romano de fala grega a partir de uma leitura crítica de um de seus detratores: o autor cristão Clemente, nascido em Atenas, porém residente na maior parte de sua vida em Alexandria. A partir dessa leitura, Maciel não se restringe a apresentar as informações cedidas pela fonte, mas também procura destacar como ele conscientemente se utiliza de características desses cultos de mistérios para representar o próprio cristianismo como o portador da iniciação soteriológica superior a todas as outras e dos verdadeiros mistérios divinos.

Em seguida a esses dois estudos, retomamos a seção “Ensaaios” com a preciosa tradução portuguesa, levada a cabo pela doutora por Oxford Thais Rocha da Silva, de um ensaio de autoria do professor Christian Langer (Freie Universität Berlin) o qual leva o título *The Informal Colonialism of Egyptology: From the French Expedition to the Security State*. O estudo do professor Langer constitui uma valiosa apresentação do caráter profundamente colonialista dos estudos em egiptologia no hemisfério ocidental, servindo de sustentáculo para uma ordem sociopolítica egípcia que mantém a supremacia de uma elite rica sobre a agenda do país. Em contrapartida, o autor coloca em pauta a necessidade eminentemente política (e, por isso mesmo, legítima) tanto de uma autocrítica quanto da descolonização da egiptologia como campo de estudo. Em outras palavras, Langer convoca todos os egiptólogos (os ocidentais e os próprios egípcios) para as responsabilidades envolvendo seus objetos de pesquisa: estudar o Egito Antigo precisa ser uma atividade continuamente reflexiva acerca das consequências do que se está fazendo; do contrário, é provável que o egiptólogo acabe, ainda que involuntariamente, trabalhando para manter uma ordem social profundamente desigual.

Por fim, encerramos o presente número, como de costume, com a seção “Resenhas”, a qual apresenta duas contribuições. A primeira traz o título *O Feminino na Literatura Grega: da Poesia Épica à Tragédia*, carregando a autoria de Laysse Leda Dantas Cavalcanti. A autora resenha a coletânea de estudos intitulada *Literatura e Sociedade na Grécia Antiga*, organizada por Gabriela Fasano e Fábio Lessa, publicada em 2018. A segunda, tendo por autor Helton Lourenço Carvalho, é intitulada *Para Além de Atenas: Outras “Sociedades Escravistas” no Mediterrâneo Oriental* e apresenta ao leitor a obra *Greek Slave Systems in Their Eastern Mediterranean Context, c. 800-146 BC*, escrita por David M. Lewis e publicada também em 2018.

Apresentamos os nossos votos de que todas, todos e todes tenham uma boa e agradável leitura, e que, se for esse o caso, continuem acompanhando os trabalhos da revista e os eventos vinculados a ela e ao Laboratório de Estudos do Império Romano e do Mediterrâneo Antigo da USP (LEIR-MA/USP), sempre divulgados em nossas redes sociais e sites.

Os editores,  
Ana Paula Scarpa Pinto de Carvalho  
Pedro Luís de Toledo Piza

## II. DOSSIÊ

### PEQUENO HISTÓRICO DO ‘MATRIARCADO’ COMO HIPÓTESE PARA A INTERPRETAÇÃO DA PRÉ-HISTÓRIA

*Lolita Guimarães Guerra*<sup>1</sup>

#### RESUMO

Este artigo apresenta um panorama do desenvolvimento da ideia de matriarcado pré-histórico desde sua formulação pelo classicista Johann Bachofen no século XIX até sua transformação, no século XX, por uma nova ênfase na proposição de uma ‘Grande Deusa’ pré-histórica. Refletimos sobre as ideias de História nela envolvidas, em especial quanto ao contraste entre uma Pré-História dinâmica, complexa e eivada de conflitos e transformações, como em Bachofen, e formulações em sentido oposto, encontradas em autoras como Jane Harrison, Jacquetta Hawkes e Marija Gimbutas. Além disso, consideramos as críticas acadêmicas e políticas conduzidas contra a hipótese.

#### PALAVRAS-CHAVE

Matriarcado; Pré-História; *Grande Deusa*; Johann Bachofen.

---

<sup>1</sup> Faculdade de Formação de Professores da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, São Gonçalo, RJ, Brasil; Pesquisadora do Laboratório de Estudos de Gênero e Interseccionalidade (LABGEN) e do Centro Ciro Cardoso de Pesquisa do Pré-Capitalismo (CCCP-PréK), ambos da Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil. E-mail para contato: lolitag@gmail.com

## *1. Introdução*

Fora dos círculos acadêmicos, por vezes ouvimos dizer que no passado da humanidade houve uma sociedade matriarcal (Boff, 2018). Em uma entrevista concedida ao blog guatemalteco *Comunitaria Press*, a filósofa feminista Silvia Federici afirma:

O patriarcado é uma instituição muito antiga e não foi universal. Devemos rechaçar essa afirmação que diz que as mulheres sempre foram oprimidas, primeiro porque em muitas comunidades as mulheres tinham poder. Dois mil anos atrás havia formas de matriarcado – eu não posso esclarecer amplamente como se estabelecia um matriarcado, mas é importante compreender que a história foi destruída. (2015)

Como observado pelas afirmações de Federici, o passado matriarcal se confunde com uma ideia mitificada de Antiguidade, um tanto tenaz, absoluta e pouco histórica, que envolve sentidos de alteridade total, de origem da civilização (Liverani, 2016, p. 27-30). Em suma, trata-se de uma época primitiva e fora da História, mas primordial para a composição de nossas próprias ideias sobre o mundo do presente, inclusive no que se refere a gênero (Guerra, 2019, p. 161).

Junto à ideia de matriarcado, apresenta-se também a de uma religião pré-histórica (respectivamente, no singular e no geral) centrada no culto a uma deusa da fertilidade evidenciado por imagens femininas encontradas em sítios arqueológicos europeus e oeste-asiáticos. Acrescenta-se que as mulheres teriam inventado a agricultura. Enquanto o matriarcado pré-histórico circula em toda sorte de contextos não-acadêmicos, estas duas últimas propostas têm espaço também na história que se ensina na escola, mais especificamente, em livros didáticos<sup>2</sup> do Ensino Fundamental (Cabrini et al, 2004, pp. 147-148; Motooka & Barbosa, 2014, pp. 24, 26; Boulos, 2015, p. 60; Ribeiro e Anastasia, 2015, pp. 38, 43; Vaz e Panazzo, 2015, p. 64).

O matriarcado pré-histórico é um modelo generificado de leitura sobre o passado que envolve uma série de estereótipos não à toa associados à religião como única esfera pública de projeção das mulheres e à sublimação de suas capacidades reprodutivas. O

---

<sup>2</sup> Um caso relevante é a formulação da ‘descoberta’ da agricultura por mulheres em uma cartilha distribuída pela Associação Brasileira do Agronegócio nas escolas de Ribeirão Preto entre 2001 e 2014, informação sobre a qual chama atenção Eduardo Daflon (2018).



modelo não constitui uma mera *história das mulheres* com recorte na Pré-História, mas apresenta a História como história da organização de papéis sociais por diferenças e hierarquias baseadas no sexo. Os discursos sobre ele são, fundamentalmente, discursos de construção de gênero como categoria analítica do mundo, das “relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos” (Scott, 1988, p. 86). Considerando *gênero* especialmente como um sistema de desigualdades, de significação das relações de poder e de diferenciação de *status* e de dominação – segundo o qual homens e mulheres são submetidos a modelos idealizados de comportamento (Lerner, 1986, p. 289; Scott, 1988, p. 75, 86; Kergoat, 2009, p. 71-72; Mathieu, 2009, p. 223), o matriarcado pré-histórico constitui um objeto privilegiado para pensarmos como a disciplina História reproduz e ratifica o gênero mesmo quando lança mão de uma narrativa sobre poder feminino. A proposta deste trabalho é contribuir para a compreensão do debate engendrado pelo tema, a partir de nosso recorte sobre sua disseminação na História da Antiguidade. Acompanhamos Joan Scott (1988) em sua afirmação de que “o gênero dá sentido à organização e à percepção do conhecimento histórico” (p. 74). Portanto, conhecer o debate sobre nosso objeto evidencia e possibilita a crítica dos pressupostos de gênero construídos na disciplina e permite reavaliar as supostas evidências do matriarcado no sentido de pensar uma história das mulheres na Pré-História.

A disseminação da ideia do matriarcado pré-histórico foi discutida por diversas linhas argumentativas: o uso do conceito nas críticas à modernidade (Wagner-Hasel, 1991; Davies, 2010); sua presença na História da Antiguidade Grega e seu significado em diversos contextos (Georgoudi, 1991); o perigo político do feminismo sustentar uma teoria construída por ideias essencialistas que reduzem as mulheres a funções reprodutivas (Eller, 2000); sua disseminação entre círculos acadêmicos e políticos no século XIX (Eller, 2011); a construção moderna de ideias inverificáveis sobre a religião pré-histórica (Hutton, 1997). Acompanhando essas reflexões, destacamos os usos do matriarcado na História da Antiguidade e na Arqueologia como parte da contribuição desses campos para a forma como a Pré-História e as mulheres figuram no estudo da História.

## 2. O 'Matriarcado' na Formulação do 'Matriarcado Pré-histórico'

O conceito de *matriarcado* é uma invenção moderna, que associa duas concepções utilizadas pelos *scholars* do século XIX (Georgoudi, 1990, p. 451). A primeira, “direito materno” (*Mutterrecht*, em oposição a *Vaterrecht*, “direito paterno”), foi apresentada em 1861<sup>3</sup> por Johann Bachofen para uma obra de mesmo nome. Ali, designava um estágio cultural pré-histórico marcado pela matrilinearidade e anterior ao direito do pai, ou seja, o que hoje denominaríamos de *patriarcado* – termo corrente nas traduções de *Vaterrecht*. Bachofen associa *Mutterrecht* a “ginecocracia” (*Gynaikokratie*), conceito de origem clássica com o sentido de “governo de mulheres”<sup>4</sup>. Para ele, a longa era do direito materno teria incluído uma época de domínio das mulheres sobre os homens<sup>5</sup>. Hoje, falamos dessa era como *matriarcado*.

Bachofen inaugura a presença do matriarcado na História da Antiguidade e seu *Direito Materno* é central para a compreensão de sua difusão. Preocupado em construir uma teoria da História de largo espectro, ele estabeleceu diálogo com Lewis Morgan (1877), o qual levou seus conceitos para a Antropologia e para os cadernos de Karl Marx (1880-1882). A partir das notas de Marx e de subsequentes leituras dos próprios Morgan e Bachofen, Friedrich Engels escreverá e reeditará *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (1884, 1891). Trabalhando em diálogo com Engels, August Bebel assumirá a hipótese e a terminologia da ginecocracia em seu *Mulher e Socialismo* (1884)<sup>6</sup>, obra de grande circulação em meios socialistas da época. Em outro flanco, as primeiras feministas estadunidenses leem Bachofen e Morgan e utilizam a “era das mães” como fato histórico indicativo de que a política podia ser confiada às mulheres. Justificadas pela literatura acadêmica da época, elas construam idealizações da maternidade e estereótipos sobre as mulheres baseados em características femininas supostamente inatas e positivas. Assim, enalteciam as mulheres pré-históricas como líderes, inventoras de tecnologias e instituições como a agricultura e a domesticação animal, a medicina, a religião (centrada no culto a divindades femininas) e o governo (Gage, 1883; Stanton, 1891; Gamble, 1894). A ênfase no aspecto religioso foi uma tônica da caracterização do matriarcado entre

---

<sup>3</sup> O original foi editado em seleções ao longo do século XX. Trabalhamos com a de Rudolf Marx (1926) traduzida por Ralph Manheim para o inglês (1967), edição correntemente usada no debate sobre a obra.

<sup>4</sup> O termo encontra-se, por exemplo, em Aristóteles (*Política* 1269b, 1313b), Estrabão (*Geografia* 3.4.18), em Plutarco (*Marco Catão* 8.2; *Antônio* 10, 3) e no epítome de Heráclides Lembus ao estagirita (*Peri Politeion* 15 = Müller *FHG* 2.217.15).

<sup>5</sup> Os antropólogos John McLennan (1865), John Lubbock (1870) e Edward Tylor (1896) propuseram uma época primitiva matrilinear, mas jamais a associaram à ideia de poder político feminino.

<sup>6</sup> As primeiras edições de *Mulher e Socialismo* (1879 e 1883) não afirmavam o matriarcado pré-histórico, mas talvez fizessem parte das referências de Engels para escrever a *Origem*. Bebel pode ter trazido o matriarcado à própria discussão após seu estabelecimento por Engels. As obras, portanto, seriam fruto do diálogo entre os dois autores (Eller, 2011, p. 115-116).

arqueólogos, em parte inspirados pelo tratamento dado por James George Frazer (1890) às deusas mães. Na virada do século, Arthur Evans (1899/1900, 1930, 1931-1936) e Jane Harrison (1903) usarão a hipótese do matriarcado em sua interpretação das sociedades pré-históricas do Egeu tomando como eixo a religião da “Grande Deusa Mãe”. Essa tendência terá continuidade nos populares livros das arqueólogas Jacquetta Hawkes (1951; 1955; 1968) e Marija Gimbutas (1989; 1991). Estava assim formado o *núcleo duro* do pensamento sobre o matriarcado pré-histórico ao qual recorreriam seus adeptos no século XX.

Desde Bachofen, o *matriarcado* recebeu interpretações e definições muito variadas, passíveis de englobar, associados ou não, fenômenos como matrilinearidade, domínio das mulheres sobre os homens, controle feminino de algum aspecto da vida pública e *status* relativamente alto das mulheres (Lerner, 1986, p. 59; Cantarella, 1981). Tamanha plasticidade nos lança à insegurança quando nosso interesse é interpretar as sociedades pré-históricas, para as quais o estudo sobre gênero como categoria interpretativa e organizadora de desigualdades não permite fazer afirmações de domínio feminino com base no material arqueológico (Ehrenberg, 1989; Meskell, 2004, 2009, 2013).

No pensamento feminista, o matriarcado pré-histórico tem lugar no debate sobre o *patriarcado* como sistema de dominação das mulheres pelos homens. A historiadora Gerda Lerner define o patriarcado como “manifestação e institucionalização da dominância masculina sobre as mulheres e crianças na família e a extensão da dominância masculina sobre as mulheres na sociedade em geral” (1986, p. 290). Essa dominância aparece de diversas formas no tempo e no espaço e deve ser pensada a partir do recorte de classe, pois “inclui a possibilidade de aceitação voluntária do *status* subordinado em troca de proteção e privilégio” (Lerner, 1986, p. 285, 290). Por isso, o patriarcado precisa ser pensado como a face das relações de poder entre homens e mulheres exercidas nas esferas econômicas, políticas e jurídicas em uma história de transformações sociais de largo impacto (Lerner, 1986, p. 32). A contestação da naturalidade e da universalidade do patriarcado, desde o século XIX, foi um campo fértil para a construção da hipótese do matriarcado pré-histórico. Sua legitimidade histórica demandava, portanto, que as formas sociais matriarcais demarcassem diferenças concretas em relação ao patriarcado (como em Bachofen). A definição do conceito de *matriarcado* cunhado por Lerner para testar a hipótese é de especial importância para compreendermos os termos do debate:

Penso que só podemos falar em matriarcado quando as mulheres têm poder *sobre* os homens, não ao lado deles; quando esse poder inclui o domínio público e as relações exteriores, e quando as mulheres tomam decisões essenciais não apenas para seus parentes, mas para a comunidade. (...) esse poder deveria incluir a definição de valores e sistemas explicativos da sociedade, bem como a definição e o controle do comportamento sexual masculino. Pode-se observar que defino matriarcado como a imagem refletida do patriarcado. Segundo essa definição, eu concluiria que nunca existiu uma sociedade matriarcal. (1986, p. 59, *grifo da autora*)

Essas reflexões nos alertam a recuar antes de identificar as famosas *Vênus* paleolíticas e neolíticas como evidências de alto *status* das mulheres como grupo, pois conhecemos contextos históricos em que são recorrentes figurações de divindades femininas e, ao mesmo tempo, não constituem sociedades matriarcais (como a Atenas Clássica). Da mesma forma, relações matrilocais e matrilineares podem coincidir com ausência de poder político e econômico das mulheres sobre os homens, como já mostrava a Antropologia oitocentista. Mitos sobre mulheres em posições de poder ou como responsáveis pela instituição de aspectos fundamentais à vida coletiva (a exemplo das amazonas e da deusa Deméter) não comprovam qualquer matriarcado pré-histórico. Essa associação foi criticada por Simon Pembroke (1967), Sarah Pomeroy (1975), Eva Cantarella (1981) e Beate Wagner-Hasel (1991; 2020). Como toda documentação, os mitos são evidências das concepções e tensões de seus contextos de produção e circulação, e não de um passado longínquo. Como alertam Joan Bamberger (1974), Vidal-Naquet (1989) e Wagner-Hasel (2020), eles têm a função de afirmar o *status quo* através de mundos invertidos distantes no tempo e no espaço<sup>7</sup>. No entanto, quando Bachofen pensou sobre eles pela primeira vez, os interpretou de uma forma muito diferente.

### 3. Uma História de Conflitos no “Direito Materno” de Johann Bachofen

---

<sup>7</sup> O argumento da imagem invertida foi considerado por Marx, para quem a ginococracia seria uma ideia propagada pelas próprias mulheres gregas que, ao inverter sua posição real na sociedade, expressariam sua esperança em um mundo melhor (1880-1881, p. 278).

A teoria da História de Bachofen está fundamentada em uma compreensão dialética sobre as relações entre homens e mulheres e sobre a religião como motor de transformações. A história da época mais antiga da humanidade era a história das transformações das relações entre os sexos e de princípios religiosos femininos e masculinos. Essas mudanças nasciam de eventos sangrentos e sublevações violentas provocadas pelas contradições e os excessos das próprias sociedades. “Levado ao seu extremo, todo princípio leva à vitória do seu contrário; mesmo o abuso se torna uma alavanca para o progresso; o supremo triunfo é o início da derrota” (1926, p. 93). O *Direito Materno* lê por essa lente os documentos da Antiguidade greco-romana, muitos dos quais narravam conflitos entre homens e mulheres ou relações de gênero distintas das encontradas em *póleis* como a Atenas do período clássico. Dentre os exemplos utilizados por Bachofen, podemos destacar a absolvição de Orestes pelo matricídio, nas *Eumênides* de Ésquilo (653-752), as alegações de matrilinearidade e de governo feminino na Lícia, feita por autores como Heródoto (1.173), Nicolau de Damasco (*FHG* 3.461.129) e Heráclides Lembus (*Peri Politeion* 15 = Müller *FHG* 2.217.15) e a suposta participação das mulheres na Assembleia de Atenas na época do reinado de Cécrops, mencionada por Agostinho a partir de uma passagem perdida de Varrão (*Cidade de Deus* 18.9). Bachofen via essas narrativas como evidências de que a Grécia teria conhecido um estágio cultural primitivo de domínio feminino e de ideias totalmente diferentes das de seu tempo. A época do direito materno seria marcada pela maternidade e o amor da mãe pelos filhos como características femininas essenciais e universais (1926, pp. 69-71, 80-85). Ela teria sobrevivido nos mitos, assumidos como relatos autênticos e independentes de uma era primordial (1926, p. 72). Para Bachofen, os mitos representavam a memória de experiências humanas reais e informavam sobre a transformação de um corpo de ideias religiosas de orientação feminina em outra, de orientação masculina, com consequências políticas concretizadas institucionalmente na forma do direito paterno (1926, pp. 98-110, 185).

A narrativa da Pré-História de Bachofen é estabelecida por estágios culturais universais em sentido às vezes evolutivo, às vezes revolucionário. Sua época mais primitiva é caracterizada pelo *hetairismo* (ou *afroditismo*). Trata-se de um tempo de promiscuidade sexual, degradante para as mulheres, vítimas indefesas do abuso coletivo dos homens (1926, p. 94). Porém, este é também um período marcado pelo amor materno e o vínculo da mãe com o filho como única luz civilizatória, em vista do desconhecimento da paternidade das crianças (1926, p. 140). Exauridas da luxúria masculina, conscientes dos

“mais elevados” direitos da maternidade e na ânsia por uma vida de segurança e castidade, as mulheres conduzem uma inevitável revolta armada (1926, p. 94-105). Esta época de crise é denominada por Bachofen “ginecocracia amazônica”. Nela, os homens são a contragosto rebaixados a uma posição secundária e se institui um bárbaro e antinatural domínio feminino do Estado, do poder político-econômico e das famílias (1926, p. 94-107, 150-153, 179). Inimigas do casamento, as mulheres estabelecem uma lei estritamente baseada na maternidade, agora coletivamente valorizada (1926, p. 91-106, 143). Essa inversão de gênero traz consigo o início da civilização e de suas principais instituições. As mulheres findam o nomadismo ao queimarem os navios dos homens, fundarem cidades, repartirem a terra e desenvolverem a agricultura (1926, p. 105-107). Porém, tudo isso ocorre no bojo de uma severidade de costumes insustentável e, conseqüentemente, o amazonismo cede aos homens pelo “reconhecimento da superioridade da natureza fálica” (1926, p. 100-101). Essa transformação ocorre pela via do dionisismo, o qual seduz as mulheres por sua ênfase no casamento e no amor sexual e é perigoso para toda a sociedade. Nele, se degeneram os costumes e os homens são degradados pela feminilização da existência, ao mesmo tempo em que a promoção do masculino às expensas das mulheres as reduz novamente ao hetairismo (1926, p. 100-101). Por outro lado, a valorização dionisíaca do casamento faz dele dispositivo para a instauração da “ginecocracia demétrica”. Nesse novo momento, as relações entre os sexos são pacificadas e se institui o casamento monogâmico (1926, p. 93-103). A maternidade ganha valor ainda maior pela associação da concepção com a terra lavrada em uma sociedade já marcadamente agrícola. Agora como esposa, a mulher é mediadora da paternidade enquanto ficção jurídica (1926, p. 109, 191). Esta época prepara o caminho para o direito paterno, enquanto mantém a mulher como referencial civilizatório. Aos poucos surge a ideia de uma geração puramente espiritual, baseada no laço com o pai como algo exclusivo aos seres humanos. Os homens se veem libertos da Natureza, das mulheres e da materialidade da maternidade. Ganha vulto a noção de imortalidade da família, eternamente regenerada pelo recurso à adoção (1926, p. 112-115). Na era do direito paterno as mulheres são condenadas a um *status* totalmente inferior ao dos homens. Por isso, o risco de retorno à ginecocracia está sempre à espreita, na forma de sublevações dionisíacas (1926, p. 111-119).

A narrativa aqui sintetizada operava a todo tempo com oposições binárias destacadas dos documentos estudados por Bachofen a fim de demarcar diferenças essenciais entre as mulheres e os homens: esquerda x direita, noite x dia, lua x sol, terra

x céu, morte x vida, luto x alegria, materialidade x espiritualidade, oriente x ocidente (1926, p. 77-78, 99, 110). O modelo de desenvolvimento desde o hetairismo até o patriarcado conduzia a História não apenas do feminino ao masculino, mas do Oriente ao Ocidente, do instinto à razão, da Natureza à Cultura. Essa transição é expressa de maneira ambígua. Bachofen celebra a civilização do direito paterno, mas a ginococracia é frequentemente apresentada sob uma luz positiva, marcada por aspectos éticos nobres, como o amor entre irmãs (1926, p. 78) e, principalmente, da mãe por seus filhos:

A relação que se encontra na origem de toda cultura, de toda virtude, de todo aspecto mais nobre da existência é a entre mãe e filho; ela opera num mundo de violência como o princípio divino do amor, de união, de paz. Criando seus filhos, a mulher aprende mais cedo que o homem a estender seu cuidado amoroso para além dos limites do ego em direção a outra criatura e a dirigir todo seu dom de inventividade para a preservação e o aprimoramento da existência desse outro. A mulher nesse estágio é o repositório de toda cultura, toda benevolência, toda devoção, toda preocupação com os vivos e luto pelos mortos. (1926, p. 79)

A forma como Bachofen associa mulher, natureza e origem da cultura destaca sua compreensão da História pela demarcação às vezes rígida, às vezes permeável, entre passado e presente, entre discurso do mito e discurso do historiador. A origem da civilização, em sua forma supostamente oposta a ela, está sempre à espreita e demanda negociação com o presente. Como a natureza e a mulher, das quais a existência humana não pode prescindir, o mito se apresenta em Bachofen enquanto modalidade de pensamento sem a qual o conhecimento racional do passado é impossível. Por isso ele instila os historiadores a mergulharem nas profundezas do tempo e resgatar as origens das camadas do passado histórico.

O empreendimento de retorno às origens é conduzido por Bachofen como resposta a uma experiência extraordinária de tipo visionário (Davies, 2010, p. 10). Ela o levava a refletir sobre a existência de duas vias do conhecimento, não conflitivas, que se sustentariam mutuamente e, alcançando o mesmo fim, seriam igualmente legítimas: a via da racionalidade e a da imaginação, segundo ele passível de oferecer um saber repentino, mais vívido e colorido do que os produtos do intelecto (1854, p. 11-12). Bachofen tentava encontrar evidências e desenvolver métodos para demonstrar a verdade daquilo que primeiramente se constituía intuitivamente (Davies, 2010, p. 23). Como consequência,

em busca de uma leitura dos documentos clássicos em harmonia com esses princípios, o mito foi considerado como detentor de um relato historicamente verdadeiro, por meio do qual seriam acessíveis níveis de experiências mais “profundas” e mais antigas:

A tradição mítica pode ser considerada como um reflexo fiel da vida daqueles tempos nos quais a antiguidade histórica está enraizada. Ela é uma manifestação do pensamento primordial, uma revelação histórica imediata e, constantemente, uma fonte histórica altamente confiável. (1861, p. 73)

Essa consideração desafiava diretamente a vigente ortodoxia da disciplina na forma estabelecida pelo método crítico de Georg Niebuhr e de Theodor Mommsen, cuja *História de Roma* fora recentemente publicada e vigorosamente criticada por Bachofen (Davies, 2010, p. 36). Em *Direito Materno*, ele lamenta que a História da Antiguidade conduzida por esses autores descartasse o valor documental do mito como base significativa de evidência histórica, criando uma divisão artificial na disciplina com prejuízos para a compreensão da Antiguidade (1926, p. 75).

Bachofen estava correto no mérito, não no método de abordagem do mito. Jean Pierre Vernant e Marcel Detienne não deixam dúvidas de que as narrativas míticas podem figurar entre nossos documentos. Porém, também sabemos que os vestígios do passado só se constituem em documentos através do trabalho do historiador de pensá-los em seus contextos. Bachofen pretendia construir uma maneira de fazer dos mitos fontes pertinentes à pesquisa sobre épocas anteriores àquelas em que foram escritos. Ele não conseguia ver que sua relação com os passados distantes ocorre como um construto tardio e incerto, lacunar e artificial. Esse construto figura uma “memória” que não representa a realidade concreta da Pré-História grega, mas uma ideia sobre essa Pré-História, na forma como os gregos do período clássico a podiam construir, condicionada por seus próprios interesses políticos. No caso do matriarcado esses interesses dizem respeito majoritariamente às relações entre homens e mulheres na *pólis*.

#### 4. A Grande Deusa de Jane Harrison

A narrativa de Bachofen foi tomada em 1891 por Friedrich Engels, que assumiu a historicidade das passagens do hetairismo para a ginecocracia e para o patriarcado sem



lançar mão do modelo amazônico ou da forma dionisíaca (como não o fizeram Marx e Morgan). Apesar de sua admiração por Bachofen, Engels considerou sua ênfase na religião como motor da História um equívoco que pendia ao misticismo (1891, p. 23-24). Por isso, ele propôs uma leitura materialista da teoria, pertinente à crítica do capitalismo e à reorganização da sociedade e, para isso, privilegiou diferentes objetos (a família, a propriedade privada e o Estado).

Ao lado do modelo materialista adotado pelos intelectuais socialistas, o matriarcado pré-histórico como fenômeno religioso teve continuidade entre as já mencionadas primeiras feministas e os acadêmicos das áreas de estudos clássicos. Os *Prolegômenos* da arqueóloga Jane Harrison (1903) marcam a transição para a associação do matriarcado pré-histórico com a ideia de uma “Grande Deusa” e para a busca de suas evidências na cultura material. Trata-se de um distanciamento em relação a Bachofen, o qual assumia a importância do culto às divindades femininas antes do patriarcado, mas não postulava uma deusa suprema da qual as outras seriam derivações ou fragmentações. Pelo contrário, suas narrativas dos conflitos pré-históricos contrastavam estereótipos na forma de *princípios* centrais pelos quais eram também associadas ou postas em conflito as próprias deusas. O matriarcado de Harrison, por sua vez, é livre de conflitos internos e, portanto, melhor capacitado à formulação de uma *Grande Deusa* a partir da qual podia-se interpretar a totalidade da Pré-História grega. A “Deusa” possuiria “lados”, facetas integradas sem constrangimentos numa unidade que prescindia de nome para ser reconhecida, frequentemente expressa sob as formas genéricas de “mãe” e de “donzela” (1903, p. 194, 260-322).

Os *Prolegômenos* têm íntima relação com as escavações feitas por Arthur Evans em Cnossos e com o *Ramo Dourado* de James Frazer. A partir de mitos etnográficos e da Antiguidade Clássica, Frazer postulou que a religião primitiva estaria baseada em um culto vegetal associado ao par mãe-filho (1890). Apesar de conhecedor de Bachofen, Frazer pouco tocara na hipótese do matriarcado. Ao mesmo tempo, ele construía uma divindade feminina universal reverenciada por muitos nomes e lançava mão de ideias como “poder feminino da natureza” e “Grande Mãe” ao relacionar agricultura, religião e fertilidade feminina (1890, p. 157, 336, 349). A importância de sua mulher pré-histórica está circunscrita a suas capacidades reprodutivas, mistificadas na analogia com a fertilidade da terra e distanciadas de qualquer ideia de poder político-econômico.

É possível que as ideias de Harrison sobre a “Deusa” se originem parcialmente da obra de Frazer (Fraser, 1994, p. xlvi; Harrison, 1903, p. xiv). Além disso, sua viagem a

Creta em 1901 dera-lhe o que considerou como prova concreta da existência da “Grande Mãe” quando Evans mostrou-lhe um selo do período micênico com a imagem de uma figura feminina com cetro, de pé sobre uma montanha, ladeada por leões (e, ao rés do chão, uma figura masculina posicionada em direção a ela). Harrison o aclamou como uma representação da “Grande Mãe”, feita pelas mulheres de Cnossos à própria imagem, acompanhada por leões “domados como solenes guardiões heráldicos” e um ‘iniciado’ “arrebataado por êxtase em adoração”. O selo seria “um verdadeiro manualzinho da primitiva fé e ritual cretense” e, por isso o “mais importante monumento da religião micênica”. Em suma, um “duradouro monumento ao matriarcalismo” (1903, p. 498-499).

Para a autora, enquanto os poemas homéricos apresentavam os deuses como uma família patriarcal, outros documentos (especialmente os iconográficos), evidenciavam cultos e vestígios sobreviventes do matriarcado centrado na “Deusa” (1903, p. vii-viii, 260). Em tempos pré-históricos a Grécia teria se organizado a partir da matrilinearidade, identificada por Harrison a um “matriarcado” associado ao casamento e isento de qualquer traço de promiscuidade sexual (1903, p. 261-262). Ao conduzir desta forma seu argumento, ela excluía o hetairismo e o amazonismo bachofenianos e, assim, não precisava dar conta nem das transições nem dos conflitos da longa época do direito materno na forma originalmente pensada por Bachofen. Harrison considerava *Direito Materno* um livro que, apesar de valioso pela ampla coleção de “fatos antigos”, continha teorias às quais não se deveria dar atenção (1903, p. 262).

Enquanto as mulheres das ginococracias de Bachofen eram tanto maternais quanto sanguinárias, construtoras da civilização que detinham poder político e econômico, as mulheres matriarcais de Harrison eram “deusas”, “sacerdotisas”, “mães” e “noivas” representadas nas figurações religiosas, sem qualquer poder *sobre* os homens. A própria autora considera falso seu prestígio, fundamentado exclusivamente numa perspectiva mágica a ser dispensada quando os homens compreendem sua função na concepção (1903, p. 285). O matriarcado de Harrison é pacífico e nele as mulheres vivem com liberdade. Transformações estereotipadas são conduzidas sem conflitos, como a criação da agricultura pelas mulheres, enquanto os homens preocupavam-se apenas em caçar e lutar (1903, p. 136, 227). Não há aqui qualquer episódio de queima de navios para a fundação de cidades e o estabelecimento dos campos, como ocorre em Bachofen. A transformação é vista por Harrison de um ponto de vista exclusivamente religioso, pelo crescente favorecimento das imagens da “mãe do grão” em lugar das representações da mãe com seus filhos (únicas referências masculinas euforizadas na obra) (1903, p. 271-

272). Essa visão maniqueísta sobre homens e mulheres não cabia em Bachofen. Sua perspectiva multifacetada sobre os estereótipos impedia o uso da oposição mulher maternal x homem guerreiro como único paradigma de gênero. Em Harrison, todo mal imputado às mulheres é resultado de uma má compreensão patriarcal (1903, p. 256).

O fim do matriarcado de Harrison como uma época de paz e liberdade para as mulheres é demarcado (como em Bachofen) pela substituição da matrilinearidade pela patrilinearidade (1903, p. 326). Mas ao invés de associá-la a conflitos internos, Harrison imputa a passagem ao patriarcado à chegada de “bárbaros setentrionais”, “aqueus” de origem céltica voltados ao culto olímpico, à cremação, à pecuária e à alimentação carnívora (1903, p. 31, 57, 85, 93, 334, 511, 600). Seu paraíso fora do tempo só pode ser perturbado por ação externa, uma invasão na forma de uma “teomaquia racial” (1903, p. 300). Os setentrionais trazem o culto a Zeus e a Apolo, predominantes nos poemas homéricos no início da obra oportunamente dispensados pela autora (1903, p. 269, 286, 299).

A Pré-História de Harrison apresenta-se como uma unidade com muito pouca história interna e sua principal agência, feminina, é idealizada em uma figuração sem nome e unívoca. Com isso, os *Prolegômenos* rompiam com um pertinente elemento da teoria do matriarcado: a possibilidade de se pensar as sociedades pré-históricas como *históricas*. Lamentavelmente, é nesses termos que a Pré-História matriarcal centrada no culto à Deusa terá continuidade em Arthur Evans. Ele pouco discute o caráter matriarcal da Pré-História cretense, que aparece (como em Harrison) como uma relação entre mulher e religião. Sua obra não está interessada em apresentar uma reflexão detida sobre seus aspectos sociais e conflitos (1899/1900, p. 42; 1902, p. 43; 1921, p. 635).

Com o passar dos anos, Evans se tornará um defensor da tese da “Deusa”. Da década de 1920 a 1930 ele caminhará para seu explícito monoteísmo, afirmando que ela era “suprema”, orbitada por um “satélite masculino” e, finalmente, única no panteão (1921, p. 447, 721; 1930, p. 457; 1931, p. 41). De início, Evans sinalizou a possibilidade de que algumas das estatuetas femininas encontradas por ele próximas a Festos, por estarem nuas, tivessem conexão com uma “Deusa Mãe” babilônica, talvez Ishtar (1895, p. 131; 1901, p. 185). A ideia será levada até a década de 1920, quando Evans falará dessas e outras imagens neolíticas de Creta como ídolos da “Grande Deusa Minoica”. Ele destaca a partir desse momento elementos passíveis de associá-la à figura de Maria no cristianismo ao fazer dela “mãe” e “virgem” (1921, p. 52, 75). Nessa linha, o rei da Cnossos minoica (interpretado a partir de um afresco com a imagem de um jovem

coroado) seria o filho adotivo da “Grande Mãe” reverenciada em um culto misterioso da ilha e no esporte de salto sobre touro (também representado em um afresco do palácio) (1921, p. 5, 190). A “Deusa” seria assim também uma *Mater dolorosa*, em luto pela morte de seu jovem consorte (interpretado por Frazer como Átis, Adônis, Tamuz) que, para Evans, tomava a forma do Zeus Cretense como “satélite” (1921, p. 159-162, 447). A associação completa da “Deusa” ao cristianismo, como fruto de uma suposta universalidade mediterrânea, seria estabelecida por Evans em 1936:

A ideia enraizada era matriarcal, e a Deusa-Mãe preside. A adoração da Mãe e Filho em um anel-sinete, com os Magos na forma de guerreiros levando os seus presentes, é quase uma réplica daquela que existe em um anel de pedra cristão do século sexto de nossa era. A mãe aqui, com a criança no colo, é uma verdadeira Madona. Em outra cena interessante, a morte de um jovem deus refere-se claramente à (...) ideia de ressurreição após a morte, também repetida nestas cenas, simbolizada pela crisálida assim como pela borboleta. (Evans, 1936, como citado em MacGillivray, 2002, p. 363)

#### *4. Antigas e Novas Interpretações da Cultura Material*

Com Evans, chegamos a um novo capítulo do matriarcado pré-histórico, que perderá forças enquanto acontecimento histórico em favor da ênfase no culto generalizado da “Grande Mãe” difundido pela Arqueologia de Jacquetta Hawkes e Marija Gimbutas. Hawkes estava bastante segura em interpretar algumas estatuetas neolíticas de Creta como símbolos da fertilidade e da maternidade, formas arquetípicas universais da “Grande Deusa” conhecida por vários nomes no Período Clássico (1968, p. 26, 276). Apesar de poucas vezes mencionada, a hipótese do matriarcado estava presente em sua obra (1951, p. 163; 1955, p. 32, 133). Mas o mais importante era seu uso de fórmulas essencialistas como “princípios e valores”, “masculinos” e “femininos”, “habilidades femininas”, “divino feminino” além de falar em uma “natureza feminina” segundo a qual as mulheres estavam em busca de relações íntimas e de constituir família (1955, p. 32; 1968, p. 19, 27). As formas das estatuetas cretenses, com seios fartos e expostos, demonstrariam a admiração minoana pela “feminilidade nutriz e amorosa” (1968, p. 110).

A aparente valorização do “feminino” por Hawkes lança mão do mesmo quadro de referências essencialistas que servem à interpretação contrária de estatuetas semelhantes. Nesse sentido, chama atenção a análise feita por Ernest-Gustave Gobert de peças como a *Vênus de Willendorf*. Ele aceitava a ideia de uma sociedade pré-histórica dominada por mulheres graças ao legítimo medo masculino da feitiçaria feminina e descartava a possibilidade de atribuir sentidos de erotismo e fertilidade às estatuetas por considerá-las “velhas” e “obesas” (1968, p. 209-211). Elas teriam sido feitas para afastar os maus espíritos, pois “os diabos, ou os espíritos que imaginam os homens, não gostam das carnes moles que os próprios homens detestam” (1968, p. 212). Não é desprezível que tais objetos pudessem ser interpretados de maneiras tão díspares.

No que diz respeito às estatuetas de Creta, Peter Ucko se empenhou em historicizar o desenvolvimento da ideia de uma “Deusa Mãe” na modernidade e seu impacto na Arqueologia. Em 1962, ele sintetizou uma metodologia de análise das estatuetas pré-históricas centrada nas possibilidades de seus usos em cada contexto arqueológico. Ucko chamava atenção para a falta de rigor das análises anteriores. Interessadas apenas no significado das peças, elas tomavam como referência materiais de datação desconhecida e não se envergonhavam de interpretar juntos objetos de épocas muito distantes (1962, p. 38-39). Trabalhando apenas com estatuetas neolíticas passíveis de datação por estratigrafia, majoritariamente encontradas fora das residências e em áreas de descarte, Ucko observou sua grande variabilidade morfológica e técnica, além de uma maioria de exemplares carentes de características sexuais secundárias – algo ignorado pelos defensores da teoria da “Deusa Mãe” (1962, p. 39-42). A diversidade de suas formas ao longo do Neolítico foi vista por ele como sinal de transformações das convenções artísticas, e não de significado simbólico (1962, p. 42). As estatuetas masculinas e animais encontradas nos mesmos contextos o fez chamar atenção para a contradição das teses dos proponentes da “Deusa Neolítica”, que descartavam a possibilidade de divindades masculinas e teriomórficas (1962, p. 42). Ucko também apontava para a ausência de elementos capazes de sustentar a atribuição de divindade às estatuetas femininas: em sua maioria, elas foram produzidas em material barato (argila) e, além disso, nenhuma delas tinha a cabeça adornada ou foi encontrada em associação com espaços de culto (1962, p. 41-43). Ele então defende sua investigação a partir de três possibilidades interpretativas: das estatuetas como brinquedos, como figuras usadas em ritos de iniciação e como veículos de magia simpática (1962, p. 44-48). De todo modo, tanto no contexto restrito

da Creta Neolítica, quanto numa Pré-História “geral”, jamais seria pertinente advogar por uma interpretação única para todas elas (1962, p. 46).

Segundo Hutton, o trabalho de Ucko surtiu na academia o efeito de enfraquecer a hipótese do culto pré-histórico da “Deusa” (1997, p. 97). Porém, impermeável às críticas fora dos meios universitários o matriarcado pré-histórico persistiu, popularizado e legitimado não apenas pela própria obra de Hawkes (que não retrocedeu) mas também pela de Marija Gimbutas, a qual deu novo vigor à teoria das invasões patriarcais ao interpretá-las a partir do quadro estabelecido por Gordon Childe e de suas próprias escavações no leste europeu (1989, 1991). Gimbutas desenhava a Europa, a Anatólia e a Creta pré-históricas como “devotadas à Deusa”, com as mulheres como líderes clânicas e veneradas rainhas-sacerdotisas, livres de guerras e de domínio masculino. Ela se esquivava de uma imagem de domínio feminino passível de acomodar traços negativos (como a construiu Bachofen) ao negar a existência de um “matriarcado” propriamente dito. Para isso, ela lançava mão do termo *gylany*, cunhado pela feminista Riane Eisler (1987) para falar de uma estrutura social de igualdade sexual, sem hierarquias ou domínio pela força, oposta à “androcrazia” (termo que ela não define) (1989, p. xx; 1991, p. 324). A “gilania” de Eisler era combinada por Gimbutas ao adjetivo “matrístico” (também indefinido), empregue na construção da oposição entre uma “cultura matrística-gilânica” e uma “cultura androcática” para caracterizar as sociedades pré-históricas da Europa e do Oriente Próximo (1989, p. xviii). A escolha de Gimbutas em caracterizar as sociedades pré-históricas como “gilanias matrísticas” tornava irrecuperável o matriarcado como objeto para o debate sobre as relações de gênero na Pré-História.

A ideia de matriarcado leva a perguntas sobre as relações entre homens e mulheres e, para respondê-las, é preciso ir além de suas representações e idealizações (tanto das produzidas no passado, quanto das difundidas no presente). Entendemos que qualquer reflexão sobre o poder exercido por um determinado grupo social deve levar em consideração condições concretas de exploração, dominação e exclusão com reflexos nos vestígios materiais. Os encontrados em Çatal Höyük mostram por onde podemos caminhar.

O sítio neolítico de Çatal Höyük localiza-se na planície de Konya, na atual Turquia. Sua ocupação se estendeu de aproximadamente 7300 a 6000 a.E.C. (Hodder, 2014, p. 4). Ele é correntemente citado por Gimbutas como um dos seus sítios “matrísticos” e tem sido explorado em “tours da Deusa” nos quais visitantes vão ao sítio em busca de “conexão espiritual” com o local (Meskell, 1998, p. 136-139). As

representações femininas lá encontradas são bastante famosas, em especial uma estatueta em terracota de uma mulher sentada, com os braços apoiados sobre dois leopardos. É impossível saber se a imagem fazia alusão a uma figura de autoridade real ou à autoridade das mulheres como grupo. Estatuetas como esta parecem representar corpos fartos e idosos, com barrigas e seios proeminentes e pendentes. Caroline Nakamura e Lynn Meskell propuseram sua relação não simplesmente com as mulheres (na medida em que algumas são sexualmente ambíguas), mas com noções de abundância – ideia ainda mais interessante frente à ausência de sinais de obesidade nos restos mortais dos habitantes do sítio (2009, p. 221). Mais ainda, elas apontam que as representações de corpos maduros podem indicar uma preocupação com a longevidade dos indivíduos e, em termos mais amplos, com a duração da comunidade no tempo (2009, p. 222).

Para além das estatuetas, podemos observar os restos mortais dos habitantes de Çatal Höyük. A análise isotópica dos ossos e a observação dos enterramentos sinaliza diferenças dietéticas e funerárias entre os jovens e os idosos, mas não entre homens e mulheres. Junto com Pearson, Meskell viu nas ossadas variações quanto ao consumo de proteínas, aparentemente maior entre os de mais idade (o que também se poderia explicar pelo tipo de fonte proteica). Os enterramentos de pessoas mais velhas também demarcavam diferenciação, na medida em que os bens funerários associados a elas apontam para maior diversidade e caráter biográfico (Pearson & Meskell, 2013). Ao mesmo tempo, os ossos não mostram grandes diferenças quanto às tarefas especializadas e aos papéis sociais desempenhados pelos homens e as mulheres do sítio, que provavelmente participavam dos mesmos trabalhos, portavam ferimentos semelhantes, morriam em idades próximas e eram enterrados com tratamentos e objetos similares (Hodder, 2003, p. 79; Meskell & Nakamura, 2009, p. 208). Essas evidências mostram a necessidade de se descartar a hipótese matriarcal e qualquer ideia de *status* especial para as mulheres em favor de um quadro de hierarquias etárias.

Há mais. Se nos voltarmos aos laços de parentesco, os dentes dos habitantes de Çatal Höyük possuem características que pesam contra a defesa do matriarcado como sociedade de parentesco matrilinear. Sua análise permitiu observar que os indivíduos enterrados nas mesmas casas não possuíam laços de sangue. A “família” nuclear de Çatal Höyük (no sentido dos ocupantes de uma residência) não era nem matrilinear nem patrilinear (Pilloud & Larsen, 2011). Além disso, há pouca variedade fenotípica entre os dentes do grupo masculino e maior variedade entre os do grupo feminino, indicando patrilocalidade pós-marital (Larsen et al., 2019, p. 12619). Provavelmente, a maioria das

mulheres era original de outras comunidades. Se a hipótese estiver correta, as possíveis desigualdades implicadas ainda precisam ser compreendidas. Como elas chegavam e em que condições permaneciam em Çatal Höyük? O modelo antropológico do “comércio de noivas”, marcado pela patrilocalidade e a reificação de mulheres (Lerner, 1986, p. 77-84), mais do que nos afastar da utopia matriarcalista e oferecer uma resposta definitiva, enseja novas perguntas a serem feitas aos vestígios.

##### *5. Conclusão: O Matriarcado Pré-histórico como Mito*

Enquanto uma sociedade dominada política e economicamente por mulheres, em que os homens ocupam *status* secundário, o matriarcado não pode ser comprovado nem reprovado com base na cultura material pré-histórica. O mesmo vale para uma sociedade sexualmente igualitária. Significa dizer que, se por um lado é hipoteticamente possível um dia encontrarmos sociedades assim, por outro as interpretações da cultura material propostas até agora no sentido de comprovar o matriarcado foram descartadas por arqueólogos e historiadores. Mitos e artefatos de natureza aparentemente religiosa não são evidências satisfatórias e indisputáveis de autoridade política feminina.

Ao longo de sua história na modernidade, a hipótese do matriarcado pré-histórico combinou três operações de identificação hoje inaceitáveis: entre mito e história; entre sociedades pré-históricas e sociedades modernas ágrafas e não-europeias; entre *status* religioso (no mito, no culto) e *status* político e econômico. Apesar das transformações disciplinares que hoje impedem identificações como essas, por dentro e às margens das ciências humanas o matriarcado pré-histórico se constituiu como um *paraíso perdido* das mulheres, cuja memória teria sido ocultada pelo patriarcado graças ao monopólio masculino da escrita da História. Essa era dourada seria recuperável pelas mulheres, no presente, graças ao retorno a uma *ancestralidade comum* centrada na celebração do *feminino* e na reverência à *Deusa*. A restauração do matriarcado estabeleceria um mundo sem conflitos ou contradições, de relações baseadas no afeto, no altruísmo e no cuidado mútuo. O futuro traria o fim das desigualdades sociais e a felicidade generalizada. Para dar início a essa transformação social, as mulheres precisariam conhecer sua *história oculta*: o passado matriarcal.

A narrativa acima sintetizada foi defendida na segunda metade do século XX por autoras feministas que podemos chamar de “matriarcalistas” (Eller, 2000), como Merlin



Stone (1976), Riane Eisler (1987), Elizabeth Gould Davis (1971), Gloria Steinem (1972), Mary Daly (1973), Monica Sjöö e Barbara Mor (1987), Vicky Noble (1991) e Mara Lynn Keller (1997). Elas não meramente reatualizavam o matriarcado pré-histórico das primeiras feministas, mas o justificavam pela Arqueologia e o enquadravam no contexto mais amplo da contracultura do século XX. A Pré-História matriarcal difundida entre elas constitui o mito central do matriarcalismo: reúne uma narrativa repetida e reverenciada que oferece uma explicação histórica para a misoginia; oferece um referencial de conduta e uma agenda ética de cunho feminista e ecológico; e promete uma profunda transformação individual com vistas no coletivo (Eller, 2000, p. 5). Porém, seu sentido político não pode ser tomado ingenuamente.

Fora do feminismo matriarcalista, o valor emancipatório do mito da Pré-História matriarcal foi diversas vezes contestado. As críticas a ele não surgem no vazio, mas respondem a ideias em disputa sobre as mulheres e sobre a História. Como sintetizam Eller e Davies, a ideia do matriarcado pré-histórico se assenta em noções abstratas e universalizantes sobre uma suposta natureza distinta e papel maternal das mulheres (como alega o próprio discurso patriarcal) (Eller, 2000; Davies, 2010). Seu essencialismo chancela a rejeição a abordagens críticas das evidências como “inadequadas, masculinas e logocêntricas” ao elidir as distinções entre intelecto e intuição e enfatizar a crença em lugar da ciência (Davies, 2010, p. 4; Wagner-Hasel, 1991, p. 61). Esses problemas ficam ainda mais claros quando analisamos a centralidade da *Deusa* no mito. Meskell (2009, p. 127) alerta que o atual “movimento da deusa” deveria questionar as fundações ontológicas de suas narrativas, reforçadoras de dualismos entre natureza e cultura, entre corpo e mente e entre emoção e razão. Para ela, trata-se de um movimento reacionário, em oposição aos princípios feministas e que reafirma os papéis sociais do patriarcado. O passado matriarcal em uso pelo movimento é de grave perigo político. Como ressaltou Wagner-Hasel, ele alivia as mulheres de qualquer responsabilidade pelos aspectos negativos da “modernidade” (1991, p. 61).

Ao imputar apenas aos homens os males do mundo, a partir da mesma operação lógica feita em relação às mulheres em busca de características inatas, o mito do matriarcado também os desresponsabiliza (a ideia de uma *natureza* competitiva e destrutiva contradiz a de ação deliberada). Não há agência, portanto, para as desigualdades e para as calamidades. Homens e mulheres se põem fora do tempo, como expectadores involuntários de um drama histórico sem sujeitos. Pelo mito do matriarcado, a Pré-História se serve à conservação e à relativização das condições sociais precárias do

presente. Seu sub-texto torna inexplicáveis os fenômenos históricos. As desigualdades parecem assim tão *naturais* quanto a suposta natureza maternal das mulheres.

Se a Pré-História matriarcal não se sustenta nem como hipótese histórica, nem por uma função retórica dentro do movimento feminista, é preciso então dar sentido a sua presença dentro e fora da História. Beate Wagner-Hasel afirma que “nenhum outro conceito da História da Antiguidade teve tanta repercussão fora de suas próprias fronteiras” (1991, p. 43). Ao mesmo tempo, sua presença do lado de dentro do campo não pode ser minimizada, pois contribui para o verniz de legitimidade científica dessa popular ideia. Sempre é bom lembrar que, como aponta a autora (1991, p. 44), é a História da Antiguidade a disciplina que lança a ideia do matriarcado, com o *Direito Materno* de Bachofen. Desde então, a ideia circula em toda sorte de espaços, como artigo de fé. Ela se desenvolveu por correntes intelectuais muito diversas até chegar a nós, reproduzida frequentemente por fragmentos, ou melhor, pelas peças de seu construto, na forma de algumas ideias essencializadas sobre a Pré-História: religiões centradas no culto a *deusas da fertilidade* (ou uma única Deusa de múltiplas representações); invenção da agricultura pelas mulheres; igualdade social e entre os sexos; unidade mãe-criança como base da organização social; poder religioso das mulheres. Na maior parte de seu percurso, a hipótese da Pré-História matriarcal sempre esteve associada a posicionamentos contra-hegemônicos e mesmo marginais, porém se fez presente nos mais variados campos do conhecimento e setores do espectro político: em círculos socialistas, conservadores, liberais e (pasmese) nacional-socialistas (Wagner-Hasel, 1991; Davies, 2010, p. 351-388). Justamente por isso, ela deve ser levada a sério, não como inegável fato histórico, mas como uma ideia recorrente e extremamente adaptável sobre a Pré-História e sobre as mulheres. Que hoje ela seja uma certeza do feminismo de Silvia Federici diz menos sobre a teoria do que sobre quem a endossa. Que hoje duas de suas propostas favoritas (a “Deusa” e a invenção da agricultura pelas mulheres) estejam presentes em livros didáticos diz menos sobre a pertinência desses objetos do que sobre a História que temos interesse em ensinar.

*Recebido: 30/08/2020*

*Aprovado: 04/11/2020*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bachofen, J. J. (1967). Mother Right. In *Myth, religion and mother right* (seleção de 1926 do original de 1861, pp. 69-207). Bollingen.
- Bachofen, J. J. (1967). My life in retrospect. In *Myth, religion and mother right* (original de 1854, pp. 3-17). Bollingen.
- Bebel, A. (1917). *Women under Socialism* (original de 1884). New York Labor News.
- Boff, L. (16 de fevereiro de 2018). Como o patriarcado se impôs ao matriarcado há mais de 10 mil anos. *O Tempo*. <https://www.otempo.com.br/opiniaio/leonardo-boff/como-o-patriarcado-se-impos-ao-matriarcado-ha-mais-de-10-mil-anos-1.1574660>.
- Boulos, A. (2015). *História, Sociedade e Cidadania, 6º Ano*. FTD.
- Cabrini, C., Catelli, R., & Montellato, A. (2004). *História Temática. Tempos e Culturas. Ensino Fundamental, 5ª Série*. Scipione.
- Cantarella, E. (1981). *Pandora's daughters*. Johns Hopkins.
- Daflon, E. (15 de maio de 2018). *A história do agronegócio ou a deformação do passado?* [Conferência]. I Jornada sobre Ensino de História Antiga e Medieval, Instituto Federal Fluminense, Macaé, RJ, Brasil.
- Daly, M. (1973). *Beyond god the father*. Beacon Press.
- Davies, P. (2010). *Myth, Matriarchy and Modernity*. De Gruyter.
- Davis, E. G. (1971). *The first sex*. Putnam.
- Ehrenberg, M. (1989). *Women in Prehistory*. British Museum.
- Eisler, R. (1987). *The Chalice and the Blade*. Harper.
- Eller, C. (2000). *The Myth of Matriarchal Prehistory*. Boston, MA: Beacon.
- Eller, C. (2011). *Gentlemen and Amazons*. Berkeley, CA: California UP.
- Engels, F. (2019). *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado* (4ª ed., 1891). Boitempo.
- Evans, A. (1895). *Cretan Pictographs and Prae-Phoenician script*. Bernard Quaritch.
- Evans, A. (1899/1900). Knossos. Summary Report of the Excavations in 1900: I. The Palace. *The Annual of the British School at Athens*, 6, p. 3-70.
- Evans, A. (1930). *The Palace of Minos at Knossos* (Vol. 3). MacMillan.
- Evans, A. (1931). *The Earlier Religion of Greece in the light of Cretan Discoveries*. Macmillan.

- Evans, A. (1936). *The Minoan World. Lecture at the Royal Academy of Arts*. Oxford UP.
- Federici, S. (21 de abril de 2015). Entrevista a Gladys Tzul Tzul. El patriarcado del salario. *Comunitaria Press*. [https://comunitariapress.wordpress.com/2015/04/21/el-patriarcado-del-salario-lo-que-llaman-amor-nosotras-lo-llamamos-trabajo-no-pagado/#\\_ftn1](https://comunitariapress.wordpress.com/2015/04/21/el-patriarcado-del-salario-lo-que-llaman-amor-nosotras-lo-llamamos-trabajo-no-pagado/#_ftn1)
- Fraser, R. Introduction (1994). In FRAZER, James George. *The Golden Bough* (edição abreviada de 1922). Oxford UP.
- Frazer, J. G. (1890). *The Golden Bough*.
- Gage, M. J. (1883). Woman as an Inventor. *The North American Review*, 136(318), 478-489.
- Gamble, E. B. (1894). *The Evolution of Woman*. G. P. Putnam's Sons.
- Georgeoudi, S. (1994). Creating a Myth of Matriarchy. In SCHMITT-PANTEL, Pauline (ed.), *A History of Women in the West. I* (original de 1990, pp. 449-463). Harvard UP.
- Gimbutas, M. (1989). *The Language of the Goddess*. Harper & Row.
- Gimbutas, M. (1991). *The Civilization of the Goddess*. Harper & Row.
- Gobert, E.-G. (1968). Sur les 'Vénus Aurignaciennes'. In CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE, *La Préhistoire. Problèmes et tendances* (p. 209-221). CNRS.
- Guerra, L. (2019). Reflexões sobre os sentidos dos passados distantes. *Transversos*, 16, 148-166. <https://doi.org/10.12957/transversos.2019.44740>
- Harrison, J. E. (1903). *Prolegomena to the study of Greek Religion*. Cambridge UP.
- Hawkes, J. (1951). *A Land*. Cresset.
- Hawkes, J., & Priestley, J. B. (1955). *Journey Down a Rainbow*. William Heinemann.
- Hawkes, J. (1968). *Dawn of the Gods*. Random House.
- Hodder, I. (2003). Women and men at Çatalhöyük. *Scientific American Special Editions*, 76-83.
- Hodder, I. (2014). Çatalhöyük: the leopard changes its spots. *Anatolian Studies*, 64, 1-22. <https://doi.org/10.1017/S0066154614000027>
- Hutton, R. (1997). The Neolithic Great Goddess: a study in modern tradition. *Antiquity*, 71, 91-99. <https://doi.org/10.1017/S0003598X0008457X>
- Keller, M. L. (1997). The interface of Archaeology and Mythology: a philosophical evaluation of the Gimbutas Paradigm. In Marler, J. (ed.). *From the realm of the Ancestors: an anthology in honor of Marija Gimbutas* (pp. 381-389). Knowledge, Ideas & Trends.

- Kergoat, D. (2009). Divisão sexual do trabalho e relações sociais de sexo. In Hirata, H., Laborie, F., Le Doaré, H., Senotier, D. (orgs.). *Dicionário Crítico do Feminismo* (pp. 67-75) UNESP.
- Lerner, G. (2019). *A Criação do Patriarcado* (original de 1986). Cultrix.
- Larsen, C., Knüsel, C., & Haddow, S. (2019). Bioarchaeology of Neolithic Çatalhöyük reveals fundamental transitions in health, mobility, and lifestyle in early farmers. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 116(26), 12615-12623. <https://doi.org/10.1073/pnas.1904345116>
- Liverani, M. (2016). *Antigo Oriente* (original da 2ª ed., 2009). EdUSP.
- Lubbock, J. (1870). *The Origin of Civilisation*. D. Appleton & Co.
- MacGillivray, J. A. (2002). *Minotauro. Sir Arthur Evans e a Arqueologia de um mito* (original de 2000). Record.
- Marx, K. (2015) Apuntes etnológicos. In *Escritos sobre la Comunidad Ancestral* (original de 1880-1882, pp. 209-221). Asamblea Legislativa Plurinacional.
- Mathieu, N.-C. (2009). Sexo e Gênero. In Hirata, H., Laborie, F., Le Doaré, H., Senotier, D. (orgs.). (2009). *Dicionário Crítico do Feminismo* (pp. 222-231). UNESP.
- McLennan, J. F. (1865). *Primitive Marriage*. Adam & Charles Black.
- Meskel, L. (1998). Oh my Goddess! *Archaeological Dialogues*, 5(2), 126-142. <https://doi.org/10.1017/S1380203800001264>
- Meskel, L., & Nakamura, C. (2004). *Figurines and miniature clay objects. Çatalhöyük 2004 Archive Report*. [http://www.catalhoyuk.com/archive\\_reports/2004/ar04\\_25.html](http://www.catalhoyuk.com/archive_reports/2004/ar04_25.html)
- Meskel, L., & Nakamura, C. (2009). Articulate bodies: forms and figures at Çatalhöyük. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 16, 205-230. <https://doi.org/10.1007/s10816-009-9070-3>
- Meskel, L., & Pearson, J. (2013). Isotopes and Images: Fleshing out Bodies at Çatalhöyük. *Journal of Archaeological Method and Theory*, 20(3), 1-22. <https://doi.org/10.1007/s10816-013-9184-5>
- Morgan, L. (1877). *Ancient Society*. Charles Kerr & Co.
- Motooka, D., & Barbosa, M. (2014). *Para Viver Juntos. História. Ensino Fundamental 6º Ano*. SM.
- Noble, V. (1991). *Shakti Woman*. Harper.
- Pembroke, S. (1967) Women in charge: the function of alternatives in Early Greek tradition and the ancient idea of matriarchy. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 30, 1-35. <https://doi.org/10.2307/750735>

- Pilloud, M. & Larsen, C. (2011). “Official” and “Practical” Kin: Inferring Social and Community Structure From Dental Phenotype at Neolithic Çatalhöyük, Turkey. *American Journal of Physical Anthropology*, 145, 519-530 <https://doi.org/10.1002/ajpa.21520>
- Ribeiro, V., & Anastasia, C. (2015). *Piatã História, 6º Ano*. Positivo.
- Scott, J. (1995). Gênero. Uma categoria útil de análise histórica (original de 1988). *Educação e Sociedade*, 20(2) 71-99.
- Sjöö, M. & Mor, B. (1987). *The great cosmic mother*. Harper Collins.
- Stanton, E. (1891). The Matriarchate or Mother-Age. *The National Bulletin*, 1-12.
- Steinem, G. (2013). Wonder Woman. In Hatfield, C., Heer, J., & Worcester, K. (eds). *The superhero reader* (original de 1972, pp. 203-210). Mississippi UP.
- Stone, M. (1976). *The Paradise Papers*. Quartet Books.
- Tylor, E. B. (1896). The Matriarchal Family System. *Nineteenth Century*, 40, 81–96.
- Ucko, P. (1962). The interpretation of the anthropomorphic figurines. *Journal of the Royal Anthropologic Institute*, 92, 38-54. <https://doi.org/10.2307/2844320>
- Vaz, M. L. & Panazzo, S. (2015). *Jornadas.hist: História, 6º Ano*. Saraiva.
- Vidal-Naquet, P. Escravidão e ginecocracia na tradição, no mito, na utopia. In Vernant, J.-P. Vidal-Naquet, P. *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga* (original de 1988). Papyrus.
- Wagner-Hasel, B. (2020). Instead of a Conclusion. Gynaecocracy in the Orient, Oriental Seclusion in the Occident. In Carlà-Uhink, F. & Wieber, A. (eds.), *Orientalism and the Reception of Powerful Women from the Ancient World* (pp. 200–209). Bloomsbury Academic
- Wagner-Hasel, B. (1991). Le Matriarcat et la Crise de la Modernité. *Mètis*, 6(1-2), 43-61. <https://doi.org/10.3406/metis.1991.961>

## **SHORT HISTORY OF 'MATRIARCHY' AS A HYPOTHESIS FOR THE INTERPRETATION OF PREHISTORY**

### **ABSTRACT**

This article presents an overview of prehistoric matriarchy's development as an academic idea from Johann Bachofen's formulation in the nineteenth century to its transformation, in the twelfth century, by a new emphasis on the proposition of a prehistoric 'Great Goddess'. We consider the ideas about History involved in it, especially regarding the contrast between a dynamic, complex Prehistory, riddled with conflicts and vicissitudes (as Bachofen proposed it) and opposite conceptions, found in authors such as Jane Harrison, Jacquetta Hawkes and Marija Gimbutas. In addition, we reflect on the academic and political criticisms conducted against the hypothesis.

### **KEYWORDS**

Matriarchy; Prehistory; 'Great Goddess'; Johann Bachofen.





# O USO DE AMULETOS COMO PRÁTICA DA RELIGIOSIDADE NO EGITO DO REINO NOVO (1550-1070 A.C)

*Victoria Arroyo*<sup>1</sup>

## RESUMO

Neste artigo procuraremos demonstrar como o uso de amuletos no Antigo Egito é uma expressão da religiosidade das pessoas nessa sociedade – aqui entendida como um conceito que abrange piedade, crenças e práticas pessoais. Através de fórmulas mágicas que confirmam a prescrição de amuletos para diversas situações da vida, como parto, mortalidade infantil e ataques de animais perigosos, atestaremos que o emprego de amuletos era considerado uma maneira apropriada de superar essas situações com sucesso. As prescrições são corroboradas pela cultura material em enterramentos no sítio de Gurob que refletem os mesmos padrões de uso. Dessa maneira, fontes textuais em conjunto com dados arqueológicos possibilitarão a compreensão dos amuletos como uma prática que expressa a religiosidade de diferentes camadas da sociedade no Antigo Egito através da reprodução e circularidade cultural.

## PALAVRAS-CHAVE

Antigo Egito; amuletos; religiosidade; práticas mágicas.

---

<sup>1</sup> Victoria Arroyo Adaime; Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, Brasil; Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Processo nº 2018/15426-7; Laboratório de Arqueologia Romana Provincial - LARP; victoria.arroyo@live.com.

## 1. Introdução

No começo do século XX, alguns egiptólogos introduziram o termo  *piedade pessoal* como uma maneira de definir crenças e práticas religiosas pessoais identificadas em estelas votivas encontradas no sítio de Deir el-Medina no Reino Novo ( Breasted, 1912; Erman, 1911). Em uma análise posterior, Battiscombe Gunn (1916, p. 93) conclui que essas estelas são uma expressão da religião popular que possibilitava que as pessoas de uma classe social mais “pobre” – termo utilizado pelo autor – encontrassem consolo em um deus benevolente para lidar com suas dificuldades.

John Baines e Elizabeth Froid (2011) usam o termo  *piedade* para denominar a “seleção e envolvimento ativo entre uma divindade e um humano” (p. 3-4). Segundo eles, essa  *piedade* faz com que as pessoas recorram a uma divindade em particular para remediar necessidades e preocupações. Em outro artigo, John Baines (1987, p. 97-98) classifica como práticas religiosas cotidianas as atividades relacionadas a problemas em se compreender situações de perda e sofrimento, os quais são entendidos em termos religiosos. Por outro lado, Lucia Gahlin (2007, p. 325) define “crenças e práticas religiosas de um indivíduo fora da estrutura do estado ou da religião organizada” como religião privada. Segunda a autora, essas práticas tinham como objetivo assegurar o bem-estar de uma pessoa e sua família. Geraldine Pinch (1993, p. 325) faz uma distinção entre os termos “ *piedade pessoal*”, “religião popular” e “folclore” ( *folk religion*, no original). Ela define o primeiro como  *piedade individual* e não coletiva, centrada em deuses que fazem parte dos cultos oficiais, enquanto “religião popular” é representada por crenças e práticas coletivas ou individuais de “egípcios comuns em sua vida cotidiana”. Já o “folclore” é definido como “crenças e práticas religiosas ou mágicas centradas no lar e na família independentes dos cultos estatais”.

De outro modo, Emily Teeter (1993) utiliza o termo  *piedade pessoal* para denominar o “contato entre homem e divindades sem recorrer à intermediação do rei ou do templo” (p. 31). No entanto, Teeter classifica diversas maneiras pelas quais as pessoas no Antigo Egito expressavam sua  *piedade pessoal*, as quais incluíam a produção de estelas, cartas para os mortos e ex-votos, a interpretação de sonhos, e até a participação em procissões e consultas com oráculos (1993, p. 33-36). Essas práticas deixam registros

através de diversos tipos de cultura material, como joias, amuletos, figuras, estátuas, estelas, *ostraca*, vasilhas e até partes do mobiliário<sup>2</sup>.

Nesse contexto, essas práticas ultrapassavam os limites da casa de um indivíduo. Barbara Lesko (2008, p. 197) concorda com essa ideia, argumentando que o termo “religião doméstica/domiciliar” não deve ser identificado com práticas exercidas apenas dentro das paredes de uma casa, mas inclui rituais aos quais indivíduos privados recorriam para enfrentar os variados desafios e perigos da vida, como, por exemplo, os festivais religiosos que ocorriam dentro das vilas. Uma dessas práticas é também o acesso de pessoas ao templo em áreas específicas. No pátio do templo de Amun, em Karnak, há uma inscrição sobre ser “um lugar onde Amun se manifesta para a população”, enquanto o santuário de Séti II, também no mesmo pátio, era um lugar onde a população se reunia para “honrar e rezar para todos os deuses” (Lesko, 2008, p. 197). Na parte exterior dos templos também eram dispostas capelas nas paredes onde se podia rezar para os deuses sem precisar adentrar o templo, assim como as chamadas *estelas de orelha* por meio das quais as pessoas poderiam entrar em contato com os deuses diretamente, uma vez que a orelha representaria a atenção do deus para o suplicante (Sadek, 1987, p. 245; Teeter: 1993, p. 31-33). Além disso, há evidências de capelas e santuários nas vilas de trabalhadores de Amarna e Deir el-Medina contendo estelas dedicadas a certas divindades e que poderiam ter tido a função de culto ao ancestral. Acreditava-se que familiares mortos possuíam poderes sobrenaturais e poderiam ajudar seus descendentes em tempos de crise (Sadek, 1987, p. 37-39; 59-80; Bomann, 1991, p. 68).

No entanto, dentro da casa há uma variedade de evidências arqueológicas a respeito das práticas religiosas privadas no Antigo Egito. Elas são denominadas pela literatura como *práticas religiosas domésticas*, uma vez que ocorriam no interior das casas (Mota, 2015; Stevens, 2009). Segundo Susana Mota (2015, p. 10), o *espaço* deve ser o foco para a definição de “religião doméstica”, evitando assim que sua caracterização não se confunda com a de outras práticas de piedade pessoal. Nos assentamentos do Reino Novo de Deir el-Medina e Amarna, escavações revelaram altares dentro das casas utilizados para cultos domésticos em forma de pedestais com degraus. Estes possuíam representações do deus Bes, em Amarna, e de figuras femininas nos exemplares de Deir el-Medina (Stevens, 2009, p. 4; Lemos 2012, p. 142). Ainda nas casas de Deir el-Medina encontram-se altares denominados de *lit clos*, e em alguns aparecem pinturas do deus Bes

---

<sup>2</sup> Ver Stevens, 2006 para o sítio de Amarna.

(Kemp, 1979; Meskell, 2002, p. 113) – algo que tem paralelo em Amarna, onde relevos do deus Bes e da deusa Taweret foram encontradas nas paredes de casas (Friedman, 1994; Meskell, 2002, p. 116; Stevens, 2003, p. 155-156).

Dessa maneira, diversas evidências arqueológicas reafirmam práticas religiosas pessoais que poderiam ser executadas dentro ou fora de casa. Essa convicção da população do Antigo Egito em recorrer a essas práticas demonstra sua religiosidade e crenças, principalmente relacionadas às divindades, e eram maneiras de se lidar com as ansiedades e as alterações que ocorriam durante a vida, as quais muitas vezes estavam relacionadas a preocupações e necessidades pessoais (Baines, 1987, p. 83-86; Baines & Froid, 2011, p. 3-4; Teeter, 1993, p. 37), como pesadelos, por exemplo (Szpakowska, 2003, p. 119). Acontecimentos como parto, doenças e morte levavam as pessoas a procurarem estar próximos de uma divindade a fim de pedir sua proteção através de crenças e ações fundamentados na religião, as quais asseguravam a saúde e a segurança de um indivíduo e sua família (Baines, 1987, p. 97-98; Becker, 2007; Gahlin, 2007, p. 325; p. 142; Teeter, 1993, p. 28).

Um dos objetos mais encontrados ligados à prática da religiosidade pessoal eram os amuletos (Andrews, 1994; Petrie, 1914; Stevens, 2006, p. 29). Eles representavam diferentes motivos, tais como deuses tipicamente associados à superação de momentos de incerteza (e.g. Taweret e Bes para parto), ou animais e símbolos ligados ao sagrado. Esses objetos poderiam ser prescritos por conhecedores de magia através de fórmulas preservadas em papiros (Gahlin, 2007, p. 326; Ritner, 1993, p. 51).

Mesmo que através de generalizações, a comparação entre fontes textuais e cultura material é uma metodologia vantajosa para elucidar certas questões a respeito da prática de uso dos amuletos. Alguns estudiosos argumentam em seu favor, como Stuart Tyson Smith, o qual defende o potencial da integração de evidências arqueológicas e textuais para produzir uma melhor compreensão da dinâmica social no Antigo Egito (Smith, 2010, p. 182). Especificamente sobre os amuletos, Smith afirma que os indícios históricos servem para aprimorar a interpretação arqueológica, e o estudo desses objetos em seu contexto contribui para a interpretação de como os indivíduos moldaram suas crenças por meio de práticas materiais e culturais (Smith, 2010, p. 176). Richard Bussmann (2019) também afirma que “juntos, texto e arqueologia lançam luz sobre o significado atribuído às imagens em contextos pragmáticos específicos e como a prática, os objetos e os agentes se relacionam entre si” (p. 82-83).

Dessa maneira, neste artigo apresentaremos, primeiramente, fórmulas mágicas – denominadas dessa maneira por conterem encantamentos para uma variedade de problemas – presentes em papiros datados do Reino Novo e nas quais amuletos são prescritos como forma de remediar uma situação fora do controle humano. Em seguida, compararemos as prescrições nos papiros com os contextos arqueológicos de cemitérios do mesmo período para entendermos o papel complexo dos amuletos como expressão da religiosidade pessoal.

## 2. As fórmulas mágicas do Antigo Egito

No Antigo Egito, uma forma de expressão da religiosidade era a magia<sup>3</sup> (para uma discussão mais aprofundada a respeito da definição do termo ver Ribeiro, 2018). Atualmente magia e religião são entendidas como intrínsecas uma a outra, sendo a magia uma prática desempenhada dentro do sistema da religião (Borghouts, 2002, p. 27; Riggs, 2020, p. 11; Ritner, 1993, p. 220). Segundo Geraldine Pinch (1994, p. 14), as práticas mágicas eram utilizadas pelos egípcios durante situações cotidianas que poderiam apresentar perigos, como partos, acidentes e doenças infecciosas. No entanto, a magia não era apenas uma forma de lidar com crises, mas também servia como prevenção e proteção. Dados arqueológicos como papiros e *ostraca* atestam o uso de magia no cotidiano para pedir proteção em situações adversas (Borghouts, 1994, p. 120).

A magia também estava intimamente ligada à medicina, algo atestado por diversos papiros onde encontram-se prescrições de tratamentos que misturam remédios médico-mágicos (Györy, 2000, p. 279; Pinch, 1994, p. 133-143). Dessa maneira, não há uma separação entre as duas categorias, uma vez que esse critério é fruto de concepções modernas as quais não se aplicam à Antiguidade. Por isso, esses papiros são referenciados como médico-mágicos, na medida em que as duas facetas eram utilizadas igualmente como abordagens para ajudar as pessoas a conseguirem o que desejavam (Baines, 1991, p. 168; Györy, 2011, p. 151).

---

<sup>3</sup> Para uma discussão mais aprofundada a respeito da definição do termo ver Ribeiro, 2018.

Por isso, serão analisadas fórmulas mágicas do Reino Novo nas quais constam prescrições de amuletos como forma de lidar com certas situações. Os papiros selecionados são os seguintes<sup>4</sup>:

- Papiro Deir el-Medina 1 Verso.

Encontrado na cidade de Deir el-Medina, em 1928, durante as escavações de Bruyère (1929), hoje é parte da coleção do Institut Français d'Archéologie Orientale, no Cairo. O manuscrito é datado, por paleografia, para o Reino Novo (Cerný & Posener, 1978).

- Papiro Deir el-Medina 40.

Atualmente no Institut Français d'Archéologie Orientale, no Cairo, seu local de achado é determinado como Deir el-Medina, mesmo que as circunstâncias não sejam conhecidas. Segundo Yvan Koenig (1981, p. 29-30), o papiro foi provavelmente encontrado quando os restos das escavações foram peneirados entre 1948 e 1951. Dessa maneira, ele é datado como sendo da Dinastia XX do Reino Novo.

- Papiro Leiden I 343 + I 345.

Presente na coleção do Rijksmuseum van Oudheden, em Leiden, foi apresentado pela primeira vez em meados do século XIX (Leemans, 1842–1845), mas foi apenas em 1954 que a totalidade do papiro foi transliterado, traduzido e analisado (Massart, 1954). Em seu estudo recente sobre o papiro, Susanne Beck (2018, p. 11) afirma que ambas as partes do manuscrito, apesar de terem sido adquiridas separadamente, podem ter vindo da cidade de Mênfis, e assim data-o para o as Dinastias XIX e XX do Reino Novo devido à análise da linguagem, da escrita e de seu conteúdo.

- Papiro Turin CGT 54051.

Parte da coleção do Museo Egizio em Turin, na Itália, foi publicado pela primeira vez em 1869 (Pleyte & Rossi, 1869). De acordo com o inventário do museu, o exemplar pode ter sido encontrado em Deir el-Medina, mas, de todo modo, através da paleografia ele é datado para a Dinastia XX do Reino Novo (Roccati & Lenzo, 2011, p. 252-253).

- Papiro Berlin 3027.

A primeira tradução foi feita por Adolf Erman (1901), quem denominou o manuscrito como *Zaubersprüche für Mutter und Kind*, traduzido para o português como *Feitiços para Mãe e Criança* em razão de ser composto por encantamentos para a

---

<sup>4</sup> Os Papiros Deir el-Medina 40, Deir el-Medina 1 Verso e Turin CGT 54051 foram consultados graças ao Projeto Science in Ancient Egypt da Academia Saxônica de Ciências e Humanidade em Leipzig, o qual pode ser consultado em <<http://sae.saw-leipzig.de/>> (Acesso em: 17 de jul. de 2020).

proteção desses indivíduos em particular. Posteriormente, os encantamentos foram novamente traduzidos por Noko Yamazaki (2003). Yamazaki datou o papiro em um período posterior aos reinados de Tutmés III ou Amenófis II, no começo do Reino Novo (Yamazaki, 2003, p. 2), complementando a conclusão de Richard Parkinson (1991, p. 129) de que o texto seria um produto do Reino Médio ou Segundo Período Intermediário devido ao tipo de linguagem utilizada e que, provavelmente, teria sido copiado no começo do Reino Novo por duas mãos (Erman, 1901, p. 6-7). A proveniência do papiro não é mencionada.

- Papiro BM EA 9997 + 10309.

Foi catalogado por Christian Leitz (1999) em seu livro sobre textos médicos e mágicos do Reino Novo, presentes na coleção do Museu Britânico. O papiro foi adquirido para coleções privadas e não há menção ao contexto de achado. Tampouco há indicação mais precisa sobre a dinastia pertencente ao Reino Novo na qual esse papiro poderia ser datado. Esse manuscrito consiste quase inteiramente em encantamentos contra serpentes, alguns dos quais prescrevem a utilização de amuletos como uma forma de esquivar-se do perigo (Leitz, 1999, p. 1-2).

- Papiro Leiden I 348.

Catalogado por J. F. Borghouts, em 1971, o exemplar foi encontrado em Mênfis, de acordo com documentos do Museu de Leiden, e foi publicado pela primeira vez entre 1853-1862 (Leemans & Chabas, 1853-1862). Em 1866, W. Pleyte traduziu e analisou apenas as fórmulas mágicas (Pleyte, 1866), e outras duas traduções de algumas fórmulas dos versos foram feitas em 1886 (Massy, 1886) e em 1954 (Borghouts, 1971, p. 1-2; Gardiner & Caminos, 1954). Logo, a publicação de Borghouts foi a primeira que se dedicou à totalidade dos textos mágicos do papiro.

A seleção dos papiros foi direcionada, primeiramente, pela disponibilidade desse tipo de material e por conterem especificamente fórmulas e encantamentos que prescrevem amuletos. Segundo, pela datação de cada um, ou seja, todos são datados para o Reino Novo, e, assim, será possível compará-los com mais rigor metodológico com a cultura material proveniente do cemitério do mesmo período do sítio de Gurob. Devido ao grande escopo temporal e regional, é importante ressaltar que há a possibilidade de variações contextuais. Analisaremos cada uma dessas prescrições a fim de apreendermos os tipos de amuletos receitados para cada situação e a forma como deveriam ser empregados para o sucesso da prescrição. Procuraremos entender, portanto, se existem padrões nesses aspectos da prática de uso dos amuletos e de que maneira os

encantamentos selecionados descrevem o uso religioso desses objetos. Para isso, também compararemos o conteúdo dos papiros com os dados de amuletos em enterramentos do sítio de Gurob no Reino Novo.

Em textos mágicos há o recorrente uso de amuletos como prescrição para uma variedade de situações, às vezes até em combinação com remédios feitos de elementos naturais, bem como com encantamentos que deveriam ser recitados como parte dos rituais de confecção dos amuletos (Gahlin, 2007, p. 328). Algumas dessas fórmulas, principalmente as que dizem respeito à proteção de animais perigosos, têm como prescrição encantamentos a serem recitados sobre imagens de certas divindades e animais.

No Papiro Deir el-Medina 1 Verso, em uma parte do Texto 4<sup>5</sup>, há um pedido de proteção para o deus sol em nome de uma criança e contra quem queira lhe fazer mal. A prescrição é uma figura de anão feita de cera que deve ser colocada no pescoço da criança. Após essa parte do texto, há a ilustração de uma figura de anão. Em outra parte, há a menção de se recitar uma prescrição sobre a figura de diversos deuses, como Harachte, Atum, Chepri, Shu, Tefnu, Hórus, Seth, Ísis, Néftis, Upuaut e entidades de Sekhmet. Abaixo há ilustrações das seguintes divindades e símbolos divinos, alguns mencionados no texto: Ra-Harachte, Atum, Chepri, Schu, Tefnut, Hórus, Seth, Ísis, Néftis, Upuaut, quatro divindades com cabeça de crocodilo, dois olhos *udjat*, quatro divindades com cabeça de serpente, a barca da manhã e da noite do deus sol, mais um olho *udjat* e Ra-Harachte.

Um encantamento para combater e se proteger de inimigos, adversários e espíritos masculinos e femininos que estão ameaçando um homem de nome Qenherchepeschef encontra-se no Papiro Deir el-Medina 40 (Austin, 2014, p. 77-78). Aquele que fala se identifica como o mensageiro do representante de Hórus e pretende resgatar Qenherchepeschef da morte dando-lhe um amuleto protetor. A prescrição é recitar o encantamento acima de imagens dos deuses Re, Atum, Khepri, Ísis, Néftis e dois olhos *udjat*.<sup>6</sup>

A fórmula mágica do Papiro Leiden I 343 + I 345, denominada Encantamento 14 (V:XXIII-3), é sobre um feiticeiro que invoca uma entidade representante do caos e, para

---

<sup>5</sup> Consultado em alemão através do Projeto Science in Ancient Egypt. Disponível em: <<http://sae.saw-leipzig.de/detail/dokument/papyrus-deir-el-medineh-1-verso/>>. Acesso em: 17 de jul. de 2020)

<sup>6</sup> Consultado em alemão através do Projeto Science in Ancient Egypt e traduzido pela autora. Versão alemã disponível em: <<http://sae.saw-leipzig.de/detail/dokument/papyrus-deir-el-medineh-40/>>. (Acesso em: 17 de jul. de 2020).



derrotá-la, é prescrito um amuleto das divindades Osíris, Ísis e Néftis (Beck, 2018, p. 99). Uma parte do Papiro Turin CGT 54051 é sobre livrar-se de veneno de cobra e, para isso, são prescritas palavras invocando o deus Hórus a serem recitadas acima de amuletos do falcão divino com uma coroa dupla de penas feito de madeira, além do uso de pão, cerveja e incenso<sup>7</sup>.

Do Papiro Berlin 3027, o Encantamento P prescreve, como forma de proteção para uma criança, amuletos que deveriam ser colocados em um cordão no pescoço na forma de um ouriço-do-mar, um crocodilo e uma mão (Yamazaki, 2003, p. 40). No mesmo papiro, há o Encantamento U, um feitiço para crianças pedindo a proteção de divindades como Ra, Osíris, Neith, Hórus, Seth, Monthu, Min, Nefertum, Sobek, Ísis, Néftis, além de cobras e falcões. Apesar de não conter prescrição, o texto traz afirmações sobre como todo amuleto utilizado no pescoço será eficiente para proteger a criança (Yamazaki, 2003, p. 48-49).

No Papiro BM EA 9997 + 10309, há algumas fórmulas que prescrevem amuletos para se proteger de ataques de animais, alguns venenosos. O Encantamento 2 é sobre a prevenção de ataques de crocodilos, e para esse fim é prescrito um amuleto de Sobek a ser usado sobre o coração do paciente e que poderia ser parte de um colar (Leitz, 1999, p. 8). No verso desse mesmo manuscrito, denominado BM EA 10309 no inventário do Museu Britânico, o Encantamento 2 trata de uma conjuração para a remoção de veneno, com a prescrição: “a ser recitado sobre duas imagens de Ptah e Re e duas de Selkis e da dama de Chemmis, amarradas com um cordão no pescoço do paciente” (Leitz, 1999, p. 25-26). O Encantamento 3 segue o mesmo esquema do anterior, no caso este último versa sobre a eliminação de serpentes pelas deusas Ísis, Selkis e Maat por terem atacado o deus Hórus quando criança. A fórmula deve ser recitada em cima de imagens de Maat e outras divindades, e pendurado no pescoço do paciente (Leitz, 1999, p. 28).

Por fim, o Encantamento 30 do Papiro Leiden I 348 refere-se a um parto com complicações, no qual a deusa Hathor envia seu anão intermediário para ajudar a mãe na forma de um amuleto de argila, o qual deveria ser colocado na testa (Nifosi, 2019, p. 110).

### 3. A prescrição de amuletos

---

<sup>7</sup> Consultado em alemão através do Projeto Science in Ancient Egypt e traduzido pela autora. Versão alemã disponível em: <<http://sae.saw-leipzig.de/detail/dokument/papyrus-turin-cgt-54051/>>. (Acesso em: 17 de jul. de 2020).

Os amuletos que aparecem nesses textos são, em sua grande maioria, representações de diversas divindades, como Re, Atum, Khepri, Ísis, Néftis, Hórus, Ptah, Selkis, Chemnis, Maat, Harachte, Shu, Tefnut, Upuaut, Osíris e Sobek. Além desses, há também amuletos em forma do olho *udjat*, do falcão divino com uma coroa dupla de penas, de crocodilo, de ouriço-do-mar, da mão e de um anão. O falcão divino é uma representação do deus Hórus, assim como o crocodilo está ligado ao deus Sobek. Dessa maneira, ambos estão diretamente vinculados à mesma intenção de uso.

A principal finalidade de amuletos com forma de certas divindades era assegurar a proteção do portador (Adderley, 2015, p. 182). Todavia, essa decisão pode compreender outras intenções, como um desejo de se identificar com um grupo, crença ou divindade; comunicar alguma mensagem ou como forma de expressão; afirmar sua devoção ou crença pessoal (Gosline, 1988, p. 22-24); demonstrar filiação ou devoção a uma divindade; nutrir esperança de que seria protegido pela divindade; ou, por fim, como meio de adquirir os poderes e características associados à divindade escolhida (Adderley, 2015, p. 181). No entanto, pelas fontes textuais apresentadas, os amuletos de divindades estavam sendo prescritos para pedir a proteção das mesmas.

O amuleto em forma de mão, especificamente, pode ser explicado como uma forma de substituir esse membro ou de conferir destreza (Andrews, 1994, p. 70). A representação do anão estava relacionada com o *pataikos*, nome utilizado por Heródoto para descrever a representação do deus Ptah em forma de anão (Fig. 1; Dasen, 1993, p. 84). Apesar disso, o Pataikos estava associado a outros deuses, muitas vezes a partir de atributos, tais como possuir um escaravelho em cima de sua cabeça ou uma coroa, morder caudas de cobras e pisar em crocodilos (Dasen, 1993, p. 86). Segundo Verónique Dasen (1993, p. 89), Pataikos – também identificado como Ptah-Pataikos – manifesta conceitos presentes em outros deuses, como, por exemplo, Ptah e Amun em suas facetas de deuses criadores, pois, devido ao escaravelho, está ligado à regeneração e ao rejuvenescimento solar. Além disso, sua ligação com o deus Ptah parte da presença de deuses de seu círculo em volta de Ptah-Pataikos, como Sekhmet, Nefertum e Neith (Figura 1). Dessa maneira, como visto no encantamento acima, Ptah-Pataikos também possuiu um papel influenciado por Bes, protegendo o nascimento e promovendo a fertilidade e perpetuação da família (Bulté, 1991, p. 119-120).



Figura 1. Exemplos de amuletos em forma de Pataikos do sítio de Matmar

Fonte: Brunton, 1948: Pl. LVIII.

Além das formas, observamos um padrão na maneira como os amuletos deveriam ser utilizados. A maioria deveria estar em contato com o proprietário como pingentes em um colar ou pressionados contra a testa de uma mulher dando à luz. De acordo com as prescrições em papiros, a garganta era um local comum para o uso de amuletos protetivos por causa de ser uma das partes mais vulneráveis do corpo humano, além de ser ponto de contato fundamental com substâncias essenciais para a vida, como ar, comida, bebida e sangue (Raven, 1997, p. 280-281)<sup>8</sup>.

De acordo com os papiros, as situações em que os amuletos eram empregados dizem respeito à saúde em geral, principalmente de crianças, aos partos e a ataques de animais venenosos. Os sujeitos especificados nas fórmulas mágicas são, em sua maioria, mulheres e crianças, provavelmente por serem considerados mais vulneráveis na sociedade. A saúde da mulher era um tópico recorrente em papiros médicos, especialmente em relação ao parto e seus perigos inerentes, além da alta taxa de mortalidade infantil (Robins, 1994, p. 26; Spieser, 2001, p. 70). Portanto, eram tomadas precauções para garantir um parto seguro, tanto para a mãe quanto para a criança (Graves-Brown, 2010, p. 61-62). Uma maneira de assegurar isso era confeccionar figuras representando mulheres nuas ou seminuas, às vezes associadas a crianças e modelos de cama, ambas ligadas à fertilidade e ao parto. Elas são encontradas em templos,

---

<sup>8</sup> A múmia da cantora Tamut (EA22939) possui um amuleto em forma da deusa Nut em sua garganta, tal como prescritos nas fórmulas, além de uma proteção feita de outros materiais (Taylor & Antoine, 2014, p. 86). Além dela, outras múmias de cantoras apresentam outros materiais em seu pescoço, Sha-amun-em-su e Meresamun possuíam um tipo de proteção na garganta (Belmonte, Lopes & Brancaglioni Jr., 2014, p. 55; Teeter & Johnson, 2009, p. 23). Alguns estudiosos dessas múmias acreditam que isso aconteça por elas terem sido cantoras, no entanto, essas múmias datam do Terceiro Período Intermediário, logo, essa ideia não é totalmente verdadeira, uma vez que desde o Reino Novo proteger a garganta era essencial e essa prática não estava associada somente às cantoras.

principalmente nos dedicados a deusa Hathor, e no contexto doméstico, provavelmente como uma forma de pedir proteção durante esse momento (Stevens, 2006, p. 85-89). Além disso, há o caso de Qenherchepeschef no Papiro Deir el-Medina 40, no qual o encantamento é dito por alguém que se associa ao sagrado para proteger o aflito contra qualquer pessoa que queira lhe fazer mal, viva ou morta. O caso do Papiro Leiden I 343 + I 345 também é uma maneira de proteção contra uma entidade representante do caos que poderia fazer o mal e, por isso, deve ser banida e derrotada.

Portanto, há um padrão nas prescrições de fórmulas mágicas para a confecção desses amuletos. Imagens de divindades, ou conectadas a certas divindades, como aquelas que trazem animais e símbolos divinos, eram prescritas com a finalidade de enfrentar e solucionar situações de tensão nas quais a vida dos indivíduos poderia estar em perigo; situações essas como um parto, ou o contato com animais perigosos. Além disso, tais imagens podiam ser apresentadas como forma de prevenção contra qualquer perigo, como é o caso dos papiros Deir el-Medina 1 Verso e Berlin 3027. No caso da entidade, há também amuletos sendo prescritos contra perigos sobrenaturais, os quais poderiam atentar contra a vida e bem-estar de uma pessoa.

#### *4. Amuletos e religiosidade: arqueologia das práticas religiosas*

Para comprovar que as instruções nos papiros a respeito dos amuletos não eram apenas conhecimentos formais aos quais as pessoas não tinham acesso, recorreremos ao registro arqueológico do sítio de Gurob e, dessa maneira, a investigação a respeito das práticas relacionadas a esses objetos nos possibilitará interpretar os amuletos como uma expressão da religiosidade no Antigo Egito.

Gurob, ou Medinet el-Ghurab, é o nome do sítio arqueológico localizado no deserto próximo à cidade moderna de El-Lahun, na região do Fayum (Kemp, 1978, p. 122) (Figura 2). Escavada desde o final do século XIX, foi em 1905 que o arqueólogo alemão Ludwig Borchardt investigou a cidade antiga de Gurob, publicando um estudo no qual foi o primeiro a sugerir a possibilidade de que a parede principal do muro de tijolos de barro não continha apenas um templo, como havia sido sugerido anteriormente, mas também um palácio pertencente ao harém real (Shaw, 2017, p. 181-182). Posteriormente, Barry Kemp (1978, p. 132), a partir das diversas pesquisas e escavações realizadas no começo do século XX, afirma que o harém era central para a vida local, uma vez que agia como um palácio em si mesmo, possuía sua própria fonte de renda e não era auxiliar do

palácio do faraó. Por isso, o termo "harém" não se aplica à essa situação, pois ele se refere originalmente aos quartos de mulheres conectados a um palácio. Kemp sugere, então, que se imagine as construções de Gurob como um palácio no qual viviam a rainha e as mulheres da corte junto com as damas de companhias reais e, talvez, as servidoras que faziam tecelagem, além das pessoas responsáveis por educar as crianças reais e as da corte. Em 1920, foram realizadas escavações nas tumbas de diversos períodos, as quais compõem um relatório de escavação bastante detalhado e que inclui as tumbas do Reino Novo (1550–1069 AEC) (Brunton & Engelbach, 1927).



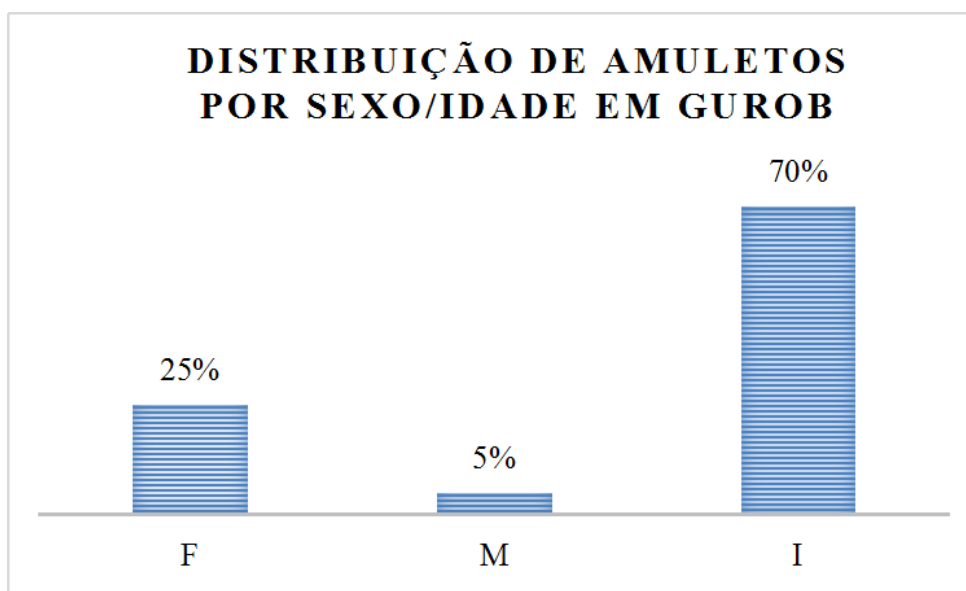
Figura 2. Mapa do Egito mostrando a localização do sítio de Gurob.

Fonte: Google Maps.

Um total de 139 amuletos foram encontrados no cemitério de Gurob, distribuídos em 42 enterramentos, e o sítio pode ser utilizado para entender práticas funerárias - tais

como tipos de enterramentos, uso de certos acompanhamentos funerários - no Reino Novo de maneira geral, na medida em que as práticas e a cultura material no cemitério têm paralelos em outros sítios do mesmo período (Goulding, 2013; Jensen, 2019; Lemos, 2015; Olson, 1996). A seguir, analisaremos certos aspectos materiais desses amuletos, como sua distribuição em relação a enterramentos por sexo e idade, posição em que foram encontrados no corpo e os tipos que eles mais representam.

Primeiramente, observamos que 70% dos amuletos encontrados nos enterramentos de Gurob, ou seja, a maioria, foram depositados junto a crianças (Figura 3). Ademais, 25% dos amuletos estava associada ao acompanhamento funerário do sexo feminino, enquanto o sexo masculino conta com apenas 5% do total de amuletos. É importante ressaltar que uma vez que esses dados foram retirados de relatórios de escavações do começo do século XX, análises osteológicas de remanescentes humanos com o objetivo de determinar sexo e idade ainda não haviam constituído um campo de estudo formal e, por isso, estes dados devem ser considerados com cautela, porém não descartados totalmente, pois ainda podem nos fornecer informações úteis. O fato de o cemitério ter sido saqueado também nos atenta para a possibilidade de que isso tenha afetado a identificação do sexo e idade dos remanescentes humanos.



*Figura 3.* Gráfico da distribuição percentual de amuletos em enterramentos por sexo e idade em Gurob.

Fonte: Própria.

A Figura 4 descreve a posição dos amuletos em enterramentos. Infelizmente, o sítio de Gurob foi bastante saqueado na Antiguidade, algo que impediu que a maior parte dos amuletos tivesse sua exata posição registrada. No entanto, a partir das informações disponíveis ainda conseguimos ter uma ideia de que o pescoço era o local mais comum no qual os amuletos eram colocados. Comparando com os textos, isso pode significar que os amuletos estavam originalmente em um colar, mas o cordão se decompôs em razão de ser feito de um material orgânico. Em outros cemitérios do Reino Novo, colares inteiros com amuletos usados como pingentes foram preservados e podem ser um comparativo (Säve-Söderbergh & Troy, 1991, p. 119-120, 131-133).



*Figura 4.* Gráfico da distribuição percentual de amuletos em relação à posição em que foram encontrados em Gurob.

Fonte: Própria.

Em relação aos tipos de amuletos, representações de divindades em suas formas antropomórficas ou antropozoomórficas são a maioria nos enterramentos de Gurob (Figura 5). Ainda assim, amuletos em forma de animais e símbolos divinos também são bem comuns. Como explicado anteriormente, diversos animais tinham conexão com as divindades, assim como os símbolos divinos também eram uma expressão do sagrado. Animais e símbolos divinos também podem representar divindades, como o falcão com coroa, associado ao deus Hórus, e o crocodilo, associado ao deus Sobek. Essa ocorrência

é refletida nas fórmulas mágicas, nas quais a maior parte dos amuletos prescritos deveriam ser, principalmente, representações de deuses e animais, mas também de símbolos sagrados, como o olho *udjat* e a mão.



Figura 5. Gráfico da distribuição percentual dos tipos de amuletos em Gurob.

Fonte: Própria.

Esses dados auxiliam a entender a forma como os amuletos eram utilizados também na morte e, mais do que isso, como refletem as instruções para o uso desses objetos discutidas anteriormente com base em documentos textuais. Ambas as fontes, textuais e arqueológicas, demonstram um padrão no modo de usar amuletos: representações do sagrado que deveriam ser utilizados em contato com o corpo, em sua maioria no pescoço, principalmente por mulheres e crianças. Como vimos nos papiros, há fórmulas especificamente voltadas a esses grupos, como o Encantamento 30 do Papiro Leiden I 348, o qual prescreve-se um amuleto de anão enviado pela deusa Hathor para solucionar um parto difícil. Outras fórmulas que lidam com crianças estavam preocupadas com sua proteção nos primeiros anos de vida e, por isso, é solicitada a proteção divina. Essas situações deveriam ser bastante recorrentes durante a vida no Antigo Egito, onde o alto índice de mortalidade infantil e as dificuldades do parto em uma sociedade pré-moderna poderia apresentar perigos de vida para mulheres e crianças e, assim, essas seriam consideradas pessoas mais vulneráveis.



As fórmulas nas quais não são especificados na prescrição o sexo ou a idade do indivíduo que deveria utilizar o amuleto – como as presentes nos Papiros Deir el-Medina 1 Verso, Leiden I 343 + I 345, Turin CGT 54051 e BM EA 9997 + 10309, os quais lidam com proteções contra uma entidade representante do caos e contra ataques de animais venenosos ou perigosos –, poderiam ser direcionadas para todas as pessoas que estariam propensas a experienciar essas situações durante a vida. No entanto, o Papiro Deir el-Medina 40 é composto especificamente para um homem nomeado, atestando que esse grupo também procuraria proteção através de amuletos. Apesar de serem enterrados com menos amuletos, 5% dos remanescentes humanos identificados do cemitério do Reino Novo em Gurob era do sexo masculino.

Além disso, a presença de amuletos, sobretudo no pescoço, manifesta a preocupação a respeito do contato direto do amuleto com o corpo do afligido e é refletido nos textos e nos enterramentos. Esse fenômeno enfatiza uma ideia imediatista e pessoal da religiosidade no Antigo Egito, onde o amuleto, como uma representação de uma divindade, ou seja, do sagrado, agiria em favor do indivíduo através de sua crença religiosa.

## 5. Conclusão

Os registros arqueológicos de Gurob possibilitaram entender que a prática do uso de amuletos não era essencialmente diferente do que estava sendo prescrito nas fórmulas mágicas, ou seja, o uso de amuletos segue os mesmos padrões dos textos analisados. Através desses padrões, podemos entender os tipos de situações para as quais os amuletos eram mais prescritos, como eles eram prescritos, para quem eles eram prescritos e as formas mais representadas iconograficamente. As fórmulas mágicas lidam com situações adversas, sejam elas cotidianas ou sobrenaturais, que poderiam colocar em perigo a vida do afligido, na maioria crianças, e, por isso, os amuletos eram prescritos. No cemitério de Gurob, os amuletos estavam principalmente associados a enterramentos de crianças e mulheres, dado que pode nos indicar que essas pessoas eram consideradas mais vulneráveis e, por isso, precisavam de maior proteção. Restos humanos dos sítios de Gebelein e Assyut sugerem que as mulheres egípcias tinham uma baixa taxa de fertilidade e uma pelve estreita, algo que poderia diminuir a capacidade delas de dar à luz em segurança. Ao lidar particularmente com a não-elite, essa situação poderia ser ainda pior devido às diferentes complicações e doenças (Sullivan, 1997, p. 636). A mortalidade

infantil deve ter sido alta nas sociedades antigas e o grande número de enterramentos infantis prova que essa era uma preocupação muito real no Egito Antigo. Precauções eram tomadas para garantir um parto seguro, como períodos de descanso e purificação após o nascimento e o uso de varinhas apotropaicas, invocando as divindades Taweret e Bes (Graves-Brown, 2010, pp. 61-62). O uso de amuletos também seria uma maneira de pedir proteção divina para essa etapa da vida, a qual poderia colocar as vidas de mãe e filho em perigo. Além disso, análises osteológicas indicaram traumas compatíveis com uma alta carga de trabalho no cemitério das Tumbas do Norte, em Amarna, algo que pode prover evidências de uma mão-de-obra formada por crianças logo que alcançavam a idade de trabalho (Kemp, 2017, p. 12-13; Stevens, 2017, p. 119-120).

O padrão do uso dos amuletos é o mesmo: deveriam ser colocados principalmente no pescoço, talvez por ser uma parte importante no corpo, e porque utilizá-lo em um colar possibilitaria que o amuleto estivesse em contato direto com o corpo do portador. Isso é confirmado por enterramentos em Amarna, onde amuletos foram encontrados agarrados à mão esquerda (Kemp et al, 2013). Através de sua materialidade os amuletos invocam o sagrado por meio das imagens de divindades, dos animais que as representam e dos símbolos divinos, sendo esses os mais prescritos nas fórmulas e também os mais encontrados nos enterramentos.

Dessa maneira, por meio de fontes textuais e cultura material identificamos uma correlação entre práticas de uso de amuletos acessível a pessoas letradas e da não-elite que não teria acesso a esses textos. Essa correspondência é um produto da reprodução cultural onde verificamos que a cultura atravessa hierarquias. Porém, isso não ocorre por um modelo no qual o grupo superior influencia o inferior, mas por um onde há a circulação da cultura entre ambos. A ideia de circularidade cultural foi introduzida por Carlo Ginzburg (2006, p. 10) para explicar a difusão de elementos culturais comuns a diferentes grupos sociais através de influências recíprocas. Ideias semelhantes já despontaram em estudos no campo, porém sem menção a teorias sociais (Willems, 2014).

Essa circulação e reprodução se dá através de interações sociais onde a não-elite engajava-se ativamente com a cultura material mediante apropriações e adaptações de padrões culturais e materiais (Lemos, 2018, p. 26-27). No caso dos amuletos, conjecturamos que a não-elite tinha acesso às diferentes estratégias de religiosidade que foram relatadas nos papiros, mesmo sem ter acesso aos textos da elite letrada. Por meio das ideias de circularidade e reprodução cultural esse grupo social não precisava, necessariamente, ter acesso aos textos com fórmulas e encantamentos que prescrevem

amuletos para se apropriar desses padrões e até produzir novos, uma vez que esse conhecimento circularia mutualmente através das fronteiras entre camadas sociais. Portanto, a prática de uso de amuletos no Antigo Egito como uma estratégia social que, por meio da religiosidade, proporciona benefícios diretos e imediatos para problemas individuais é um produto de trocas culturais entre classes sociais, algo que permite que os mesmos padrões sejam observados em diferentes contextos sociais.

*Recebido: 28/08/2020*

*Aprovado: 22/10/2020*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adderley, N. J. (2015). *Personal Religion in the Libyan Period in Egypt*. Saarbrücken: Scholar's Press.
- Andrews, C. (1994). *Amulets of Ancient Egypt*. London: British Museum Press
- Austin, A. (2014). Contending with illness in ancient Egypt: A textual and osteological study of health care at Deir el-Medina. (Tese de doutoramento). University of California, Los Angeles, USA. Obtido de: <https://escholarship.org/uc/item/4rw1m0cz>.
- Baines, J. (1987). Practical Religion and Piety. *Journal of Egyptian Archaeology (JEA)*, 73, 79-98.
- Baines, J. (1991). Society, morality and religious practice. In: B. E. Schafer (ed.) *Religion in ancient Egypt: gods, myths, and personal practice*. London: Routledge, 123-200.
- Baines, J. & Frood, E. (2011). Piety, Change and Display in the New Kingdom. In: M. Collier & S. Snape. (eds.) *Ramesside Studies in Honour of K.A. Kitchen*. Bolton: Rutherford Press Ltd, 1-17.
- Beck, S. (2018). *Exorcism, Illness and Demons in an Ancient Near Eastern Context. The Egyptian magical Papyrus Leiden I 343 + 345*. PALMA: Papers on Archaeology of the Leiden Museum of Antiquities, 18. Leiden: Sidestone Press.
- Becker, M. (2007). Popular Religion in Asyut. In: J. Kahl (ed.) *The Asyut Project (AP)*, 1. Wiesbaden: Harrassowitz, 141-149.
- Belmonte, S.; Lopes, J. & Brancaglioni Jr, A. (2014). Tecnologias tridimensionais aplicadas em pesquisas arqueológicas de múmias egípcias. In: A. Brancaglioni Jr, T. Rocha da Silva; R. Lemos & R. Teixeira dos Santos (eds.) *Semna - Estudos de Egiptologia*. Rio de Janeiro: Editora Klínē, 47-64.
- Bomann, A. H. (1991). *The private chapel in ancient Egypt: a study of the chapels in the workmen's village at El Amarna with special reference to Deir el Medina and other sites*. London: K. Paul International.
- Borghouts, J. F. (1971). *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*. E. J. Brill, Leiden.
- Borghouts, J. F. (1994). Magical Practices among the Villagers. In: L. H. Lesko (ed.) *Pharaoh's Workers: The Villagers of Deir el Medina*. Ithaca & London: Cornell University Press, 119-130.
- Borghouts, J. F. (2002). Les textes magiques de l'Égypte ancienne. Théorie, mythes et thèmes. In: Koenig, Y. (ed.). *La Magie en Égypte : à la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000*. Paris: la documentation Française – Musée du Louvre, 17-39.

- Breasted, J. H. (1912). *Development of religion and thought in ancient Egypt*. London: Hodder and Stoughton.
- Brunton, G. (1948). *Matmar*. London: Bernard Quartich Ltd.
- Brunton, G. & Engelbach, R. (1927). *Gurob*. London: Bernard Quartich Ltd.
- Bruyère, B. (1929). *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1928)*. Cairo: L'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
- Bulté, J. (1991). *Talismans égyptiens d'heureuse maternité: 'Faience' bleu vert à pois foncés*. Paris: CNRS.
- Bussmann, R. (2019). Practice, Meaning and Intention: Interpreting Votive Objects from Ancient Egypt. In: N. Staring, Davies, H. T. & L. Weiss (eds.) *Perspectives on Lived Religion. Practices - Transmission- Landscape. Papers on Archaeology from the Leiden Museum of Antiquities (PALMA), 21*. Leiden: Sidestone Press, 73-84.
- Cerný, J. & Posener, G. (1978) *Papyrus hiératiques de Deir el-Médineh. I. Nos I-XVII*. Cairo: L'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.
- Dasen, V. (1993). *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*. Oxford: Clarendon.
- Erman, A. (1901). *Zaubersprüche für Mutter und Kind : aus dem Papyrus 3027 des Berliner Museums*. Berlin: K. Akad. der Wiss.
- Erman, A. (1911). *Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt*. Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften 49. Berlin.
- Friedman, R. F. (1994). *Predynastic settlement ceramics of Upper Egypt: A comparative study of the ceramics of Hemamieh, Nagada and Hierakonpolis*. Ann Arbor: U.M.I./Berkeley.
- Gahlin, L. (2007). Private Religion. In: Wilkinson, T. (ed.) *The Egyptian World*. London/New York: Routledge, 325-339.
- Gardiner, A. & Caminos, R. (1954). *Late Egyptian miscellanies*. London: O.U.P.
- Ginzburg, C. (2006). *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gosline, S. (1988). Egyptian Deity Pendants. *Discussions in Egyptology (DE)*, 12, 19-26.
- Goulding, E. (2013). *What did the poor take with them?: an investigation into ancient egyptian eighteenth and nineteenth dynasty grave assemblages of the non-elite from Qau, Badari, Matmar and Gurob*. London: Golden House Publications.
- Graves-Brown, C. (2010). *Dancing for Hathor. Woman in Ancient Egypt*. London: A&C Black.
- Gunn, B. (1916). The religion of the poor in ancient Egypt. *Journal of Egyptian Archaeology*, 3, 81 - 95.

- Györy, H. (2000). Interaction Between Magic and Science in Ancient Egyptian Medicine. In: Z. Hawass (ed.), *Egyptology at the Dawn of the 21st Century*. Cairo: The American University in Cairo Press, 276-283.
- Györy, H. (2011). Some Aspects of Magic in Ancient Egypt Medicine. In: P. Kousoulis (ed.), *Ancient Egyptian Demonology, Studies on the Boundaries between the Demonic and the Divine in Egyptian Magic*. Leiden: Peeters, 151–192.
- Jensen, V. (2019). *The Cemeteries of Deir el-Ballas: Non-elite burials of the 17th – 19th Dynasties and their relationship to the royal palace* (Tese de doutoramento). UC Berkeley, USA. Obtido de: <https://escholarship.org/uc/item/90c3n6dw>.
- Kemp, B. J. (1978). The harim-palace at Medinet el-Ghurab. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde (ZÄS)*, 105, 1, 122-33.
- Kemp, B. J. (1979). Wall Paintings from the Workmen's Village at el-' Amarna, *Journal of Egyptian Archaeology*, 65, 52-3.
- Kemp, B. J. et al. (2013). Life, death and beyond in Akhenaten's Egypt: excavating the South Tombs Cemetery at Amarna, *Antiquity*, 87, 64-78.
- Kemp B. (2017). Tell el-Amarna, Spring 2017. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 103 (2): 137-151. doi: 10.1177/0307513317749457
- Koenig, Y. (1981). Les effrois de Keniherkhepeshef (Papyrus Deir el-Médineh 40), *Revue d'Égyptologie*, 33, 29–37.
- Leemans, C. (1842-1845). *Monuments égyptiens du Musée d'Antiquités des Pays-Bas à Leide. Partie I: Monuments de la religion et du culte public et privée*. Leiden: E. J. Brill.
- Leemans, C. & Chabas, F. (1853-1862) *Papyrus égyptiens hiératiques I. 343-371 du Musée d'antiquités des Pays-Bas à Leide*. Leiden: E. J. Brill.
- Leitz, C. (1999). *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*. London: British Museum Press.
- Lemos, R. (2012). A religiosidade dos construtores de tumbas no Egito antigo: a Vila dos Trabalhadores em Amarna e a vila de Deir el-Medina, *Nearco*, 5, 2, 129-148.
- Lemos, R. (2015). *Os costumes funerários da não elite no Egito e na Núbia durante o Reino Novo: os cemitérios de Fadrus, Tell el-Amarna e Medinet el-Ghurab (XVIII-XIX dinastias)* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil.
- Lemos, R. (2018). Materiality and cultural reproduction in non-elite cemeteries. In: Maynard, E.; Lemos, R.; & Vellozza, C. (eds), *Perspectives on materiality in ancient Egypt—Agency, cultural reproduction and change*. Oxford: Archaeopress, 24-34.

- Lesko, B. S. (2008). Household and Domestic Religion in Ancient Egypt. In: J. Bodel & S. M. Olyan (eds.). *Household and Family Religion in Antiquity*. Oxford: Blackwell Pub. Ltd, 197-209.
- Massart, A. (1954). *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345*. Leiden : E.J. Brill.
- Massy, A. (1886). *Choix de textes égyptiens / traduits en français*. Gand: Engelcke.
- Meskell, L. (2002). *Private Life in New Kingdom Egypt*. Princeton/Oxford: Princeton University Press.
- Mota, S. (2015). *O sagrado num espaço profano: a Religião Doméstica no Egito antigo. Tese de doutorado*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- Nifosi, A. (2019). *Becoming a Woman and Mother in Greco-Roman Egypt. Women's Bodies, Society and Domestic Space*. London: Routledge.
- Olson, S. L. (1996). *New Kingdom funerary figurines in context: An analysis of the cemeteries of Aniba, Gurob, and Soleb* (Tese de doutoramento). University of Pennsylvania, USA. Obtido de: <https://repository.upenn.edu/dissertations/AAI9627977/>.
- Parkinson, R. B. (1991). *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom Writings*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Petrie, W. M. Flinders. (1914). *Amulets*. London: Constable.
- Pleyte, W. (1866). *Étude sur un rouleau magique du musée de Leide, traduction nalytique et commentée du Pap. 348 Revers 1*. Leiden: E. J. Brill.
- Pleyte, W. & Rossi, F. (1869). *Papyrus de Turin, Vol. 1 e 2*. Leiden : E. J. Brill.
- Pinch, G. (1993). *Votive offerings to Hathor*. Oxford: Griffith Institute/Ashmolean Museum.
- Pinch, G. (1994). *Magic in Ancient Egypt*. London: The British Museum Press.
- Raven, M. J. (1997). Charms for Protection during the Epagomenal Days. In: J. Van Dijk (ed). *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde. Egyptological Memoirs (EM)*, 1. Groningen: STYX, 275-291.
- Ribeiro, T. H. P. (2018). A Magia no Antigo Egito: uma proposta de definição, *Hélade, Dossiê: Poder e Religião no Antigo Egito*, 4 (2), 72-96. DOI: 10.22409/rh.v4i2.27280.
- Riggs, C. (2020). *Ancient Egyptian Magic: A Hands-On Guide*. London: Thames & Hudson.
- Ritner, R. K. (1993). *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Chicago: Oriental Instiute Press.

- Roccati, A. & Lenzo, G. (2011) *Magica Taurinensia. Il grande papiro magico di Torino e i suoi duplicati*. Roma : Gregorian & Biblical Press.
- Robins, G. (1994). Women & Children in Peril: Pregnancy, Birth & Infant Mortality in Ancient Egypt. *KMT. A Modern Journal of Ancient Egypt (KMT)*, 5,4, 24-35.
- Sadek, A. I. (1987). *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*. Hildesheimer ägyptologische Beiträge 27. Hildesheim: Gernstenberg.
- Säve-Söderbergh, T. & Troy, L. (1991) *New Kingdom pharaonic sites: the finds and the sites*. Uppsala: Almqvist and Wiksell.
- Shaw, I. (2017). New Kingdom and Third Intermediate Period coffin and textile remains from the 2011-12 excavations at Medinet el-Gurob, Faiyum region, In: A., Amenta; C., Greco, & H. Guichard. (eds.) *Proceedings: First Vatican Coffin Conference*, Vatican, 181-92.
- Smith, S. (2010). A Portion of Life Solidified: Understanding Ancient Egypt Through the Integration of Archaeology and History, *Journal of Egyptian History*, 3(1), 159-189. DOI: 10.1163/187416610X487278
- Spieser, C. (2001). *Femmes et divinités enceintes dans l'Égypte du Nouvel Empire*. Fribourg: Academic Press Fribourg.
- Stevens, A. (2003). The Material Evidence for Domestic Religion at Amarna and Preliminary Remarks on Its Interpretation, *Journal of Egyptian Archaeology*, 89, 143-168.
- Stevens, A. (2006). *Private religion at Amarna: the material evidence*. BAR International Series, 1587. Oxford: Archaeopress.
- Stevens, A. (2009). Domestic religious practices. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 1(1). URL: <<https://escholarship.org/uc/item/7s07628w>>. Acesso em 21 de julho de 2020.
- Stevens, A. (2017). Death and the City: The Cemeteries of Amarna in Their Urban Context. *Cambridge Archaeological Journal*, 28 (1), 103-126. doi: 10.1017/S0959774317000592
- Sullivan, R. (1997). Divine and Rational: The Reproductive Health of Women in Ancient Egypt. *Obstetrical & Gynecological Survey*, 52(10), 635–642.
- Szpakowska, K. (2003). Playing with Fire: Initial Observations on the Religious Uses of Clay Cobras from Amarna, *Journal of the American Research Center in Egypt*, 40, 113-122. DOI: 10.2307/40000294.
- Taylor, J. & Antonie, D. (2014). *Ancient Lives, New Discoveries*. London: British Museum.



Teeter, E. (1993). Popular Worship in Ancient Egypt. Contrary to what is often written, Commoners had access to their deities. *KMT. A Modern Journal of Ancient Egypt (KMT)*, 4,2, 28-37.

Teeter, E. & Johnson, J. H. (2009). *The Life of Meresamun: A Temple Singer in Ancient Egypt*. Oriental Institute Museum Publications 29. Chicago: The Oriental Institute.

Willems, H. (2014). *Historical and Archaeological Aspects of Egyptian Funerary Culture: Religious Ideas and Ritual Practice in Middle Kingdom Elite Cemeteries*. Leiden: Brill.

Yamazaki, N. (2003). *Zaubersprüche für Mutter und Kind. Papyrus Berlin 3027*. Berlin: Achet Verlag.

#### *Agradecimentos*

Agradeço a FAPESP pelo apoio da fundação no financiamento da pesquisa de mestrado da qual este artigo se originou (Processo nº 2018/15426-7, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP)).

**THE USE OF AMULETS AS A PRACTICE OF RELIGIOSITY IN NEW  
KINGDOM'S EGYPT (1550-1070 A.C)**

**ABSTRACT**

In this article we show how the use of amulets in ancient Egypt is an expression of the religiosity of people in this society – herein understood as a concept that encompasses piety, beliefs and personal practices. Through magical formulas that confirm the prescription of amulets for various situations in life, such as childbirth, infant mortality and dangerous animal attacks, we attest that the use of amulets was considered an appropriate approach to successfully overcome these situations. The authenticity of these prescriptions is corroborated by the material culture of burials at the site of Gurob which reflect the same patterns of use regarding which types of amulets were used, the position in which they were and with whom they were deposited. Hence, textual sources together with archaeological data make possible to understand amulets as a practice that expresses personal religious beliefs.

**KEYWORDS**

Ancient Egypt; amulets; religiosity; magical practices.

## MATERIALIDADE E IDENTIDADE: OS *SHABTIS* DAS ESPOSAS DIVINAS DE AMON

*André Shinity Kawaminami*<sup>1</sup>

### RESUMO

As sacerdotisas conhecidas como esposas divinas de Amon foram muito importantes durante alguns períodos da história egípcia. Elas possuíam diversos *shabtis*, estatuetas que as substituíam nos trabalhos agrícolas do pós-morte. Alguns deles, pertencentes a períodos de dominação estrangeira do Egito, possuíam características do arcaísmo – entendido como uma forma de legitimação dos reis estrangeiros. Levando em consideração os conceitos de materialidade e identidade, este artigo analisará quatro *shabtis* de esposas divinas das 22<sup>a</sup> e 25<sup>a</sup> dinastias para compreender como eles se desprendem de um simples processo de legitimação e como eles são centrais para a compreensão do *status* social dessas mulheres.

### PALAVRAS-CHAVE

Esposa divina de Amon; *shabti*; servidor funerário; arcaísmo; materialidade.

---

<sup>1</sup> Mestrando em História Social pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH/USP), bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo número 2020/03090-4, membro do Laboratório do Antigo Oriente Próximo da USP (LAOP-USP). E-mail para contato: shinity02@gmail.com.

## 1. Introdução

Os *shabtis*, pequenas estatuetas que possuíam a função de substituir o seu proprietário nos serviços agrícolas no pós-morte, eram muito presentes nos equipamentos funerários e em contextos votivos do Egito Antigo. Constituídos de materiais diversos, esses servidores poderiam deter inscrições e símbolos que muitas vezes os ligavam ao seu possuidor, trazendo informações sobre sua identidade e sobre as concepções egípcias relacionadas ao universo do pós-morte.

As esposas divinas de Amon, sacerdotisas ligadas ao culto desse deus e à realeza egípcia, também usufruíram dessas estatuetas em seus equipamentos funerários. Muitos de seus *shabtis* foram de extrema importância para a compreensão do ofício, uma vez que eles nomeiam algumas mulheres que exerceram tal cargo sacerdotal, mulheres essas cujas existências permaneceriam desconhecidas apenas pela análise de outras fontes (Meffre, 2018, p. 134). Inseridas em períodos históricos nos quais ocorreram arcaísmos – isto é, a retomada de características artísticas do passado, como o Terceiro Período Intermediário (1069-664 a.C.)<sup>2</sup> – as estatuetas dessas sacerdotisas também sofreram influências desse resgate artístico na cultura material, o qual muitas vezes foi interpretado primariamente como uma maneira de legitimação<sup>3</sup> do domínio dos faraós estrangeiros sobre o Egito (Kahl, 2010, p. 5). Isso exclui diversas implicações e outros significados que essas características tiveram na cultura material, tanto como ofusca as diferentes materialidades e agências envolvidas por parte das próprias esposas divinas em relação aos seus *shabtis*.

Levando em consideração algumas noções de materialidade, agência e identidade egípcias, assim como discussões sobre o arcaísmo da 25<sup>a</sup> dinastia (c. 747-656 a.C.), este artigo tem como objetivo analisar quatro *shabtis* pertencentes às esposas divinas de Amon (os de Karomama G Merytmot, Qedmerut, Amenirdis e Shepenupet II) para compreender

---

<sup>2</sup> Três cronologias foram utilizadas neste artigo: a primeira para os períodos históricos e dinastias, proposta por Ian Shaw (2000, pp. 480-489); a segunda cronologia para os reinados dos governantes núbios no Egito, sugerida por Agut & Moreno-García (2016, p. 538) (pois a datação de Shaw não divide esse período por cada rei. Ademais, os dois autores fizeram a cronologia de sua obra utilizando a de Shaw como base); e, por fim, a terceira foi utilizada para datar o exercício sacerdotal das esposas divinas de Amon citadas ao longo artigo, proposta por Coulon (2018, p. 272). Devido às particularidades e dificuldades relacionadas à datação dos reinados dos governantes núbios no Egito e da especificidade da datação referente às esposas divinas, não foi possível, neste artigo, utilizar apenas uma cronologia.

<sup>3</sup> Como *legitimação*, entendemos o processo de validação, autenticação e justificação de determinado status ou ação dentro de um sistema social por meio do uso de diferentes meios, como, por exemplo, a utilização de motivos iconográficos específicos, características arcaizantes de uma determinada cultura e titulaturas e prerrogativas de determinados grupos sociais – sobretudo os mais privilegiados.

suas características, gerais e específicas, e como elas estão relacionadas ao arcaísmo núbio. Dessa forma, será possível discutir como seus servidores funerários se descolam de uma simples política de legitimação faraônica e estão relacionados ao processo de crescimento do *status* e das agências (social, política e religiosa) que essas sacerdotisas possuíram na região de Tebas.

## 2. As esposas divinas de Amon e o arcaísmo da 25ª dinastia

O ofício sacerdotal de *esposa divina de Amon*<sup>4</sup> era ocupado por mulheres da realeza e possuía como principal objetivo servir ao deus Amon, em Tebas. Eram funções das esposas divinas, por exemplo, a realização de diversos rituais, como realizar oferendas aos deuses, apaziguar e estimular as divindades, participar da celebração de festivais e inaugurar monumentos (Ayad, 2009, *passim*).

Esse cargo foi criado no início do Reino Novo (c. 1550-1069 a.C.) pelo faraó Ahmés (c. 1552-1527 a.C.), que concedeu à sua esposa principal, Ahmés-Nefertari, o título de *esposa divina de Amon*. Um dos motivos para a criação do ofício foi uma tentativa de inserir no alto da hierarquia sacerdotal de Amon um representante da realeza egípcia para que, assim, o faraó pudesse manter o controle centralizado do Egito recém-unificado na época – dado que o sacerdócio de Amon estava se tornando cada vez mais poderoso e influente no Alto Egito (Ayad, 2009, p. 4-6). Durante a 20ª dinastia (c. 1186-1069 a.C.), o faraó Ramsés VI (c. 1143-1136 a.C.) nomeou sua filha Ísis como esposa divina. É a partir dela que o ofício passa a ser ocupado não mais por rainhas, mas sim por princesas egípcias (Gosselin, 2007, p. 193).

Após o Reino Novo, inicia-se o Terceiro Período Intermediário (c. 1069-664 a.C.), momento marcado pela sua descentralização política. Neste período, houve uma proeminência significativa da autoridade dos altos sacerdotes de Amon (Taylor, 2000, *passim*), o que gerou conflitos com aqueles que se proclamavam governantes do Egito e buscavam sua unificação. É possível notar também nesse momento um crescimento da importância social e religiosa do ofício de esposa divina quando analisamos a cultura material da região de Tebas.

É nesse contexto que os líbios, após terem migrado ao Egito e desenvolvido uma forte autonomia política, iniciam a 22ª dinastia (c. 945-715 a.C.) com o reinado de

---

<sup>4</sup> Uma sacerdotisa desse cargo também poderia ser referenciada como *Adoradora Divina e/ou Mão do deus* (Ayad, 2009, p. 3-4).

Sheshonq I. Este faraó tentou estabelecer uma política de unificação do Egito, o que envolveu reduzir a independência do culto de Amon e de seus altos sacerdotes. Isso fez com que na 23ª dinastia (c. 818-715 a.C.) o faraó Osorkon III nomeasse sua filha Shepenupet I (c. 765-710 a.C.) como esposa divina de Amon. Para Ayad (2009, p. 15), é a partir dessa dinastia que esse ofício consegue efetivamente alcançar um grande potencial político. Shepenupet I e suas sucessoras foram amplamente representadas em capelas destinadas ao culto de deuses em Karnak, em suas capelas-tumbas em Medinet Habu e no quarteirão residencial das esposas divinas em Naga Malgata – realizando rituais muitas vezes no mesmo patamar que os reis egípcios na iconografia (Ayad, 2009, p. 1).

A partir do reinado de Sheshonq III (825-773 a.C.), muitos governantes locais – particularmente no Delta – tornaram-se virtualmente autônomos e se declararam como faraós. Nesse contexto, os reis núbios viram uma oportunidade de dominação das terras egípcias, o que levou o governante de Napata (capital do reino de Kush), Kashta (760-751 a.C.), a se interessar pela conquista do Egito. É preciso, no entanto, examinar as motivações por trás desse empreendimento núbio e os ganhos que eles obteriam com o controle de territórios egípcios. Napata possuía acesso a diversas fontes auríferas em seus territórios e contava com rotas de comércio que a ligavam da Arábia do Sul até o Mediterrâneo Oriental, via Mar Vermelho. Assim, Napata estava colocada em um espaço-chave de circulação de produtos e pessoas. A conquista do Egito permitiria aos reis núbios a obtenção de recursos egípcios e o controle em seu benefício de toda a parte oeste do espaço onde se efetuava o comércio entre o Mar Vermelho e o Mediterrâneo Oriental (Agut & Moreno-García, 2016, p. 542-543).

Sob o reinado de Kashta, Napata obteve o controle da Baixa Núbia e do Alto Egito. O início da conquista desse pode ser entendido como a aceitação, por parte do sacerdócio de Amon em Tebas, em receber sua filha e princesa Amenirdis (c. 710-678 a.C.) como sucessora da esposa divina de Amon líbia, Shepenupet I. Como colocado anteriormente, somente princesas reais passaram a poder ocupar esse ofício. Para Agut e Moreno-García, o fato de o sacerdócio de Amon ter aceitado Amenirdis como sucessora ao cargo de esposa divina poderia ter dois significados: o primeiro é o de que os sacerdotes do culto desse deus reconheciam formalmente o rei núbio como faraó; por sua vez, o segundo é o de que Kashta, com a nomeação de sua filha ao cargo, passou a dispor de um ponto de influência e contato na hierarquia sacerdotal de Amon, a instituição religiosa mais importante do Alto Egito. Além disso, os faraós núbios agora tinham também acesso aos

diversos bens e propriedades relacionadas ao ofício de esposa divina e ao sacerdócio de Amon (Agut & Moreno-García, 2016, p. 545).

Depois de Kashta, seu filho e sucessor Piankhy (c. 747-716 a.C.) deu prosseguimento a investida de seu pai. A conquista do restante do Egito é concluída pelo irmão de Piankhy, Shabaqo (c. 716-702 a.C.). Assim, o Egito finalmente é anexado aos domínios dos reis núbios e inicia-se a 25ª dinastia (Taylor, 2000, p. 331). Uma das principais características dessa dinastia é o arcaísmo que foi empregado pelos faraós núbios na cultura material egípcia. No contexto deste artigo, consideramos como *arcaísmo* um movimento de retomada de modelos, conceitos, estilos e símbolos de períodos anteriores da história egípcia nos campos da arte, religião, língua e escrita. O arcaísmo era, em essência, um dos mecanismos utilizados para se recorrer ao passado sem buscar criar cópias idênticas de objetos antigos (Kahl, 2010, p. 1). Esse movimento não deve ser compreendido como uma “exaustão criativa” dos egípcios antigos nem como um reuso sem propósitos específicos (Török, 1997, p. 189-190). O arcaísmo pode ser detectado nas fontes egípcias desde o Reino Antigo, alcançando pontos de culminação em determinados períodos históricos (como durante as 18ª, 22ª, 25ª e 26ª dinastias, por exemplo) e poderia ser empregado por indivíduos da esfera da realeza ou não (principalmente membros da elite ligados às esferas oficiais e sacerdotais) (Kahl, 2010, pp. 2-6).

Durante a 25ª dinastia, é possível encontrar diversas características arcaizantes na cultura material do período. Há objetos que possuem estilos e detalhes de obras dos Reinos Antigo, Médio e Novo, principalmente nas esculturas e nos relevos. Para Török, a Egiptologia tratou a desintegração política do Egito no Terceiro Período Intermediário como momentos de decomposição de uma estrutura sociocultural centralizada – o que gerou crises políticas e decadência de valores. Nesse contexto, os faraós núbios, com o objetivo de reunificar o Egito e legitimar o seu poder, buscaram elementos artísticos do passado dessa sociedade para reproduzi-los na produção material e artística e, com isso, restaurarem o Egito à sua glória antiga. Portanto, o arcaísmo passou a ser majoritariamente compreendido como uma forma de legitimação e propaganda faraônicas, a qual ocorria principalmente em períodos de grandes mudanças estruturais e políticas (Török, 1997, p. 190-191).

De fato, é possível pensar no arcaísmo como um mecanismo de legitimação política que foi empregado por diferentes dinastias. Entretanto, é preciso ter cautela quanto a uma definição rígida e limitadora do arcaísmo, uma vez que o resgate de

características do passado nem sempre estava apenas relacionado a uma maneira de legitimar um domínio político em contextos de descentralização e governos de reis estrangeiros. É o caso, por exemplo, de alguns *shabtis* das esposas divinas de Amon, notadamente o de algumas dessas sacerdotisas do período da 25ª dinastia, as quais, assim como os faraós, eram núbias. Para analisá-los, é preciso antes compreender o que eram essas estatuetas e suas características gerais.

### *3. Shabtis: os servidores funerários egípcios*

Os servidores funerários, conhecidos como *shabtis*, *shawabtis* ou *ushabtis*<sup>5</sup>, são pequenas estatuetas (chegando a no máximo 45 cm de altura) que eram destinadas a substituir um indivíduo no trabalho nos campos do pós-morte. Esses objetos apresentavam variações em sua quantidade por indivíduo, material, forma, estilo e inscrições de acordo com as concepções egípcias de cada período histórico. Os *shabtis* eram muito presentes em boa parte das tumbas, principalmente as da elite e da realeza, e eram colocados geralmente próximos do corpo do falecido na câmara funerária (no solo, em caixas ou em nichos). Essas estatuetas são muito importantes para compreendermos diversos aspectos da visão religiosa, cultural e social do Egito Antigo.

#### *3.1. Breve Panorama Histórico do Desenvolvimento dos Shabtis*

Os *shabtis* surgem durante o Reino Médio (c. 2055-1650 a.C.), sendo os exemplares mais comuns dessa época constituídos em madeira ou pedra e retratados como trabalhadores do campo. Neste período, o qual sucede um momento de convulsões sociais e políticas no Egito conhecido como Primeiro Período Intermediário (c. 2160-2055 a.C.), a produção dessas estatuetas ocorreu provavelmente por conta do saque de tumbas. Para alguns autores, isso estaria ligado à possibilidade de garantir a preservação da integridade do falecido no pós-morte para além de sua múmia ao acrescentar em seu equipamento funerário mais dessas estatuetas servidoras (Gama, 2008, p. 25).

---

<sup>5</sup> Não há um consenso sobre a definição do significado dessas palavras. A variação de sua escrita ocorria de acordo com cada período histórico, com seu significado podendo alterar-se conforme o uso de diferentes determinativos. De maneira geral, a etimologia dessas palavras está relacionada ao material em que essas estatuetas eram feitas, suas funções no pós-morte como substitutos do falecido e provedores de alimentos (Gama, 2008, p. 35). No caso deste artigo, utilizaremos o termo *shabti*, que aparece no Reino Novo e foi utilizado até o Período Ptolomaico (332-30 a.C.).



Isto pode ser corroborado pelo fato de que os *shabtis* dessa época eram majoritariamente representados na forma de múmias, uma inovação do período que os associava ao falecido e ao deus Osíris. Ao deus Osíris, senhor do mundo dos mortos, ligado à regeneração da vida e ao ciclo agrário egípcio (Pinch, 2002, pp. 178-180), estava atrelada a concepção do mundo pós-morte como uma espécie de imagem semelhante à vida cotidiana – o que implicaria também na necessidade do trabalho agrícola para a alimentação e pagamento de tributos aos deuses. De maneira geral, as estatuetas, que poderiam portar ou não insígnias, não eram encontradas em grandes quantidades nas tumbas, sendo o número mais comum para a época o de um *shabti* por falecido. Quando portavam inscrições – nome e títulos do indivíduo e/ou o Capítulo 6 do *Livro dos Mortos*, por exemplo –, elas identificavam o proprietário e retratavam essencialmente os serviços agrícolas a serem executados pela estatueta no lugar do morto.

A maior parte dos *shabtis* encontrados e datados deste período era feita em pedra – como granito e xisto –, material fisicamente resistente e que permitia uma durabilidade para as estatuetas que fossem dispostas próximas de estelas ou em nichos externos à tumba, de modo que não se desgastavam rapidamente (Gama, 2008, p. 84-85). Assim, um *shabti* poderia conservar magicamente a integridade corporal do falecido e prestar serviços para seu proprietário no pós-morte.

Durante o Reino Novo, essas estatuetas passaram por novas mudanças: além do formato mumiforme, surgem os *shabtis* contramestres (também conhecidos como *mer – mr* ou *mD* –, *mestre de dez*), que serviam para supervisionar uma dezena de estatuetas servidoras e que trajavam vestimentas do cotidiano da época, à imagem do proprietário (Meffre, 2018, p. 134). Outra inovação desse período foi o surgimento de representações de instrumentos agrícolas nos *shabtis*: os mais frequentes eram a picareta e a enxada egípcias, seguradas pelas mãos do servidor funerário. Alguns possuíam também, em suas costas, uma espécie de saco suspenso por uma ou duas cordas que servia como um recipiente para grãos ou para a retirada de areia (trazida pelos ventos) dos campos de cultivo. Portanto, podemos compreender que essas ferramentas e objetos reforçam a ideia e a associação desses servidores com o universo agrícola do pós-morte (Gama, 2008, p. 53-54) e a de substituição do morto nesse tipo de serviço. Quanto aos *shabtis* contramestres, os instrumentos que eles portavam poderiam ser um bastão e/ou um açoite (nunca ferramentas agrícolas), usados na inspeção das estatuetas servidoras.

Assim, os servidores funerários passaram por uma nova complexificação simbólica. Segundo Meffre (2018, p. 140), essas estatuetas mantinham uma ambivalência

quanto a sua forma e estatuto: elas eram feitas à imagem do indivíduo falecido quando no formato mumiforme e à imagem do proprietário em vida quando o *shabti* era retratado com roupas do cotidiano, como um contramestre.

Durante a 19ª dinastia (c. 1295-1186 a.C.), o uso de *shabtis* no contexto funerário amplia-se para outras camadas sociais: é possível encontrar a partir dessa dinastia estatuetas feitas em modelos simples de terracota, muitas vezes sem inscrições, nas tumbas de indivíduos não pertencentes à realeza e elite. Também cresce o costume de depositar os *shabtis* em pequenas urnas específicas criadas para guardá-los (Gama, 2008, p. 50).

No início do Terceiro Período Intermediário, os *shabtis* passam por novas alterações. De maneira geral, eles eram caracterizados por uma simplificação em relação aos modelos anteriores, apresentando muitas vezes apenas o nome e um dos títulos do proprietário. Ocorre uma uniformização quanto ao material dos servidores, sendo constituídos nesse período principalmente em faiança egípcia ou terracota, uma vez que os de madeira e pedra tornam-se raros. Para Schneider (1977, p. 319-320), é nesse momento que o caráter dessas estatuetas muda de imagem substituta do morto para o estatuto de servos despersonalizados e dissociados da imagem de seu proprietário. O número ideal de *shabtis* por pessoa passa a ser o de 401<sup>6</sup> e inicia-se um processo de padronização da forma, material e texto das estatuetas. Entretanto, há momentos e casos de exceção dessa nova tendência. Houve a retomada da fabricação de *shabtis*, em pedras duras e escuras, para os reis, as esposas divinas e alguns altos oficiais de Tebas sob o governo dos faraós núbios da 25ª dinastia, o que, por exemplo, foi resultado de uma política arcaizante (Schneider, 1977, p. 234). Também nesse período aparecem servidores funerários mais robustos, feitos em serpentina.

Uma padronização mais rígida dessas estatuetas pode ser observada no Período Tardio (664-332 a.C.): elas possuem agora apenas o formato de múmias, as inscrições aparecem em linhas horizontais e a maioria delas porta instrumentos agrícolas. Além disso, os *shabtis* adquirem uma base retangular e um pilar dorsal, apresentando menos variações do que nos períodos anteriores. Com isso, o Período Tardio marca a última

---

<sup>6</sup> Cada estatueta desse conjunto de 401 *shabtis* representava um dia do ano egípcio e, para cada dezena, havia um contramestre responsável por supervisioná-los. De acordo com o calendário egípcio, um ano possuía 12 meses de 30 dias, acrescentando-se 5 dias epagômenos. No total, temos, portanto, 365 *shabtis* trabalhadores e 36 contramestres. Entretanto, é necessário termos em mente que essa quantidade por indivíduo era idealizada, não correspondendo a que era encontrada na maior parte das tumbas escavadas – dado que muitas delas foram saqueadas, implicando na destruição, dispersão ou desaparecimento de muitos *shabtis* (Meffre, 2018, p. 134).

mudança na estrutura desses servidores, os quais caem em desuso no final do Período Ptolomaico (c. 332-30 a.C.) (Gama, 2008, p. 67-68).

### 3.2. *Material, Cores e Inscrições*

Para os objetivos deste artigo, é importante nos debruçarmos sobre algumas características dos *shabtis* – principalmente os do Terceiro Período Intermediário –, como seu material de composição, suas cores e inscrições.

Quanto aos materiais das estatuetas funerárias, nos interessa neste artigo principalmente dois deles: a faiança egípcia e a pedra. O primeiro era um tipo de cerâmica egípcia, a qual não era feita de barro, mas sim de areia e quartzo triturado, e que se assemelhava a um tipo de louça produzida na cidade de Faenza, na Itália – daí a atribuição do nome de “faiança” egípcia. Sua composição poderia variar de acordo com o período histórico ou habilidade do produtor (Gama, 2008, p. 86).

Para os egípcios, este tipo de cerâmica era conhecido como *tehenet* (*THnt*, “brilhar”, “brilhante”), em razão do efeito visual causado por sua composição, o que resultava em uma espécie de vitrificação. Sua existência é atestada desde o Período Pré-Dinástico (c. 5300-3000 a.C.), mas sua produção começa a ser difundida a partir do Reino Médio. Durante o Reino Novo, os objetos feitos em faiança egípcia adquirem novas cores e tonalidades, como o azul escuro, o verde e o preto, os quais eram resultados de combinações de óxidos diversos (Nicholson, 2005, p. 352-353).

Quanto ao significado da faiança para os egípcios antigos, não possuímos muitas fontes que tratam diretamente sobre isso. Sabemos que esse material muitas vezes era entendido como um substituto de pedras semipreciosas, e grande parte dos amuletos eram compostos por ele. Sua presença nos objetos funerários era muito comum, como é o caso da maioria dos *shabtis* (Nicholson, 2001, p. 495). Assim, é possível associar o seu uso como uma forma de substituir a composição de um artefato em pedra semipreciosa, possibilitando uma maior durabilidade e um certo prestígio social – ainda que não saibamos como precisá-lo especificamente.

Sobre a pedra, este material pode ter sido utilizado na confecção de *shabtis* principalmente por conta de sua resistência, aumentando-se a preservação física da estatueta e relacionando-se à eternidade pressuposta nos seus trabalhos no pós-morte. Diferentes pedras e rochas possuíam significados e prestígios distintos. Entretanto, há uma dificuldade para compreendermos quais eram eles e suas implicações na concepção

egípcia antiga, dado que há poucos registros que nos informam sobre isso. Ademais, nem sempre é possível identificar com precisão o tipo de pedra ou rocha de um objeto, seja por conta de seu estado de preservação ou mesmo por outras características artísticas, como, por exemplo, uma pintura que recobre o material base (Baines, 2007, p. 272). Assim, podemos compreender o uso de *shabtis* de pedras como uma forma de garantir a maior durabilidade do servidor e, portanto, preservar sua eficácia, tanto material como mágica, em suas funções no pós-morte.

De maneira geral, as cores dos *shabtis* são, assim como seus materiais, importantes para datá-los, pois em cada período há uma certa frequência de alguns tipos de cores. Sua escolha era regida por sistemas de padrões e seus usos carregavam diferentes significados simbólicos (Robins, 2001, p. 291). No caso das estatuetas selecionadas para o artigo, o predomínio era de servidores de faiança normalmente em um azul escuro e brilhante. Quanto aos *shabtis* feitos em pedra, a cor mais presente era a preta.

Para os egípcios antigos, o azul era associado ao céu noturno e às águas primordiais, das quais o sol nascia renovado a cada dia. Durante o Reino Novo, Amon-Rá passou a ser retratado com a pele azul, simbolizando seu papel como deus criador, o qual surgiu das águas primordiais e que delas obtinha sua regeneração noturna. Os itens que compunham equipamentos funerários feitos de faiança azul, portanto, estavam relacionados principalmente à ideia de regeneração e ao deus Amon (Robins, 2001, p. 292).

A cor preta carregava conotações parecidas com a azul, sendo a principal delas a ideia de regeneração, ligada principalmente à fertilidade, associando-se assim ao deus Osíris e ao mundo dos mortos. Segundo Robins (2001, p. 291), pedras pretas eram frequentemente utilizadas em estátuas e outros objetos para evocar essas características de Osíris e do pós-morte.

Ao analisarmos os significados de ambas as cores citadas, é possível compreendê-las como uma associação ao deus Osíris, seus atributos e seus domínios no Além. As estatuetas de servidores em azul e preto recebiam um *status* semelhante ao do falecido que adentrava no mundo pós-morte e incorporavam a renovação do ciclo agrícola e da eternidade ligadas a Osíris (Gama, 2008, p. 94). Assim, a escolha do material e das cores dos *shabtis* não era neutra, formando um conjunto de rede de significados e símbolos da cultura egípcia para garantir a eficácia mágica e religiosa das funções desses artefatos. O mesmo vale para os textos inscritos nos *shabtis*.

Como colocado anteriormente, quando os servidores funerários possuíam inscrições elas poderiam apresentar o nome do proprietário, alguns de seus títulos, o nome de um parente e variações do Capítulo 6 do *Livro dos Mortos*. A questão de representar o nome na cultura egípcia era algo muito importante, pois era uma das formas de garantir magicamente a integridade da existência do indivíduo durante sua vida e após sua morte, uma vez que os egípcios consideravam o esquecimento ou a destruição material de seu nome como a eliminação de sua existência (Doxey, 2001, p. 490). O nome de um falecido era inscrito em boa parte de seus objetos funerários como uma forma de assegurar também sua identidade e de que as provisões, oferendas e representações em sua tumba fossem direcionadas apropriadamente para si (Wendrich, 2010, p. 206).

Desse modo, ter o nome inscrito nos *shabtis* pode ser considerado como mais uma das formas de preservação do proprietário no pós-morte. Sobre o Capítulo 6 do *Livro dos Mortos*, este texto instruía, essencialmente, o trabalho dos *shabtis* nos campos agrícolas no lugar do morto e ele variava ligeiramente conforme a época de confecção das estatuetas.

#### 4. Os *Shabtis* das Esposas Divinas de Amon

As esposas divinas de Amon também possuíam *shabtis* como parte de seus equipamentos funerários. Para além da datação e sobre as concepções religiosas de cada período, essas estatuetas nos permitem conhecer algumas dessas sacerdotisas de Amon, as quais não conheceríamos por meio de outras fontes. É o caso, por exemplo, da esposa divina Mehytemusekhet (c. 940-900 a.C.): seus servidores funerários são os únicos vestígios materiais aos quais hoje possuímos acesso, que nos informam de sua existência, e que, por fim, nos permitem situá-la historicamente no Terceiro Período Intermediário.

Este artigo analisa quatro *shabtis* – três trabalhadores mumiformes e um contramestre – de esposas divinas de Amon desse período, sendo elas: Karomama G Merytmur, Qedmerut, Amenirdis e Shepenupet II<sup>7</sup>. A estatueta de Karomama G Merytmur (c. 850-810 a.C.), esposa divina da 22ª dinastia durante os reinados de Harsiese, Osorkon II e Takelot II (865-810 a.C.), provém da Necrópole Tebana, provavelmente do Cemitério do Ramesseum, e foi feita em faiança. Atualmente possui uma cor verde oliva,

---

<sup>7</sup> A escolha desses quatro *shabtis* foi feita com base na disponibilidade de suas imagens e inscrições em alta qualidade. Há outras estatuetas desse tipo de esposas divinas, apesar de espalhadas em diferentes coleções de museus e nem sempre bem catalogadas com detalhe.

mas anteriormente possuía a cor azul com detalhes em preto. Situado hoje no Museu do Louvre (E 5335), o *shabti* de contramestre possui 14,4 cm de altura, 4,7 cm de largura e 3,3 cm de espessura. Ele utiliza uma peruca com um *uraeus*<sup>8</sup> quebrado e uma faixa amarrada sobre a nuca. A estatueta é retratada com o braço direito sobre o peito, segurando um chicote, e está vestida com uma túnica com a faixa sobre o quadril. Em suas costas, encontra-se um saco de grãos. Sobre a túnica e as pernas do contramestre temos uma inscrição com o nome de Karomama dentro de um cartucho: “A Osíris, a Adoradora do deus Amon, Karomama, Amada de Mut” (Gombert-Meurice & Payraudeau, 2018, p. 284, *tradução nossa*<sup>9</sup>).



*Figura 1. Shabti contramestre de Karomama G Merytmut (Exposição Servir les dieux d'Égypte, Museu de Grénoble, França, 2018. Cat. 136)*

Fonte: Gombert-Meurice & Payraudeau, 2018, p. 284

---

<sup>8</sup> O *uraeus* era uma das insígnias faraônicas, portado na frente de coroas ou adornos que eram colocados sobre a cabeça. Ele era composto por uma cobra e um abutre, por vezes apenas pelo primeiro animal. A cobra representava a deusa *Wadjet*, protetora do Baixo Egito, enquanto o abutre representava a deusa *Nekhebet*, que protegia o Alto Egito. De maneira geral, era entendido que o *uraeus* era uma das formas de defesa de seu portador contra inimigos do Egito (Bunson, 2012, p. 455). Ademais, esse símbolo também era portado por algumas rainhas na iconografia egípcia.

<sup>9</sup> As traduções das inscrições dos *shabtis* para o português foram feitas a partir das traduções para a língua francesa propostas por Gombert-Meurice & Payraudeau (2018) e Bovot (2003), baseando-se também na consulta e análise dos hieróglifos e das transliterações das mesmas inscrições fornecidas por Bovot (2003).

Proveniente do mesmo local que o *shabti* de Karomama G Merytmur, é também feito em faiança. Nele temos representado um servidor funerário da sacerdotisa Qedmerut (c. 800-?), datado da 22ª dinastia. Atualmente a estatueta faz parte de uma coleção particular (coleção Dr. J. P., nº 353) e possui 9,8 cm de altura. Em formato mumiforme, o servidor utiliza uma peruca tripartite e um *uraeus* modelado em sua testa. É possível ver alguns resquícios de tinta, os quais indicam uma faixa amarrada atrás de sua cabeça, de seus olhos e das sobrancelhas em seu rosto pouco modelado. Seus braços estão cruzados sobre o peito, em suas mãos encontram-se duas enxadas, e atrás da estatueta podemos ver um saco de grãos pintado. Quanto às inscrições, há uma coluna de hieróglifos sobre sua perna: “Osíris, a Senhora das Duas Terras, a Adoradora Divina, Qedmerut” (Gombert-Meurice & Payraudeau, 2018, p. 285, *tradução nossa*). Esta esposa divina, assim como Mehytemusekhet, só é conhecida por meio de seus *shabtis*.



*Figura 2. Shabti de Qedmerut (Exposição Servir les dieux d'Égypte, Museu de Grenoble, França, 2018. Cat. 137)*

Fonte: Gombert-Meurice & Payraudeau, 2018, p. 285

A estatueta funerária de Amenirdis (c. 710-678 a.C.), sacerdotisa núbia da 25ª dinastia, de proveniência desconhecida (provavelmente advinda de Medinet Habu), encontra-se hoje no Museu do Louvre (N 647). Feito em pedra escura na tonalidade preta

(provavelmente em serpentina), o *shabti* possui 21 cm de altura (um tamanho grande e excepcional), 6,4 cm de largura e 4,26 cm de espessura. O servidor mumiforme utiliza uma peruca tripartite com um *uraeus*, seus braços estão cruzados e não há a presença de ferramentas agrícolas. Apesar de estar levemente danificado, sua inscrição em oito linhas é legível e trata-se do Capítulo 6 do *Livro dos Mortos* (uma versão que data da 13<sup>a</sup> dinastia):

Linha 1: Ó, *shabtis*, se contarmos a esposa divina [...]

Linha 2: Amenirdis, a seu dever (de mulher)! A obrigação será infligida a eles [...]

Linha 3: Como a Esposa Divina em sua tarefa, aqui ela está

Linha 4: tu dirás, se o contarmos para executar (sic) a todo momento

Linha 5: (para) fazer aqui (no mundo dos mortos), para retornar os campos

Linha 6: para (tornar férteis) os bancos, para transportar

Linha 7: a areia do oeste (em direção à)

Linha 8: leste, eu aqui, tu dirás. (Bovot, 2003, p. 337, tradução nossa).



Figura 3. *Shabti* de Amenirdis (Exposição *Servir les dieux d'Égypte*, Museu de Grenoble, França, 2018. Cat. 139)

Fonte: Gombert-Meurice & Payraudeau, 2018, p. 287



É possível notar que a versão do texto data do Reino Médio e que, além disso, o *shabti* possui um sorriso em sua face, uma característica de algumas estatuetas do Reino Novo (Gombert-Meurice & Payraudeau, 2018, p. 287). Esses dois elementos fazem parte do arcaísmo dos faraós núbios, como citado anteriormente.

Por fim, o último *shabti* selecionado é o de Shepenupet II (c. 678-639 a.C.), outra esposa divina núbia da 25ª dinastia. Essa estatueta provavelmente advém de Medinet Habu e está localizada atualmente no Museu do Louvre (E 11159). Feito em pedra dura e preta (que se assemelha à serpentina), com 10,67 cm de altura, 6,83 cm de largura e 4,7 cm de espessura, este servidor funerário mumiforme, quebrado no meio, utiliza uma peruca tripartite ornamentada com um *uraeus* sobre a testa e um *modius* acima da peruca – espécie de suporte sobre o qual eram colocados adornos, como uma coroa. Esse *shabti* tem seus braços cruzados e não porta qualquer tipo de ferramenta (Gombert-Meurice & Payraudeau, 2018, p. 286). Há algumas inscrições abaixo de seus braços, que se encerram onde o servidor está quebrado, e em suas costas, que trazem alguns de seus títulos e uma versão do Capítulo 6 do *Livro dos Mortos* (bastante fragmentada por conta do estado da estatueta):

Linha 1: A Iluminada, Osíris, a Adoradora Divina, Shepenupet, Justificada, Filha do rei Piankhy. Ela diz: Ó,

Linha 2: *shabtis*, se contarmos a Adoradora Divina Shepenupet, Justificada, para fazer [...] [verso]

Linha 3: [...] do oeste (ou do leste) e vice versa<sup>10</sup> [...]. (Bovot, 2003, p. 341, tradução nossa).

Segundo Gombert-Meurice e Payraudeau (2018, p. 286), este *shabti* de Shepenupet II provavelmente integrava sua capela-tumba em Medinet Habu, pois lá foram encontradas outras de suas estatuetas funerárias. Elas eram divididas em dois grupos: o primeiro com o tamanho tradicional pequeno, em faiança siliciosa verde, e o segundo com os *shabtis* de pedra escura de tamanho alto.

---

<sup>10</sup> Uma referência ao transporte da areia retirada dos campos.



*Figura 4. Shabti de Shepenupet II (Exposição *Servir les dieux d'Égypte*, Museu de Grenoble, França, 2018. Cat. 138)*

Fonte: Gombert-Meurice & Payraudeau, 2018, p. 286

Para analisarmos apropriadamente as estatuetas selecionadas tendo em vista os objetivos deste artigo, é necessário compreendê-las contextualmente nas esferas sociais, culturais e religiosas egípcias, o que implica as noções de materialidade, identidade, cópia e agência da cultura material funerária.

##### *5. Materialidade, Agência e Identidade*

A cultura egípcia possuía noções próprias sobre sua produção material funerária e as suas diferentes relações com ela. Nesse contexto, a teoria antropológica da arte de Gell nos auxilia na definição de uma agência da cultura material egípcia: cada objeto possuía uma agência própria, isto é, uma capacidade de agir sobre alguém e/ou algo que não apenas era determinada por seu criador ou possuidor, mas também pelo inverso. Assim, um artefato poderia agir sobre seu proprietário, em uma relação complexa de causa e efeito que envolvia outras esferas sociais e diferentes indivíduos e objetos (Gell, 2018, pp. 45-46). Desse modo, os equipamentos funerários egípcios não devem ser considerados como expressões reflexivas e passivas das intenções de seus criadores, mas

também como agentes e portadores de diferentes capacidades de exercer influência e significado sobre algo.

A partir disso, podemos compreender algumas das diversas maneiras dos egípcios antigos de se relacionarem com sua cultura material – o que envolve a noção de materialidade. Essa pode ser definida como o engajamento físico de um indivíduo e/ou sociedade com o mundo, uma relação em que a cultura é constituída e moldada em um sentido corporificado e externo (Meskell, 2004, p. 11). A materialidade está ligada aos domínios de produção, troca, consumo e descarte, assim como questões de *mimesis*, simulacros e agência entre indivíduos e objetos (Meskell, 2004, p. 14). Para compreendê-la, devemos localizá-la em contextos históricos e materiais de uma dada cultura específica, na medida em que as relações de uma sociedade com seus objetos não são estáticas e variam conforme o tempo e cultura. Em suma, a materialidade é um conjunto de relações entre pessoas e sua produção material.

No caso do Egito Antigo nos interessa principalmente a produção de objetos que de alguma forma estavam relacionados ao *status* e identidade de um indivíduo falecido. Segundo Meskell (2004, p. 7), a cultura egípcia possuía uma grande ênfase na criação e representação de artefatos que estavam ligados a uma pessoa por meio de conceitos socioreligiosos. Os egípcios possuíam uma ideia específica do que podemos chamar de *duplicação* e *dualidade* (ordem e caos, Alto e Baixo Egito, etc), o que tornava muitas vezes o ato de criar objetos, relevos e monumentos um processo de externalização e cópia de uma pessoa ou um deus, por exemplo, com a potência e legitimidade de seus elementos originais. Assim, a questão de objetos como duplicatas, substitutos e representantes de um indivíduo era central para os egípcios, principalmente no contexto funerário, e devemos analisá-la para compreender melhor as ligações entre as esposas divinas e seus *shabtis*.

Segundo as noções de materialidade egípcia antiga, estátuas e estatuetas, imagens em relevos e/ou pintadas de indivíduos, divindades ou objetos eram consideradas todas como cópias do próprio ser ou coisa representados. As imagens e objetos eram portadores da identidade do que era retratado, e por isso poderiam ser feitas idealmente – por exemplo, em formatos de pessoas mais jovens e sem as deficiências que poderiam ter em vida –, bem como agiam como substitutos no pós-morte. Nesse sentido, a realidade física da representação era feita buscando a eficácia de se conceder o que era desejado por e ao seu possuidor (Meskell, 2004, p. 7). Nos *shabtis*, por exemplo, além das ferramentas agrícolas retratadas nas estatuetas, contamos também com os nomes, títulos, símbolos e

encantamentos para que os servidores obtivessem o máximo de eficiência em suas tarefas no lugar do morto.

Assim, levaremos em conta a presença, em essência, de um indivíduo em suas representações, cópias e/ou substitutos materiais, bem como a busca pela eficiência desses objetos em suas funções no pós-morte. Para isso, precisamos compreender como os egípcios antigos entendiam o caráter de substituto e cópia em sua cultura material, assim como a forma pela qual eles poderiam entender suas identidades e individualidades, as quais eram passadas aos seus objetos.

Para Meskell (2004, p. 119), o princípio de cópia era fundamental para os egípcios, principalmente no contexto funerário, no qual era esperado que o morto fosse não só retratado, mas também que fosse garantido que ele se manteria seguramente no Além – o que envolvia sua preservação física em diversos meios. A autora menciona o caso dos *shabtis*, que, como desenvolvido anteriormente, eram estatuetas que deveriam substituir o falecido nas tarefas agrárias no pós-morte. Esses servidores são apenas um dos exemplos de cópia e substituição na cultura material egípcia de um indivíduo: temos o próprio corpo mumificado, assim como outros elementos que constituíam sua essência enquanto pessoa (o seu *ba*, *ka*<sup>11</sup>, sombra e nome). Todas essas características eram entendidas como sócias de um indivíduo, e praticamente toda a vida de uma pessoa (até depois de morta) era perpassada pela potência e presença de suas cópias e simulacros materiais (Meskell, 2004, p. 119).

Sobre a individualidade e identidade, é possível afirmar que os egípcios antigos entendiam por indivíduo um ser que possuía um conjunto de características que o tornava reconhecido socialmente e também distinto dos demais. Segundo Wendrich (2010, p. 200), a identidade egípcia era composta por mais do que características individuais: ela era contextual e socialmente definida por meio de relações familiares, histórias compartilhadas, idade, gênero, ocupações, etnia, riquezas, etc e ela poderia ser imposta e alterada ao longo de circunstâncias diversas. Individualidade e identidade egípcias devem ser compreendidas como um processo de negociação social, submetidas a fatores internos e externos e que pressupõem mudanças ao longo do tempo.

Nesse contexto, as concepções do pós-morte exerciam grande influência em suas constituições. A identidade dos falecidos era uma construção simbólica, assim como o

---

<sup>11</sup> O *ba* (muitas vezes equivocadamente traduzido como “alma” no sentido cultural ocidental e cristão) era um aspecto do corpo obtido após a morte que possuía a forma de um pássaro com a cabeça de humano. Já o *ka* era entendido como a “força vital” de cada indivíduo (Wendrich, 2010, p. 207-208).

resultado de interação social, comunicação e negociação com os vivos e mortos, o que poderia incluir identidades individuais e coletivas. Sujeita a manipulação e diferentes percepções por outros indivíduos, a identidade egípcia era essencialmente criada e modificada, podendo ser até mesmo alvo de tentativas de destruição (Wendrich, 2010, p. 201).

Para os egípcios antigos, seu corpo mumificado, suas representações visuais e textuais e seu equipamento funerário poderiam ser entendidos, portanto, como substitutos, extensões e cópias materiais de sua individualidade e essência. Esses objetos retratavam os falecidos idealmente, da maneira convencionada como apropriada, mesmo que muitas vezes a realidade não correspondesse à representação (Meskell, 2004, p. 126-127). Ademais, todos os seus símbolos e marcadores de *status* social eram retratados e ressaltados, tanto títulos como elementos ligados à realeza, divindades ou a um ofício exercido em vida. Assim, garantia-se a eficiência, em termos mágicos, para a completude física do falecido e para o que era esperado de se realizar e obter no pós-morte (Meskell, 2004, p. 130). Eram a materialidade e as noções de cópia, simulacro, substituição e identidade que possibilitavam o controle e redirecionamento potencial das diferentes trajetórias de um indivíduo egípcio na vida e na morte.

## 6. A Análise dos *Shabtis* de *Karomama G Merytmur*, *Qedmerut*, *Amenirdis* e *Shepenupet II*

A análise dos *shabtis* selecionados será dividida em três partes: a primeira focará sobre suas características gerais e a relação deles com o arcaísmo núbio; a segunda tratará sobre as inscrições textuais que neles se encontram; e a terceira, por fim, examinará os símbolos que foram visualmente retratados neles.

### 6.1. Características Gerais e o Arcaísmo

Ao examinarmos rapidamente os quatro *shabtis*, é possível notar que eles seguem as características básicas pressupostas dessas estatuetas: suas cores são primariamente azuis e pretas, conectando-as com as concepções de regeneração, com o mundo dos mortos e com os deuses Amon e Osíris. Elas seguem o estilo de servidor mumiforme ou contramestre (no caso da de *Karomama G Merytmur*) e elas portavam ou não ferramentas agrícolas – ou chicote, no caso dos contramestres. Aparte às características básicas, todos

eles portavam um *uraeus* ou um suporte para tal símbolo, o qual foi fragmentado ou quebrado – não sabemos se por algum indivíduo que teve contato com eles e/ou pela ação do tempo.

Neste momento, interessa-nos principalmente os dois *shabtis* das esposas divinas núbias, Amenirdis e Shepenupet II. Diferentemente das estatuetas de Karomama G Merytmot e Qedmerut, compostas em faiança azul no tamanho tradicional dos *shabtis*, os servidores de Amenirdis e Shepenupet II foram feitos em pedra negra escura, provavelmente serpentina, o que demonstra uma ligação com as ideias de eternidade e a garantia de sua durabilidade. O que nos chama atenção nessas duas estatuetas, além de seu material, tamanho e cor, são os sorrisos encontrados em suas faces e a inscrição do servidor de Amenirdis (uma versão do Capítulo 6 do *Livro dos Mortos*, datada da 13<sup>a</sup> dinastia), elementos esses baseados nos Reinos Médio e Novo e que estão relacionados ao movimento arcaizante estabelecido pelos núbios.

Devemos ampliar a discussão de arcaísmo egípcio para compreender as relações desses *shabtis* com esse movimento. Este, como já colocado, não foi um ineditismo por parte dos faraós núbios, ocorrendo em diferentes períodos históricos do Egito. Schneider (1977, p. 321) aponta que, antes dos núbios, nas 23<sup>a</sup> e 24<sup>a</sup> dinastias, ambas marcadas pela presença de faraós líbios, já havia *shabtis* com características arcaizantes. Dessa forma, não podemos considerar o arcaísmo núbio como o único momento de resgate de elementos artísticos egípcios, nem podemos considerar esse movimento de maneira uniforme para todo o Terceiro Período Intermediário. É preciso entendê-lo também do ponto de vista dos próprios núbios (Török, 1997, p. 190-191).

Muitos autores caracterizam estátuas e imagens dos faraós núbios na cultura material egípcia como excepcionais e muito específicas. A face redonda, nariz curto com amplas narinas, lábios carnudos e a pele negra eram alguns dos traços específicos atribuídos aos núbios. Entretanto, Török aponta que essas características já existiam na arte egípcia de períodos antigos, descartando a tendência de representação “realista” dos reis núbios como algo único na história do Egito, na medida em que, por exemplo, a própria representação da cor da pele negra já era anterior na iconografia egípcia (Török, 1997, p. 194).

Além disso, não podemos generalizar o arcaísmo da 25<sup>a</sup> dinastia como apenas uma forma de legitimação por parte dos faraós núbios. Isso simplifica uma série de outros interesses por parte desses em relação ao seu controle sobre o Egito. Para Török (1997, p. 195), não é possível afirmar que o arcaísmo é somente busca por legitimação – o que

implica em uma ideia de mascaramento por parte dos núbios como egípcios, e, dessa forma, negando ou subordinando suas identidades em relação a eles. Ao analisarmos atentamente a cultura material egípcia desse período, é possível encontrar nas representações da família real, e até mesmo nas das esposas divinas, elementos próprios da realeza núbia, como vestimentas, adornos e coroas, por exemplo. Assim, os núbios ressaltaram suas identidades na materialidade egípcia, um processo complexo que não deve ser submetido apenas a uma tentativa de legitimação.

Vale ressaltar que o arcaísmo sobre os *shabtis* das esposas divinas ocorre também para as estatuetas de outros grupos sociais. Servidores funerários em serpentina preta ou esverdeada foram feitos para os altos sacerdotes e também para a realeza egípcia da 25ª dinastia (Schneider, 1977, p. 321). Por parte das esposas divinas, o uso de características arcaizantes em suas estatuetas estaria mais relacionado ao *status* e destaque de seu ofício, o qual se encontrava bem consolidado e com fortes influências políticas em Tebas, do que somente com uma forma de reforçar a legitimação dos reis núbios, já aceitos como governantes do Alto Egito pelo sacerdócio de Amon por meio da nomeação de Amenirdis como esposa divina.

## 6.2. *Títulos e Outras Inscrições*

Como colocado anteriormente, os *shabtis* podiam trazer inscrições de nomes e títulos de seu proprietário, o que nos permite conhecer o nome do indivíduo e pelo menos um de seus títulos – por vezes, até o nome de algum de seus parentes. Dado o tamanho pequeno dessas estatuetas e o espaço disponível para escrita, a escolha do título a ser inscrito não era neutra e, por isso, deveria priorizar alguns em detrimento de outros. A quantidade de títulos por indivíduos, principalmente os da realeza, poderia variar conforme *status*, cargos ocupados e *status* social e religioso. O faraó, por exemplo, possuía mais de um nome e titulação que o ligavam à realeza e às diferentes divindades. Para Meffre (2018, p. 138), a escolha de um título a ser inscrito em um *shabti* muitas vezes pode nos surpreender, já que ela nem sempre corresponde ao que consideraríamos como o título mais importante de um indivíduo.

No caso dos *shabtis* selecionados das esposas divinas, isso é particularmente notável. Essas sacerdotisas eram esposas de Amon, o que implicava em pelo menos três títulos: *Esposa Divina*, *Adoradora Divina* e *Mão do deus*. Ademais, elas eram filhas do rei do Egito, possuindo também o *status* de realeza. Ambas as ligações das esposas

divinas eram consideradas importantes e prestigiadas, dignas de serem mencionadas em suas estatuetas. Segundo Meffre (2018, p. 138), de maneira geral, é possível notar nos *shabtis* encontrados em Tebas uma preferência por algum título que o indivíduo possuísse e que fosse relacionado ao deus Amon, já que ele era a principal divindade na região e no contexto do Terceiro Período Intermediário<sup>12</sup>.

As quatro estatuetas funerárias que são objetos deste artigo fazem menção a Karomama G Merytmut, Qedmerut, Amenirdis e Shepenupet II como esposa divina ou adoradora divina, ressaltando, assim, sua ligação com seu marido secular. Nesse sentido, a prioridade de títulos voltados ao sacerdócio de Amon dialoga com a colocação de Meffre acima. No Terceiro Período Intermediário, o papel de Amon no contexto funerário cresce em detrimento do de Osíris, ainda que a função e importância do último não tenham sido eliminadas. Cria-se, nesse momento, uma ligação simbólica entre os *shabtis* e o deus tebano, não estando mais as estatuetas ligadas apenas a Osíris. Segundo Schneider (1977, p. 319-320), os processos de criação, aquisição e concessão de vida a esses servidores funerários deveriam passar pelo consentimento de Amon, não apenas no contexto simbólico, mas também no prático, haja vista o domínio do sacerdócio desse deus sobre boa parte dos ateliês de faiança e dos papéis do oráculo de Amon em conceder vida e capacitar os *shabtis* a realizar suas funções no Além. Assim, é possível pensarmos na prioridade dos títulos de Amon nos servidores funerários como um dos reflexos dessa mudança de concepção religiosa.

Entretanto, quando possível, essas sacerdotisas não deixaram de lado o registro de sua ligação com a realeza egípcia nas inscrições. No *shabti* de Qedmerut, por exemplo, ela se representa como *Adoradora Divina* e como *Senhora das Duas Terras*, título que faz referência ao papel do faraó enquanto rei do Alto e do Baixo Egito e que, por vezes, era utilizado por rainhas. Algo semelhante ocorre com o servidor funerário de Shepenupet II: um de seus títulos identificados é o de *Filha do rei Piankhy*. A comparação entre esses dois *shabtis* e os títulos representados nos leva a questionar as motivações das escolhas dos que fazem referência à realeza egípcia. Ayad (2009, p. 1) nos aponta que o título “filha do rei” era utilizado nos diversos relevos iconográficos das esposas divinas líbias,

---

<sup>12</sup> É necessário fazer algumas considerações quanto a essa preferência. Apesar de não possuímos acesso a todos os *shabtis* de uma das quatro esposas divinas selecionadas neste artigo, para além da escolha que priorizava a ligação com Amon nas inscrições (como colocado por Meffre) devemos ter em mente o caráter formular de boa parte da produção material funerária egípcia. Essa dificuldade quanto ao acesso e incorporação de mais estatuetas servidoras de cada sacerdotisa para análise nos leva à reflexão quanto ao limite da agência por parte das inscrições em um quadro mais amplo e também sobre a relevância desses títulos na maior parte dos *shabtis* que possuímos hoje.



núbias e saítas. Elas costumavam se apresentar nas fontes tanto como esposas de Amon como filhas do faraó e, quase invariavelmente, esse último título antecedia seus nomes envoltos de um cartucho (outra prerrogativa faraônica/real).

No caso do servidor de Shepenupet II, a ligação de títulos da realeza egípcia com a interpretação tradicional do arcaísmo da 25ª dinastia como forma de legitimação do reinado núbio sobre o Egito perde um pouco sua força, uma vez que eles são encontrados também, por exemplo, na estatueta de Qedmerut, uma sacerdotisa de uma dinastia anterior. Ou seja, esse tipo de título não era uma característica incomum nos *shabtis* das esposas divinas. Além disso, se compreendermos o uso de um título real na estatueta de Shepenupet II apenas como uma prática de legitimação faraônica nós retiramos as agências das esposas divinas quanto às escolhas sobre quais partes de suas identidades seriam retratadas, e as implicações que elas teriam do ponto de vista dessas sacerdotisas.

Como colocado anteriormente, as esposas divinas líbias e núbias foram retratadas em *status* e funções semelhantes às dos faraós em relevos iconográficos na região de Tebas (Ayad, 2009, *passim*); fato que é resultado de uma culminação de poder social, religioso e político adquirido ao longo do tempo por essas sacerdotisas. Se pensarmos na constituição de seus *status* no contexto funerário e o que era desejado por elas para ser retratado em seus substitutos nos trabalhos agrícolas no pós-morte, inserir seus títulos de identificação tanto com o deus Amon como com a realeza egípcia aumentava ainda mais suas agências e *status* enquanto indivíduos – o que era desejável de se manter e propagar no Além. Entender os *shabtis* como substitutos diretos, ou como apenas objetos caracterizados com atributos de seu proprietário, nos leva ao mesmo caminho de sua compreensão como extensões e/ou cópias do falecido. Nesse sentido, as reflexões sobre a materialidade egípcia nos auxiliam no entendimento dessas estatuetas como agentes e representantes da identidade e essência de uma pessoa; no caso, de mulheres que usufruíram diretamente de elementos simbólicos reais, sacerdotais e, em certa extensão, divinos.

### 6.3. O Uso do Uraeus

Dentre os signos visuais que acompanham os *shabtis* selecionados, aparte dos tradicionais instrumentos relacionados aos trabalhos agrícolas desses servidores, notamos em todas as estatuetas a presença de um *uraeus* ou um espaço reservado para ele. Como colocado anteriormente, esse símbolo, que poderia consistir em uma cobra e/ou uma

cobra junto a um abutre, aparecia em adornos e coroas em sua parte frontal e era uma insígnia faraônica, por vezes portada por algumas rainhas na cultura material egípcia.

O fato de as esposas divinas utilizarem esse símbolo em seus *shabtis*, por serem também princesas, não parece tão estranho. Entretanto, esse uso possui algumas implicações relacionadas ao *status* que essas mulheres foram desenvolvendo desde o surgimento do ofício até o período da 25ª dinastia. A presença do *uraeus*, mais comum em *shabtis* de reis, não é esporádica nos servidores funerários dessas sacerdotisas. Segundo Gombert-Meurice e Payraudeau (2018, p. 337), todos os exemplares de *shabtis* de Amenirdis que conhecemos hoje possuem o *uraeus*. Ademais, por estar presente também nas estatuetas de Karomama G Merytmur e Qedmerut, ambas sacerdotisas líbias, não podemos afirmar que seu uso é exclusivo da política arcaizante núbica. Para Meffre (2018, p. 140), os *uraeus* configuram esses *shabtis* como substitutos diretos e feitos de acordo com a imagem desejada de se manter por essas sacerdotisas no pós-morte.

Podemos retirar dessa apropriação simbólica pelo menos duas coisas: a primeira é a de que as esposas divinas procuraram retratar seus *status* tanto de sacerdotisas como de princesas em seus *shabtis*, tanto visual como textualmente. Isso nos leva a uma reflexão sobre o uso dos servidores funerários também como um meio de reforço e manutenção mágica das identidades dessas mulheres, uma maneira de dotar seus substitutos no trabalho agrícola com seus *status* e, assim, também perpetuar por meio a forma como elas desejavam ser reconhecidas no pós-morte. A partir dessa ideia, partimos para uma segunda reflexão: os *shabtis* analisados das esposas divinas, então, podem ser entendidos menos como substitutos descolados da identidade de suas possuidoras, como um servidor anônimo, e mais como trabalhadores atrelados à imagem de suas proprietárias e seus *status*, garantindo física e magicamente seus prolongamentos para o mundo pós-morte.

## 7. Considerações Finais

Não podemos considerar os *shabtis* das esposas divinas analisados como servidores despersonalizados. Seus títulos e símbolos os conectam diretamente com suas proprietárias. Para além de uma discussão sobre o caráter dessa substituição, é essencial notar que as escolhas sobre o que foi retratado nas estatuetas não eram neutras e, além de estarem ligadas à materialidade egípcia em relação ao pós-morte, elas possuem diferentes agências das esposas divinas imbuídas em si. Ao se retratarem como esposas e adoradoras

de Amon, filhas do rei e com a presença de *uraeus* como adorno, essas mulheres ressaltam suas funções em vida – desejáveis de serem perpetuadas ao Além –, enquanto sacerdotisas de Amon e princesas. As características materiais e simbólicas de seus servidores, principalmente os das esposas divinas núbias, não devem ser compreendidas como reflexos de um arcaísmo, seja líbio ou núbio, que visava apenas uma legitimação dos faraós enquanto governantes do Egito.

Os *shabtis* das esposas divinas são muito importantes para entendermos o ofício em sua constituição e atuações, possibilitando até mesmo o nosso conhecimento sobre a existência de esposas divinas que não são atestadas por meio de outras fontes. Além de serem produtos da materialidade funerária egípcia, esses servidores também são frutos de representação de *status* e identidades de suas proprietárias, os quais abrangiam os âmbitos sacerdotal e real. A retomada de características arcaizantes soma-se a essas intenções e agências, que demonstram o crescente poder obtidos por essas mulheres nas esferas religiosa, funerária, social e política na região de Tebas.

*Recebido: 24/08/2020*

*Aprovado: 09/10/2020*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agut, D. & Moreno-García, J. C. (2016). *L'Égypte des pharaons: De Narmer à Dioclétien (3150 av. J.-C.-284 apr. J.C.)*. Éditions Belin.
- Ayad, M. (2009). *God's Wife, God's Servant: The God's Wife of Amun (c. 740-525 BC)*. Routledge.
- Baines, J. (2007). *Visual and written culture in ancient Egypt*. Oxford University Press.
- Bovot, J. (2003). *Les Serviteurs funéraires royaux et princiers de l'Ancienne Égypte*. Éditions de la Réunion des musées nationaux.
- Bunson, M. (2012). *Encyclopedia of Ancient Egypt*. Facts On File.
- Coulon, L. (2018). Les divines adoratrices à Thèbes: La construction d'une dynastie. In Frédéric Payraudeau & Florence Gombert-Meurice. *Servir les dieux d'Égypte: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes* (p. 270-281). Somogy Éditions d'Art.
- Doxey, D. (2001). Names. In Donald B. Redford, D. (Org.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. II (p. 490-492). Oxford University Press.
- Gama, C. (2008) *Os servidores funerários da coleção egípcia do Museu Nacional: Catálogo e Interpretação*. Dissertação (Mestrado em Arqueologia), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Gell, A. (2018). *Arte e Agência*. Ubu.
- Gombert-Meurice, F. & Payraudeau, F. (Orgs.). (2018). *Servir les dieux d'Égypte: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes*. Somogy Éditions D'Art.
- Gosselin, L. (2007). *Les Divines Épouses d'Amon dans l'Égypte de la XIXème à la XXIème dynastie*. Cybele.
- Kahl, J. (2010) Archaism. In Willeke Wendrich. *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (pp. 1-9).
- Meffre, R. (2018). Les serviteurs funéraires thébains de la Troisième Période intermédiaire. In Frédéric Payraudeau & Florence Gombert-Meurice. *Servir les dieux d'Égypte: Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes* (p. 134-141). Somogy Éditions d'Art.
- Meskel, L. (2004). *Objects Worlds in Ancient Egypt: Material Biographies Past and Present*. Berg.
- Nicholson, P. T. (2001). Faience. In Donald B. Redford (org.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. I (p. 491-496). Oxford University Press.

- Nicholson, P. T. (2005). Faience technology and production. In Kathryn A. Bard & Steven B. Shubert (Orgs.). *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt* (p. 352-354). Routledge Taylor & Francis e-Library.
- Pinch, G. (2002). *Egyptian Mythology: A guide to the gods, goddesses and traditions of ancient Egypt*. Oxford University Press.
- Robins, G. (2001). Color Symbolism. In Donald B. Redford (Org.). *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. I (pp. 291-294). Oxford University Press.
- Schneider, H. B. (1977). *Shabtis: An Introduction to the history of ancient Egyptian funerary statuettes with a catalogue of the collection of shabtis in the National Museum of Antiquities at Leiden*, vol. II. Rijksmuseum van Oudheden.
- Shaw, I. (Org.). (2000). *The Oxford History of Ancient Egypt*. Oxford University Press.
- Taylor, J. (2000). The Third Intermediate Period (1069-664 BC). In Ian Shaw. (Org.). *The Oxford History of Ancient Egypt* (p. 324-363). Oxford University Press.
- Török, L. (1997). *The Kingdom of Kush: Handbook of the Napatan-Meroitic Civilization*. Brill.
- Wendrich, W. (2010). Identity and Personhood. In Willeke Wendrich (ed.). *Egyptian Archeology* (pp. 200-219). Wiley-Blackwell.

**MATERIALITY AND IDENTITY:  
THE *SHABTIS* OF THE GOD'S WIVES OF AMUN**

ABSTRACT

The priestesses known as the god's wives of Amun were quite important during some periods of the Egyptian history. They had various *shabtis*, statuettes that replaced them in the agrarian works in the afterlife. Some of them, belonging to foreign domination periods of Egypt, had characteristics from the archaism – understood as a way of legitimation of the foreign kings. Through the concepts of materiality and identity, this article analyzes four *shabtis* of god's wives from the XXII and XXV dynasties to understand how they disconnect from a simple legitimation process and how they are important to comprehend the *status* of these priestesses.

KEYWORDS

God's wife of Amun; *shabti*; funerary server; archaism; materiality.

# RELIGIÃO POPULAR NO EGITO GRECO-ROMANO: O CULTO DE SERÁPIS

*Danillo Melo da Fonseca*<sup>1</sup>

## RESUMO

Serápis foi um deus criado por Ptolomeu I Sóter, primeiro faraó da dinastia lágida (305-30 a.C.), como o deus guardião dos novos soberanos e da cidade de Alexandria. A representação iconográfica de Serápis seguia os moldes das divindades gregas, mas também é resultado de um elemento propriamente egípcio no nome. Com base na cultura material produzida em terracota, proveniente do Egito greco-romano e a qual representou Serápis, pretendemos analisar as práticas religiosas e a religião popular associadas ao deus. Partimos da hipótese de que Serápis é resultado do contato e emaranhamento das religiões egípcia e grega, fruto de um ambiente marcado pela miscigenação e por um estreito contato cultural.

## PALAVRAS-CHAVE

Egito greco-romano; emaranhamento cultural; religião popular; Serápis; terracota.

---

<sup>1</sup> Graduando em História (Licenciatura) e bolsista de Iniciação Científica pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil. A realização desta pesquisa só foi possível graças ao apoio do CNPq. E-mail: danillo97melo@hotmail.com.

## 1. Introdução

O presente estudo tem por objetivo investigar o aspecto popular do culto de Serápis no Egito greco-romano. Para tal, tomamos como fonte documental peças de terracota ligadas a Serápis produzidas no Egito no período ptolomaico e imperial romano. A terracota foi escolhida por permitir a pesquisa daquilo que denominamos *religião popular*, caracterizada por seu aspecto *privado* e presente entre as camadas menos favorecidas do Egito no período.

Este estudo se defronta com impasses que puderem ser testemunhados do começo ao fim da pesquisa, tais como a proveniência do material, no que se refere ao local/região em que foi encontrada, uma vez que 50% das peças não trazem essa informação, e a completa ausência de contato com o contexto arqueológico, o que impossibilita algumas afirmações mais detalhadas.

O primeiro problema que analisamos refere-se à progressiva transição de um culto *oficial*, unido à legitimação da dinastia ptolomaica, para um de caráter mais *popular*. Tal culto adentrou as residências de uma parcela da população não ligada diretamente ao poder estatal e nelas exerceu a função de divindade associada à cura de doenças, bem como de propiciadora de benesses e da fertilidade. Também é relevante o seu papel como deus ctônico guardião da vida após a morte e, ao mesmo tempo, vinculado a aspectos solares.

Outro problema é a análise da cultura material dentro de um contexto no qual se observa intercâmbios intensos entre aspectos culturais e religiosos. Por meio da elaboração de um *corpus* documental aos moldes de um catálogo arqueológico, visamos submeter tais peças à análise comparativa. Foram selecionadas todas as peças contidas nos livros *Religion Populaire en Égypte Romaine* (1979) e *Catalogue des Terres Cuites Gréco-romaines d'Égypte* (1990), ambos de autoria de Françoise Dunand, e pertencentes à coleção *online* de acesso público do Museu Britânico<sup>2</sup>, o que nos proporcionou um *corpus* de total de quarenta e duas peças.

Para discutirmos a pluralidade de atributos greco-egípcios na constituição de Serápis, julgamos adequada a utilização do conceito de “emaranhamento material”, do arqueólogo Phillip Stockhammer (2012). Para discutirmos a pluralidade de atributos greco-egípcios na constituição de Serápis, julgamos adequada a utilização do conceito de

---

<sup>2</sup> Data de acesso: 10/04/2020, às 20:00.



“emaranhamento material”, do arqueólogo Philip Stockhammer, no qual o autor compreende que um objeto “emaranhado” é resultado do contato entre duas ou mais culturas que se alteraram e formaram um “novo”. Dessa forma, partimos da hipótese de que Serápis é resultado do contato e emaranhamento das religiões egípcia e grega.

O Egito greco-romano, oriundo das dominações greco-macedônica e romana, constitui um assunto com vários aspectos complexos a serem trabalhados. Quando várias culturas passam a conviver em um mesmo território, nem sempre é possível pôr em evidência as relações sociais que se estabelecem. Todavia, no campo da religião uma série de relações complexas entre as divindades nativas e, sobretudo, as gregas, podem ser observadas. Muitas identificações entre divindades egípcias não são recentes, mas advêm do período faraônico. Contudo, destaca-se o fato de que essa amálgama se intensificou nos períodos helenístico e imperial romano.

Quando tratamos da religião nesse contexto multicultural é notória a coexistência e o diálogo de vários cultos e práticas religiosas. Os cultos egípcios tradicionais persistiram durante os períodos ptolomaico e romano; um exemplo disso é o culto isíaco, o qual desfrutou de uma crescente popularidade entre os gregos. Os governantes estrangeiros eram retratados como faraós nos relevos das paredes dos templos egípcios e a mumificação era praticada em larga escala. Porém, enquanto os deuses funerários egípcios tinham uma maior presença nas tumbas e na iconografia de máscaras e caixões - como era o caso de Osíris, Ísis, Néftis e Anúbis - houve também uma assimilação de divindades de outros panteões, sobretudo do grego, ao panteão egípcio, principalmente no campo que se denomina de *religião popular*.

É o caso das estatuetas de terracota que representam divindades egípcias, gregas e asiáticas as quais eram destinadas não só a práticas religiosas populares, como os ex-votos depositados em santuários, mas também eram encontradas em ambiente doméstico e mesmo em tumbas, sobretudo na região do Fayum, onde faziam parte do mobiliário funerário. Sobretudo na região do Fayum. Entre essas representações de divindades encontramos a do deus Serápis.

Esboçar o contexto histórico em que Serápis foi criado e disseminado pelo Mediterrâneo, além dos principais centros nos quais a cultura material desta pesquisa se encontra, será o nosso ponto de partida. Em seguida, serão abordados aspectos da religião egípcia, grega e romana, seus contatos e influências. Discutiremos, na sequência, acerca da matéria-prima utilizada na confecção dos artefatos selecionados neste estudo: a terracota. Por fim, iremos nos preocupar em analisar as terracotas de Serápis, partindo da

hipótese de que o deus é resultado do emaranhamento das religiões egípcia e grega em seus atributos e funções.

## 2. *Egito greco-romano*

Quando Alexandre, o Grande entrou no Egito em 332 a.C., ele encontrou uma mínima resistência por parte dos persas. Com o fim dessa segunda ocupação persa (343 - 332 a.C.), mudanças radicais tiveram espaço, com ênfase na política, administração, economia e nas mais diversas esferas culturais (Castro, 2019, p. 22). Já era de longa data a relação entre o Egito e o mundo minóico-micênico. Desde o Médio Império (c.a. 2040 - 1782 a.C.), Egito e Creta mantinham relações comerciais, porém, por volta do século VII a.C. observa-se uma relação mais estreita com os gregos de maneira geral. Dois fatores, durante essa época, auxiliaram no aumento da presença helênica no Egito: a chegada de mercenários para servirem ao faraó Psamético I (XXVI dinastia, 664 - 610 a.C.) e a fundação da colônia grega de Náucratis, localizada no delta do Nilo. Com a conquista de Alexandre (332 a.C.) e a instituição de Ptolomeu como governante (305 a.C.), houve um abrupto crescimento de imigrantes gregos no Egito (Vasques, 2000, p. 7).

Em 331 a.C., Alexandre partiu rumo à Babilônia, e, nesse período, o Egito era apenas uma parte do vasto império macedônio, tendo sido conquistado do império persa para ser governado por um vice-rei com o título de *sátrapa*, cujo primeiro foi Cleômenes de Náucratis (Bowman, 1989, p. 22). Tal posição foi reivindicada por Ptolomeu, filho de Lagos, quando, da morte de Alexandre, em 323 a.C. Com a divisão do império de Alexandre feita por seus generais, Ptolomeu permaneceu no Egito. Em 305 a.C., assumiu o posto de rei e iniciou a dinastia ptolomaica, ou lágida, sendo notório em seu governo, desde o princípio, a legitimidade política fornecida pelo clero egípcio da cidade de Mênfis.

Segundo Manning (2019, p. 103-104), devemos pensar as instituições do governo ptolomaico não apenas como uma “herança” daquelas do Antigo Egito, pois ao longo do primeiro milênio a.C., o Egito foi governado por várias forças políticas externas que trouxeram novos elementos para compor o quadro administrativo. A criação da hierarquia administrativa de funcionários do Estado que fazia a ligação entre as vilas, as cidades e os centros regionais foram uma parte essencial do estabelecimento de uma ordem política ao longo de toda a história egípcia. O Novo Império (c. 1550-1070 a.C.) exerceu uma

importante influência no sistema ptolomaico. Durante esses dois períodos, o Egito formou o núcleo de um império, a guerra era endêmica e as burocracias civil e militar alcançaram o seu ápice. Da mesma forma, as administrações Saita e Persa também influenciaram a estrutura da prática ptolomaica.

Com o domínio greco-macedônico houve uma considerável imigração de gregos para o Egito advindos de várias regiões, como: Grécia continental, Macedônia, Trácia, ilhas do Egeu e cidades gregas da Ásia Menor. A maior parte deles era composta por soldados, os quais recebiam um lote de terra, a clerúquia, em troca de seus serviços militares. Estes se concentraram, principalmente na nova capital, Alexandria, nas outras duas *póleis* situadas em território egípcio, Náucratis e Ptolemais, e na região do Fayum, uma depressão formada pelo Lago Moéris (hoje Birket Qarun).

As três *póleis* do Egito, Alexandria, Ptolemais e Náucratis tinham suas leis próprias, apesar de estarem sob controle real. Elas eram regidas pelo conselho de cidadãos (*boule*) ou por uma assembleia popular e seus habitantes estavam divididos em tribos e demos. A divisão do território egípcio continuou a mesma do período faraônico: os *nomoi*, que funcionavam como distritos administrativos, e as capitais dos nomos eram as metrópoles, cidades maiores administradas por um funcionário real.

Os gregos constituíam a elite do país, ocupando altos cargos administrativos no governo e adquirindo propriedades particulares como a clerúquia. No entanto, a divisão nítida entre gregos e egípcios se amenizou com o tempo. Os egípcios passaram a ser considerados pela administração lágida após a Batalha de Raphia, em 217 a.C., quando Ptolomeu IV necessitou dos indígenas em seu exército para vencer Antíoco III, o qual estava prestes a invadir o Egito. Segundo Vasques (2000, p. 10), no final do período ptolomaico, nos séculos II e I a.C., não era mais possível discernir entre egípcios e gregos. Muitos possuíam nomes duplos, gregos e egípcios, ou mesmo traduzidos de uma língua para outra, os quais usavam conforme a circunstância social. Os gregos usavam nomes egípcios para melhor se integrarem à cultura local, ao passo que os nomes gregos portados pelos egípcios podiam significar que esses tinham o interesse de compartilhar da cultura grega (Vasques, 2005, p. 13). Uma relação mais estreita entre gregos e egípcios se deu no meio rural, entre as camadas sociais menos favorecidas.

Os novos governantes investiram no uso de símbolos egípcios ligados à realeza, à figura do faraó e à tradição religiosa para se manterem no poder, mas também trouxeram uma máquina administrativa e burocrática nova para gerir as riquezas. Essa dinastia se manteve no poder até 30 a.C., sendo Cleópatra VII Filopátor a última regente descendente

dos Ptolomeus. Nos últimos anos de governo ptolomaico, o poder estava debilitado. De fato, havia algum tempo que o Egito era um mero protetorado romano (Vasques, 2000, p. 11). As relações entre Egito e Roma remontam à época de Ptolomeu II Filadelfo (285 - 246 a.C.). Em decorrência de sua boa relação com Roma, os Ptolomeus conseguiram se manter no poder enquanto os latinos avançavam sobre as demais monarquias helenísticas. Um grande exemplo das estreitas relações entre Roma e Egito se deu com Cleópatra VII. Ela já havia se relacionado com Júlio César, o qual a pôs no trono do Egito, em 48 a.C., após guerrear com Ptolomeu XIII, seu irmão. Com a morte de César, posteriormente as alianças ocorreram entre Cleópatra e Marco Antônio, quem à época disputava com Otávio o controle das posses romanas (Castro, 2019, p. 24).

Com a derrota de Marco Antônio e Cleópatra, o Egito foi transformado por Augusto em uma província imperial, governada por um prefeito da ordem equestre, designado diretamente pelo imperador. Sendo a autoridade máxima, o prefeito era o comandante do exército, o chefe da administração civil e das finanças e o magistrado local. Era designado por um período de três anos e uma vez por ano viajava pelo país para fiscalizar as contas e ouvir as queixas do povo.

Durante o período de dominação romana, o Egito foi dividido administrativamente em três partes: a Tebaida (Alto Egito); a Heptanômia, que incluía o *nomos* arsinoíta (Médio Egito); e o Delta (Baixo Egito). Cada um era administrado por um *epistratego*, cargo esse oriundo do período ptolomaico e que possuía responsabilidades civis e militares, ficando restrito à esfera civil durante o período romano. O cargo administrativo de *estratego* também é proveniente do período ptolomaico, estando concentrado nos *nomoi*. Os censos foram a principal ferramenta de controle e captação de impostos, sendo implantados desde o governo de Augusto e estabelecidos em intervalos de 14 anos (Castro, 2019, p. 26).

No que tange à dominação política, não houve grandes mudanças com a alteração do governo. Todavia, o sistema de dominação romano era mais eficaz na cobrança de impostos e no controle sobre a população da província. Durante o período ptolomaico, visando atender às necessidades de ambas as populações grega e egípcia, existiam cortes de lei separadas, as quais operavam autonomamente em demótico e em grego. No período romano, de início, as leis em vigor eram uma mistura das leis egípcias e gregas. Com o tempo, essas foram sendo modificadas de acordo com a lei romana (Vasques, 2000, p. 13).

Alexandria, o Fayum e Antinoópolis são os três principais locais onde as terracotas desta pesquisa foram encontradas. Segundo Capponi (2011, p. 52), Alexandria foi fundada por Alexandre, o Grande em 7 de abril de 331 a.C. sobre uma aldeia chamada *Rakótis* (Bowman, 1989, p. 22), próximo do Delta do Nilo e de dois portos naturais: o Grande Porto para o leste e o *Eunostos* para o oeste. Alexandria foi planejada por Alexandre e pelo arquiteto Deinócrates de Rodes, os quais organizaram a cidade de acordo com os padrões da arquitetura grega. Em 320 a.C., Alexandria tomou o lugar de Mênfis como a nova capital do Egito Ptolomaico com o privilégio e *status* autônomo de *pólis*. No período romano, ela foi chamada de Alexandria *ad Aegyptum* (próxima do Egito) e, como uma típica cidade grega, estava culturalmente mais próxima de Atenas do que da zona rural egípcia.

Alexandria estava situada em um ponto estratégico entre o Vale do Nilo e o Mediterrâneo, uma posição que facilitava o transporte e a exportação de grãos do Egito para Alexandria e Roma. Além disso, rotas de caravanas que partiam do vale do Nilo ligavam o Egito aos portos do Mar Vermelho e do Extremo Oriente.

O nome Fayum significa “o mar”, “o lago”, nome dado no Novo Império (c. 1550-1070 a.C.) a uma depressão ocupada por um lago alimentado pelo Bahr Yussuf, um braço natural do Nilo. Durante o período greco-romano, foi um lugar pantanoso, com muitos peixes, aves e crocodilos. A prosperidade adveio à região com o sistema de irrigação implantado por Ptolomeu II Filadelfo no século III a.C. No decorrer dos períodos ptolomaico e romano, o Fayum foi uma região próspera, pelo menos até o século II d.C., quando houve um despovoamento em algumas aldeias devido à peste antonina. No século III d.C. as atividades retornaram e o local voltou a prosperar com a produção de vinho em larga escala. No começo do século IV d.C., várias aldeias começaram a não receber água e foram abandonadas de maneira completa ou parcial. Com o abandono das cidades, no século IV d.C. o deserto se propagou novamente e o governo egípcio somente voltou a investir na região no século XIX.

A região do Fayum é conhecida arqueologicamente pela produção de três achados predominantes: os retratos pintados, as figurinhas de terracota e os inúmeros papiros escritos, sobretudo em grego, mas também em hierático, demótico, copta, persa, aramaico, latim e árabe. Os pesquisadores dos séculos XIX e início do XX estavam interessados em coletar papiros (retirados das cartonagens das múmias) e objetos de arte. Assim, muitos dados acerca da planificação e arquitetura das cidades se perderam (Vasques, 2005, p. 72).

Sob um antigo templo dedicado ao faraó Ramessés II, Adriano, em 130 d.C., fundou a cidade de Antinoópolis, em homenagem ao seu companheiro favorito Antínoo, o qual morreu afogado no rio Nilo quando o imperador viajava pelo Egito. Antínoo passou a ser associado a Osíris e a ser cultuado como um deus. O objetivo de Adriano era criar um centro de civilização grega no interior do Egito. A cidade foi construída em forma de trapézio e dividida em quarteirões seguindo o modelo de Alexandria. Ademais, possuía tanto órgãos governamentais de uma *pólis* grega, como também desfrutava de algumas vantagens da municipalidade romana, tais com um senado próprio. Antinoópolis foi escavada entre 1895 e 1910 por Albert Gayet, o qual explorou principalmente a parte relativa à necrópole romana. Porém, a pesquisa de Gayet não tinha respaldo científico, ficando difícil estabelecer a procedência correta dos objetos achados (Vasques, 2000, p. 17).

### 3. *Religião*

De acordo com Gama-Rolland (2017, p. 49-50), discutir a questão do contato com o divino, práticas religiosas e experiências religiosas no Egito Antigo é uma tarefa complexa. E isso se deve, em suma, à longa duração da história desse povo, com mais de três milênios. Existiam diferenças locais, na medida em cada cidade com seus templos e deuses, nem sempre estavam de acordo com o culto estatal. Além disso, o estado fragmentário das fontes escritas e arqueológicas, além da própria maneira “moderna” de “pensar a religião” por parte dos pesquisadores, tornam essa tarefa ainda mais desafiadora.

Tais crenças podem ser vislumbradas até o período imperial romano que, ao invés de serem extirpadas pelas novas, foram somadas, sobrepostas umas às outras. Os agrupamentos humanos que se uniram para formar o Estado egípcio possuíam cultos próprios e, no decorrer da história política do país, esses cultos se sobrepuseram. No sistema de crenças egípcias, cada cidade ou aldeia tinha um deus local e, de acordo com a predominância política de uma cidade, o deus “local” alçava a categoria de deus nacional (Vasques, 2000, p. 26).

Essas divindades tinham identidades e associações, aparecem de maneira proeminente nos textos religiosos no decorrer da história registrada do país e figuram como um conjunto altamente complexo de crenças religiosas. Dessa forma, é um equívoco simplesmente rotular uma divindade como o “deus de alguma coisa” e outra

como o “deus de outra coisa”, pois havia muitas identificações e inter-relações entre os membros do panteão (Shafer, 2002, p. 21). Outro aspecto importante a se considerar é, além da justaposição mencionada, a mudança da própria ideia de divindade, o que implica considerar a onipresença divina e a possibilidade que detinha de se manifestar em formas diversas. Dessa maneira, os vários nomes e formas físicas das divindades exprimem a presença universal do divino em todas as suas manifestações terrestres.

Segundo Traunecker (em Vasques, 2000, p. 26), as diversas imagens míticas do mundo, ainda que contraditórias, poderiam ser justapostas porque a função prevalecia sobre a forma. O mito de Osíris é um exemplo, uma vez que seu fundamento é universal, ou seja, sua morte e ressurreição podiam representar todos os fenômenos cíclicos, fossem eles a cheia do Nilo, a vegetação, a vida ou a morte.

Os templos egípcios eram locais sagrados isolados por grandes muros. A entrada principal era constituída por uma fachada composta por dois *pilones*, portais monumentais que simbolizavam as montanhas do horizonte. Entre os pilones e o edifício havia um corredor, o qual poderia conter estátuas e altares e que desembocava em grandes salas com o teto sustentado por colunas, chamadas de *hipostilas*. A partir dessas salas externas seguiam-se outros aposentos até se chegar em uma pequena capela onde a estátua do deus ficava guardada dentro de um tabernáculo de pedra ou granito (Vasques, 2000, p. 26). Outras salas contíguas à capela eram usadas no culto de deuses secundários e as câmaras laterais eram utilizadas como depósitos de objetos de culto. Além disso, outras construções geralmente eram anexadas ao edifício principal.

A religião privada tinha como função principal a solução de vários tipos de problemas. Era guiada pela chamada *religião de piedade*, na qual o adorador estava interessado em obter favores da divindade, cuja função principal era propiciar a prosperidade. A maior parte dos testemunhos da piedade pessoal datam do Novo Império (c. 1550-1070 a.C.) e do Período Tardio (712-332 a.C.). As devoções individuais estavam centradas em divindades locais que protegiam uma região específica. Santuários eram procurados para oferendas e consultas oraculares, ao passo que os santuários pequenos eram requisitados como depósito de objetos votivos em agradecimento por algum benefício prestado pelo deus.

Capelas destinadas a cultos locais eram populares no Egito ptolomaico e romano. Constituíam-se de edifícios modestos cuja entrada era ornada por guirlandas de flores e folhas. Em um pequeno pedestal no interior ficava a estátua da divindade. Devido ao tipo de material perecível utilizado na construção das casas durante o Egito faraônico, é difícil

estabelecer a existência de cultos domésticos no decorrer desse período. Alguns dos poucos exemplos que conhecemos advêm de vilas, como a dos trabalhadores de Deir el-Medina, responsáveis pela construção das tumbas do Vale dos Reis durante o Novo Império.

Segundo Dunand e Zivie-Coche (1991, p. 214), quando a dinastia dos lágidas tomou o poder político no Egito, eles conduziram uma política religiosa “flexível” no que tange aos cultos tradicionais. Não obstante, eles estiveram envolvidos na origem de uma criação religiosa da qual o impacto, no início, não se observou muito bem, mas que se tornou mais preponderante com o passar dos anos tanto dentro como fora do Egito: o culto de Serápis.

A origem desse culto, desde os primeiros momentos, esteve rodeada por lendas. O relato mais difundido é o de Plutarco (*De Iside et Osiride*, 28), o qual conta que Ptolomeu I Sóter sonhou que diante dele apareceu uma “estátua colossal” de um deus residindo em Sínope. Esse deus “quem ele nunca tinha visto antes”, ordenou que Ptolomeu levasse a sua imagem para Alexandria. Quando seus sacerdotes a viram, associaram-na ao deus grego Hades, dando-lhe o nome de Serápis, “que é o nome de Hades entre os egípcios” (Dunand & Zivie-Coche, 1991, p. 214).

Longos debates se sucederam para tentar explicar a origem do nome *Serápis*. De qualquer forma, é provável que o nome seja de origem egípcia (Dunand & Zivie-Coche, 1991, p. 215). Ponderando sobre a “natureza” do deus, Plutarco escreveu que “a maior parte dos sacerdotes dizem que Osíris e Ápis foram fundidos juntos em uma única entidade” (Plutarco, *De Iside et Osiride*, 29). Serápis afigura-se como a transcrição grega do nome egípcio Osíris-Ápis, o qual era uma divindade adorada em Mênfis – local que durante o Período Tardio contava com uma considerável população grega (Dunand & Zivie-Coche, 1991, p. 215). Certamente essa população grega tinha pleno conhecimento do culto de Osíris-Ápis e, assim, podemos inferir que provavelmente a escolha do nome *Serápis* não tenha sido coincidência, ou mesmo uma simples invenção (Neiva, 2017, p. 28). Cogitou-se, igualmente, que teria ocorrido a associação desse novo deus, ligado à imagem de Hades, a um deus pré-existente, Osíris-Ápis e sua ressignificação.

Alexandria constituía-se como uma *pólis* poliglota e que abrigava uma população que, além dos gregos, incluía egípcios nativos, sírios, persas, anatólios, indianos e judeus, para citar alguns. No início da administração lágida, o matrimônio entre gregos e não-gregos era proibida e cargos na administração civil e militar só podiam ser exercidos por gregos e macedônios. Todavia, a segregação étnica apoiada pelos Ptolomeus



provavelmente se restringia à elite da população e não foi muito extensa se comparada à duração dessa dinastia (305 - 30 a.C.), sendo encerrada ao fim do século III a.C. Os gregos das camadas mais subalternas, ainda que desfrutassem de alguns privilégios, tinham um contato mais próximo com a população egípcia e sua cultura (Vasques, 2000, p. 29).

Com o início da dominação romana (30 a.C.), houve uma nova estratificação social. O grupo detentor de privilégios seria o dos cidadãos romanos, logo em seguida vinham os gregos, os judeus e, por fim, os egípcios. A população não-romana era classificada socialmente em dois grupos: os cidadãos das *pólis* (Alexandria, Náucratis, Ptolemais e Antinoópolis) e os egípcios. Esse último, por sua vez, incluía todos aqueles que não pertenciam a uma *pólis*, até mesmo os gregos que viviam na *chôra*.

Os cultos de Ísis e Serápis, durante o período ptolomaico, seguiam a forma e o ritual gregos, sobretudo em Alexandria e nas áreas de colonização greco-macedônica. Mas é preciso ressaltar que o culto isíaco tradicional permaneceu relevante na *chôra*, principalmente em seu aspecto funerário, com Ísis no papel de irmã carpideira de Osíris. Além disso, a religião popular permite uma maior abertura na relação homem-divindade, pois tal contato se estabelece mais estreitamente, sem uma intervenção direta do templo e de práticas que extrapolam os rituais “oficiais” (Gama-Rolland, 2017, p. 57-61). É provável que o culto tradicional de Ísis continuasse ocorrendo nas propriedades particulares, mesmo em uma zona de forte influência helênica.

No decorrer do período imperial romano, o culto de Ísis adquiriu uma grande popularidade e isso se reflete na quantidade de peças de terracota analisadas nesta pesquisa. Ísis, dentre todos os deuses que foram incorporados no panteão romano, possui um lugar de destaque. Segundo Cunha (2016, p. 121), Ísis é considerada uma das divindades mais populares, não no sentido de estar relacionada apenas à população menos privilegiada de Roma, mas sim pelo seu alcance ao longo do mundo romano.

Quando pensamos nos deuses emaranhados em Serápis podemos reforçar a ideia de um deus com a função de *legitimador/protetor* da nova dinastia: Osíris, Hades, Ápis, Zeus, Hélio, Asclépio e Dioniso, citando os principais. Todos esses foram deuses proeminentes em seus respectivos panteões e, no caso de Osíris, Hades e Zeus, deuses que governaram uma parte do cosmos: Osíris como senhor do *Duat*, – portador do cajado *heqat* e do açoitete *nekhakha*, insígnias da realeza e da autoridade do faraó, e como soberano que preside o julgamento do recém-falecido para determiná-lo merecedor ou não da vida no além; Hades como *espaço físico* e senhor do submundo, de certa forma, espelho ctônico de seu irmão Zeus; por fim Poseidon, como senhor dos mares. Ao resgatar

a estátua de Serápis e tê-lo por deus guardião da nova capital do Egito, Alexandria, Ptolomeu I se colocou na posição de legítimo faraó, protetor da Verdade, da Justiça e do Equilíbrio, enfim, de *Maat*. Em contrapartida, todos os habitantes do Estado egípcio deviam ao novo faraó lealdade e respeito a uma hierarquia divinamente respaldada.



*Gráfico 1.* Demonstra a proporção entre Ísis e Serápis relativas ao período do Egito greco-romano. O gráfico ilustra a proporção da cultura material relativa a Ísis (150 peças) e a Serápis (35 peças), reforçando a hipótese da maior presença do culto isíaco nos meios populares, sendo esse um dos resultados da pesquisa de nossa Iniciação Científica. Para a composição deste gráfico, excepcionalmente, foram utilizados apenas os livros *Catalogue des Terres Cuites Gréco-romaines d'Égypte* (1990) e *Religion Populaire en Égypte Romaine* (1979) de Françoise Dunand. Optamos por não incluir as peças da coleção *online* do Museu Britânico pela dificuldade de selecionar todas as peças de Ísis do *site*.

Fonte: Própria.

No primeiro século da administração ptolomaica, um forte controle de acesso aos cargos de administração estava em vigor, além do controle dos casamentos, o que desencorajava qualquer tipo de miscigenação entre gregos e não-gregos. Com isso, os principais postos do Estado egípcio estavam em posse de gregos e seus descendentes. Proponho que foi essa parcela da população que adotou o culto a Serápis em seu início, incentivando a população grega menos abastada social e economicamente, e assim restringindo-o a esses dois círculos sociais.

Os poucos fragmentos do culto popular de Serápis se encontram, quase em sua totalidade, em centros de maciça influência grega, seja nas *póleis*, como Alexandria e Antinoópolis, ou nas regiões do Fayum e do Delta do Nilo. A partir dos séculos II e I a.C.

os cargos da administração civil e militar puderam ser ocupados pela elite egípcia nativa; além disso, houve a flexibilização das normas contrárias aos casamentos mistos. Em decorrência dessas resoluções, testemunha-se a ascensão de uma elite com forte ligação aos cultos egípcios tradicionais. Se supormos que tal elite não tenha adotado como de sua preferência o culto recém-criado de Serápis, mas o de Ísis em razão de sua grande importância entre seus ancestrais, isso explica em partes o motivo do culto a Ísis ter se tornado mais *popular* do que o de Serápis nos momentos finais do período ptolomaico e no início do período romano.

A representação iconográfica de Serápis foi criada no período ptolomaico, seguindo os moldes de divindades gregas, tais como Zeus, Hades e Asclépio. Foi retratado sob a forma de um homem, com barba, à semelhança de Zeus, usando *chiton* e portando em cima da cabeça o *calathos* (ou *modius*), atributo associado às divindades da fertilidade. Representado como deus do submundo, aparece sentado em um trono portando um cetro em uma das mãos e pousando a outra sobre a cabeça de cérbero tricéfalo. Serápis é, em só tempo, deus da fertilidade e da vegetação, como Osíris, soberano do submundo (cetro, cérbero e trono), como Hades, deus solar, assimilado a Hélios (podendo portar uma auréola) no final do século I d.C., deus curandeiro, como Asclépio, e protetor da navegação juntamente com os Dióscuros.

De acordo com Naether (2019, p. 440), estudiosos concordam que Serápis foi criado como um deus da abundância e da vida após a morte com o intuito de unificar as crenças gregas e egípcias. Ele não aparece com muita frequência na sua forma zoomórfica como as demais divindades egípcias (com exceção de Osíris). No panteão egípcio, Serápis foi equiparado a Osíris e assumiu muitas de suas funções, como o regenerativo. Contudo, os atributos ctônicos de Osíris permaneceram relevantes na *chôra*. O culto de Serápis é amplamente atestado ao longo do Império Romano, tendo desfrutado de grande aceitação. Do quarto século em diante a tríade Serápis-Ísis-Harpócrates foi igualada apenas pelo cristianismo no que se refere à sua difusão pelo Mediterrâneo.

#### *4. Terracota*

A Grécia foi o grande centro de produção de terracotas na Antiguidade, assim como as áreas sob a sua influência. No mundo grego, estatuetas de terracota foram feitas do Neolítico até o período imperial romano. Terracotas greco-romanas são pequenos artefatos escultóricos feitos de argila e que foram produzidos do terceiro século a.C. até

o quarto século d.C. No geral, são distinguidos em estilo e motivo por uma mistura visível de elementos egípcios e gregos (Sandri, 2012, p. 630).

Em suma, a palavra *terracota* define um produto feito à base de argila, com diferentes níveis de depuração – compacta, fina, cor de rosa ou amarelada, sem cobertura de esmalte ou de verniz – que, na maioria dos casos, era pintada com uma cor viva aplicada antes ou depois da queima. Era um produto fabricado em grande quantidade por ter um custo relativamente baixo. As estatuetas de terracota produzidas no Egito consistiam, em sua maioria, de imagens humanas, de divindades e de animais, cujos vestígios arqueológicos são encontrados principalmente em santuários, tumbas e residências (Vasques, 2000, p. 47).

Outro tipo de cultura material muito presente nesta análise são as lamparinas de terracota. No passado, o estudo desse artefato se concentrava apenas na aplicação de métodos tradicionais: a tipologia e a cronologia. Atualmente, tal abordagem ainda persiste e pouco tem-se feito para superar esse quadro e compreendê-las em termos de sua fabricação, significado religioso e tecnológico. No entanto, mais recentemente, novas abordagens como a análise química e petrográfica das pastas têm sido utilizadas para compreender a natureza do comércio de lamparinas e esclarecer a relação entre as oficinas e os centros regionais de produção (Bastos, 2016, p. 16-17).

Para a fabricação de terracotas era preciso obter uma argila de boa qualidade, indispensável para garantir que a peça não se quebrasse ou apresentasse defeitos depois da queima. Com o intuito de inibir a contração e rachaduras no produto final eram misturados areia e pequenos seixos na argila. A modelagem à mão era o método mais arcaico e simples na fabricação de peças de terracota. O torno poderia ser utilizado para fazer um corpo cilíndrico, ao qual era, posteriormente, acrescentada uma cabeça ou outros acessórios.

Apesar de não excluir o uso das técnicas mais antigas, o uso do molde se tornou o método mais popular a partir do século V a.C. Antes de ir para o forno, a peça poderia sofrer uns retoques finais. Depois da queima, a terracota era pintada, recebendo ou não antes da coloração uma camada de leite de cal ou engobo (argila branca).

De acordo com a finalidade da estatueta o seu acabamento poderia ser mais ou menos cuidadoso. Na maioria dos casos, os produtos feitos em larga escala não apresentavam retoques. As terracotas colocadas em tumbas ofereciam uma variedade maior de motivos e frequentemente eram retocadas; ao contrário, por exemplo das

estatuetas colocadas como ex-votos em templos, as quais eram marcadas pela representação de tipo um único uniformemente repetido.

Sandri (2012, p. 643) argumenta que a cultura material feita de terracota não se destinava unicamente à população com um menor poder aquisitivo. Ela defende que esses objetos também estavam presentes de maneira considerável nas camadas mais abastadas do Egito romano sendo, inclusive, encontradas em residências luxuosas, o que assinala uma defasagem da interpretação anterior, na qual a terracota seria um material necessariamente *popular* e, por isso, ligado às pessoas mais pobres da sociedade.

Os artefatos de terracota presentes neste estudo foram produzidos com base na técnica da terracota moldada. Essa técnica foi introduzida em Alexandria no período ptolomaico e, no período romano já havia se disseminado por todo o Egito. As terracotas das quais tratamos foram divididas em dois tipos: as produzidas em Alexandria, mais bem fabricadas, mais finas e com bom acabamento, e as produzidas no restante do Egito (Vasques, 2000, p. 52). Na *chôra*, as peças produzidas durante o período imperial romano tinham um caráter mais grosseiro, sendo, provavelmente, destinadas a uma camada social menos abastada, em boa parte constituída por camponeses.

##### 5. As terracotas de Serápis

No que tange a metodologia empregada na pesquisa para composição do *corpus* documental aos moldes de catálogos arqueológicos, a cultura material deve se encaixar em três requisitos: a terracota tem que ser a matéria-prima, ter sido feita ao longo dos períodos ptolomaico e romano e conter uma representação, antropomórfica ou não, de Serápis. Tomando tais requisitos como base, foram selecionadas todas as peças contidas nos livros *Religion Populaire en Égypte Romaine* (1979) e *Catalogue des Terres Cuites Gréco-romaines d'Égypte* (1990), ambos da autoria de Françoise Dunand e da coleção *online* de acesso público do Museu Britânico.

A organização das peças aos moldes de um catálogo arqueológico é fundamental para o controle, estruturação, análise e interpretação dos artefatos. Os tópicos eleitos para compor o *corpus* foram: inventário, entrada, proveniência, material, tipo, cor, dimensões, conservação, datação, posição, descrição e bibliografia. Após esta primeira organização, a cultura material foi disposta em categorias de análise e subtópicos definidos pelo autor com base nas semelhanças ou diferenças apresentadas pelas peças. Os tópicos criados foram: I - estatuetas de Serápis entronado; II - lamparinas e alças de lamparinas com

representações de Serápis; III - bustos de Serápis; IV - fragmentos de cabeça de Serápis; V - representações antropozoomórficas e zoomórficas de Serápis; e VI - representações de Serápis em peças variadas. Com o *corpus* concluído, iniciou-se a análise de tipo estatística, na qual se procurou evidências sobre o local de origem, a tipologia, os atributos que Serápis têm na cabeça e as divindades que aparecem ao seu lado.

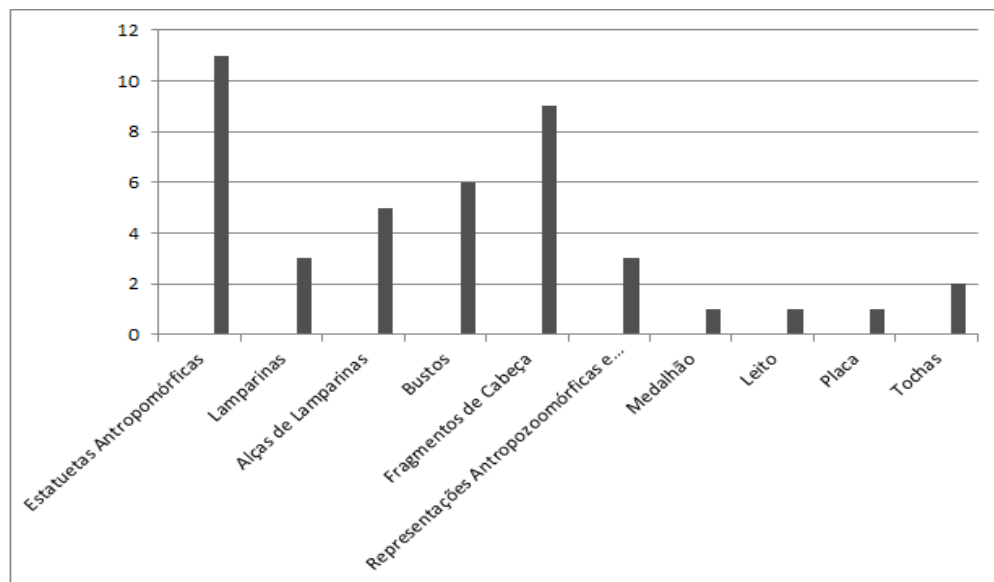


Gráfico 2. Detalhe das categorias de artefatos utilizados na pesquisa e sua quantidade. O gráfico demonstra as fontes materiais utilizadas na pesquisa e sua quantidade, em um total de 42 peças distribuídas em dez subcategorias que detalham mais as categorias criadas para a elaboração do *corpus* documental: I - Estatuetas de Serápis entronado; II - Lamparinas e alças de lamparinas com representações de Serápis; III - Bustos de Serápis; IV - Fragmentos de cabeças de Serápis; V - Representações antropozoomórficas e zoomórficas de Serápis; e VI - Representações de Serápis em peças variadas.

Fonte: Própria.

A teoria que utilizamos na interpretação da cultura material é a do “emaranhamento material”, proposta pelo arqueólogo alemão Philipp Stockhammer (2012) como uma alternativa ao conceito de “hibridização”, tal como desenvolvido por Homi Bhabha. A palavra *híbrido* teria uma conotação biológica na origem, enquanto o termo “hibridização” está vinculado ao contexto político nos estudos pós-coloniais. Stockhammer (2012, p. 47) defende o uso do termo “emaranhamento” no lugar “hibridização”, uma vez que seria uma versão despolitizada do conceito de Bhabha.

Para verificarmos se a cultura material é fruto de emaranhamento ou não, é preciso elaborar um modelo do que é uma *entidade*, no sentido de cultura material. Ou seja, é

preciso *definir* o que é um objeto micênico, celta, egípcio, etc. De acordo com Stockhammer, estamos considerando a cultura material do ponto de vista ético do pesquisador. Em outras palavras, as diferenças que o pesquisador ressalta devem remeter a uma provável percepção passada dos indivíduos. Essas entidades são modelos mentais usados como modelo analítico. Esse momento de encontro da construção e percepção da alteridade e da diferença, é o impulso central que tem lugar nos espaços liminares, os quais o autor visualiza como situações e espaços que não estão limitados a uma área geográfica. Além disso, define “espaços liminares” como espaços de encontro, independentemente de onde esse encontro aconteça (Stockhammer, 2012, p. 49).

Stockhammer (2012, p. 50) propõe dois tipos de emaranhamento: o relacional e o material. Na primeira variável um objeto estrangeiro pode ser usado em outras culturas, sofrendo um processo de ressignificação. Nesse caso, não houve nenhum tipo de alteração no objeto, o que se alterou foi a prática social em relação a ele. É importante ter em mente que os processos que conduziam ao estado de emaranhamento relacional provavelmente não eram guiados apenas por escolhas pessoais, mas também por regras e rituais da sociedade em questão.

Com o processo de emaranhamento material, há o desenvolvimento dos objetos emaranhados, os quais estão associados ao processo de *criação material*. As energias criativas originalmente liberadas pelo encontro e ampliadas dentro do processo de apropriação resultam na criação de um novo objeto que combina o familiar com o estrangeiro. Tal objeto não é o resultado de uma continuidade local, mas das trocas com o outro. Mesmo que um objeto tenha perdido seu contexto original e, dessa maneira, tenha perdido a informação da prática social, ele pode ser identificado como um objeto emaranhado, uma evidência de emaranhamento na Arqueologia.

As entidades postas em evidência para a compreensão de Serápis como uma divindade emaranhada são a egípcia e a grega. Para além da origem de seu nome, Serápis carrega em si variados atributos do sincretismo Osíris-Ápis, como veremos a seguir. A cidade de Mênfis abrigava um touro chamado Ápis, o qual tinha atributos especiais e, na condição de arauto e *ba*<sup>3</sup> de Ptah, propiciava serviços oraculares a devotos em busca de respostas para seus anseios. No momento em que Ápis morria, ele recebia cerimônias fúnebres faustosas no cemitério que abrigava várias gerações de seus antepassados, o

---

<sup>3</sup> Não existe uma tradução precisa para essa palavra, o *ba* é um dos componentes espirituais do homem, dos deuses e dos animais. Responsável pela individualidade, é um elemento ativo e dinâmico que se separa do corpo após a morte.

*Serapeum*. Esse local também detinha um templo dedicado à sua versão sincrética com Osíris, Osíris-Ápis, deus funerário e senhor de toda necrópole de Saqqara (Duarte, 2010, p. 18).

Nessa época e em decorrência de sua associação aos aspectos funerários da religião egípcia, o touro Ápis também compartilhava qualidades com o deus sol Rê. Esses atributos funerário, ctônico e solar, são aspectos centrais no culto de Serápis. É manifesto que tais características de deus do submundo são provenientes, também, de Hades, mas supomos que os atributos ligados ao sol advenham de Osíris-Ápis e, nos períodos ptolomaico e romano, tenham sido emaranhados com os de Hélio.

A entidade grega se manifesta, além dos atributos ctônicos citados anteriormente, na constituição iconográfica de Serápis. Ele é representado como um homem maduro, com cabelos encaracolados e barba abundantes, aos moldes de Zeus e Asclépio. Ele também é representado com um *calathos* na cabeça, ligando-o às divindades distribuidoras de bens e à fertilidade. O cão guardião do *Hades*, Cérbero, também aparece junto a Serápis.

Criado como um deus da corte ptolomaica, Serápis se popularizou entre a população greco-macedônia e, posteriormente, romana. No que diz respeito às estatuetas de Serápis entronado, dois padrões aparecem: o primeiro apresenta Harpócrates ao seu lado; o segundo, Cérbero. Quando Harpócrates está ao seu lado, Serápis aparece com a coroa *atef*<sup>4</sup> em todos os casos — com exceção de duas imagens, nas quais as coroas estão fragmentadas no topo. Como *atef* é a coroa de Osíris, talvez essa seja a imagem mais ligada à realeza, dando ênfase à coadunação de Serápis e Osíris em uma única divindade e ligando-o à tríade Serápis-Ísis-Harpócrates. Harpócrates e Ísis, nessa ordem, são os deuses que mais aparecem no *corpus* documental associados a Serápis, o que reforça a importância da tríade mencionada. É importante pontuar que todas essas estatuetas carregam cornucópias, as quais simbolizam abundância e prosperidade.

---

<sup>4</sup> Coroa do deus Osíris e do deus Herishef com o formato de mitra ladeada por plumas de avestruz e, às vezes, com o disco solar em seu topo. Pode possuir também dois cornos de carneiros e o *uraeus* (Brancaglioni, 2003, p. 111).



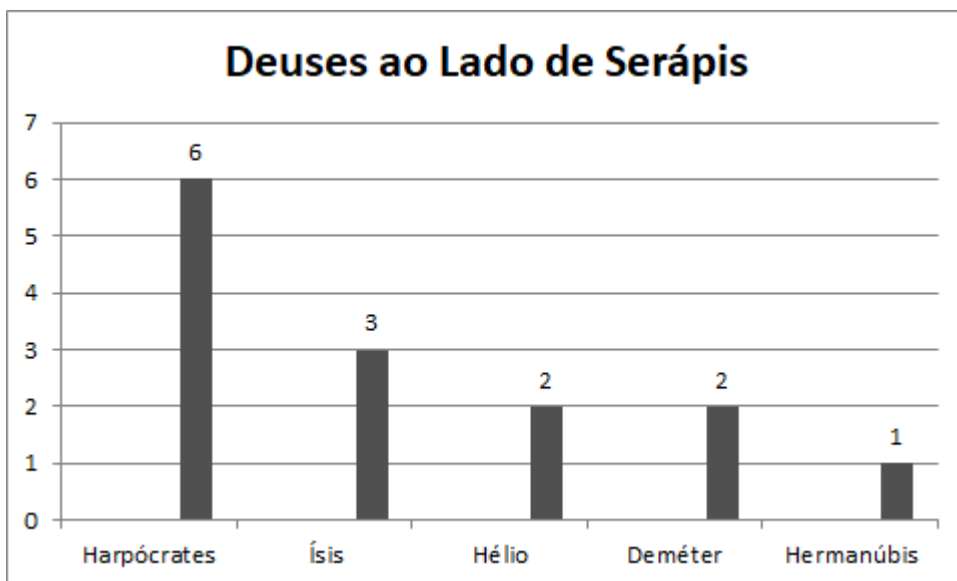


Gráfico 3. Frequência dos deuses que aparecem com Serápis. O gráfico aponta quais são as divindades que mais aparecem associadas a Serápis.

Fonte: própria.

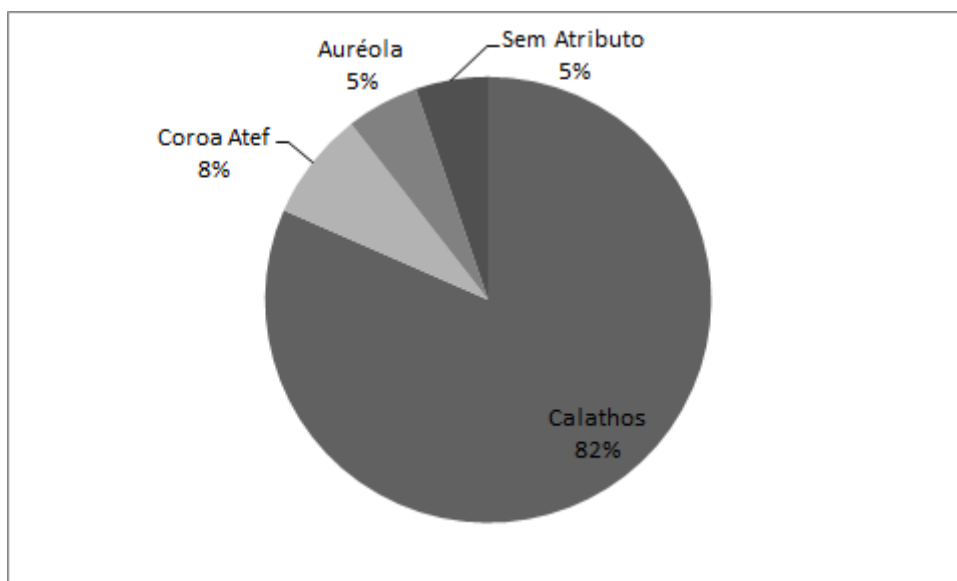


Gráfico 4. Presença do *calathos*, coroa *atef*, auréola ou ausência de atributo sobre a cabeça. O gráfico demonstra quais atributos estão sobre a cabeça de Serápis. Para a elaboração deste gráfico, das 42 peças totais, foram utilizadas 38, pois as demais peças estavam quebradas na cabeça, não permitindo incluí-las em qualquer grupo para o cálculo. Dessa forma, das 38 peças, 31 têm o *calathos*, 3 a coroa *atef*, 2 a auréola e 2 não têm qualquer atributo sobre a cabeça. Podemos observar uma preponderância do atributo ctônico ligado ao *calathos*.

Fonte: Própria

Quando Cérbero está ao lado de Serápis, ao invés da coroa *atef* o *calathos* aparece em 100% dos casos, à exceção das vezes em que a estatueta não está fragmentada no topo da cabeça; e em todas o deus segura um cetro. Representação esta a mais ligada a Serápis como deus do submundo, com ênfase nas características ctônicas do deus.

Serápis também pode ser associado a Hélios e, assim como Rê, ele agrega a uma só vez os atributos de um deus solar (auréola) e ctônico (fertilidade da terra, cura de males, abundância das colheitas), uma vez que Rê, nos textos funerários egípcios, é descrito navegando no céu na barca do dia e, à noite, viajando pelo mundo inferior na barca noturna. Durante essa viagem dá-se uma relação entre Rê e Osíris, os quais acabam se “fundindo” de forma que Osíris torna-se o corpo do deus e Rê seu *ba* (Vasques, 2005, p. 65).



Figura 1. Serápis entronado com Harpócrates ao seu lado.

Fonte: British museum. (2020, 16 de agosto). *Collection online*. Londres. Recuperado de: [https://research.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=127085&partId=1&page=1&searchText=Serapis](https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=127085&partId=1&page=1&searchText=Serapis).

Nesta pesquisa, a fonte material mais recorrente são as “estatuetas antropomórficas” de Serápis (vide gráfico 2). E nelas observam-se dois padrões: Serápis entronado utilizando a coroa *atef* e com Harpócrates ao seu lado, e Serápis entronado

utilizando o *calathos* e com Cérbero ao seu lado. A coroa *atef* se associa a Harpócrates e o *calathos* a Cérbero. No primeiro caso, talvez seja para enfatizar o emaranhamento entre Serápis/Hades-Osíris em seu papel como pai de Harpócrates e marido de Ísis. Na segunda representação não há “emaranhamento material”, uma vez que é a entidade grega se sobrepõe na *materialidade*.<sup>5</sup> Serápis tem seu papel como soberano do submundo — associado a Hades, que, por sua vez, aparece destacado —, além de possuir atributos ctônicos ligados à fertilidade e abundância.

Na figura 1, há a representação de Serápis entronado com Harpócrates ao seu lado, pertencente à categoria de estatuetas de Serápis antropomórfico. A estatueta apresenta emaranhamento entre as *entidades* grega e egípcia em sua composição material, visível pela própria representação de Serápis ao estilo grego, por meio do uso do *himation* e cabelos encaracolados, por exemplo, bem como por seus atributos egípcios, tais como a coroa *atef* com chifres de carneiro retorcidos sobre sua cabeça. Há alguns danos superficiais, mas a estatueta está bem preservada. Essa peça foi fabricada em duas metades separadas e as costas são lisas. A hipótese para a explicação de tal fato é a de que a peça deveria estar encostada na parede de um nicho, provavelmente atuando no culto doméstico como guardião do lar e criando uma ponte divindade-devoto.

Serápis está sentado em um trono, com um manto (*himation*) sobre os membros inferiores e a parte superior do corpo nua. Ele usa uma coroa *atef*, com disco e chifres torcidos, talvez associando-o a Amon por meio de seus atributos solares. Ele é barbudo, simbolizando um homem maduro. Uma cornucópia é segurada na dobra do braço esquerdo, reforçando seu papel como deus ligado à fertilidade e à prosperidade. Ele repousa a mão direita na cabeça de Harpócrates, que se inclina com as pernas cruzadas contra o braço do trono. Os detalhes de Harpócrates são obscuros e danificados, mas ele tem o dedo na boca e, aparentemente, tem uma cabeça raspada com uma trava lateral. Ele também parece estar nu, exceto por um manto sobre o ombro esquerdo. O trono tem detalhes de sua construção na borda superior e nas pernas e a base está lisa e curvada na frente.

A figura 2 é um fragmento de uma cabeça oca de Serápis composta em terracota, quebrada de uma estatueta ou, o que é mais provável, de um busto, com um *calathos*

---

<sup>5</sup> Isso não significa que Serápis não seja um deus *emaranhado*. O conceito de *emaranhamento* está sendo utilizado além do *material*. Serápis *emaranha* os atributos e funções de divindades gregas (Hades, Zeus, Asclépio, Dioniso, Hermes) e egípcias (Osíris, Ápis), sendo o resultado de um *novo* a partir das duas *entidades*. Todavia, o próprio *emaranhamento material* também pode ser observado nas figuras 1 e 3.

decorado com ramos, provavelmente de oliveira, na frente e nas laterais. A peça, feita em argila cinza-azulada, foi modelada ao redor e recebeu inclusões brancas com enxerto marrom avermelhado em geral.



*Figura 2. Cabeça de Serápis.*

Fonte: British museum. (2020, 16 de agosto). *Collection online*. London. Recuperado de: <[https://research.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=127130&partId=1&page=2&searchText=Sarapis](https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=127130&partId=1&page=2&searchText=Sarapis)>.

Esta figura dialoga com a primeira na medida em ambas trazem objetos diferentes na cabeça. A primeira imagem porta o atributo egípcio da coroa *atef* com chifres de carneiro retorcido. Por sua vez, a estatueta, ou busto, que agora apresentamos poderia figurar não só no contexto do lar, assim como a outra, mas também poderia ser um ex-voto depositado em um templo ou ainda ter atuado no contexto funerário com a função de trazer abundância para que o morto não sentisse fome no além. Essa última talvez seja a hipótese mais adequada, uma vez que o *calathos* aparece associado a Cérbero no

contexto das estatuetas, além de ser um atributo ligado à vegetação e à prosperidade, ambos elementos ctônicos associados a Osíris.



*Figura 3.* Fragmento de touro Ápis.

Fonte: British museum. (2020, 16 de agosto). *Collection online*. Londres. Recuperado de: <[https://research.britishmuseum.org/research/collection\\_online/collection\\_object\\_details.aspx?objectId=418260&partId=1&page=2&searchText=Sarapis](https://research.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.aspx?objectId=418260&partId=1&page=2&searchText=Sarapis)>.

Na figura 3, que destoa das duas primeiras por ser uma representação zoomórfica, temos uma imagem fragmentada do touro Ápis, talvez uma oferenda votiva ou um busto, acompanhado do disco solar — uma representação comum na arte egípcia e a qual exercia uma função protetora — representado por Hélios entre os chifres. Serápis/Ápis está associado aos atributos solares do deus Hélios, tanto como os de Rê. Podemos pensar os atributos solares dessa divindade como também associadas ao contexto ctônico, uma vez que a barca solar navega pelo *Duat* e nela dá-se uma  *fusão* com Osíris.

Podemos observar não uma simples apropriação da cultura estrangeira, mas a criação de um novo objeto que combina em si elementos egípcios e gregos, resultando no emaranhamento material. Apenas uma pequena parte da cabeça sobreviveu ao que provavelmente foi um busto completo do touro Ápis. Muito pouco restou: apenas os

chifres, uma sobancelha e está quebrado o local em que a orelha direita estaria. Os chifres erguem-se do topo da cabeça, o chifre direito não tem a ponta, assim como o esquerdo, mas este está danificado na junção com a cabeça. O disco do sol é abraçado pelos chifres e carrega em sua superfície, em relevo, um busto de Hélios com uma coroa raiada.

Com efeito, três prováveis funções podem ser destacadas dessa cultura material: em primeiro lugar no papel de ex-votos, os quais podemos apresentar como uma manifestação material de um contrato fiel-divindade, por meio do qual o devoto pedia por benesses, cura de moléstias, prosperidade das colheitas e, caso fosse atendido, ofertava em um templo um pequeno artefato como agradecimento. Essas peças também podiam ser encontradas no contexto do culto doméstico (residências) e funerário (tumbas), não se restringindo aos santuários.

Em seguida, temos as peças de terracota exercendo sua influência no contexto do lar. Nas residências a construção de nichos em paredes para a inserção de pequenas estatuetas e oferendas era uma prática comum. As peças nessa função cumprem o papel de protetoras do espaço doméstico, afastando forças negativas, atendendo preces, zelando pela saúde e bem-estar de todos os moradores. Esses artefatos também cumpriam o dever de propiciar a abundância e a riqueza, além de estabelecerem um meio de diálogo entre o devoto e a divindade.

Por fim, há a função exercida pelas peças dentro do contexto funerário. Ao levar-se em consideração os principais atributos presentes em Serápis, tais como o emaranhamento dos deuses Osíris-Ápis e Dioniso – todos ligados à fertilidade e ressurreição –, ou ainda o *calathos* e a cornucópia – símbolos de abundância que não permitem ao morto sentir fome no além – percebe-se que as estatuetas e os ex-votos provavelmente possuíam seu papel ligado à vida após a morte, na qual agiam como guias e guardiãs do morto. Outro objeto presente na representação de Serápis, porém mais raro, é o caduceu de Hermes. Nesse caso, Serápis aparece como um condutor do morto, atributo ctônico exercido igualmente por Hermes que, no Egito, era associado a Thot, mas também a Anúbis no contexto funerário.

## 6. Conclusão

Neste artigo propusemos apresentar e discutir o culto de Serápis no Egito greco-romano e como esse deus intimamente ligado à ascensão da dinastia dos Ptolomeus alcançou aceitação, em um primeiro momento, entre a população de origem helena e,

posteriormente disseminou-se pelo Império Romano como um deus ligado à prosperidade, cura de moléstias e guardião funerário.

Os artefatos de terracota de Serápis são uma rica fonte para se ter acesso às práticas religiosas de várias camadas da população, com ênfase, nesta pesquisa, para as pessoas que não integravam a elite política nem a econômica. Focamos na forma como elas se relacionavam com o sagrado e como a cultura material influenciava o seu cotidiano, com seus papéis de ex-votos, estatuetas protetoras do lar e guardiãs da tumba e da vida após a morte.

Serápis aparece associado a Ísis e Harpócrates, formando a tríade de Alexandria, mas deuses como Hélios, Deméter e Hermanúbis também são representados ao seu lado. Com isso, podemos inferir que os atributos ctônicos e solares têm um destaque no culto de Serápis (vide gráfico 3). Apesar de sua *popularidade* o culto de Serápis não parece não ter se destacado tanto quanto o de Ísis, uma vez que esse último representa mais de 80% na proporção de peças Ísis-Serápis (vide gráfico 1).

Outro aspecto sobre o qual esta pesquisa se debruçou refere-se à hipótese dessa cultura material ser emaranhada (Stockhammer, 2012). Serápis pode manifestar esse emaranhamento da maneira “primordial” proposta por Stockhammer, ou seja, materialmente, com a manifestação física do deus sendo o resultado “novo” da combinação entre as entidades grega e egípcia. Em algumas peças do *corpus* documental, Serápis está representado segundo uma estética helena (*chítón*, *himation*, cabelo e barba volumosos e encaracolados) e portando a coroa *atef*.

Entretanto, em outras, a representação física não engloba nenhum traço do emaranhamento material greco-egípcio, porém o deus manifesta seu emaranhamento fora das fronteiras da materialidade, uma vez que ele em si é resultado do emaranhamento de vários deuses gregos e egípcios, tais como Osíris-Ápis, Hades, Dioniso e Hélios, apropriando, combinando e ressignificando seus diversos atributos e funções.

A ausência ou simples ignorância do método científico para escavações acabou por destruir a possibilidade de efetiva interpretação de todas as peças desta pesquisa. Nenhuma tem o contexto em que foi encontrada e metade do material não tem sequer a identificação da cidade ou região em que foi encontrada. Acrescentando isso ao fato de não terem sobrado muitos fragmentos da cultura material ligada ao culto popular de Serápis, é difícil tecer afirmações ou hipóteses com o mínimo de segurança. Contudo, o pouco que ainda nos resta é um testemunho valioso para a análise do emaranhamento

Danillo Melo da Fonseca. *Religião Popular no Egito Greco-Romano*.

cultural e uma janela para tentarmos entender as densas relações entre egípcios, gregos e romanos em múltiplas esferas, sejam elas religiosa, econômica ou social.

*Recebido: 29/08/2020*

*Aprovado: 21/09/2020*



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Fontes*

- British museum. (2020, 16 de agosto). *Collection online*. London. Recuperado de: <<https://www.britishmuseum.org/collection>>.
- Dunand, F. (1990). *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte*. Musée du Louvre. Paris: Réunion des musées nationaux.
- Dunand, F. (1979). *Religion populaire en Égypte romaine*. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire. Leiden: E. J. Brill.
- Plutarque. (1988). *Oeuvres morales*. Tome V. 2<sup>a</sup> partie. Isis et Osiris. Trad. Christian Froidefond. Paris: Les Belles Lettres.
- Plutarque. (1995). *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. VI. Isis y Osiris. Diálogos Pítricos. Trad. Francisca Pordomingo Pardo e José Antonio Fernández Delgado. Madrid: Gredos. (Biblioteca Clásica Gredos).

### *Obras*

- Alston, R. (1995). *Soldier and society in Roman Egypt. A Social History*. London/New York: Routledge.
- Alston. (2002). *The city in roman and byzantine Egypt*. London and New York: Routledge.
- Bastos, M. T. (2016). *Análise e distribuição espacial de lucernas romanas de disco: o caso das províncias da Palestina e do norte da África*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Bowman, A. K. (1989). *Egypt after the Pharaohs 332 B.C.-A. 642: from Alexander to the Arab Conquest*. Los Angeles: University of California Press.
- Brancaglione, A. (2003). *Manual de arte e arqueologia do Egito Antigo*. Rio de Janeiro, RJ: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional.
- Brancaglione, A. (2004). *Manual de arte e arqueologia do Egito Antigo II*. Rio de Janeiro, RJ: Sociedade dos Amigos do Museu Nacional.
- Burkert, W. (1993). *Religião grega na época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Capponi, L. (2011). *Roman Egypt*. London: Bristol Classical Press, 2011.

- Castro, E. J., Jr. (2019). *Espaço funerário em Alexandria: tumba principal de Kom el-Shoqafa, séculos I e II d.C.* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil.
- Cunha, L. T. P. (2016). *O sagrado na Roma imperial do séc. II d.C.: construção especial e ritualística do culto isíaco na obra O Asno de Ouro* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil.
- Donadoni, S. (Dir.). (1990). *O homem egípcio*. Lisboa: Editorial Presença.
- Duarte, C.A. (2010). *Estudo sobre a iconografia de Ápis durante o período faraônico*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.
- Dunand, F. & Zivie-Coche, Ch. (1991). *Dieux et hommes en Égypte – 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C.* Paris: Armand Colin.
- Frankfurter, D. (1998). *Religion in roman Egypt. Assimilation and Resistance*. Princeton: Princeton University Press.
- Gama-Rolland, C. A. O contato com os deuses: as práticas mágico-religiosas no Egito Antigo. (2017) In C. K. B. Dias, S. C. Silva, & C. E. C. Campos (Org.), *Experiências religiosas no mundo antigo* (pp. 49-65). Curitiba, PR: Prismas.
- Leão, D. F. (2012). *A globalização no Mundo Antigo: do polites ao kosmopolites*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Manning, J. G. (2019). The ptolemaic governmental branches and role of temples and elite groups. In K. Vandorpe (Ed.), *A companion to greco-roman Egypt and Late Antique Egypt* (pp. 103-118). Hoboken, NJ : John Wiley & Sons, Inc.
- Moyer, I. S. (2011). *Egypt and the limits of hellenism*. New York: Cambridge University Press.
- Naether, F. (2019). New deities new habits. In K. Vandorpe (Ed.), *A companion to greco-roman Egypt and Late Antique Egypt* (pp. 439-448). Hoboken, NJ : John Wiley & Sons, Inc.
- Neiva, C. O. (2017). *O Poder legitimador de Serápis em disputa na época Antonina (96-192): um estudo comparado entre a iconografia monetária alexandrina e os Acta Alexandrinorum* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
- Sales, J. C. (2007). O culto de Serápis e a coexistência heleno-egípcia na Alexandria ptolomaica. *Revista lusófona de ciências das religiões*. (12), 309-322.
- Sandri, S. Terracottas. (2012). In C. Riggs (Ed.), *The Oxford handbook of roman Egypt* (pp. 630-647). Oxford: Oxford University Press.
- Shafer, B. E. (Org.). (2002). *As religiões no Egito Antigo*. Deuses, mitos e rituais domésticos. Trans. Luís S. Krausz. São Paulo, SP: Nova Alexandria.

Stockhammer, Ph. (Ed.). (2012). *Conceptualizing Cultural Hybridization: a transdisciplinary approach*. Heidelberg: Springer.

Vasques, M. S. (2000). *A religião isíaca no Egito greco-romano: as estatuetas de terracota* (Dissertação de Mestrado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

Vasques. (2005). *Crenças funerárias e identidade cultural no Egito romano: máscaras de múmia*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil.

**POPULAR RELIGION IN GRECO-ROMAN EGYPT  
THE CULT OF SERAPIS.**

ABSTRACT

Serapis was a god created by the first pharaoh of the Lagid dynasty (305-30 B.C.), Ptolemy I Soter as a guardian god of the new sovereigns and of the city of Alexandria. The iconographic representation of Serapis followed the pattern of the Greek deities, but it was also the result of a properly Egyptian element in the composition of its name. In this article, we analyze the religious practices and popular religion associated with the god by the investigation of the material culture made of terracotta from the Greco-Roman Egypt. Furthermore, we sustain the hypothesis that Serapis is the result of the contact and entanglement of the Egyptian and Greek religions, the result of an environment marked by miscegenation and close cultural contact.

KEYWORDS

Greco-roman Egypt; cultural entanglement; popular religion; Serapis; terracotta.

**ARQUEOLOGIA DE UMA PROCISSÃO ANTIGA:  
PRÁTICA DA *ΠΟΜΠΗ* ENTRE ATENAS E ELÊUSIS  
NO PERÍODO ROMANO (II - III D.C.)**

*Felipe Perissato*<sup>1</sup>

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo identificar as particularidades da procissão celebrada entre Atenas e Elêusis durante os Mistérios Eleusinos no Período Romano (Séc. II - III d.C.) a partir de evidências constatadas em fontes de diferentes naturezas (textual, topográfica/arquitetônica e epigráfica). Procura-se compreender os aspectos relativos à permanência da tradição ancestral eleusina e identificar inovações próprias dos estratos históricos romanos, cujas evidências podem ser observadas tanto na organização da procissão quanto nas intervenções construtivas dos santuários (Elêusis e o *Eleusinion* de Atenas) e da via sacra (*hierá hodós*).

PALAVRAS-CHAVE

Mistérios de Elêusis; Procissão antiga; Grécia Romana; Elêusis; *Eleusinion* de Atenas; Religião grega antiga.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil) e pelo *Max-Weber-Kolleg für Kultur- und Sozialwissenschaftliche Studien der Universität Erfurt* (Erfurt, Alemanha). Participa do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (LABECA) do MAE-USP e do programa internacional de pesquisa IGS *Resonant Self-World Relations in Ancient and Modern socio-religious practices* do MWK/Uni-Erfurt. É bolsista de doutorado da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Contato: felipe.perissato@usp.br / felipe.perissato@uni-erfurt.de

## 1. Introdução<sup>2</sup>

Em Elêusis, o culto de Deméter e Core foi celebrado sob a forma de Mistérios e atraiu para seu santuário um número crescente de iniciados no período de seu funcionamento (VI a.C. e IV d.C.). Com a influência direta de Atenas desde o século VI a.C., o aumento na popularidade dos Mistérios acompanhou as sucessivas transformações construtivas de seus espaços sagrados, tanto no pequeno *Eleusinion* de Atenas quanto em Elêusis. O auge da popularidade levou a uma quantidade cada vez maior de iniciados no Período Romano, incluindo até mesmo imperadores romanos, como Adriano e Marco Aurélio, como iniciados ilustres durante o século II d.C. (Mylonas, 2009, p. 155). Com essa demanda, o santuário sofreu intervenções construtivas tanto com o intuito de ampliar a área do *Telesterion* e do *Eleusinion* de Atenas quanto de aprimorar seu abastecimento com uma série de edifícios adjacentes (Mylonas, 2009, p. 155-156). No mesmo sentido, uma série de benfeitorias foram realizadas para facilitar a jornada dos iniciados ao longo da via sacra durante a procissão que antecede as etapas secretas do festival (Papangeli & Chlepa, 2011, p. 34-43).

Dentre os rituais praticados durante a celebração dos Mistérios, a procissão é a que tem despertado o mais recente interesse dos pesquisadores.<sup>3</sup> Partindo do *Eleusinion* de Atenas, a procissão seguia a estrada processional (a *hierá hodós*) por cerca de 21 quilômetros através dos bosques atenienses em direção a Elêusis. Circundava o Monte Poikilo com paradas obrigatórias no santuário de Afrodite e seguia pela planície do *Thriassion* em direção ao santuário das duas deusas, onde pausas eram feitas para a travessia do riacho *Rheitoi* e do Rio *Kephissos* logo adiante (Papangeli & Chlepa, 2011, p. 34). A procissão dos objetos sagrados (*hierá*) e da representação de Iaco seguia com o ordenamento tradicionalmente estabelecido pelas normas ancestrais ao mesmo tempo que

---

<sup>2</sup> Este artigo é uma versão expandida, revisada e atualizada dos itens 3.1, 3.2, 3.3.4 e 3.4.1 pertencentes ao Capítulo 3 da dissertação de mestrado do autor intitulada *Elêusis no Império Romano: Monumentalização do santuário e o culto dos Mistérios Eleusinos no Período Antonino* (Perissato, 2018), resultado de pesquisa financiada pela FAPESP (Processos 2015/16650-0 e 2016-17061-0). O autor agradece especialmente aos organizadores do dossiê pelo convite: Ana Paula Scarpa Pinto de Carvalho e Pedro Luís de Toledo Piza. Agradecimentos também aos dois pareceristas anônimos pelos comentários críticos e sugestões ao texto final. Por fim, um agradecimento especial à Mayara Ferreira Aranha pela normalização e revisão deste texto. Os erros remanescentes permanecem do autor.

<sup>3</sup> O tema tem sido revitalizado com a incorporação dos mais recentes dados arqueológicos e do desenvolvimento teórico-metodológico a partir das viradas dos paradigmas teóricos experienciados pelas Ciências Humanas. Ver Hazard (2013, p. 58-78), Agelidis (2017) e Raja e Rüpke (2015).

se adaptava às demandas históricas por meio de inovações nos ritos. De acordo com Graf (1996, p. 64) e Stavrianopoulou (2015, p. 349), o estudo das procissões na Antiguidade deve considerar não só os pontos de chegada e partida do movimento processional, mas também a localização (espaço), os participantes (praticantes e espectadores), a forma (ordem e estética), o contexto (festival ou culto eletivo) e as temporalidades detectáveis nas fontes.

Nesse sentido, o presente artigo tem como objetivo descrever a procissão (*pompē*) entre Atenas e Elêusis a partir de sua prática no Período Romano (séculos II - III d.C.), indicando tanto os aspectos tradicionais quanto inovações surgidas na época. Para isso, serão analisados três tipos de fontes: a textual, a topográfica/arquitetônica e a epigráfica. Primeiramente, a via sacra (ou caminho sagrado) será descrita a partir da narrativa de Pausânias e dos estudos arqueológicos posteriores, tendo como objetivo indicar as estruturas físicas e naturais ao longo do caminho. Em seguida, a análise se voltará para a topografia e detalhes arquitetônicos das estruturas de entrada do *Eleusinion* de Atenas e de Elêusis, indicando como as intervenções da época romana proporcionam uma experiência visual diferencial para os iniciados. Finalmente, a inscrição de um decreto regulatório será analisada com o intuito de identificar as especificidades da prática processional durante a época romana tardia (III d.C.). Assim, as informações do conjunto de fontes aqui proposto permitirão a descrição de alguns aspectos da procissão eleusina praticada durante a época romana.

## 2. *TA IEPA OΔΟΣ: a Via Sacra dos Mistérios Eleusinos na Narrativa de Pausânias e nas Descrições Arqueológicas*

A *hierá hodós* (sem transliteração: ιερά οδός), literalmente “via sacra” ou “caminho sagrado” no grego ático, foi a estrada-palco do movimento narrativo dos Mistérios de Elêusis, onde uma procissão conectava Atenas e Elêusis. Durante a Antiguidade, o caminho tinha cerca de 21 quilômetros de extensão entre o *Eleusinion* (nas proximidades da ágora de Atenas) e o santuário em Elêusis na área costeira da Ática (Papangeli & Chlepa, 2011, p. 34). A paisagem em torno da via sacra foi também um dos agentes para as performances e ritos que, em conjunto com seus participantes e espectadores, determinavam a cadência e ritmo da procissão dos Mistérios. Desse modo, a narrativa do mito eleusino (a andança de Deméter em busca da filha raptada) era refeita anualmente pelos peregrinos que vinham de toda Ática e outras *póleis* gregas para

agradecer às deusas pelas colheitas e pela prosperidade individual (Stavrianopoulou, 2015, p. 354). Graças ao texto de Pausânias (*Hellados Periegesis*, 1.34-38), sabemos que a procissão eleusina avançava sobre a via sacra com paradas ao longo do percurso, “tais como o riacho *Rheitoi*, cujas águas eram sagradas às deusas; o palácio de Triptólemo, ancestral de *Krokonidai*; o túmulo de Eumolpo, ancestral de uma das famílias de hierofantes”; e adentrava o santuário das duas deusas em Elêusis, onde Deméter errante recebera o emissário ateniense Phytalios (Stavrianopoulou, 2015, p. 354).

Pausânias foi um viajante grego do século II d.C. que escreveu uma obra muito importante para os estudos modernos sobre a topografia antiga: a *Descrição da Grécia* (*Hellados Periegesis*). Publicada em cerca de 150 d.C., a obra se insere no contexto da literatura de viagem e tinha como alvos de leitura as elites intelectuais helenizadas (Pretzler, 2007, p. 2-3). Seu texto combina a descrição minuciosa de estruturas, artefatos e paisagens dignas de conhecimento com digressões sobre episódios míticos e históricos. Pode-se dizer que a obra de Pausânias carrega um argumento capaz de influenciar seus leitores tanto factualmente quanto ideologicamente (Elsner, 2001, p. 3). Afinal, o viajante foi um contemporâneo que não somente registrou os espaços construídos tais como estavam dispostos na Grécia durante o século II d.C. como reproduziu a identidade helênica e a memória seletiva do período. Levando em consideração essas especificidades, Pausânias destaca, sobretudo, os altares, epígrafes, monumentos, santuários e elementos naturais que merecem ser vistos de acordo com o contexto de sua obra (Pausanias, 1.36-38)<sup>4</sup>:



Figura 1. Monumentos do Caminho Sagrado de acordo com Pausânias (I, 36-38).

Fonte: Elaborado pelo autor.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> A descrição de Pausânias sobre o Caminho Sagrado encontra-se no Livro 1, Ática, 26-28.

<sup>5</sup> Trata-se de um esquema gráfico sem escalas.



A arte gráfica acima, elaborada a partir da sequência narrativa de Pausânias (1.36-38), apresenta estruturas que remetem de alguma forma à proeminência ateniense, como referências a heróis e militares tais quais a Tumba de *Anthemocritus* (1.36-3), Tumba de *Molottus* (1.36.4), Tumba de *Cephisodorus* (1.36.5-6) e Túmulo de Temístocles<sup>6</sup> (1.37.1-2). Também há referências a heróis eleusinos, como a Tumba de Eumolpo (1.38.2-3), e até a artistas e intelectuais, como o Túmulo de Nicocles de Tarentum (1.37.2-3) e Túmulo de *Theodorus* (1.37.3). Além disso, Pausânias destaca uma série de estruturas fundamentais do ciclo de Elêusis, possivelmente, importantes paradas durante as procissões. São os casos dos Templos de Afrodite (1.37.7), do *Scirum*<sup>7</sup> (1.36.4-5), o Templo de *Ciamites*<sup>8</sup> (1.37.4), o riacho ou córrego *Rheitoi* de águas marinhas (1.38.1), e o Erineus<sup>9</sup> (1.37.5-6).

O testemunho de Pausânias foi uma fonte de inestimável valor à pesquisa da topografia antiga desde os primórdios, com os antiquários entre os séculos XVI e XIX. A via sacra dos Mistérios de Elêusis é mencionada em uma série de relatos de viagem feitos no período. George Wheler, clérigo inglês, relatou em sua publicação (1682) a longa viagem de Veneza a Istambul que fez na companhia de Jacob Spon (1678) nos anos de 1675 e 1676. Com base na leitura de Pausânias, Wheler descreve a via sacra e sua paisagem:

[...] Nesse lado do *Kephisos* eleusino, como Pausânias bem distinguiu do outro [o *Kephisos* do lado ateniense], foi o sepulcro de Theodorus, um famoso ator de tragédias, e nas margens dele estavam as estátuas de *Mnesitheus* e seu Filho, que ofertou cabelo de sua cabeça ao Rio *Khefissos*; sendo o costume dos gregos daqueles dias fazer aquelas ofertas aos rios, eles estimavam seus deuses. [...] Antigamente, esta era chamada de Via Sacra, sobre a qual as grandes procissões eram feitas pelos atenienses até os sagrados mistérios de Ceres em Elêusis. Observamos muitas ruínas, à medida que avançávamos, de igrejas ou templos; especificamente um, cerca de duas milhas para além do rio; que julgamos ser o dos Ciamitas, assim chamados, como pensa Pausânias, de algum Herói com aquele nome, que primeiro os ensinou a semear feijão ali [...] Cerca de uma milha

---

<sup>6</sup> Neto do Temístocles das Guerras Pérsicas (Pausanias, 1.37.1-2).

<sup>7</sup> Heroon de Scirus, vidente de Dodona que caiu na luta dos eleusinos contra Erecteu (Pausanias, 1.36.4-5).

<sup>8</sup>Relacionado aos grãos e à religião órfica (Pausanias, 1.37.4).

<sup>9</sup> Segundo Pausânias (1.37.5-6), trata-se do local onde Hades desceu ao submundo com Core.

adiante, vimos as ruínas de outro templo, do qual apenas um painel de parede estava de pé, de uma pedra verde acinzentada; que, portanto, julgamos que poderia ser algum Templo de Vênus, que Pausânias disse, era de Pedra comum. (Wheler, 1682, p. 426-427, *tradução nossa*)<sup>10</sup>

Outro importante viajante a mencionar a estrada da procissão eleusina é Julien-David Le Roy. Em 1755 o arquiteto francês publicou a obra *Les Ruines des Plus Beaux Monuments de la Grèce* a partir da pesquisa *in situ* munindo-se dos clássicos. Sua referência à topografia grega, sobretudo a respeito da via sacra dos Mistérios, é a descrição de Pausânias:

Ao entrar na planície de Elêusis, descobrimos dois cursos de água correndo até o mar. Eles seriam confundidos com dois rios, diz Pausânias (Descrição da Grécia 1.38.1), se a água não fosse salgada. [...] Em suas margens (do *Kephissos* da planície eleusina), diz Pausânias (Descrição da Grécia 1.37.3), foi a estátua de *Mnesimache* e aquela de seu filho que fizeram uma oferta de seu cabelo ao rio. Entre esta travessia e Lefsina estão as ruínas de muitos templos e a extensão de uma rua da antiguidade; esta formou parte do Caminho Sagrado para Elêusis. Como é bem conhecida, a cidade de Elêusis, hoje Lefsina, já foi uma das mais famosas da Grécia, como suas ruínas mostram até hoje. (Le Roy, 2004, p. 428, *tradução nossa*)

No século XIX, François Lenormant foi um dos primeiros arqueólogos da Grécia Pós-Independência a dedicar uma monografia à via sacra dos Mistérios de Elêusis (1860). Recolhendo evidências materiais dos monumentos e epígrafes mencionadas por Pausânias ao longo da estrada processional, assim como menções de outros textos clássicos, Lenormant (1860, *plate f*) elabora um mapa com a possível localização das estruturas.<sup>11</sup>

No entanto, o crescimento urbano vertiginoso de Atenas a partir do século XX restringiu os estudos sobre a estrada dos Mistérios a poucos sítios arqueológicos. Assim, uma grande parte da via está, hoje, sob a cidade moderna, sendo que sua localização permanece resguardada por uma avenida homônima. Contudo, a *hierá hodós* é

---

<sup>10</sup> Recuperado de <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo2/A65620.0001.001/1:11?rgn=div1;view=fulltext>

<sup>11</sup> O documento foi digitalizado pela Universidade de Heidelberg: <https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/lenormant1864bd1/0570/image>

perfeitamente identificável no espaço por meio dos marcadores de fronteira (IG I<sup>3</sup> 1095, do século V a.C.; IG I<sup>3</sup> 1096 de 420 a.C.; IG II<sup>2</sup> 2624 do século IV a.C.) (Miles, 2012, p. 118-119).<sup>12</sup> Margaret M. Miles afirma que há duas inscrições que deixam claras as intenções de preservar a rota processional para Elêusis na Antiguidade: um decreto para a ponte sobre o Rheitoi (IG I<sup>3</sup> 79 de 422/1 a.C.) e um decreto honorário para a construção de ponte sobre o *Khefissos* (IG II<sup>2</sup> 1191) (Miles, 2012, p. 119).

Escavações têm sido realizadas no quarteirão do Cerâmico (*Kerameikos*), próximo à ágora de Atenas, desde meados do século XIX pela Sociedade Arqueológica de Atenas (Η Εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία) e pelo Instituto Arqueológico Alemão (*Deutsches Archäologisches Institut*). Elas têm revelado uma das mais importantes necrópoles de Atenas, além do portão de entrada à cidade (*asty*), o *Dipylon*, que também é o início da *hierá hodós* (Ficuciello, 2008, p. 129-132). A partir das escavações de salvamento realizadas no fim dos anos 1990 e decorrer dos anos 2000, obrigatórias para o prosseguimento da construção da linha do metrô de Atenas, uma série de objetos e estruturas foram encontrados ao longo do caminho onde ocorria a procissão eleusina, desde pontes, tumbas e inúmeros achados cerâmicos (Drakotou, 2009, p. 112-123).<sup>13</sup>

Além disso, é possível identificar as estruturas dos santuários que se encontram ao longo do caminho sagrado, tais como o Templo de Afrodite e Eros, localizado na encosta do Monte *Poikilo*, e o Templo de Apolo, localizado no atual bairro *Haidari*, onde se situa atualmente o bizantino Mosteiro de Dafne (Best, 2015, p. 199-247). Na moderna Elefsina, a via sacra segue a uma curta distância da avenida moderna homônima que recorta a pequena cidade industrial, chegando ao seu ponto final, o sítio arqueológico de Elêusis. Antes, porém, há uma ponte sobre o Rio *Khefissos* no caminho da rota processional, identificada inicialmente por John Travlos nos anos 1950. A existência desta ponte é notada desde os viajantes do século XIX, tais como a Sociedade dos *Dilettanti*, entre outros. Porém, a estrutura em sua totalidade somente foi revelada após as escavações realizadas pela Sociedade Arqueológica de Atenas, primeiramente com Kourouniotes nos anos 1920, e nos anos 1950, sob a liderança de John Travlos (Papangeli & Chlepa, 2011, p. 40).

A pesquisa sobre a estrada de procissão dos Mistérios tem revelado importantes aspectos a serem considerados acerca dos rituais que compõem o culto dos Mistérios de

---

<sup>12</sup> Na inscrição é explícito que sua função é demarcar a rota sagrada para Elêusis (Miles, 2012, p. 119).

<sup>13</sup> Atualmente é possível apreciar os sítios arqueológicos de partes do Via Sacra nas estações de metrô *Egaleo* (Σταθμός Αιγάλεω) e *Eleonas* (Σταθμός Ελαιώνας).

Elêusis. A via sacra, suas paradas, a paisagem no entorno, os participantes e espectadores são componentes fundamentais para o sucesso da procissão em termos de comunicação religiosa e política (Graf, 1996, p. 64; Stavrianopoulou, 2015, p. 349). De acordo com Stavrianopoulou (2015), o percurso ao longo da via sacra unificava tanto mensagens do mito eleusino quanto da relação política e religiosa entre Atenas e Elêusis, pois “seus participantes reconstruíram as reivindicações territoriais de Atenas sobre Elêusis ao mover sobre os passos da deidade errante. Marcada e interpretada pela ação ritual, uma paisagem específica para além de qualquer arranjo arquitetônico emergia.” (p. 354, *tradução nossa*)

Nesse sentido, o estudo sobre a rota processional, bem como sua estrada e as estruturas adjacentes, requer uma abordagem interdisciplinar para processar fontes de diversas naturezas. O estudo apurado da materialidade das estruturas físicas permite estabelecer cronologias precisas, o que, em conjunto com o aporte de informações advindas das fontes escritas, torna possível identificar temporalidades de eventos rituais tais como as procissões.

### *3. Evidências Topográficas e a Influência da Arquitetura dos Propileus de Elêusis e do Eleusinion de Atenas para a Prática da Procissão no Período Romano*

O santuário de Deméter e Core em Elêusis se tornou cada vez mais popular com a expansão dos Mistérios ao longo dos séculos VI a.C. - III d.C., o que atraiu proporcionalmente um número cada vez maior de peregrinos vindos da Ática e até de outras partes mediterrânicas. Podemos seguramente afirmar que, seguindo a tendência da crescente circulação de pessoas em Elêusis, o santuário passou por um processo de expansão de sua área construída que visava, por um lado, aumentar a capacidade de abastecimento e de suporte da comunidade e, por outro, embelezá-lo e torná-lo um espaço para a interação social e manifestação do poder (Mylonas, 2009, p. 155). Assim, uma série de construções e intervenções construtivas foram feitas tanto em Elêusis quanto no *Eleusinion* de Atenas durante o Período Romano, sendo oferecidas como benfeitorias e doações às deusas eleusinas. Desse modo, templos, altares, monumentos ornamentais, pontes e até mesmo uma ampla reforma hidráulica foram realizados por meio da ação de grandes benfeitores gregos e romanos, incluindo imperadores como Adriano e Marco Aurélio (Mylonas, 2009, p.155-186; Perissato, 2018, p. 114-115). A expansão de edifícios como o *Telesterion* de Elêusis e a construção de edifícios adjacentes em torno dos templos

eleusinos evidenciam que o aumento no número de iniciados e participantes dos Mistérios durante o Período Romano também teve um impacto na realização dos próprios ritos da celebração eleusina (Lippolis, 2006, p. 239-324). Nesse sentido, o caminho feito pela procissão, cuja partida e chegada eram definidas por dois santuários administrados como um só complexo, possuía uma série de elementos que dialogavam com o tema dos Mistérios e, portanto, desempenhava um papel dentro do contexto do cortejo. Este item versará sobre as intervenções construtivas identificadas nas entradas dos santuários de Elêusis e do *Eleusinion* de Atenas durante a época romana, argumentando como aspectos arquitetônicos e topográficos podem indicar elementos particulares dos estratos tardios do movimento processional dos Mistérios de Elêusis.

Em Atenas, o denominado *Eleusinion*, pequeno complexo sagrado localizado nas margens da Via Panatenaica e próximo à ágora ateniense, foi um dos santuários eleusinos administrados conjuntamente com o santuário principal em Elêusis.<sup>14</sup> O conjunto de estruturas foi identificado a partir das escavações sistemáticas realizadas pela Escola Americana (*The American School of Classical Studies at Athens*) a partir de 1933, revelando um templo tetrastilo anfigostilo (o então chamado Templo de Triptólemo) e um propileu cercados por um muro de períbolo, ambos com diversas fases construtivas cujas primeiras são datadas do século V a.C. A fase romana do *Eleusinion* apresenta alguns dados muito interessantes para considerarmos. Primeiramente, um edifício circular, as reformas no propileu interno e a pavimentação da via Panatenaica nas áreas limítrofes são datados de meados do século II d.C. (Miles, 1998, p. 88-89).<sup>15</sup> Como muitos dos blocos de mármore do *Eleusinion* se encontram fora de seu contexto original, sendo que alguns foram até incorporados a estruturas tardias<sup>16</sup>, os especialistas utilizam o método comparativo dos estilos arquitetônicos e das técnicas construtivas para estabelecer cronologias para suas paredes e fundações (Miles, 1998, p. 87-94; Palinkas, 2008, p. 215-274).

A pavimentação da Via Panatenaica dá entrada aos peregrinos a oeste e conecta a rua com a ágora e a subida para a Acrópole de Atenas. Segundo Miles (1998), a

---

<sup>14</sup> Além do *Eleusinion* de Atenas, os textos antigos mencionam a existência de um *Eleusinion* no Falero, que recebia os iniciados para a etapa de purificação dos animais sacrificiais. No entanto, sua localização ainda não foi identificada pelos arqueólogos. Ver Shear (2016, p. 161-195).

<sup>15</sup> Segundo Palinkas (2008, p. 213), não há atividade arquitetônica datada do período correspondente ao Período Republicano da história romana. No santuário de Elêusis, contudo, há a construção de um Propileu sobre o portão de entrada sul, resultado de uma benfeitoria do magistrado romano Ápio Claudio Pulcro às deusas agrícolas eleusinas.

<sup>16</sup> É o caso dos blocos marmóreos incorporados no Muro Pós-Heruliano e na pequena igreja bizantina do século XIII de *Theotokos Gorgoepikoos* localizada no centro da moderna Atenas (Figura 2).

pavimentação foi realizada provavelmente em dois estágios, com uma primeira etapa realizada no século I d.C., possivelmente na época de Augusto, e outra no século II d.C. durante o principado de Adriano. A obra ocorreu para aprimorar os eventos equestres nesta tradicional estrada, sobretudo com relação aos festivais que foram reformulados durante o Período Romano (Miles, 1998, p. 88-89). Outra importante intervenção ocorreu no aqueduto da ágora de Atenas atribuído ao imperador Adriano, cuja finalização seria concluída somente durante os Principados Antoninos. Essa importante intervenção teve a função de distribuir água potável para as edificações da ágora e outras estruturas adjacentes, como o caso do *Eleusinion*. Identificou-se que as fundações do aqueduto se ramificavam na subida da Via Panatenaica em direção à Acrópole e chegavam ao complexo do *Eleusinion* por meio de um acesso pela *stoá* interna (Miles, 1998, p. 88-89). A edificação do monumento circular, construído no período entre o fim do século I e começo do século II d.C., traz harmonia a uma série de altares e bases de estátuas contemporâneas confeccionados a partir de diversos materiais, desde pedras provenientes da ilha de Poros a escombros de concreto (Miles, 1998, p. 89).

No entanto, as obras de maior importância arquitetônica foram as reformas no propileu interno, o principal marcador do têmeno do pequeno santuário. Como benfeitoria atribuída à Adriano ou ao *Panhellenion*<sup>17</sup>, a existência desse propileu foi sugerida por meio de fragmentos escultóricos e por blocos arquitetônicos. Segundo Miles (2012, p. 133-137), uma série de fragmentos de duas *korai* que sustentavam a fachada posterior do propileu e um friso dórico, cuja decoração remete aos motivos eleusinos, sugerem a datação do século II d.C.<sup>18</sup> Segundo Jennifer Palinkas (2008, p. 213), o propileu interno do *Eleusinion* foi provavelmente inspirado no Propileu Menor de Elêusis, doado por Ápio Claudio Pulcro no Período Republicano, em razão das semelhanças morfológicas e na escolha por um estilo arquitetônico semelhante. Se a reconstituição até então estabelecida de ambas as estruturas estiver correta, Palinkas defende a interpretação de que as similaridades morfológicas e arquitetônicas desempenham uma função de comunicação visual dentro do contexto dos Mistérios, pois carregam cariátides na fachada interna e sugerem um ecletismo no uso das ordens arquitetônicas gregas, misturando características

---

<sup>17</sup> Liga pan-helênica criada tanto pela iniciativa imperial de Adriano quanto pelas elites provinciais alinhadas à Roma para administração de cultos e festivais. Ver Romeo (2002), Spawforth & Walker (1985, p. 78-104) e Perissato & Kormikiari (2017).

<sup>18</sup> Segundo Palinkas, o restauro das cariátides foi feito com base em duas cabeças das estátuas encontradas na área do *Eleusinion*, fragmentos do corpo identificados em escavações anteriores que se encontram sob tutela do Museu Nacional de Atenas e de um fragmento adicional identificado por Kevin Glowacki na *Stoá* de Átalo (Palinkas, 2008, p. 218).

dóricas, jônicas e coríntias. Além disso, ambos os propileus carregam motivos decorativos florais que remetem ao mito eleusino, tais como a presença de ramos de trigo e das *plemócoas* (vaso eleusino de uso processional). É possível constatar um exemplo da decoração nos fragmentos deste friso que se encontra reincorporado (*spolia*) na estrutura da pequena igreja de *Panaghia Gorgoepikoos* no centro de Atenas, também conhecida como *Pequena Metrópole* (Figura 2)<sup>19</sup>:



Figura 2. Fachada leste da igreja de Panaghia Gorgoepikoos (Atenas), detalhe do friso de época imperial pertencente ao Eleusinion como *spolia* na estrutura.

Fonte: Acervo pessoal (2016).

No entanto, a atribuição do patrono do propileu interno é ainda uma questão aberta para os especialistas. Margaret M. Miles sugere que tenha sido uma benfeitoria de Adriano, cuja atribuição é feita com base na série de construções realizadas em Elêusis pelo imperador. Segundo a autora, há uma correlação entre os dois santuários e, pode-se dizer em poucas palavras, que tais benfeitorias podem ser interpretadas dentro do mesmo programa construtivo (Miles, 1998, p. 91). Por outro lado, Palinkas (2008, p. 221) lembra que Adriano não é o único patrono das construções erguidas em Elêusis durante o século

---

<sup>19</sup> Para uma discussão geral do edifício ver Palagia (2007).

II d.C. Além dele, há importantes construções realizadas pelo *Panhellenion*<sup>20</sup> e também pelos imperadores sucessores, como Antonino Pio e Marco Aurélio. Palinkas (2008) lembra que “o *Panhellenion*, fundado por Adriano, foi um grupo das elites que se dedicava a aspectos relacionados com a administração do culto.” (p. 221) A autora, então, defende a estrutura de entrada como uma doação do *Panhellenion*, afirmando que evidências comprovam as relações entre os santuários envolvendo o culto eleusino e a liga pan-helênica (Palinkas, 2008, p. 221).<sup>21</sup> Além disso, outras evidências levam em consideração que o *Eleusinion* foi escolhido como local para as assembleias da liga pan-helênica do século II d.C. (Riccardi, 2007, p. 338).

A mais recente interpretação sobre o *Eleusinion* é decorrente do acúmulo de informações advindas das escavações. Trata-se de pensá-lo em conjunto com o santuário principal em Elêusis. Nesse sentido, Palinkas (2008) e Miles (2012) defendem que há uma ligação estilística entre a arquitetura de Elêusis e a do *Eleusinion* de Atenas. Assim, é possível constatar que a

história da construção arquitetônica em um dos santuários é muitas vezes espelhada no outro, uma vez que a prosperidade ou doação que permitia o embelezamento de um naturalmente se estendia ao outro. Após o século V a.C., é apenas no período de dominação romana da Grécia que os santuários de Elêusis e de Atenas tornaram a receber tais ornamentos tão concentrados e novos recursos arquitetônicos. Tal apreciação pelos então antigos e veneráveis templos e cerimônias tradicionais demonstra um senso aumentado de respeito e conexão desejada com um passado clássico distante em um período marcado pela nostalgia cultural pelo século V a.C. (Miles, 2012, p. 122, *tradução nossa*)

Nas proximidades do santuário de Elêusis, a procissão se encerra na entrada pavimentada construída para recepcionar os iniciados e praticantes dos Mistérios (Figura 3). Esse espaço foi especialmente trabalhado durante o Período Romano, sobretudo na época de Adriano e dos imperadores Antoninos (Mylonas, 2009, p. 155). Uma série de

---

<sup>20</sup> Para uma introdução às atividades construtivas do *Panhellenion*, ver Romeo (2002) e Perissato e Kormikiari (2017, p. 8-27).

<sup>21</sup> Dentre elas, há uma carta datada da época à liga em nome de um oficial romano encontrada na área do *Eleusinion*, cujo conteúdo trata de uma investigação de um encarregado a prestar serviços ao sínédrio que, segundo Oliver (1941, p. 78-82), referia-se ao *Panhellenion*. Ver Palinkas (1998, p. 221). Ver também Miles (1998, p. 88) e Oliver (1941, p. 78-82).



grandes obras foi realizada na porção norte das muralhas do santuário, como obras hidráulicas, como uma fonte alimentada por um aqueduto; obras ornamentais, como arcos triunfais e dois propileus; pequenos edifícios para a recepção da procissão e um altar específico (*eschara*) para o sacrifício dos animais durante o ritual, o que marca o início da etapa secreta dos Mistérios (Barnard, 2011, p. 57-58). Além disso, o pátio exterior é pavimentado com blocos de mármore pentélico. Segundo Baldassarri (2007, p. 211-233), a pavimentação segue a orientação dos edifícios dispostos, divididas em dois setores: o setor sul seguia a orientação do Propileu Maior e era composto de blocos quadrangulares; já o setor norte foi composto por blocos de tamanho variável, e sua orientação espacial seguia categoricamente aquela do complexo do Templo de Ártemis e Poseidon, da fonte monumental e do arco romano sudeste.



*Figura 3.* Maquete do santuário de Elêusis no Período Romano. Pátio Exterior (Museu Arqueológico de Elêusis. Elefsina, Grécia).

Fonte: Perissato (2018).

O Propileu Maior foi a entrada do santuário de Elêusis construído no século II d.C. como principal meio de acesso dos participantes dos Mistérios após a procissão. A estrutura se destacava por ser uma imitação do famoso propileu construído por Mnesicles na Acrópole de Atenas em V a.C. (Lippolis, 2006, p. 265-272; Mylonas, 2009, p. 162). Tal característica o torna, portanto, um expoente típico da nostalgia seletiva comum ao ambiente grego provincial do século II d.C. (Miles, 2012, p. 128). Tratava-se de um imponente edifício de mármore exposto sobre um crepidoma que se ergue a uma altura

de cerca de 1,70 m do pátio exterior do santuário. De frente para o pátio, a fachada frontal continha seis colunas dóricas que suportavam uma entablatura onde havia um friso composto por uma alternância entre triglifos e métopas, além de um pedimento triangular (Mylonas, 2009, p. 162-163). No meio do pedimento havia um busto em mármore do imperador vigente (provavelmente Marco Aurélio) na forma de um *imago clipeata*, o que oferece pistas quanto à datação do edifício. De acordo com Ziro (1991, p. 268-272), a construção do Propileu Maior foi iniciada na época de Adriano, tendo sido interrompida após a destruição do santuário pelos Costobócios em 170 d.C. O projeto adriânico para o propileu foi retomado e concluído somente no período de Marco Aurélio (127 - 180 d.C.). De acordo com Miles (2012, p. 128), esse propileu eleusino presta referências visuais diretas à Acrópole de Atenas, sendo um impressionante exemplar do classicismo no século II d.C. influenciado pela Segunda Sofística.

O Propileu Menor foi uma das entradas monumentais do santuário de Elêusis. Foi construído durante o Período Republicano (por volta de I a.C.) por cima do demolido portão norte, erguido na época de Pisístrato (VI a.C.) (Mylonas, 2009, p. 156). Esse propileu é também conhecido pelo nome de seu financiador: o propileu de Ápio Claudio Pulcro (*Appius Claudius Pulcher*). Configura-se, então, como edifício ornamental com uma das mais interessantes composições, apresentando um estilo arquitetônico eclético que mescla características das três ordens arquitetônicas com uma rica decoração escultórica. Construído de mármore pentélico sobre uma fundação feita com o chamado “concreto romano”, o Propileu Menor era constituído de um pátio de entrada pavimentado com blocos grandes (cerca de 9,80 m x 10,35 m), flanqueado por paredes e degraus no lado norte (Mylonas, 2009, p. 157). De acordo com Mylonas (2009, p. 158), o portão, com cerca de 2,95 m de largura, que se situava na área central da estrutura, era sustentado por duas colunas e duas antas na fachada frontal, e por duas cariátides (Fig. 4) e duas antas na fachada posterior.

A entablatura suportada pelas colunas coríntias apresentava detalhes tanto da ordem jônica (arquitrave) quanto da ordem dórica (friso). A arquitrave, por sua vez, era composta de um só bloco de mármore pentélico que continha uma inscrição em latim (Fig. 5), evidenciando o nome do doador do propileu (o cônsul romano Ápio Claudio Pulcro), e a dedicação às deusas “Ceres e Proserpina” (CIL I<sup>2</sup> no. 775).<sup>22</sup> Acima da

---

<sup>22</sup> Além da inscrição dedicatória, Cícero menciona Ápio Claudio Pulcro e a doação do Propileu Menor em suas cartas à Àtico (*Epistulae ad Atticum*, VI, I, 26; VI, 6, 2). Ver Mylonas (2009, p.156-157).

arquitrave, havia o friso composto por tríglifos e métopas típicos da ordem dórica, porém, neles constavam esculpido em baixo relevo motivos do culto eleusino: cistos e feixes de trigo nos tríglifos; flores estilizadas de papoula e cabeças de touro (bucrânio) nas métopas (Mylonas, 2009, p. 156-158). Como reafirma Mylonas (2009), a “imposição de ornamento esculpido nos tríglifos é estranho à ordem dórica e reflete a norma jônica. Além disso, acima do friso há dentículos de características jônico-coríntias.” (p. 158) E, como observa Margaret M. Miles, o friso com símbolos eleusinos remete consideravelmente aos frisos do propileu decorado de Epidauro e daquele situado na entrada do santuário dos Grandes Deuses na Samotrácia (Miles, 2012, p. 125). Na fachada posterior (lado sul), o pedimento era sustentado por duas cariátides colossais esculpidas em mármore pentélico. Representavam donzelas (*korai*) que carregavam um cesto (*kiste*) com decoração de motivos eleusinos que aludiam aos objetos sagrados (*hierá*) transportados durante a procissão. Segundo Miles (2012, p. 127), as cariátides de Elêusis relembram as famosas cariátides da parte sul do Templo de Atena e Poseidon (o *Erechtheion*) e também podiam representar as sacerdotisas com indumentária usada durante a procissão religiosa.<sup>23</sup>



*Figura 4.* Cariátide do Propileu Menor (Museu Arqueológico de Elêusis. Elefsina, Grécia).

Fonte: Perissato (2018).

---

<sup>23</sup> Ver também Sauron (2001).



*Figura 5.* Vestígios da arquitrave com a dedicação em latim e friso com métopas e tríglifos decorados (Sítio Arqueológico de Elêusis. Elefsina, Grécia).

Fonte: Perissato (2018).

Os santuários eleusinos desempenharam figuração importante no processo ritualístico dos Mistérios, pois funcionavam como marcadores da transição entre espaços de livre acesso a partir de estradas públicas pavimentadas (a via panatenaica na entrada do *Eleusinion* em Atenas; a via sacra na entrada do santuário em Elêusis) com santuários de acesso altamente controlado, como o *Eleusinion* de Atenas e o santuário de Deméter e Core em Elêusis. Há, portanto, um espelhamento de uma estrutura em outra, o que é demonstrado materialmente na arquitetura de seus espaços. Miles (2012) defende que, enquanto os propileus dos santuários gregos tradicionalmente desempenhavam o papel de “restringir o caminho em certo grau, por conta do acesso regulado, secreto e protegido ao redor dos santuários, os propileus do *Eleusinion* e de Elêusis tiveram uma função de extremo controle.” (p. 121-122) Nesse sentido, os propileus tinham, frequentemente, a função de marcar a transição do espaço cívico para o espaço sagrado, o que implicava em comportamentos restritivos, além de barrar a grande multidão, uma vez que somente os iniciados podiam adentrar o têmeno (Miles, 2012, p. 122). Assim, pode-se inferir que a ornamentação realizada nos propileus eleusinos (Elêusis e *Eleusinion* de Atenas) durante o Período Romano correspondia à lógica do programa construtivo de Adriano (Camia,

2017, p. 51-53) e procurava enriquecer o momento processional com diversas mensagens políticas e religiosas, cujas principais evidências constam tanto na decoração escultórica quanto nas próprias formas arquitetônicas. No *Eleusinion* de Atenas, os participantes da procissão podiam ver os motivos eleusinos na decoração do propileu interno, incluindo os vasos processionais que carregavam, além de diversas dedicações no Templo de Triptólemo (Palinkas, 2008, p. 271). A multidão seguia a via panatenaica pavimentada em direção aos portões da cidade, quando viravam à via sacra para seguir para Elêusis. Paradas eram feitas ao longo de toda a estrada, como em *Rheitoi*, no templo de Afrodite, e na ponte sobre o Rio *Khefissos* (benfeitoria do imperador Adriano no século II d.C.) (Palinkas, 2008, p. 271). Aproximando-se do santuário das duas deusas em Elêusis, a procissão encontrava o pátio pavimentado de recepção, similar àquele em frente ao *Eleusinion* de onde o grupo partiu. No pátio exterior, uma série de elementos arquitetônicos e decorativos cumpriam a função de lembrar os praticantes da procissão dos benfeitores romanos do santuário (Palinkas, 2008, p. 272). Segundo Palinkas (2008, p. 272), o Propileu Maior de Atenas, com sua morfologia dórica do século V a.C. emulada em tempos romanos, reforçava a lembrança da Acrópole de Atenas ao mesmo tempo que lembrava o patrono responsável pela construção (o busto de imperador no pedimento). Nesse sentido, a apropriação do “passado clássico” (sécs. V – IV a.C.) em tempos romanos é um elemento importante do contexto das relações sociais entre gregos e seus conquistadores romanos, uma vez que específicas formas de conhecimento e de comportamento resgatados de tempos anteriores “se tornaram marcadores da identidade de grupos e garantias para a aceitação mútua [entre as elites], assim como ‘os clássicos’ desempenhariam um papel semelhante em demarcar as classes dominantes de outras [...]” (Alcock, 2002, p. 41-42). Esse aspecto ajuda a explicar a escolha por colocar o “passado clássico” e seus monumentos em lugar de destaque por parte da elite ateniense. “A exibição da arte e arquitetura dos tempos de Péricles correspondiam muito aos interesses da elite, assegurando a devida admiração e respeito junto com todas as vantagens materiais que elas podiam trazer” (Alcock, 2002, p. 67). Além disso, criou-se um teatro de autorrepresentação por parte da elite provincial romana, uma vez que “os notáveis romanos poderiam ser recebidos, e percebidos, mais como parceiros [e benfeitores] do que conquistadores” (Alcock, 2002, p. 67-68).

Nesse sentido, as mensagens políticas ficavam dispostas na arquitetura e edifícios ao longo do percurso processional. Os iniciados então adentravam o têmeno através do Propileu Menor, cuja morfologia e decoração misturava as insígnias eleusinas, em sua

arquitetura eclética, com a dedicação latina de seu patrono romano da época republicana (I a.C.) (Palinkas, 2008, p. 272). A experiência proporcionada pela arquitetura dos propileus eleusinos aos membros da procissão no século II d.C., bem como as transformações na topografia ao longo de toda via sacra, evidenciam que o culto de Mistérios atingira um alto patamar para a identidade pan-helênica em construção durante o Período Romano, configurando-se como fruto da ação direta da liga pan-helênica criada por Adriano, assim como das elites benfeitoras iniciadas. De acordo com Spawforth (2012), a razão para o aprimoramento construtivo e embelezamento dos edifícios em Atenas (e especialmente em Elêusis) foi um sinal da promoção da “excepcionalidade cultural de Atenas para o ponto de vista do estado imperial.” (p. 248)

#### *4. A Procissão dos Mistérios de Elêusis durante o Período Romano (II - III d.C.): Mudanças e Permanências*

Liderada pelos sacerdotes que carregavam os objetos sagrados em cestos ornamentados com flores e seguidos pela multidão de devotos que carregava ramos de murta, a procissão atravessava os bosques de oliveiras de Atenas, subia morro acima para o vilarejo de Hermus (hoje Haidari) e continuava seu caminho parando nos santuários à beira da estrada, como o santuário de Apolo (no mesmo local que se encontra hoje o atual Mosteiro Dafne) e o santuário de Afrodite em uma saliência rochosa no sopé do Monte Poikilo. Em frente ao santuário de Afrodite a estrada se dividia. O braço principal da Via Sacra continuava em direção ao mar, enquanto o outro seguia a crista do Monte Poikilo e depois descia para Rheitoi (hoje Lago Koumoundourou) onde se juntava ao braço principal.

Tendo passado Rheitoi, a Via Sacra atravessava a planície Thriassion e, ao chegar à região de Elêusis, encontrava-se com o Rio Kephissos. Assim que a procissão chegava à ponte sobre o rio, realizava-se os ritos na ponte (*gephyrismoi*). Reunidos em grupos, os observadores (*gephyristai*) lançavam gracejos e provocações aos iniciados que passavam, os quais respondiam de acordo. (Papangeli & Chlepa, 2011, p. 34, *tradução nossa, itálico nosso*)

A descrição da procissão eleusina usualmente reproduzida na literatura científica é um resultado da pesquisa com fontes de natureza textual, arqueológica e epigráfica compreendidas no contexto espacial no qual a celebração ocorria. No entanto, torna-se

um desafio identificar os estratos temporais de um rito dinâmico como a procissão, pois as evidências disponíveis nem sempre permitem recompor cronologias precisas. Contudo, o numeroso *corpus* epigráfico das instituições áticas, excepcional dentro do mundo grego, tem aquecido as discussões acadêmicas sobre os rituais e festivais praticados na Ática. Desse modo, este item tratará da discussão em torno da inscrição IG II<sup>2</sup> 1078, datada da época romana tardia, versando sobre como identificar inovações inseridas no contexto do período e os aspectos do costume tradicional da procissão eleusina.

Clinton (1993, p. 116) argumenta que havia duas procissões partindo do *Eleusinion* de Atenas para Elêusis durante os Mistérios. Uma primeira procissão (*pompē*) composta por efebos, sacerdotes e magistrados era realizada para a escolta dos objetos sagrados (*hierá*) em 19 de *Boedromion* (calendário ático). No dia seguinte, uma multidão de iniciados escoltava uma estátua de Iaco na segunda marcha pela via sacra em direção ao santuário de Elêusis, aludindo à errância de Deméter em busca por sua filha (Clinton, 1993, p. 116).

A inscrição IG II<sup>2</sup> 1078<sup>24</sup>, datada de 220 d.C., foi proposta por *Flavius Dryantianos*, arconte efébio dos Eumólpidas e membro de uma categoria senatorial adquirida por concessão imperial (Clinton, 2008, p. 406-407). Trata-se de uma estela em mármore branco, cujos fragmentos foram encontrados na igreja de São Demétrio *Katephores*, em Atenas (Lambert, 2020, p. 133). O texto é um decreto regulatório que estabelece normas para a participação dos efebos na procissão eleusina e busca restaurar o costume tradicional de escolta ordenada dos objetos sagrados (*hierá*). É interessante notar que o texto segue a prescrição arcaizante tanto na grafia das letras quanto no estilo paratático dos decretos da Assembleia ateniense usualmente emitidos entre os séculos V e IV a.C. (Lambert, 2020, p. 133).<sup>25</sup> Segundo Patera (2011, p. 124), a inscrição indica que os oficiais responsáveis (*kosmetes*) deveriam conduzir os efebos de acordo com a tradição e os jovens deveriam participar dos sacrifícios, fazendo libações e entoando cânticos durante a marcha (IG II<sup>2</sup> 1078, Trechos 28-29). Além disso, os efebos deveriam marchar em formação militar, portando armadura completa e uma coroa de murta, conforme o trecho abaixo:

---

<sup>24</sup> Além de ter sido publicado nos IG, a inscrição se encontra no catálogo de Clinton (2005, p. 470-472) e na recente publicação de Lambert (2020, p. 129-137). Encontra-se disponível online em Searchable Greek Inscriptions <https://inscriptions.packhum.org/text/3297> e em Attic Inscriptions Online <https://www.atticinscriptions.com/inscription/IEleus/638>.

<sup>25</sup> Outra característica é o uso do termo “pólis” para se referir à Acrópole nos trechos 15-16 (μέγχι Ἐλευσεινίου τοῦ ὑπὸ τῆι πόλει) e 41 (ἐν Ἐλευσινίωι τῶι ὑπὸ τῆι πόλει). Ver Lambert (2020, p. 133).

[..] e todos os efebos devem tomar parte da procissão, em armadura completa, coroa de murta, marchando em formação militar; e como obrigamos os efebos a percorrerem uma grande distância, eles devem tomar parte dos sacrifícios e libações e dos cânticos no caminho, para que os objetos sagrados sejam levados com uma escolta [mais protegida] e uma longa procissão, [...] (IG II<sup>2</sup> 1078<sup>26</sup>, linhas 25-31, *tradução nossa*)<sup>27</sup>

A proposta de Dryantianos parece ter a intenção de retomar as práticas tradicionais (10-11: *κατὰ τὰ ἀρχαῖα νόμιμα*) da escolta dos objetos sagrados (Patera, 2011, p. 125). Decretos honorários do final do Período Helenístico (IG II<sup>2</sup> 1008.7; IG II<sup>2</sup> 1011.7-8) sugerem a existência de um *hypantēsis* (encontro, recepção formal), no qual os efebos encontravam os objetos sagrados e os conduziam para o *Eleusinion* ou recepcionavam a estátua de Iaco no meio do trajeto para concluir sua jornada até Elêusis (Clinton, 2019, p. 165).<sup>28</sup> Por sua vez, a inscrição do século III d.C. (IG II<sup>2</sup> 1078) restabelece que os objetos sagrados (*hierá*) deveriam ser escoltados pelos efebos em procissão de Elêusis para Atenas entre 13 e 14 de *Boedromion* para guardá-los no *Eleusinion* até serem retornados na grande procissão de 19 *Boedromion* (Lambert, 2020, p. 129-137). Assim, Clinton (2019, p. 166) defende a hipótese de que o encontro formal (*hypantēsis*) dos objetos sagrados ou de Iaco foram inovações helenísticas e que não representavam a tradição ancestral da organização do cortejo tal como a inscrição do século III d.C. procura restaurar. Originalmente, a procissão era “uma escolta militar completa para os *hierá* [objetos sagrados], isso foi abrandado nos tempos helenísticos pela introdução da *hypantēsis*, mas totalmente reintegrado pelo decreto romano tardio (IG II<sup>2</sup> 1078)” (Clinton, 2019, p. 166).

O resgate da tradição ancestral e a presença de fórmulas arcaizantes na inscrição tardo-romana parece dialogar com a nostalgia seletiva eminente de Atenas do período entre os séculos II e III d.C. (Alcock, 2002, p. 36-98).<sup>29</sup> No entanto, a questão também

<sup>26</sup> Edição da inscrição foi feita por Lambert (2020, n. 16). Recuperado de [https://www.atticinscriptions.com/inscription/AIUK42/17?text\\_type=greek](https://www.atticinscriptions.com/inscription/AIUK42/17?text_type=greek)

<sup>27</sup> No original: “*παραπέμπειν δὲ τοὺς ἐφήβους π[άντας, ἔχοντας] τὴν πανοπλίαν, ἐστεφανωμέν[ους μυρρίνης στεφά]- νοι, βαδεῖζοντας ἐν τάξει· ἐπ[εὶ] δ[ὲ προστάττομεν τοῖς ἐ]- φήβοις τὴν τοσαύτην ὁδοιπορῆσαι π[ομπήν, αὐτοῦς] καὶ θυσιῶν καὶ σπονδῶν καὶ παιάνων τῶ[ν κατὰ τὴν]30 ὁδὸν μεθέξειν, ὡς ἂν τὰ τε ἱερά μετὰ φρουρᾶ[ς ἰσχυρο?]- τέρας καὶ πομπῆς μακροτέρας ἄγοιτο, [...]*” (IG II<sup>2</sup> 1078<sup>27</sup>, linhas 25-31, *negrito nosso*)

<sup>28</sup> O decreto helenístico (IG II<sup>2</sup> 1011, 7) de 107/6 a.C. afirma que os efebos eram enviados a um lugar chamado Echo para encontrarem os objetos sagrados. Ver Patera (2011, p. 125).

<sup>29</sup> Susan Alcock elabora um quadro compreensivo sobre a natureza e construção da memória cultural para as elites durante o período romano imperial, bem como suas implicações materiais, para este contexto. De



pode indicar a falta de segurança da estrada processional no ano de 220 d.C., demandando uma escolta apropriada. De acordo com Robertson,

[...] a estrada entre Atenas e Elêusis era tão perigosa que as autoridades tomaram providências para proteger os *hierá*, não só durante o festival, quando eram escoltados na procissão de Atenas para Elêusis do dia 19 de Boedromion, mas até mesmo antes, no transporte preliminar de 14 de Boedromion, quando eram transportados de Elêusis para Atenas. (Robertson, 1998, p. 553, *tradução nossa*)

A procissão dos Mistérios de Elêusis foi um evento dinâmico que combinava uma série de características tradicionais e inovadoras. Nesse sentido, a interação social dos participantes da procissão no espaço processional podia flutuar entre a tradição em preservar os costumes ancestrais e a inserção de inovações nas práticas rituais, no ordenamento da procissão ou na estética performática a partir das demandas dos tempos históricos. Isso fica evidente com os exemplos das inscrições helenísticas (IG II<sup>2</sup> 1008; IG II<sup>2</sup> 1011) e da tardo-romana (IG II<sup>2</sup> 1078) supracitadas.

##### 5. *Considerações Finais*

O presente artigo teve como objetivo analisar a procissão dos Mistérios entre Atenas e Elêusis, identificando particularidades do rito conforme sua prática em tempos romanos. Para descrever o cortejo tal como era organizado entre os séculos II e III d.C., o caminho argumentativo foi elaborado a partir da análise de três tipos de fontes primárias: a textual, a topográfica/arquitetônica e a epigráfica. Primeiramente, a *hierá hodós*, estrada da procissão eleusina, foi descrita a partir do testemunho de Pausânias (1.36-38) elencando monumentos, santuários e áreas naturais de importância tanto ao ciclo eleusino quanto de figuras atenienses de destaque. Em seguida, uma revisão não-exaustiva da recepção de Pausânias nos séculos iluministas (XVII e XVIII) e no século XIX foi apresentada como aporte ao trabalho arqueológico realizado sistematicamente no século XX, indicando as informações e desafios que os sítios arqueológicos da estrada apresentaram aos arqueólogos diante do vertiginoso crescimento urbano de Atenas. Por

---

maneira geral, a “ênfase no passado refletia várias necessidades [para a elite grega]: preservar o que faz dos helenos únicos, aumentar e proteger o status dos instruídos e abastados, e promover um capital simbólico de uso com os governantes filelênicos” (Alcock, 2002, p. 97).

outro lado, os dados topográficos referentes às estruturas de entrada dos santuários eleusinos envolvidos como pontos de saída (*Eleusinion* de Atenas) e de chegada (Elêusis) da grande procissão dos Mistérios foram apresentados para descrever o ambiente construído que dialogava com os participantes do cortejo. Assim, as características arquitetônicas dos propileus eleusinos, bem como a pavimentação dos espaços de recepção, demonstraram que havia uma ligação visual entre os pontos do trajeto, comunicando mensagens tanto do ciclo eleusino quanto dos patronos romanos. Tais dados permitiram constatar que os Mistérios de Elêusis detiveram o interesse das elites helenizadas e dos imperadores romanos, dos quais destacam-se as intervenções construtivas feitas por Adriano e seu *Panhellenion*, e através da retomada do projeto adriânico a partir de Antonino Pio e Marco Aurélio (século II d.C.). Na última parte do artigo, a análise de um decreto regulatório (IG II<sup>2</sup> 1078) para a procissão, datado de 220 d.C., demonstrou como particularidades dos tempos históricos equacionaram a tradição ancestral com inovações propostas e inseridas à procissão de acordo com as demandas do contexto sociopolítico e cultural. Foi possível constatar que em 220 d.C. havia a intenção clara de restaurar o papel que os efebos desempenhavam tradicionalmente na procissão eleusina.

Finalmente, o quadro elaborado sobre a procissão eleusina a partir de fontes de diversas naturezas permite não só evidenciar particularidades do estrato histórico romano, como possibilita a compreensão da dinâmica entre as mudanças e as permanências da prática evidenciadas em um contexto de notória assimetria política.

*Recebido: 15/09/2020*

*Aprovado: 22/11/2020*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Fontes*

Pausanias. (1992). *Description of Greece* (Books 1-2). Harvard University Press.

### *Obras*

Agelidis, S. (2017). The ‘Spatial Turn’ in Ancient Greek Festival Research: Venues of the Athenian City Dionysia and the Great Panathenaia Pompai. In L. Nevett (Org.). *Theoretical Approaches to the Archaeology of Ancient Greece: Manipulating Material Culture* (pp. 230-248). University of Chicago Press.

Alcock, S. E. (2002). *Archaeologies of the Greek Past: Landscapes, Monuments, and Memories*. Cambridge University Press.

Baldassarri, P. (2007). Cópia arquitetônica como memória do passado. I Grandi Propilei di Eleusi e il santuario eleusino eleusino in età antonina. In O. D. Cordovana, & M. Galli (Eds.). *Arte e memoria culturale nell’età della Seconda Sofistica* (pp. 211-233). Edizioni del Prisma.

Barnard, B. E. (2011). *Euergetism and Gift-Giving at Eleusis: a case study of Ancient Patronage Structures*. [Dissertação de mestrado não publicada]. University of Nebraska-Lincoln.

Best, J. (2015). *Religion of the Roadways: Roadside Sacred Spaces in Attica*. [Tese de doutorado não publicada]. Bryn Mawr College.

Camia, F. (2017). Cultic and Social Dynamics in the Eleusinian Sanctuary under the Empire. In E. M. Grijalvo, & J. M. C. Copete, & F. L. Gómez (ed.). *Empire and Religion: Religious change in Greek cities under Roman Rule* (pp. 45-66). Brill.

Clinton, K. (1993). The sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis. In B. Marinatos, & R. Hägg. *Greek sanctuaries: new approaches* (pp. 110-124). Routledge.

Clinton, K. (2005). *Eleusis. The Inscriptions on Stone: Documents of the Sanctuary of the two Goddesses and public documents of the deme* (Vol. I: Text). The Archaeological Society of Athens.

Clinton, K. (2008) *Eleusis. The Inscriptions on Stone: Documents of the Sanctuary of the two Goddesses and public documents of the deme* (Vol. II: Commentary). The Archaeological Society of Athens.

Clinton, K. (2019). Journeys to the Eleusinian Mystéria (with an appendix on the procession at the Andanian Mystéria). In W. Friese, S. Handberg, & T. M.

- Kristensen (Ed.). *Ascending and descending the Acropolis: Movement in Athenian Religion* (Monographs of the Danish Institute at Athens, 23) (pp. 161-177). Aarhus University Press.
- Cosmopoulos, M. B. (2015). *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. Cambridge University Press.
- Drakotou, I. (2009). Ιερά Οδός, ανατολικό τμήμα. In M. Korres. *Αττικής Οδού. Αρχαίου Δρομίου τής Αττικής*. Εκδότης ΜΕΛΙΣΣΑ.
- Elsner, J. (2001). Structuring 'Greece': Pausanias' Periegesis as a Literary Construct. In S. E. Alcock, J. F. Cherry & J. Elsner (Eds.). *Pausanias: Travel and Memory in Roman Greece* (pp. 3-20). Oxford University Press.
- Ficuciello, L. (2008). *Le Strade di Atene* (SATAA, 4). Scuola Archeologica Italiana di Atene. Pandemos.
- Graf, F. (1996). Pompai in Greece: Some consideration about Space and Ritual in the Greek polis. In R. Hägg (Ed.). *The role of Religion in the Early Greek Polis: Proceedings of the Third International Symposium on Ancient Greek Cult* (pp. 55-65). Svenska Institutet i Athen.
- Hazard, S. (2013). The Material Turn in the Study of Religion. *Religion and Society: Advances in Research*, 4, 58-78.
- Knott, K. (2008). Spatial Theory and the Study of Religion. *Religion Compass*, 2(6), 1102-1116.
- Lambert, S. (2020). *Attic Inscriptions in UK Collections British Museum: Decrees of the Council and Assembly* (AIUK, 4.2). British Museum.
- Lenormant, F. (1860). *Monographie de la voie sacrée éleusinienne et des ses monuments et ses souvenirs*. Hachette.
- Le Roy, J. (2004). *The Ruins of the Most Beautiful Monuments of Greece*. Getty Publications. (Trabalho original publicado em 1755)
- Lippolis, E. (2006). *Mysteria: Archeologia e culto del santuario di Demetra ad Eleusi*. Bruno Mondadori.
- Luginbühl, T. (2015). Ritual Activities, Processions and Pilgrimages. In R. Raja, & J. Rüpke. *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World* (pp. 41-59). John Wiley & Blackwell.
- Miles, M. (2012). Entering Demeter's Gateway: The Roman Propylon in the City Eleusinion. In B. Wescoat, & R. Ousterhout. *Architecture of the Sacred Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium* (pp. 114-151). Cambridge.

- Miles, M. (1998). *The City Eleusinion: Results of Excavations conducted by The American School of Classical Studies at Athens* (The Athenian Agora, 31). Princeton University Press.
- Mylonas, G. E. (2009). *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton University Press. (Trabalho original publicado em 1961)
- Oliver, J. H. (1941). Documents concerning the Emperor Hadrian. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 10(4), 361-370.
- Palagia, O. (2007). The Date and the Iconography of the Calendar Frieze on the Little Metropolis, Athens. *X Colloque International sur L'art Provincial Romain*. Arles, FRA.
- Palinkas, J. L. (2008). *Eleusinian Gateways: Entrances to the Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis and the City Eleusinion in Athens*. [Dissertação de doutorado não publicada]. Faculty of the Graduate School of Emory University.
- Papangeli, K, & Chlepa, E. A. (2011). *Transformations of the Eleusinian Landscape Antiquities and the Modern City*. Paul & Alexandra Canellopoulos Foundation.
- Patera, I. (2011). Changes and Arrangements in a Traditional Cult: The case of the Eleusinian Rituals. In A. Chaniotis. *Ritual Dynamics in the Ancient Mediterranean: Agency, Emotion, Gender, Representation* (pp. 119-136). Franz Steiner-Verlag.
- Perissato, F. (2018). *Elêusis no Império Romano: Monumentalização do santuário e o culto dos Mistérios Eleusinos no Período Antonino*. [Dissertação de mestrado não publicada]. Universidade de São Paulo.
- Pretzler, M. (2007). *Pausanias: Travel Writing in Ancient Greece*. Bristol Classical Press.
- Raja, R, & Rüpke, J. (2015). Archaeology of Religion, Material Religion, and the Ancient World. In R. Raja, & J. Rüpke. *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World* (pp. 1-26). John Wiley & Blackwell.
- Riccardi, L. A. (2007). The Bust-Crown, The Panhellenion, and Eleusis: a new portrait from the Athenian Agora. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 76(2), 365-390.
- Robertson, N. D. (1998). The Two Processions to Eleusis and the Program of the Mysteries. *The American Journal of Philology*, 119(4), 547-575.
- Romeo, I. (2002). The Panhellenion and Ethnic Identity in Hadrianic Greece. *Classical Philology*, 97(1), 21-30.
- Sauron, G. (2001). Les propylées d'Appius Claudius Pulcher à Éleusis: l'art néo-attique dans les contradictions idéologiques de la noblesse romaine à la fin de la République. In J-Y. Marc, & J-C. Moretti. *Constructions publiques et programmes édilitaires en*

Grèce entre le IIe siècle av. J.-C. et le Ier siècle ap. J.-C. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 39(Supp.), 267-283.

Shear, T. L., Jr. (2016). *Trophies of Victory: Public Building in Periklean Athens*. Princeton University Press.

Spawforth, A. J. S. (2012). *Greece and the Augustan Cultural Revolution*. Cambridge University Press. Spawforth, A. J. S., & Walker, S. (1985). The World of the Panhellenion: 1. Athens and Eleusis. *The Journal of Roman Studies*, 75, 78-104. Spon, J. (1678). *Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant, fait aux années 1675-1676* (Vol. 2). Amsterdam.

Stavrianopoulou, E. (2015). The Archaeology of Processions. In R. Raja, & R. J. Rüpke. *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World* (pp. 349-361). John Wiley & Blackwell.

Wheler, G. (1682). *A Journey into Greece in the company of Dr. Spon of Lyons*. London.

Ziro, D. (1991). *Ελευσις. 'Η Κυρία Είσοδος του ιερού της Ελευσίνας*. Εκδότης Εν Αθηναις Αρχαιολογική Εταιρεία.

**ARCHAEOLOGY OF AN ANCIENT PROCESSION  
THE PRACTICE OF ΠΟΜΠΗ BETWEEN ATHENS AND ELEUSIS IN THE  
ROMAN PERIOD (2ND - 3RD AD)**

ABSTRACT

This article aims to identify the particularities of the procession celebrated between Athens and Eleusis during the Eleusinian Mysteries in the Roman Period (II - III AD) based on evidences found in sources of different natures (textual, topographic/architectural and epigraphic). It seeks to understand aspects related to the permanence of the Eleusinian ancestral tradition and to identify innovations typical of the Roman historical strata, whose evidence can be observed both in the organization of the procession and in the building interventions on sanctuaries (Eleusis and the City Eleusinion in Athens) and the Sacred Way (*hierá hodós*).

KEYWORDS

Eleusinian Mysteries; Ancient procession; Roman Greece; Eleusis; City Eleusinion; Ancient Greek Religion.





**BRIGANTIA DE BIRRENS:  
INTERAÇÕES CULTURAIS EM ZONA DE FRONTEIRA  
NA BRITÂNIA ROMANA**

*Ismael Wolf<sup>1</sup>*

RESUMO

O presente artigo apresenta uma análise da imagem de *Dea Brigantia* de Birrens, na Britânia, provavelmente datada do século II d.C., abordando seu material, seu contexto, sua composição, seus elementos e significados, em uma abordagem que abrange tanto a imagem quanto a inscrição que formam a obra visual. São investigadas possíveis conexões com outras formas de culto, traços de interações culturais e os impactos causados sobre a população indígena bretã.

PALAVRAS-CHAVE

Brigantia; Britânia Romana; Muralha de Adriano; Religião; Império Romano.

---

<sup>1</sup> Mestre em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Especialista em História Antiga e Medieval pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro e em Saberes e Práticas na Educação Básica (Ensino de História) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Licenciado em História pela Faculdade Porto-Alegrense e Bacharel em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Professor de História das Redes Municipais de Educação de Gravataí/RS e Sapucaia do Sul/RS. E-mail: wolf\_ismael@yahoo.co.uk

## 1. Introdução<sup>2</sup>

Quando os romanos iniciaram a conquista da Britânia (após 43 d.C.), aquela ilha não tinha uma configuração interna coesa, mas uma série de povos, tribos e confederações. É muito provável que a maioria dos bretões tivesse costumes em comum, mas naquele universo geográfico/cultural havia diversas ramificações com estruturas religiosas e divindades próprias. Ao Norte no território do que, hoje, conhecemos como Inglaterra, estavam os brigantes,<sup>3</sup> um povo numeroso, conforme descrito por Tácito (*De Vita Iulii Agricolae* 17), e que com o tempo se tornou cliente dos romanos (Henig, 2003, p. 28). O núcleo territorial brigante estava concentrado basicamente em torno da atual Yorkshire e suas adjacências, mas é provável que sua influência se estendesse para além disso.

Os brigantes, assim como os demais povos bretões, tinham suas peculiaridades religiosas e divindades locais. Nesse sentido, é sabido que adoravam uma divindade chamada Brigantia, provavelmente advinda de experiências e cultos religiosos regionais. O próprio nome da divindade indica esse tipo de relação.<sup>4</sup> É importante destacar que não temos nenhuma evidência arqueológica que confirme o culto desta divindade antes da chegada dos romanos. Alguns altares, inscrições e raras imagens de Brigantia foram identificados,<sup>5</sup> mas todas as evidências são do período romano. Esses dados nos mostram que os brigantes até então não tinham o costume de representar suas divindades em imagens antropomórficas. Também é possível que qualquer tipo de representação visual da divindade fosse feito em algum tipo de material menos duradouro e, assim, tenha se perdido. No entanto, essa hipótese carece de bases que a sustentem e, portanto, não iremos discuti-la.

---

<sup>2</sup> Este trabalho é fruto de minha pesquisa no Núcleo de Estudos e Referências da Antiguidade e do Medievo da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (NERO-UNIRIO), tendo sido adaptado de meu Trabalho de Conclusão de Curso, finalizado em 2019, sob orientação da Profa. Dra. Cláudia Beltrão, a qual aproveito para agradecer a gentileza de sempre, bem como por sua orientação.

<sup>3</sup> Um trabalho fundamental para compreender os brigantes é o de Hartley & Fitts (1988).

<sup>4</sup> Em termos etimológicos, “Brigantia” e “brigantes” compartilham da mesma raiz “céltica”. Visto que “brig” aparentemente tem sido definido pelos estudiosos como “alto”, é possível que a raiz dessa palavra esteja identificando o território ocupado pelos brigantes como “elevado” e “montanhoso”, ou que essa palavra esteja indicando algum tipo de “nobreza” (Jolliffe, 1941, p. 36).

<sup>5</sup> Esta informação também é confirmada por McGrath (2015).

A arqueologia identificou apenas duas representações figurativas que consensualmente são identificadas como sendo de Brigantia.<sup>6</sup> A primeira foi encontrada em 1731, nas proximidades do antigo forte romano de *Blatobulgium*, um posto avançado (Cunliffe, 2013, p. 405) na atual cidade de Birrens, pertencente ao território da Escócia.<sup>7</sup> A segunda imagem foi encontrada mais recentemente, no ano de 2014, nas adjacências do forte romano de *Arbeia*, na atual South Shields, na Inglaterra.<sup>8</sup> No entanto, neste segundo caso, foi encontrada apenas a cabeça da estatueta.<sup>9</sup> Ambas as imagens são datadas como sendo do período de ocupação romana.



Mapa 1 – Organização militar no norte da Britânia romana.

Fonte: <<https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1b/Roman.Britain.north.84.jpg>>

<sup>6</sup> Estamos falando aqui de Brigantia nesse contexto geográfico e temporal específico, e não levamos em conta outras possibilidades de divindades posteriores que podem ter uma mesma raiz ou influência como, por exemplo, Brígida, Brigid e Brigitte. Uma boa referência de leitura sobre possíveis derivações dessa divindade é a obra de Wright (2011).

<sup>7</sup> Ver Mapa 1 para maiores informações sobre a localização deste sítio.

<sup>8</sup> Disponível em: <<http://www.hadrianswallquest.co.uk/projects/excavation-arbeia-south-shields>>. Acesso: 13 jun. 2018.

<sup>9</sup> Disponível em: <<http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-2784990/Face-Roman-goddess-uneearthed-time-1-800-years-Finely-carved-stone-head-depicts-ancient-idol-Brigantia.html>>. Acesso: em 13 jun. 2018.

Disponível em: <<http://www.hadrianswallquest.co.uk/news/northern-goddess-discovered>>. Acesso em: 13 jun. 2019.

Brigantia, em seu caráter de divindade regional, teria sido adotada também pelos romanos. Da mesma maneira que Sulis fora “romanizada”<sup>10</sup> no Sul, também Brigantia teria sido “romanizada” no Norte da Britânia, como divindade regional da Província (Henig, 2005, p. 70).

Alguns estudos mais antigos, como os de Nora Jolliffe (1941), defenderam que todas as inscrições datáveis do culto de Brigantia pertenceriam ao período dos reinados de Severo e Caracala. Todavia, pesquisas mais recentes apontam para outras direções, considerando que a imagem de *Dea Brigantia* de Birrens<sup>11</sup> teria sido erigida no século II d.C.<sup>12</sup> Como este é o principal documento que vamos trabalhar neste artigo, é imprescindível levarmos em consideração essa informação, para que se possa fazer uma interpretação no contexto das ideias e da história desse período (Henig, 2005, p. 200-203).

Ressaltamos que o tema deste artigo diz respeito não apenas aos estudos sobre a Britânia, mas também sobre possibilidades de conexões entre essa região e outras regiões do Império Romano. As legiões romanas se deslocavam no Império, populações indígenas também faziam deslocamentos (individual ou coletivamente) e, assim, havia um grande fluxo de pessoas se deslocando entre diferentes localidades. Outro ponto importante a considerar é o fato dessa imagem de Brigantia de Birrens ter sido descoberta em uma região de fronteira, também conhecida como *limes* (Mendes, 2006, p. 41), além do Muro de Adriano. Como fronteira, entendemos algo que vai além de uma simples *linha* que divide um território de outro. Podemos compreender uma fronteira como um lugar de negociação, onde “diferentes” se colocam frente a frente (Guarinello, 2010, p. 120). Obviamente, existe a possibilidade de tratarmos as fronteiras e limites de cada um, ou de cada ser tomado individualmente, mas aqui se entende a ideia de fronteira como um espaço entre uma comunidade e outra. São fronteiras “intercomunitárias”, espaços de trocas, de disputas, de conflitos, de passagens, de acordos, etc (Guarinello, 2010, p. 121-122).

No Império Romano, as *fronteiras* territoriais tinham suas variações de região para região. As características de cada período e espaço geográfico, de certa forma, impunham

---

<sup>10</sup> Conceito cunhado por Theodor Mommsen no século XIX. No entanto, ao longo dos anos, vem sendo problematizado. Como veremos mais adiante, a perspectiva que adotamos neste trabalho nada tem a ver com *aculturação*.

<sup>11</sup> Disponível em: <<http://nms.scran.ac.uk/database/record.php?usi=000-100-037-663-C>>. Acesso em: 31 mai. 2019.

<sup>12</sup> Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/2091>>. Acesso em: 31 mai. 2019.

condições para como isso se daria. Pode-se dizer que, em geral, as zonas de fronteira no Império Romano eram espaços onde se concentrava um grande número de soldados. Isso não é à toa, já que Roma expandiu seu território em muitas ocasiões, ou na maior parte delas, através de ações militares. O próprio termo *conquista* implica em tomar para si algo que antes não estava sob seus domínios (Hingley, 2005, p. 94). Imagina-se então que o Império Romano precisava de soldados para guarnecer os lugares que foram conquistados, estabelecendo limites contra possíveis invasores, ou seja, as zonas de fronteira. A atuação dos comerciantes nesses espaços também deve ser levada em conta, já que o comércio se constituía como um fator importante de relacionamento e interação entre comunidades de diferentes lados de uma fronteira (Hingley, 2005, p. 107).

As fronteiras tinham a “tarefa de estabelecer uma vantagem de comunicação sobre seus oponentes” (Woolf, 2012, p. 208). Eram formadas por uma série de *bases* que, interligadas, compunham uma rede. A Muralha de Adriano, construída para dividir os limites do Império protegendo-o de invasores “bárbaros”, no caso os Caledônios, estava inserida nesse contexto. Além de impressionar pela extensão, um olhar apurado nos mostra que ela servia como referência para o Império Romano e para quem estava fora dele. Havia bases militares romanas dos dois lados da Muralha de Adriano. Obviamente, quem estava além dos limites, no lado *externo* da Muralha, corria maiores riscos<sup>13</sup>. Além de sua função militar, ela provavelmente tinha uma função política, em vista de sua grande extensão. Era, em suma, algo grandioso que provavelmente deve ter orgulhado o Imperador Adriano e lhe conferido prestígio. Os bretões, que já habitavam aquelas terras, indubitavelmente também foram impactados. Primeiramente de forma visual e simbólica, mas que também influenciou o ir e vir daqueles que costumeiramente cruzavam aquela região. O local onde foi encontrada a imagem de *Dea Brigantia*, objeto central neste trabalho, ou seja, o forte romano de *Blatobulgium* (Birrens), é um exemplo claro de materialização das atividades militares do Império Romano em regiões de fronteira.

Nesse sentido, algumas perguntas importantes se colocam: podemos perceber indícios de *interações culturais* nessa imagem encontrada em uma região fronteira do Império? Qual seria a função dessa imagem no contexto em que foi construída?

Precisamos levar em consideração que o Império Romano assume características diferentes dependendo do lugar, do período e das situações específicas nas quais se encontra. No entanto, uma das suas principais características é a conquista cultural,

---

<sup>13</sup> Exposição maior ao inimigo. Nessa situação a própria vida estava constantemente em jogo.

fazendo com que os povos das províncias adotem costumes *tipicamente romanos* – uma tática exposta por alguns escritores romanos, como Tácito (*De Vita Iulii Agricolae* 21), e algo que não acontece necessariamente sem algum tipo de resistência indígena. Pelo contrário, essas resistências são complexas (Webster, 1997, p. 167), podendo ocorrer de formas abertas ou veladas. Porém, é importante observar que o termo “romano” adquiriu uma conotação mais ampla no período imperial. Já não dizia respeito apenas aos nascidos em Roma, mas aos cidadãos de todas as partes do Império. Havia todo tipo de contrastes culturais entre eles. Segundo Woolf:

Contrastes entre capital e províncias, Leste e Oeste, pobre e rico, cidade e interior são por si próprias características da cultura imperial romana. Romanização deve ter sido o processo através do qual os habitantes se tornavam e se identificavam como romanos, mas havia mais de um tipo de romano e os estudos da cultura provincial devem considerar a diversidade cultural, assim como a unidade do Império. (Woolf, 1998, p. 7; *tradução nossa*)

Assim, adotamos a perspectiva teórica apresentada por Woolf. A perspectiva de um Império extremamente diverso culturalmente, não homogêneo, com variedades de relações possíveis. Nesse sentido, nosso uso de *romanização* não implica em um conceito estanque, ou um processo homogêneo. Da mesma forma, não devemos compreender os processos de conquistas culturais romanas como meramente unilaterais, mas como *bilaterais*<sup>14</sup> e *interativos*<sup>15</sup>, nos quais diferentes elementos interagem com formas e forças distintas dependendo de cada situação específica. À medida que o Império avança, “novas culturas” vão sendo forjadas (Woolf, 1997, p. 341). Assim, as culturas indígenas e romanas foram sendo transformadas, ressignificadas e recriadas diante do contato com os elementos *estrangeiros*, e em cada localidade é muito provável que isso ocorresse de maneiras diversas. Neste sentido, podemos dizer que a abordagem teórica deste trabalho se enquadra no que conhecemos como estudos pós-coloniais.

## 2. Contextualização

---

<sup>14</sup> Ou *multilaterais*, quando envolvem vários elementos.

<sup>15</sup> Lembrando que essas *interações* em muitos casos ocorriam de maneira forçada. Da mesma forma, os indivíduos tinham condições distintas nesses processos. Enquanto alguns puderam se beneficiar, outros ficaram majoritariamente com o ônus dessas relações. As *interações* normalmente ocorrem com desequilíbrio de forças.

Sobre o sítio arqueológico de Birrens, onde foi encontrada a imagem que analisamos neste trabalho, sabemos que, ao longo dos anos, ele passou por uma série de escavações. Temos notícias de algumas muito bem documentadas como, por exemplo, as que ocorreram em 1895, 1936-1937, 1962-1967, 2011, 2012 e 2013.<sup>16</sup> Dentre os trabalhos sobre o sítio de Birrens, provavelmente o mais aprofundado e destacado é o livro de Robertson, intitulado “Birrens” (*Blatobulgium*), o qual apresenta detalhes sobre as escavações<sup>17</sup> e um catálogo de evidências encontradas naquele sítio.

Compreendendo então que houve uma série de escavações em Birrens, em qual momento, onde e por quem foi encontrada a imagem de *Dea Brigantia*? Segundo relatos, ela teria sido encontrada por volta de 1731 por Sir John Clerk (Christison, 1896, p. 84), 2º Baronete, político e antiquário escocês (GRAY, 1892). Foi mantida na Pennicuik House, Mid-Lothian, de 1731 a 1857, apresentada por Sir George Clerk, em 1857, à *Society of Antiquaries of Scotland*, e posteriormente transferida para o *National Museum of Scotland*, em Edimburgo (Christison, 1896, p. 133).

Ainda que saibamos que Sir John Clerk foi um antiquário bastante envolvido com a descoberta e preservação de artefatos arqueológicos, mesmo que forneça informações importantes sua contextualização sobre o descobrimento da imagem de Brigantia não é muito precisa. Segundo seus relatos, ela teria sido encontrada por ele em um edifício, que acreditava ser um santuário ou templo dedicado também ao deus Mercúrio, do lado de fora das antigas fortificações romanas, trazendo algumas informações confusas sobre o local exato do achado, bem como sobre as reais condições nas quais estava a edificação onde a imagem fora encontrada (Christison, 1896, p. 84). Em suma, Clerk não forneceu maiores detalhes que pudessem contribuir para uma maior exatidão contextual. Atualmente, a obra continua fazendo parte do acervo do *National Museum of Scotland*<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Entre os envolvidos nessas escavações estiveram a *Society of Antiquaries of Scotland*, voluntários do *Discovering Dumfries and Galloway's Past Project* e algumas universidades escocesas como, por exemplo, a *University of Glasgow*.

<sup>17</sup> Os relatórios de escavações de Christison (1896) e Birley (1937) também são bastante importantes para compreendermos os resultados das escavações realizadas entre o final do séc. XIX e a primeira metade do séc. XX. Informações sobre as escavações mais recentes estão disponíveis em:

<<https://canmore.org.uk/event/920878>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

<<https://canmore.org.uk/event/992802>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

<<https://canmore.org.uk/event/993784>>. Acesso em: 12 jun. 2019.

<sup>18</sup> Cf. X.FV 5

Disponível em: <<https://www.nms.ac.uk/explore-our-collections/collection-search-results/sculpture-figure/141383>>. Acesso em: 21 ago. 2020.

### 3. Sobre a metodologia utilizada

Sabendo o contexto em que a *Dea Brigantia* de Birrens foi encontrada, tratemos de analisá-la. A imagem foi feita em arenito amarelo (*buff sandstone*), um material facilmente disponível na Britânia e encontrado em centenas de inscrições, altares e outros achados arqueológicos naquela região. Em termos de dimensões, o objeto mede 93 cm x 27 cm x 47 cm.

Partindo destas informações, analisaremos o objeto em etapas distintas. Primeiramente, destacaremos os elementos da imagem (iconografia) e posteriormente aprofundaremos a análise desses elementos (iconologia), com base em alguns componentes do método de análise de imagens de Erwin Panofsky (2009). Vale lembrar que esse método, também conhecido como iconológico, é bastante difundido e valorizado por historiadores da arte, sendo a iconografia a sua parte descritiva e a iconologia a sua parte interpretativa. Devemos compreender que a imagem de Brigantia é um objeto religioso, ou seja, é a imagem esculpida de uma divindade. E ainda que alguém possa alegar que sua função principal não seja artística, é inegável que o componente artístico não pode ser descolado da composição. Dessa forma, o método de Panofsky foi escolhido por propiciar uma boa ferramenta para a compreensão dos significados, visto que o objeto examinado apresenta uma série de elementos que podem e devem ser analisados de forma individual, conjunta e contextual, método que tem sido revalorizado no debate internacional (Lorenz, 2016). Faremos também uma análise da inscrição que consta na obra, compreendendo que esta também é parte importante da composição em sua totalidade. Seguindo esta linha metodológica, iniciaremos destacando os elementos da imagem, faremos uma breve análise de cada um deles e nos aprofundaremos em reflexões interpretativas.





*Figura 1.* Dea Brigantia de Birrens.

Fonte: <https://www.nms.ac.uk/explore-our-collections/collection-search-results/sculpture-figure/141383>

#### 4. Identificando e analisando os elementos da imagem

Uma observação inicial nos permite identificar na figura os seguintes elementos:

Elemento 1: Trata-se de uma figura feminina com asas;

Elemento 2: Ela veste um traje/manto que cobre a maior parte de seu corpo;

Elemento 3: Ela tem sobre sua cabeça uma coroa mural;

Elemento 4: Ela segura um globo em sua mão esquerda;

Elemento 5: Ela segura uma lança em sua mão direita;

Elemento 6: Ao seu lado esquerdo, próximo à sua perna esquerda, podemos observar um escudo;

Elemento 7: Ao lado da lança é possível observar um objeto anicônico (ônfalo);

Elemento 8: Sobre seu peito, ela tem uma medalha de cabeça de górgona.

Aparentemente todos estes elementos se apresentam em um mesmo plano, já que a composição parece salientar o conjunto de elementos, sem que algum seja deixado em um segundo plano. No entanto, podemos ressaltar que o escudo e a pedra anicônica são os únicos elementos da imagem que aparecem ao lado, não estando juntos ao corpo de Brigantia. A técnica utilizada para a composição da escultura cria uma imagem com uma certa aspereza, não parecendo ter havido uma preocupação com o polimento.

Analisando o Elemento 1, fica claro nessa imagem que Brigantia aparece em forma de Minerva (Green, 1996, p. 197). Minerva (ou Atena) foi costumeiramente representada na Antiguidade com o traje longo, o escudo, uma lança e com uma medalha de cabeça de górgona sobre seu peito. Não aparece necessariamente sempre com todos estes elementos, mas isso pode ser observado em boa parte das estátuas dessa divindade. Em Roma, Minerva foi tida como deusa da sabedoria, da medicina, do comércio, do artesanato, da poesia, das artes em geral e da guerra. Minerva era bastante importante no panteão romano, sendo associada à vitória, conforme ilustrado pela dedicação de Pompeu em um templo dedicado a essa divindade após alguns de seus triunfos militares no Leste.<sup>19</sup> Ainda sobre o Elemento 1, podemos destacar que a imagem de Brigantia também aparece alada como uma *Victoria* (Henig, 2005, pp. 200-203). Normalmente, as representações antigas da deusa Vitória (*Nike*, para os gregos) são de uma figura feminina com asas. Essa divindade seria a personificação do ideal de vitória, e imagens dela foram construídas para comemorar triunfos militares.<sup>20</sup> Como vimos anteriormente, Minerva havia sido

---

<sup>19</sup> Disponível em: <<https://www.ancient.eu/Minerva/>>. Acesso em: 02 jun. 2019.

<sup>20</sup> Disponível em: <<https://www.ancient.eu/nike/>>. Acesso em 02 jun. 2019.

associada por Pompeu à vitória. Dessa maneira, podemos supor que uma representação que mesclasse características de uma Minerva com uma Vitória fosse algo perfeitamente aceitável e compreensível na Antiguidade romana.

No que diz respeito ao Elemento 2, ou seja, ao traje com o qual Brigantia aparece vestida, este está em perfeito acordo com as vestimentas de Minerva. Um traje longo, dando a impressão de ser um tecido fino, uma vestimenta que possivelmente seria digna das elites romanas, garantindo-lhe um ar de sofisticação e superioridade. Um traje que seria considerado digno para um romano e distante para um *bárbaro*.

O Elemento 3, a coroa mural que está sobre sua cabeça, é um elemento típico das representações de divindades tutelares de alguma cidade ou região, indicando seu caráter protetor. A coroa mural (*corona muralis*)<sup>21</sup> na cultura helenística identificava também a deusa *Tyché*, a qual era conhecida pelos romanos como Fortuna. É possível que, ao produzir a imagem, o escultor tenha pensado em Brigantia como uma protetora da região, ou tenha sido orientado por outra pessoa nesse sentido. O fato de a imagem de Brigantia ter sido encontrada bem ao Norte da província da Britânia, longe de *Eboracum* e dos principais centros brigantes, pode indicar que seu culto havia se espalhado pelo Norte da província (Jolliffe, 1941, p. 50).

No que diz respeito ao Elemento 4, o *globo* que a figura de Brigantia segura em sua mão esquerda seria um símbolo de que ela governa o mundo, o que sugere o poder imperial (Jolliffe, 1941). Pode-se sugerir também alguma relação com a figura mitológica de Atlas, o Titã que fora sentenciado por Zeus a carregar o peso do céu. No entanto, devemos lembrar que, enquanto a estátua do Atlas Farnésio carrega a *esfera celeste* sobre seus ombros, sugerindo algum esforço surreal e intenso, a estatueta de Brigantia de Birrens parece segurar de forma tranquila o *globo* que está em sua mão esquerda, sem que isso sugira algo penoso. Assim, parece mais coerente pensarmos o Elemento 4 como uma sugestão de poder.

No que tange aos Elementos 5 (lança) e 6 (escudo), podemos dizer que conferem à Brigantia de Birrens um caráter bélico, também presente nas figuras de Minerva: a lança como arma de ataque e o escudo como arma de defesa. Estes são dois elementos importantes e que são facilmente associados a um comportamento guerreiro. Nas legiões romanas era comum o uso do *pilum* e do *scutum*. Em se tratando de uma região com conflitos militares é muito provável que os dois elementos fossem familiares aos olhos

---

<sup>21</sup> A *corona muralis* é citada, por exemplo, por Aulo Gélio em *Noites Áticas* 5.6.

daqueles que ali habitassem. Devemos lembrar que o local onde a imagem foi encontrada estava nas proximidades de um forte romano, ou seja, um local frequentado por homens de guerra. Outro ponto importante é o fato de estar na fronteira entre o território ocupado pelos romanos e aquele ocupado pelos caledônios/pictos, povo que representava um desafio às ambições romanas de controlar toda a Britânia. Assim, construir uma imagem de uma divindade com características militares parece-nos algo sensato.

Já o Elemento 7, a pedra anicônica, identificada como um ônfalo (do grego *omphalós*), é um elemento conhecido no mundo Mediterrâneo desde a Idade do Bronze (Crooks, 2012, p. 25-44). O termo *omphalós* significa umbigo. Ele foi citado por Pausânias em sua narrativa sobre Delfos: “O que é chamado Ônfalo (Umbigo) pelos habitantes de Delfos é feito de mármore branco, e é dito pelos habitantes de Delfos como o centro de toda a terra” (*Graeciae Descriptio* 10:16.3).<sup>22</sup> Quando observamos outros ônfalos, como o de Delfos, notamos que há similaridade com o objeto figurado na imagem de Brigantia de Birrens. Trata-se de uma pedra que, para helênicos e romanos, seria “o centro da ordem cosmológica, o ponto em que as forças divinas irrompem no mundo” (Moulakis, 2000, p. 30), ou seja, o “umbigo da Terra”, de acordo com o mito de que Zeus teria enviado duas águias para lados opostos e elas teriam se encontrado em Delfos, o centro do mundo.<sup>23</sup> Esse *umbigo* era representado então por uma pedra, que funcionaria como uma espécie de ponto de contato entre os homens e os deuses. Este mito, assim como o elemento ônfalo, era conhecido também no mundo romano. Assim, não é estranha a sua presença na imagem de Brigantia de Birrens, provavelmente estabelecendo o local onde foi colocada como um ponto de contato, ou “lugar de comunicação” (Eliade, 2016, p. 188-189), entre os homens e aquela divindade.<sup>24</sup>

Por fim, tratemos do Elemento 8, o camafeu (*cammaeus*) com a cabeça de górgona, também conhecido como gorgonião. Trata-se de uma espécie de amuleto apotropaico. De acordo com um mito grego, Perseu derrotou a Medusa<sup>25</sup> e arrancou-lhe a cabeça. Ela lhe teria sido útil posteriormente, pois Perseu a teria usado para petrificar o Titã Atlas (Wilk, 2000, p. 17-29). Partindo deste mito, podemos entender que a cabeça de górgona parece ter um caráter mágico e de ataque ao inimigo. Ela foi frequentemente

---

<sup>22</sup> Texto original: τὸν δὲ ὑπὸ Δελφῶν καλούμενον Ὀμφαλὸν λίθου πεποιημένον λευκοῦ, τοῦτο εἶναι τὸ ἐν μέσῳ γῆς πάσης αὐτοὶ τε λέγουσιν οἱ Δελφοὶ καὶ ἐν ᾧδῃ τινὶ Πίνδαρος ὁμολογοῦντά σφισιν ἐποίησεν (*Graeciae Descriptio* 10:16.3.)

<sup>23</sup> Disponível em: <[http://odysseus.culture.gr/h/4/eh430.jsp?obj\\_id=4687](http://odysseus.culture.gr/h/4/eh430.jsp?obj_id=4687)>. Acesso 12 Jun. 2019.

<sup>24</sup> Conforme aventado por Eliade (2016), o *omphalós* poderia ser reconhecido como um lugar de conexão entre três domínios: dos vivos, dos mortos e dos deuses.

<sup>25</sup> Provavelmente a mais famosa e retratada das Górgonas.

utilizada na Antiguidade, sendo retratada, por exemplo, em moedas, edifícios públicos, templos e escudos (GIMBUTAS, 1999, p. 26). O gorgonião aparece também com frequência em imagens de Atena colocado sobre seu peito, assim como está também sobre o peito da Brigantia de Birrens e de estátuas de Minerva, em uma clara alusão ao controle sobre os inimigos, petrificando-os e paralisando-os por completo.

### 5. Analisando a inscrição

Após observarmos os elementos presentes na imagem, trataremos da epígrafe de Brigantia de Birrens. Devemos lembrar de que elementos visuais e textuais fazem parte da mesma composição.<sup>26</sup> Assim, ambos os elementos são igualmente importantes para que tenhamos uma compreensão mais aprofundada desse “documento cultural” (D’Encarnação, 2010, p. 17). Como podemos observar na imagem abaixo, a inscrição está localizada exatamente na parte inferior da peça, logo abaixo da figura de Brigantia.



Figura 2. Inscrição da estatueta de Brigantia de Birrens.

Embora a inscrição tenha perdido um pouco de sua nitidez, assim como todo o restante da peça, ainda é possível observar a maior parte do que está escrito. Vejamos a Figura 11:



Figura 3. Reprodução da epígrafe de Brigantia de Birrens.<sup>27</sup>

Fonte: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/images/RIB002091.png>>

<sup>26</sup> Não encontramos nenhum autor que sustente a hipótese de que a epígrafe tenha sido inserida posteriormente. Dessa forma, não vemos motivos para sugerir uma discussão nesse sentido.

<sup>27</sup> Cf. RIB 2091.

Na imagem acima podemos ver o texto de forma mais clara.<sup>28</sup> De acordo com a página do projeto *Roman Inscriptions of Britain*, podemos transcrever esta epígrafe das seguintes maneiras:<sup>29</sup>

\*Edição: *Brigantiae s (acrum) Amandus arco (h) itectus ex imperio imp (eratum) (fecit)*

\*Diplomático: *BRIGANTIAE S AMANDVS ARCITECTVS EX IMPERIO IMP (FECIT)*

\*Edição contínua: *Brigantiae s (acrum) Amandus | arco (h) itectus ex imperio imp (eratum) (fecit)*

Levando em consideração esta convenção, o texto pode ser traduzido como: “Consagrado à Brigantia: Amandus, o engenheiro, cumpriu a ordem de comando.” Cientes disso podemos estabelecer algumas perguntas iniciais: Quem seria Amandus? E o que significaria “cumprir a ordem de comando”?

Não há consenso sobre quem teria sido Amandus. No entanto, algumas possibilidades foram levantadas. Miller (1937, p. 208-209) levantou a hipótese de que Amandus pode ter sido Valerius Mandus, presente em uma inscrição<sup>30</sup> datada de 209 d.C.<sup>31</sup> encontrada em Iversheim, uma área no norte de Bad Münstereifel, no distrito de Euskirchen, Estado da Renânia do Norte-Vestfália, na atual Alemanha. Sabemos que a região de Iversheim de fato recebeu trabalhos de engenharia romana, já que a presença dos romanos na região está bem evidenciada, por exemplo, através de um forno de cal romano, provavelmente construído em meados do ano 100 d.C.<sup>32</sup> Dessa forma, de acordo com Miller, Valerius Amandus pode ter sido algum legionário que trabalhou em mais de

---

<sup>28</sup> Reproduzido por R.P.W., 1946.

<sup>29</sup> Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/2091>>. Acesso em: 08 jun. 2019.

<sup>30</sup> Cf. CIL 2459. Disponível em: <<https://archive.org/details/inscriptionslat03dessoft/page/clxxviii>>. Acesso em 08 jun. 2019.

<sup>31</sup> Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/2091>>. Acesso em 08 jun. 2019.

<sup>32</sup> Disponível em: <<https://www.nordeifel-tourismus.de/sehenswertes-kultur/archaeologische-denkmaeler/roemische-kalkbrennerei-iversheim/>>. Acesso em: 08 jun. 2019.

um lugar, realizando trabalhos de engenharia na Germânia e depois na Britânia. A função de engenheiro (*architectus*) era um grau legionário.<sup>33</sup>

A engenharia romana era parte muito importante da engrenagem do Império. Onde chegavam, os romanos desenvolviam seus mais variados trabalhos de engenharia: *castra*, fortes, aquedutos e banhos, por exemplo, eram algumas destas obras de engenharia desenvolvidas e levadas aos mais diferentes lugares do Império. Essas obras, de um modo ou de outro, constituíam-se como uma espécie de “lugares de memória”<sup>34</sup> (Nora, 2008) para os romanos, fossem antigos ou novos cidadãos, contribuindo para construir e perpetuar uma “memória coletiva” (Halbwachs, 1990) dentro do Império. O tratado de engenharia romana do qual temos notícia chama-se *De Architectura*<sup>35</sup> e foi escrito no séc. I a.C., por Marcos Vitrúvio Polião. É uma obra composta por dez volumes<sup>36</sup>, na qual Vitrúvio discorre sobre diferentes aspectos que fazem parte da engenharia/arquitetura. Pode-se dizer que esta obra de Vitrúvio estabeleceu as bases não apenas para a engenharia romana, mas também influenciou diferentes gerações de construtores. No que tange ao termo *architectus* é necessário deixar claro que não se trata exatamente do que atualmente chamamos de *arquitecto*.<sup>37</sup> Ao que tudo indica, um *architectus* romano poderia ser responsável por diversos tipos de projetos como, por exemplo, edifícios, planejamentos de cidades, fortificações, sistemas hidráulicos, etc. Ele também poderia desenvolver projetos “menores”, os quais incluíam relógios, máquinas e equipamentos de artilharia (Rowland, 2014, pp. 413-414).

Ainda que Miller tenha tentado estabelecer uma relação entre o Amandus de Birrens e o Amandus de Iversheim é pouco provável que se trate da mesma pessoa. A possibilidade levantada por Miller apontava para que o Amandus de Birrens tivesse erigido a imagem de Brigantia por volta das primeiras décadas do século III d.C. No entanto, não há evidência material de que Blatobulgium tenha sido ocupada após 180-184 d.C. Como bem apontado por Robertson (1975) e por Keppie (1994), há um hiato de cerca de vinte anos entre o vestígio material mais tardio encontrado em Birrens e a data sugerida para a inscrição de Iversheim. Assim, qualquer tentativa de relacionar o Amandus de

---

<sup>33</sup> Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/inscriptions/2091>>. Acesso em: 08 jun. 2019.

<sup>34</sup> Conceito de Pierre Nora. Aqui o adaptamos para a Antiguidade.

<sup>35</sup> Disponível em: <<http://www.gutenberg.org/ebooks/20239>>. Acesso em: 08 jun. 2019.

<sup>36</sup> Disponível em: <<http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Vitruvius/home.html>>. Acesso em: 08 jun. 2019.

<sup>37</sup> Esse é o motivo pelo qual anteriormente traduzimos *architectus* como “engenheiro”.

Birrens com o Amandus de Iversheim deve ser descartada, pelo menos até que alguma evidência material posterior possa ser apresentada – o que, até o momento, não é o caso.

Como já dissemos, *architectus* era um grau legionário, o que nos leva a crer que provavelmente cada legião contasse com um em suas formações. Assim, é provável que Amandus fosse um *architectus* que fizesse parte de uma das legiões estacionadas no Norte da Britânia, provavelmente membro da *Legio VI Victrix*, legião que se estabeleceu predominantemente no centro urbano de *Eboracum* (York) (Ottaway, 2013, p. 11). É fácil imaginar os legionários se deslocando em campanhas e missões militares nas áreas mais extremas da Província, nas proximidades das Muralhas de Adriano e de Antonino.

Prossigamos em nossa breve análise epigráfica. De acordo com a inscrição na parte inferior da imagem de *Dea Brigantia* de Birrens, consta que Amandus “cumprir ordem de comando”, ou seja, lhe foi dada uma ordem para que erigisse uma estatueta consagrada para Brigantia, algo que foi cumprido. Os termos latinos utilizados são “*ex imperio*”. Partindo destes termos, podemos trabalhar com algumas possibilidades interpretativas.

A primeira possibilidade é a de que Amandus poderia ter sido alguém que cumpriu ordem recebida de um superior, provavelmente alguém que havia feito algum voto e necessitava cumpri-lo. Não seria algo incomum que alguém de hierarquia superior solicitasse que outro indivíduo cumprisse uma missão ou um trabalho. Assim, Amandus pode ter sido o mero intermediário que cumpriu ordem de comando vinda de um de seus superiores. A segunda possibilidade é a de que Amandus pode ter cumprido alguma ordem vinda por parte de algum sacerdote, ou mesmo cumprido algum voto realizado por ele mesmo, como forma de pagar algum benefício alcançado. Uma terceira possibilidade seria a de que Amandus poderia ter tido algum tipo de epifania com a própria divindade.

Aqui entendemos a epifania como uma experiência de contato entre seres humanos e divindades. Uma *revelação* trazida por alguma divindade para um mortal, sendo essas culturalmente mediadas. Em todos os casos mitológicos que envolvem epifanias há sempre um ponto de contato, uma linguagem em comum. Dessa forma, mesmo o mistério das divindades é colocado de forma perceptível. A experiência da epifania permite que o destinatário da mensagem a receba através de códigos de linguagem que lhes sejam compreensíveis (Platt, 2015, p. 493). Uma epifania poderia se dar em uma situação de ritual religioso ou através de um sonho, mas também poderia ocorrer em uma situação extrema, como em meio a uma batalha, no topo de uma montanha, ou em algum lugar inóspito. Junto a isso, devemos entender que no mundo



greco-romano a epifania era tida como algo que dependeria do arbítrio das divindades (Platt, 2015, p. 494). No que tange à sua função, aceitamos a tese de Platt (2015) de que as epifanias são etiológicas: “A experiência passageira e altamente subjetiva da epifania é convertida pelos indivíduos, através do estabelecimento de honras de culto, em um reconhecimento estável e duradouro do poder da divindade e a presença potencial dentro de um local específico” (p. 495). Dessa forma, é possível dizer que a experiência de uma epifania pode ser lembrada através de algo físico, como uma imagem, inscrição, etc.

Partindo destas definições, seria perfeitamente aceitável a possibilidade de que Amandus tivesse cumprido ordem de comando vinda através de uma epifania. Em resposta à visão, Amandus poderia ter erigido uma imagem de *Dea Brigantia*, prestando honra à divindade através de sua obediência. Certamente, não é possível sabermos qual dessas possibilidades é a correta. A falta de dados complementares dificulta que a questão possa ser respondida definitivamente. Assim, precisamos manter em aberto essas três possibilidades interpretativas.

Após análise do conjunto figura/inscrição, devemos lembrar que Brigantia fora concebida com atributos de Minerva por seu escultor. A figura é de uma mulher portando um escudo e uma lança, ambas armas de guerra, tanto de defesa como de ataque. Da mesma forma, ela porta uma medalha de cabeça de górgona sobre seu peito como instrumento para paralisar seus inimigos. Por também ter sido retratada como uma divindade tutelar, podemos supor que Amandus podia estar agradecendo por alguma vitória, ou pela conquista de um território. O fato da imagem de Brigantia ser apresentada alada como uma Vitória também converge no sentido de que a imagem pode ter sido oferecida por Amandus como agradecimento por alguma conquista. Por fim, o ônfalo sugere um local de comunicação entre a divindade e os mortais, o que pode passar uma mensagem para o observador de que o local onde estivesse a imagem seria o local de contato.

## 6. Possíveis conexões

Vamos tentar ir um pouco além, buscando encontrar possíveis conexões entre a imagem de *Dea Brigantia* de Birrens e outras formas de culto/religiosidade no contexto do diverso Império Romano (Garraffoni, 2020, p. 55). Começamos pela figura. A própria maneira como Brigantia foi figurada remete a outras divindades. Após uma simples observação já podemos perceber que ela foi esculpida como uma Minerva, divindade

romana parte da Tríade Capitolina (Kaizer, 2007, p. 447). É perceptível que aí já haja uma intermediação cultural. Afinal, uma divindade da Província da Britânia fora retratada como uma divindade romana conhecida em todo o Império. É possível que Brigantia já estivesse sendo interpretada como Minerva pelos romanos, ou ainda que tivesse sido percebida dessa forma durante o momento da possível epifania de Amandus, ou ainda as duas coisas.<sup>38</sup> De toda forma, há aí um jogo de aproximação cultural entre uma divindade local e uma cultura religiosa romana mais geral. Devemos lembrar que na Britânia também havia o culto à Sulis Minerva (*Aquae Sulis*), a qual possuía um santuário. Assim, não há dúvidas de que a forma já tradicional de Minerva fosse conhecida na Britânia, sendo relacionada com divindades locais. O fato de a imagem de Brigantia de Birrens ser alada como uma Vitória, também aponta para o mesmo caminho de interação cultural. Sabemos que a Vitória estava presente no imaginário romano, sendo vista nos monumentos mais diversos. Os demais elementos presentes na imagem também transmitem uma mensagem ao observador. A vestimenta, as armas, a cabeça de górgona e o ônfalo faziam parte do imaginário do mundo romano, assim como os mitos, histórias e lendas que os cercavam. Todo este imaginário cultural/religioso provavelmente era *transportado* junto com as legiões que se deslocavam pelas diferentes partes do Império. A análise da imagem permite identificar claramente esses traços de interação cultural.

Voltemos à inscrição. Seria possível encontrar algo similar em outras partes do Império? O termo “*ex imperio*” faz parte de um conjunto de inscrições que pode ser denominado como *inscrições de revelação* (*Offenbarunginschriften*: Stolte, 1986). Ele pode ser encontrado em alguns exemplos fora da Britânia. Vejamos um desses casos:

*Matron(is) Gesahen[i]s / M(arcus) Iul(ius) Valentinus / et Iulia Iustin[a] / ex imperio ipsarum l(ibentes) m(erito)*<sup>39</sup>

Este é um dos inúmeros casos de inscrições encontradas na Germânia Inferior e, como podemos observar, se trata de uma dedicação às Matronas (*Matronae*). O culto dessas divindades parece ter sido muito forte naquela Província, o que é evidenciado pela

---

<sup>38</sup> Não devemos descartar a possibilidade de que a população indígena estivesse já à sua maneira esculpindo imagens de Brigantia como forma de *adaptação resistente*. Esse é um conceito de Stern, reportado por Webster (1997, p. 170). Isso poderia estar influenciando o imaginário religioso romano.

<sup>39</sup> Cf. CIL 13, 7889. Disponível em:

<[http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=\\$TR\\_CIL\\_13\\_07889\\_1.jpg;\\$TR\\_CIL\\_13\\_07889\\_2.jpg;\\$TR\\_CIL\\_13\\_07889\\_3.jpg;\\$TR\\_CIL\\_13\\_07889\\_4.jpg](http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?bild=$TR_CIL_13_07889_1.jpg;$TR_CIL_13_07889_2.jpg;$TR_CIL_13_07889_3.jpg;$TR_CIL_13_07889_4.jpg)>. Acesso em: 10 jun. 2019.

grande quantidade de inscrições encontradas naquela região (Woolf, 2003, p. 131). Podemos enquadrar nosso exemplo na categoria *dedicatórias*, e que, neste caso específico, está acompanhada de uma figuração, assim como no caso da Brigantia de Birrens.

Esta inscrição pode ser traduzida como “Para as Matronas Gesachenaee! Marcus Iulius Valentinus e Iulia Iustina cumpriram, de bom grado e merecidamente, uma ordem delas”. Podemos observar que há uma diferença pequena, mas fundamental, entre o uso do termo *ex imperio* na inscrição de *Dea Brigantia* de Birrens e na inscrição das Matronas Gesachenaee. Enquanto na inscrição de *Dea Brigantia* o termo *ex imperio* está acompanhado de *imperatum*, na inscrição das Matronas ele vem acompanhado de *ipsarum*. Isso abre possibilidade para diferentes interpretações. O termo *imperatum* carrega consigo um sentido de *ordenado*, ou *comando*. Já o termo *ipsarum* é a forma no genitivo feminino plural do pronome *ipse*, ou seja, significa “elas mesmas”. Dessa maneira, enquanto na inscrição das Matronas Gesachenaee há a afirmação de que foi “cumprida ordem” vinda “delas”, na inscrição de *Dea Brigantia* há a afirmação de que Amandus cumpriu uma “ordem de comando”. Ao analisarmos outras dedicatórias para Matronas, observamos o constante uso de *ex imperio ipsarum*. Ao mesmo tempo, não encontramos o uso de *ex imperio imperatum*. Na verdade, encontramos o uso de *ex imperio imperatum* apenas na inscrição de Brigantia de Birrens, mesmo após realizarmos buscas em bancos de dados como o *Epigraphik-Datenbank Clauss / Slaby* (EDCS)<sup>40</sup>.

Após analisarmos essas informações, como podemos encará-las? Em um primeiro momento poderia parecer que qualquer conexão entre *Dea Brigantia* de Birrens e as Matronas deveria ser descartada. No entanto, devemos lembrar que o uso do termo *ex imperio* pode ser observado com alta frequência em dedicatórias para as Matronas. Não parece pertinente descartar a possibilidade de que o escultor de Brigantia de Birrens, ou a pessoa que financiou a obra, estivessem familiarizados com esse tipo de dedicatória. Inclusive, sabemos que o culto às Matronas adquiriu certa relevância na Província da Britânia (Green, 2006, p. 213). Assim, é perfeitamente aceitável a hipótese de que haja alguma relação entre a forma da inscrição de *Dea Brigantia* de Birrens com as inscrições das Matronas. É sabido que na religião ancestral *celta* o culto a uma divindade feminina, normalmente associada à fertilidade, assim como o culto a divindades femininas triplistas, era comum. E embora houvesse diferença de culto de um lugar para outro, como, por

---

<sup>40</sup> Disponível em: <[http://db.edcs.eu/epigr/epi.php?s\\_sprache=en](http://db.edcs.eu/epigr/epi.php?s_sprache=en)>. Acesso em: 10 jun. 2019.

exemplo, mudanças de alguns teônimos, o culto a essas divindades femininas era recorrente (Monaghan, 2004, p. XII-XIV). É provável que os bretões já estivessem habituados com o culto a este tipo de divindades antes da chegada dos romanos à ilha. Ainda assim, é lúcido aceitar que a chegada das legiões romanas tenha propagado tais formas de culto, já incorporadas pelo sistema romano.<sup>41</sup> Mesmo que não haja recorrência de outras inscrições com utilização do termo *ex imperio* nas inscrições romanas na Britânia, há altares e inscrições de dedicatórias às Matronas.<sup>42</sup> Isso pode ser o resultado da assimilação de divindades cultuadas pelos bretões, assim como a introdução de formas cultuais vindas de outros locais do Império, como a Germânia Inferior. Não se tratava apenas de “fluxo de informações”, mas também de fluxo de algumas formas de organização da “ação ritual” (Woolf, 2016, p. 54). Possibilidades de conexões culturais devem ser consideradas, ainda mais quando lembramos que o Império Romano formava uma grande rede de interações.

### 7. Possíveis impactos

Após a análise da imagem e termos buscando possíveis pontos de conexões culturais, faremos uma reflexão sobre os possíveis impactos da imagem de Brigantia de Birrens sobre a população indígena bretã.

Como sabemos, a imagem de Brigantia de Birrens foi encontrada numa região que atualmente corresponde a uma área no Sul da Escócia e que, naquela época, era habitada por outros povos. Quando pensamos em população indígena precisamos ter em mente os povos que já estavam estabelecidos na Britânia antes da chegada dos romanos na ilha. De acordo com a descrição de Ptolomeu,<sup>43</sup> o povo que vivia na região da atual Dumfriesshire, onde ficava o forte romano de *Blatobulgium*, se chamava selgovae e provavelmente era um povo constituído por caçadores, o que é confirmado por Barrow (1989, p. 161-163).

---

<sup>41</sup> A cultura material nos mostra que legiões e *cohortes* que estiveram na Britânia tinham passagem anterior pelo Vale do Reno, ou seja, uma região que a Arqueologia já demonstrou ser foco de culto para divindades femininas, incluindo as Matronas. Algumas dessas legiões e *cohortes* certamente estiveram em algum momento em *Blatobulgium*: *Legio XX Valeria Victrix* (RIB 2114), *Legio VI Victrix* (RIB 2112; 2113), *Cohors Primae Nervana Germanorum Milliaria Equitata* (RIB 2093; 2097) e *Cohors Secundae Tungrorum Milliaria Equitata* (RIB 2092; 2094; 2100; 2104; 2107; 2108; 2109; 2110; 2115).

<sup>42</sup> Disponível em: <<https://romaninscriptionsofbritain.org/>>. Acesso em 11 jun. 2019.

<sup>43</sup> Disponível em:

<[http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Gazetteer/Periods/Roman/\\_Texts/Ptolemy/2/2\\*.html](http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Gazetteer/Periods/Roman/_Texts/Ptolemy/2/2*.html)>. Acesso em: 11 jun. 2019.

Sabe-se também que os selgovae estavam localizados um pouco ao Norte do território dos brigantes, povo que tem seu nome relacionado ao de *Dea Brigantia*.

Assim como os demais *celtas*<sup>44</sup>, esses bretões do Norte devem ter sentido um impacto interessante ao se depararem com a imagem de Brigantia de Birrens, dado que os *celtas* não costumavam conceber suas divindades em forma humana, nem mesmo costumavam esculpi-las ou pintá-las em forma física (Monaghan, 2004, p. XIII). Como já vimos, não há vestígio arqueológico do culto de Brigantia anterior à presença romana na Britânia. No entanto, é possível que Brigantia fosse uma divindade feminina, ainda que não fosse antropomorficamente representada. É importante pensar, ainda que de forma sucinta, a importância das relações de gênero nesse universo romano-céltico. Alguns autores têm defendido que as representações femininas de divindades *celtas* poderiam sugerir uma espécie de dominação física e psicológica do poder imperial romano sobre os povos indígenas (Webster, 1997, p. 175). No entanto, ainda que essa perspectiva possa ser verossímil em situações específicas parece sensato que não façamos generalizações nesse sentido, ainda mais porque tal afirmação teria que partir da premissa de que, para gerar um impacto negativo sobre os bretões, eles próprios teriam que considerar as divindades femininas como menos poderosas.

Como bem sabemos, a Britânia foi retratada pelos escritores latinos como sendo um lugar onde as mulheres exerciam importantes posições na sociedade.<sup>45</sup> Some-se a isso o fato de que a imagem de Brigantia de Birrens não aparece ao lado de outra divindade masculina, ou seja, ela foi retratada sozinha, e a *dedicatória* é exclusiva. O que difere, por exemplo, de outros casos conhecidos de divindades indígenas que foram retratadas ao lado de divindades masculinas do panteão romano, sugerindo uma perspectiva de justaposição entre a figura masculina romana civilizada e a mulher indígena bárbara que poderia demonstrar um “desequilíbrio de gênero” (Webster, 1997, p. 171). O fato de Brigantia ser retratada como uma divindade feminina com atributos greco-romanos parece muito mais sugerir algum tipo de síntese e/ou “facilitador” (Webster, 1997, p. 179) para a permanência ou a propagação do culto desta divindade.

A figura de uma divindade local em forma humana esculpida em pedra deve ter causado certa estranheza sobre a população indígena. Existe também a possibilidade de

---

<sup>44</sup> Lembramos que o que aqui chamamos de “celtas” nada mais é do que um conjunto de diferentes povos que possuíam um bom número de elementos culturais em comum. No entanto, não há qualquer evidência que sustente que esses povos se reconhecessem como “celtas”.

<sup>45</sup> Podemos ver isso bem representado nas obras de Tácito, onde ele traz exemplos como Cartimandua e Boudica.

que Brigantia fosse vista pela população indígena como um tipo de *deusa mãe*, ancestral de todo o povo, assim como pode ter ocorrido com outras divindades e outros povos “celtas”. Um caso semelhante é o da deusa Danu, a qual empresta seu nome ao Rio Danúbio. Mesmo sendo divindades da terra, essas *deusas mães* também governavam os rios que regavam os solos, o que lhes conferia um caráter de deusas da fertilidade. Por esse motivo, seus nomes também poderiam ser associados aos rios que compunham o território onde eram cultuadas (Monaghan, 2004, p. XIII-XIV). Pensando em questões territoriais, é possível dizer que a coroa mural utilizada sobre a cabeça de Brigantia de Birrens corrobora a ideia de que ela poderia ser vista como divindade tutelar daquele território.

Sobre seu impacto visual, existe outro fator que devemos considerar. Não bastasse o fato de Brigantia ter sido esculpida em forma humana, ela também foi construída como uma imagem romana, ou seja, com a imagem do povo invasor. Tanto as vestes, como os demais elementos da imagem remetem à cultura greco-romana, o que provavelmente deve ter causado uma estranheza ao observador bretão indígena comum<sup>46</sup>. No entanto, precisamos ter em mente que este impacto pode ter sido diferente dependendo de quem fosse o observador.

Imaginemos qual poderia ter sido o impacto sobre um membro da elite bretã. Mesmo que a imagem de Brigantia esculpida em forma humana lhe causasse alguma estranheza, se ele estivesse alinhado com os interesses de Roma, sendo um *novo cidadão romano* ou algum *rei cliente*, é possível que não apenas aceitasse a imagem de Brigantia vestida em um padrão greco-romano, como também poderia compreender os atributos com os quais ela foi representada, identificando nela similaridades com uma Minerva, ou que ela teria sido assimilada ao sistema religioso romano através de algum tipo de *interpretatio*<sup>47</sup>. Sua imersão na cultura romana lhe possibilitaria acessar os significados intrínsecos de cada elemento da imagem e da composição como um todo. Da mesma forma, membros de uma legião romana ou de uma tropa auxiliar também poderiam realizar a sua interpretação de uma maneira diferente, observando os atributos militares presentes na imagem. Já alguém não alinhado com os interesses de Roma poderia se escandalizar ao perceber que uma divindade local fora *cooptada* pelos romanos. Nos

---

<sup>46</sup> Ao analisarmos a imagem não encontramos referências diretas da divindade autóctone. É apenas a epígrafe que garante essa relação de forma segura.

<sup>47</sup> Forma de interpretação ou tradução pela qual os romanos identificavam divindades oriundas de outras culturas como equivalentes às suas.

escritos de Tácito podemos perceber que as “coisas de Roma” causavam ódio<sup>48</sup> em alguns (*Historiae* 3.45).

Outra situação que podemos conjecturar seria o impacto visual dessa imagem em uma zona de fronteira. Como a imagem estava numa zona extremamente militarizada (Hingley, 2005, p. 94) e repleta de conflitos e inseguranças (Hingley, 2010, p. 110), a presença de uma divindade tutelar e com atributos mágicos, como a cabeça de górgona, poderia trazer alguma sensação de proteção para aqueles que estavam estacionados em *Blatobulgium* e adjacências. De certa forma, o ônfalo presente na estatueta também poderia elevar o local da imagem a um ambiente especial para o contato entre a divindade e aqueles que lhe prestassem culto. Outro fator que poderia gerar impacto visual seria o atributo de Vitória presente na imagem, provavelmente rememorando algum triunfo militar ou conquista de território. O fato de Brigantia receber uma dedicatória além dos limites do território brigante pode, inclusive, significar que havia uma presença brigante entre os militares, estando eles alinhados e/ou cumprindo ordens do poder romano.

Devemos ter em mente que o impacto visual causado pela imagem sobre os observadores deve ter sido múltiplo e variado. Não seria sensato e nem honesto elencar apenas um. No entanto, também precisamos ter consciência de que dificilmente poderíamos apresentar todas as possibilidades desse tipo de impacto, uma vez que também estamos limitados pelo distanciamento cultural e temporal que temos do contexto, por mais conhecimento que tenhamos sobre o assunto. Talvez, descobertas futuras abram novas possibilidades.

## 8. *Considerações finais*

Levando em consideração o que abordamos neste artigo, podemos dizer que foram identificados nos diversos elementos que compõem a imagem de *Dea Brigantia*, tanto no que tange à figura quanto à inscrição, vestígios de interação cultural entre os “romanos” e os demais povos que compunham o Império. Da mesma forma, pudemos observar alguns aspectos do fluxo de organização de ação ritual. Afinal, construir uma imagem religiosa antropomórfica em suporte estável não era um costume bretão/celta, mas romano (Webster, 2015, p. 131). Embora de raiz indígena, a divindade foi retratada em uma imagem que remete a uma série de elementos que faziam parte da cosmovisão do

---

<sup>48</sup> Alguns exemplos desses que apresentam ódio aos romanos são Venúcio, Carataco e Boudica.

mundo greco-romano, ou seja, *romanizada*. Da mesma maneira, a relação com outras formas de religiosidade, como o culto às Matronas característico do vale do Reno, parece ter sido significativa.

Em relação à função da imagem, parece que, além do caráter religioso/ritualístico, ela também poderia ter uma função político/militar, visto que a figuração, além de apresentar algumas características relacionadas à guerra, também possui elementos que apontam para um suposto domínio territorial, celebrando um triunfo sobre os inimigos do Império. É provável que a escultura tenha sido financiada por algum romano de alta patente. Conforme a leitura da inscrição, o fato de Amandus ter um grau legionário e ter “cumprido ordem de comando” aponta para isso. Como vimos, há a possibilidade dessa ordem ter vindo primeiramente da divindade, através de uma epifania, ou ter sido orientada por algum oficial<sup>49</sup>.

Não podemos saber exatamente quem eram os adoradores de *Dea Brigantia*, mas é provável que ela tenha sido cultuada tanto por brigantes *romanizados*, quanto por cidadãos romanos vindos de outras partes do Império, mas que reconheciam *Dea Brigantia* como uma divindade tutelar. Para os primeiros, é possível que fosse uma maneira de facilitar a permanência e propagação de um elemento da religiosidade autóctone. Para os últimos, o culto à *Dea Brigantia* poderia ser uma forma de *conquistar* a divindade daquele lugar, assim como parte de seus seguidores. Afinal, uma aproximação religiosa poderia significar não apenas o favor de uma divindade, mas também uma redução de barreiras entre os romanos e os demais povos conquistados.

Outra coisa que não podemos negar é que a imagem de *Dea Brigantia* deve ter causado impacto sobre a população local. No entanto, não é possível pensarmos isso de maneira generalizada, visto que os bretões poderiam ter reações e sentimentos diferentes, dependendo do grupo no qual estivessem inseridos e de seus interesses pessoais. Assim, não é possível chegar a uma conclusão geral sobre isso. Apenas podemos conjecturar sobre quem poderia ter acesso a ela. Como vimos, esse impacto deve ter ocorrido de maneiras e intensidades diferentes, de acordo com as características de cada indivíduo e grupo social que pode ter tido contato com a imagem. Ela pode ter causado indignação nos inimigos de Roma, estranheza naqueles que, embora estivessem habituados com a divindade, não estavam familiarizados com aquele tipo de representação, e uma sensação de identificação e maior compreensão dos símbolos para os novos cidadãos do Império.

---

<sup>49</sup> Os oficiais romanos realizavam os serviços religiosos para seu grupo.



Outro ponto estabelecido foi a impossibilidade da datação sugerida anteriormente por Jolliffe (1941). Ainda que o culto à Brigantia possa ter sido incentivado pela casa imperial romana (Henig, 2005, p. 68) nos períodos dos governos de Septímio Severo e Caracala, ou seja, entre os anos 193 e 217 d.C., esta datação não se adequa à imagem de *Dea Brigantia* de Birrens, já que, como vimos anteriormente, não há nenhuma evidência arqueológica que sustente uma ocupação em *Blatobulgium* após o ano de 184 d.C. (Robertson, 1975). Assim, isso reforça a nossa ideia de que a imagem tenha sido construída por um membro da *Legio VI Victrix* em um recorte temporal do período Antonino, entre os anos de 138 e 161 d.C., baseado nas evidências arqueológicas sobre a presença da *Legio VI Victrix* em *Blatobulgium*, datadas daquele período (Robertson, 1975, p. 280). Não devemos descartar por completo a possibilidade de a imagem ter sido construída em outros anos de ocupação de *Blatobulgium*, no entanto, a possibilidade de ter ocorrido durante o período Antonino parece mais consistente.

Por fim, pensamos que este tema não se esgota aqui. Novas possibilidades de pesquisa, como a relação com outras evidências arqueológicas do culto de Brigantia na Britânia podem ser abertas, visto que evidências de Brigantia na Britânia aparecem em pelo menos nove inscrições conhecidas<sup>50</sup>. Um estudo comparativo poderia identificar similaridades e diferenças entre esses documentos. Outra possibilidade seria estabelecer um paralelo entre as manifestações religiosas de *Blatobulgium* com a de outros pontos de ocupação romana nas adjacências da Muralha de Adriano, ou até mesmo com outras zonas de fronteira do Império Romano. Como vemos, são muitas as possibilidades e desafios.

*Recebido: 27/08/2020*

*Aprovado: 21/09/2020*

---

<sup>50</sup> Cf. RIB 630; RIB 628; RIB 1053; RIB 1131; RIB 627; RIB 2066; RIB 623; RIB 3504; RIB 3332.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Fontes*

Gellius, A (1927). *The Attic Nights*. English Translation by Rolfe, J. C. Cambridge: Harvard University Press. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2007.01.0072>>. Acesso em 14 jun. 2019.

Pausanias (1903). *Pausaniae Graeciae Descriptio*. Leipzig, Teubner, 3 vols. Disponível em: <<https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0159>>. Acesso em: 14 jun. 2019.

Tacitus, C (1900). De Vita Iulii Agricolae. In Furneaux, H. (Ed.). *Opera Minora. Cornelius Tacitus*. Oxford: Clarendon Press. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0084>>. Acesso em: 26 mar. 2019.

Tacitus, C (1911). *Historiae*. Charles Dennis Fisher (Ed.). Oxford: Clarendon Press. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.02.0079>>. Acesso em: 26 mar. 2019.

### *Obras*

Barrow, G. W. S. (1989) The Tribes of North Britain revisited. In *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland*, 119, 161-163.

Birley, E. (Org.) (1937). Excavations at Birrens, 1936-1937. In *Proceedings of the Society of the Antiquaries of Scotland*, 72, 275-347.

Christison, D. (1896). Account of the excavation of Birrens, a Roman station in Annandale, undertaken by the Society of Antiquaries of Scotland. In *Proceedings of the Society of the Antiquaries of Scotland*, 30, 81-199.

Crooks, S. (2012) Cult Stones of Ancient Cyprus. *Journal of Prehistoric Religion*. 23, 25-44.

Cunliffe, B. (2013). *Britain Begins*. Oxford: Oxford University Press.

D'Encarnação, J. (2010). *Epigrafia: as pedras que falam*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

- Eliade, M. (2020). *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016.
- Garraffoni, R. S. Romanos. In Funari, P.P. (Org.). *As religiões que o mundo esqueceu: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses* (pp. 53-65). São Paulo: Contexto.
- Gimbutas, M. (1999). *The living goddesses*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Gray, J. M. (Ed.) (1892). *Memoirs of the life of Sir John Clerk of Penicuik, baronet, baron of the Exchequer, extracted by himself from his own journals, 1676-1755*. Edinburgh: University Press.
- Green, M. A. (1996). *Celtic Goddesses: Warriors, Virgins, and Mothers*. New York: George Braziller.
- Green, M. A. (2006). Gallo-British Deities and their Shrines. In Todd, M. *A Companion to Roman Britain* (pp. 193-219). Oxford: Blackwell.
- Guarinello, N. L. (2010). Ordem, integração e fronteiras no Império Romano. Um ensaio. *Mare Nostrum, 1*, 113-127.
- Halbwachs, M. (1990). Memória individual e memória coletiva. In Halbwachs, M. *A memória coletiva* (pp. 25-52). São Paulo: Vértice.
- Hartley, B. R., & Fitts, R. L. (1988). *The Brigantes*. Gloucester: Alan Sutton.
- Henig, M. (2003). *The Art of Roman Britain*. London: Taylor & Francis e-Library.
- Henig, M. (2005). *Religion in Roman Britain*. London: Taylor & Francis e-Library.
- Hingley, R. (2005). *Globalizing Roman Culture. Unity, Diversity and Empire*. London and New York: Routledge.
- Hingley, R. (2010). *O Imperialismo Romano. Novas Perspectivas a partir da Bretanha*. Trad. L.C.G. Pinto. Org. R.S. Garraffoni, P.P.A. Funari, R. Pinto. São Paulo: Anablume Editora.
- Jolliffe, N. (1941). Dea Brigantia. London: *The Archaeological Journal*, 98, 36-61.
- Kaizer, T. (2007). Religion in the Roman East. In Rüpke, J. (Ed.). *A Companion to Roman Religion* (pp. 446-456). Oxford: Blackwell.
- Keppie, L. (1994). *Roman inscriptions and sculpture from Birrens: A Review*. In *Transactions of the Dumfriesshire and Galloway Natural History and Antiquarian Society*, 69, 35-51.
- Lorenz, K. (2016). *Ancient Mythological Images and their Interpretation*. An Introduction to Iconology, Semiotics, and Image Studies in Classical Art History. Cambridge: Cambridge University Press.

- McGrath, S. (2015). *Brigantia: Goddess of the North*. Wabush: Boreal Publications.
- Mendes, N. M. (2006). O Sistema Político do Principado. In Mendes, N. M., & Silva, G. V. (Orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural* (pp. 21-52). Rio de Janeiro: Mauad; Vitória, ES: EDUFES.
- Miller, S. N. (1937). 'Note on an Inscription from Birrens (Dumfriesshire)'. In *Journal of Roman Studies*, 27, 208-209.
- Monaghan, P. (2004). *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*. New York: Facts On File, Inc..
- Moulakis, A. (2000). Editor's Introduction. In Moulakis, A. (Ed.). *The collected works of Eric Voegelin*, v. 15 (p. 30). Columbia and London: University of Missouri Press.
- Nora, P. (2008). *Pierre Nora en Le lieux de mémoire*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Ottaway, P. (2013). *Roman York*. Stroud: The History Press.
- Panofsky, E. (2009). *O Significado das Artes Visuais*. São Paulo: Perspectiva.
- Platt, V. Epiphanies (2015). In Eidinow, E., & Kindt, J. (Ed.). *The Oxford Handbook of Greek Religion* (pp. 491-504). Oxford: Oxford University Press.
- Robertson, A. S. (1975). *Birrens (Blatobulgium)*. Edinburgh: T. and A. Constable LTD..
- Rowland, I. D. (2014). Vitruvius and his influence. In Ulrich, R. B., & Quenemoen, C. K. (Ed.). *A Companion to Roman Architecture* (pp. 412-425). Oxford: Blackwell, p. 412-425.
- Stolte, B. H. (1986). Die religiösen Verhältnisse in Niedergermanien. In *ANRW*, II.18(1), 591-671.
- Webster, J. (2015). A Dirty Window on the Iron Age? Recent Developments in the Archaeology of Pre-Roman Celtic Religion. In Bergholm, Alexandra, & Ritari, Katja. (Ed.) *Understanding Celtic Religion Revisiting the Pagan Past* (pp. 121-154). Cardiff: University of Wales Press.
- Webster, J. (1997). A negotiated syncretism: readings on the development of Romano-Celtic religion. In Mattingly, D. J. (Ed.) *Dialogues in Roman Imperialism* (pp. 165-184). (Journal of Roman archaeology, supplementary series 23) Portsmouth, Rhode Island.
- Wilk, S. R. (2000). *Medusa: solving the mystery of the gorgon*. Oxford: Oxford University Press.
- Woolf, G. (1998). *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul*. Cambridge: University Press.
- Woolf, G. (1997). Beyond Romans and natives. In *World Archaeology*, 28(3), Culture Contact and Colonialism, 339-350.

- Woolf, G. (2003). Local Cult in Imperial Context: The Matronae Revisited. In *Romanization und Resistenz in Plastik, Architektur und Inschriften der Provinzen des Imperium Romanum Neue Funde und Forschungen: Akten des VII Internationalen Colloquiums über Probleme des Provinzialrömischen Kunstschaffen*. Edited by Peter Noelke, Beate Schneider and Friedericke Naumann-Steckner (pp. 131-138). Mainz: Verlag Philipp von Zabern.
- Woolf, G. (2016). Only connect? Network analysis and religious change in the Roman World. In *Hélade*, 2(2), 43-58.
- Woolf, G. (2012). *Rome – An Empire's Story*. Oxford: University Press. (Edição brasileira: São Paulo: Editora Cultrix, 2017.)
- Wright, B. (2011). *Brigid: Goddess, Druidess and Saint*. Stroud: The History Press.

**BRIGANTIA FROM BIRRENS:  
CULTURAL INTERACTIONS IN FRONTIER ZONE OF  
ROMAN BRITAIN**

ABSTRACT

This article aims to do an analysis of the image of *Dea Brigantia* from Birrens, in Britain, most likely dated from the 2nd century AD. For this, it addresses its material, its context, its composition and its elements and their meanings in an approach that encompasses both the image and the inscription that form the visual work. Possible connections with other forms of worship, traces of cultural interactions and the possible impacts on the Briton indigenous population are also investigated.

KEYWORDS

Brigantia; Roman Britain; Hadrian's Wall; Religion; Roman Empire.

# SINAIS DIVINOS E PRODÍGIOS NA CONSTRUÇÃO DA IMAGEM DE AUGUSTO: UM ESTUDO A PARTIR DE SUETÔNIO

*Carlos Eduardo da Costa Campos*<sup>1</sup>

## RESUMO

O papel sociopolítico da religião e dos rituais são elementos cruciais para o estudo das instituições romanas. Afinal, a esfera religiosa integra um complexo sistema epistemológico produzido pela elite romana e relacionado aos diversos segmentos sociais de Roma. Dessa forma, a partir dos discursos de Suetônio, analisaremos a construção da legitimidade de Augusto através dos sinais divinos e prodígios.

## PALAVRAS-CHAVE

Prodígios; Senado; Suetônio; Otávio Augusto.

---

<sup>1</sup> Doutor e Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Professor Adjunto de Pré-História, História Antiga e Medieval da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal do Mato Grosso do Sul (FACH/UFMS) e docente do Programa de Mestrado Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA) da Universidade do Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS). Pesquisador do Museu de Arqueologia da UFMS; Coordenador do Grupo de Pesquisa no CNPQ - ATRIVM / UFMS; Coordenador da área de História (FACH) no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID). E-mail para contato: carlos.campos@ufms.br

## 1. Introdução

Grande parte das autoridades religiosas do Mundo Antigo combinava seus deveres sacerdotais com outras funções sociais, principalmente com as funções do campo político. Os principais magistrados romanos também poderiam assumir postos sacerdotais na dinâmica religiosa, o que significa dizer que o poder e a autoridade sacerdotal eram respeitados na ordem social e política de Roma. Diante disso, pretendemos analisar, a partir do biógrafo Suetônio, o papel dos prodígios e outros sinais divinos na construção da *auctoritas* de Otávio Augusto. Iniciaremos nosso estudo apontando o papel das instituições na vida religiosa romana para compreendermos suas relações com o discurso de Suetônio e as ações do Senado nesse contexto.

Os magistrados, que celebravam os grandes jogos para os deuses, que faziam sacrifícios e tomavam os auspícios, também assumiam funções sacerdotais nos colégios (Szemler, 1972, p. 6). Na realidade, sacerdotes e magistrados eram depositários de poderes de distintas naturezas: os primeiros pertenciam ao domínio do *ius sacrum* – direito sagrado – e os últimos, ao *ius publicum* – direito de atuação na vida pública. Eles eram independentes, porém, a nosso ver, deviam convergir para a gestão eficaz da religião pública e da ordem social. As diferenças entre magistrados e sacerdotes também se traduziam no modo específico de recrutamento de seus integrantes, nas suas regras, privilégios e insígnias particulares. Apesar disso, ambos os grupos pareciam interagir entre si, afinal, muitos sacerdotes vinham de famílias que, ano após ano, disputavam e, muitas vezes, assumiam funções nas magistraturas.

Cabia às principais magistraturas de Roma o papel de mediação entre homens e deuses para o ordenamento cívico. Em particular, o magistrado presidia e garantia a aprovação divina de cada assembleia: durante a noite anterior, no lugar em que ela deveria ocorrer, o magistrado precisava "tomar os auspícios", ou seja, um sinal de que os deuses estivessem a favor dos procedimentos (Beard, 1990, p. 31-34). Havendo esse sinal, a assembleia acontecia. É claro que tal aprovação religiosa também poderia ser alvo de disputas e interesses particulares, podendo o magistrado ou sacerdote declarar um presságio contrário ao evento. No entanto, destacamos que, em princípio, o magistrado responsável detinha o papel institucional de zelar pela correta relação entre a atividade política e os desígnios divinos. Dessa forma, as fraudes e a corrupção religiosa deveriam ser evitadas, ao menos no plano ideal.



Pode-se acrescentar que a magistratura e os colégios sacerdotais eram solidários e traduziam o princípio básico republicano, que consistia na colegialidade do poder romano. Ambas as instituições, no entanto, dependiam estritamente de uma terceira, o Senado, que funcionava como um órgão decisório supremo da República. Assim, os sacerdotes e os magistrados atuavam, em última instância, como conselheiros conhecedores da execução dos rituais somente por vontade do Senado. Além disso, a partir dos estudos de Beltrão da Rosa (2003, p. 20-42), Szemler (1971, p. 103-31) e José A. Delgado (2000, p. 28-30), percebemos que, devido às relações com o Senado, a historiografia estabeleceu diferenciações entre os colégios sacerdotais romanos. Sendo assim, podemos distinguir os colégios em: os quatro grandes colégios sacerdotais (pontífices, áugures, quindécenviro e epulões<sup>2</sup>) que eram consultados frequentemente pelos senadores; os *fetiales* e os arúspices, consultados ocasionalmente; e os sálios, os lupercos e os *fratres arvales*<sup>3</sup>, que nunca eram consultados.

Portanto, vemos que um dos papéis mais importantes do Senado era a tomada de decisões sobre os problemas que envolviam as relações entre homens e deuses, bem como o ordenamento social dos rituais romanos (Beard, 1990, 31-34). Como já vimos, o Senado não era a única instituição que dispunha dessas prerrogativas – pois havia também as assembleias, os magistrados e os grupos sacerdotais –, mas ele certamente se destacava na dinâmica religiosa de Roma junto aos *quattuor amplissima collegia sacerdotum*.

---

<sup>2</sup> Em *De haruspicum responso*, 14, Cícero argumenta que o zelo pelos *sacra* integrava as funções do colégio dos pontífices, o que leva a competências das esferas públicas e privadas que modernamente se situam na parte secular da sociedade. Assim, a partir de leituras sobre Cícero, vemos que os pontífices eram os responsáveis pelos rituais considerados como solenes romanos. Segundo J. A. North (2000) os áugures atuavam como “supervisores e conselheiros sobre os rituais e procedimentos concernentes aos auspícios” (p. 23). Individualmente, os áugures estavam capacitados para: emitir *responsa*, celebrar ritos diversos, conhecidos como *auguria*; celebrar, mediante solicitação expressa, as inaugurações de sacerdotes e templos; auxiliar os magistrados na tomada dos auspícios. Igualmente, tinham o direito de anunciar, com caráter vinculante, a presença de auspícios desfavoráveis, o que automaticamente interrompia um ato público. Os *duo/decem/quindecimviri sacris faciundis* tinham como suas competências: custodiar os Livros Sibílicos, que eram uma coleção de oráculos gregos contendo basicamente os procedimentos rituais, não profeciais; consultar tais livros (sempre por ordem do Senado), especialmente em ocasiões de prodígios ou desastres, além de comunicar ao Senado os recursos religiosos possíveis para sanar tal questão. Os *tres/septemviri epulones* tinham como suas competências a organização dos banquetes sagrados, que deveriam ser feitos aos deuses (*epulae publicae*), especialmente a Júpiter (*epulum Iovis*), celebrado nos idos (dia 13) de setembro e novembro (Lívio, *Hist. Rom.* 33.42; Cic. *De Har. Resp.* 10; Dião Cássio, *Hist. Rom.* 43.51).

<sup>3</sup> Segundo North (2000, p. 23-24), os *fetiales* eram os sacerdotes responsáveis pelos tratados envolvendo assuntos exteriores a Roma: declaração de guerra, trégua, rendição do inimigo etc. Os arúspices são sacerdotes de matriz etrusca, especialistas nas artes da adivinhação, no conhecimento dos prodígios dos deuses e na leitura das entranhas das vítimas sacrificiais. Já os lupercos eram sacerdotes que atuavam na festa da Lupercália, portando chicotes de pele de cabra e batendo nas pessoas enquanto elas corriam pelas ruas da *Vrbs*. Por fim, a função dos *fratres arvales* era preservar o culto da *Dea Dia*, realizado numa gruta fora de Roma.

Também cabia ao Senado a introdução de novos cultos. Foi ele que ordenou e autorizou, em 205 AEC, que o culto da deusa frígia Cibele deveria ser trazido para Roma, a fim de assegurar a vitória no contexto desfavorável que Roma vivenciava na Segunda Guerra Púnica. Sobre o fato, Tito Lívio menciona que

Naquela época, um receio religioso emergiu de assalto entre os cidadãos, o que levou à consulta dos livros sibilinos, principalmente devido às frequentes chuvas de pedras [granizo]. No referido ano, o oráculo informou que, se algum inimigo estrangeiro viesse a invadir a Península Itálica, ele poderia ser expulso e derrotado se a Mãe do Ida fosse trazida do Pessinonte para Roma. Tal predição, descoberta pelos decênviros, impactou tanto os senadores quanto aos embaixadores encarregados de levar oferenda a Delfos. Estes também relataram que, em seus sacrifícios a Apolo Pítio, as entranhas se mostraram favoráveis e que o oráculo respondeu que uma vitória muito maior do que todos os espólios que estavam sendo oferecidos seria dada ao povo romano. [...] E assim, quanto mais cedo estivessem em posse da vitória, o oráculo se cumpriria. Eles então planejaram e discutiram o que deveria ser feito para o transporte da deusa para Roma. (*Hist. Rom.* 29.10, 4-8)

Tito Lívio argumenta que a notícia da transposição da mãe do Ida para Roma circulou por diversos locais como uma forma de apaziguar e animar as legiões romanas. Afinal, a religião se relacionava com os temores da guerra sob tutela dos decênviros e dos senadores (*Hist. Rom.* 29.11,1-5; 29.14, 5-14). Por outro lado, Lívio nos informa que o Senado poderia proscrever cultos "estrangeiros" na cidade de Roma. Por exemplo, em 186 AEC, o Senado tomou medidas restritivas (*senatus consultum*) contra o culto de Baco na Península Itálica (*Hist. Rom.* 39. 8-19). Também sabemos de medidas contra o culto de Ísis, em Roma, no ano de 50 AEC, período marcado pelo acirramento das animosidades com o Egito, em virtude das relações entre Júlio César e Cleópatra VII (Valério Máximo, *Feitos e Ditos Memoráveis*, 1. 3-4).

O Senado também tinha de lidar com os *problemas* que surgiam a partir da conspiração dos rituais, a fim de restabelecer a ordem cósmica e social. Um exemplo disso foi o grave incidente, envolvendo Clódio Pulcro na cerimônia noturna da *Bona Dea* (Boa Deusa), que era exclusiva às mulheres. Cícero (*Att.* 1.13.3) comenta que, no ano de 61 AEC, um homem invadiu o ritual. Apesar de o autor de tamanha profanação não ter

sido identificado, acreditava-se que foi Clódio Pulcro, visto que ele pretendia perder seu *status* de patrício para ter chances de concorrer ao cargo de tribuno, muito embora haja várias versões para a sua motivação. O Senado logo interveio, tomando, antes de tudo, a iniciativa de instruir as Virgens Vestais para que reconduzissem a cerimônia corretamente, bem como de notificar o colégio dos pontífices para que se investigasse o incidente. Assim, no caso de uma ruptura tão óbvia dos rituais, foi o Senado quem dirigiu e coordenou as respostas religiosas para a preservação da *pax deorum*.

Ao Senado também cabia – junto aos colégios sacerdotais – realizar outras atividades religiosas, como as *acclamations*, que eram performances orais endereçadas às divindades, visando atraí-las para a execução de um ato religioso envolvendo rituais públicos (Rosa, 2010, p. 42-60). As *acclamations* tinham função propiciatória e se conectavam a outras cerimônias, como a *euocatio*, na qual se convocavam as divindades inimigas a se aliarem ao lado romano em contextos de guerra. A *euocatio* foi empregada, por exemplo, na Guerra de Veios, em que a deusa etrusca Una foi entronizada como *Juno Regina* no Capitólio. Outra função das *acclamations* revelava o seu aspecto testemunhal, ou seja, os deuses eram convidados para testemunhar em favor do celebrante, como pode ser visto nas ações dos feciais e nos tratados de guerras. Por fim, a terceira atividade se denominava *instauratio*, um ritual para refazer ou retomar uma parte da cerimônia que tenha sido conspurcada por falhas humanas (Rosa, 2010, p. 42-60; Scheid, 1981, p. 171-177). Sendo assim, ao solicitar às Vestais a repetição correta dos rituais, o Senado pretendia fazer com que o colégio responsável pela cerimônia executasse a *instauratio* como um instrumento da *religio*<sup>4</sup>.

Claro que o Senado poderia e deveria tomar o conselho dos vários corpos sacerdotais, mas a decisão final, irremediavelmente, seria promulgada por ele (North, 2000, p. 24). Dessa forma, magistrados e Senado controlavam, na prática, tanto as formas de adoração quanto a consulta aos *auspicia*, assim como a interpretação e expiação dos *prodígios* (Santangelo, 2013, p. 5-14). No caso dos *prodigia*, era o colégio dos pontífices

---

<sup>4</sup> Evidenciamos que os antigos romanos aplicavam dois termos distintos para expressarem o que compreendiam como *religio*. Assim, é possível verificarmos tanto a terminologia *religare* (conotação de ligar) quanto o termo *relegere* (que nos indica a função de controlar ou de zelo religioso). Destacamos que a primeira designação indica a religião como um elemento que vinculava as comunidades humanas ao plano do divino; já no segundo caso, a religião é a responsável pelo *zelo da observância* entre os homens e os deuses, na procura pela preservação da *pax deorum* (paz com os deuses). É possível inferir que a *religio* gerava um sentimento de obrigação, ou seja, um relacionamento pelo qual os humanos – tanto como agentes individuais e/ou como coletivos – estavam vinculados, no sentido do verbo *religare*, para adorar os deuses. Os cidadãos, enquanto agentes religiosos, eram responsáveis por manter o culto aos deuses (*cultus*). Então, podemos dizer que a *religio* englobava magistrados, senadores e sacerdotes para o ordenamento religioso.

que detinha a responsabilidade da interpretação sobre determinados fenômenos da natureza, os quais eram considerados como incomuns.

Segundo Bruce MacBain (1982, p. 7-8) e Beltrão da Rosa (2006, p. 141), os prodígios formavam um conjunto significativo de eventos sagrados no imaginário social romano, os quais indicavam uma ruptura com a *pax deorum*, o que requeria certamente uma solução através de ritos expiatórios. Vale mencionar que os cônsules, no início de cada ano, eram responsáveis por informar ao Senado sobre os prodígios que foram detectados no ano que havia encerrado. É interessante demarcar a necessidade de interação entre magistrados, sacerdotes e senadores sobre a análise e possível ritual de expiação para um prodígio.

Muitos prodígios são mencionados em Tito Lívio (*Hist. Rom.* 5.10.1-2; 5.31.5;7.2.1-7) e em outros autores, dentre eles Dionísio de Halicarnasso, Valério Máximo e Dião Cássio. Em todos eles, verificamos a tomada de decisões do Senado, que atestava as *prodigia publica*, ou seja, os sinais referentes ao andamento social da *Vrbs*. Para MacBain (1982, p. 7-8), as evidências literárias permitem observar duas tendências da época quanto aos prodígios: uma que considera os relatórios dos prodígios como algo passível de manipulação e, portanto, submetido ao puro interesse político; outra que os via como uma histeria coletiva, às vezes até grave para ordem social, devido ao furor religioso que eles costumavam acarretar. Apesar dessas críticas, não podemos esvaziar ou invalidar o prodígio enquanto experiência religiosa coletiva importante para o povo romano ao longo dos séculos. Assim, o cotidiano religioso da grande população, somado aos interesses das elites, formam um conjunto de dados importante para a pesquisa histórica sobre Roma. Da mesma forma, os prodígios que eram relatados nas cidades não-romanas da Península Itálica também deveriam ser interpretados, uma vez que se atrelavam às demandas sociais e serviam para identificar o estado de ânimo dos povos itálicos, particularmente em momentos de graves tensões da República.

Os prodígios, como muitos elementos da religião romana, estavam sob o controle dos segmentos dirigentes. Por estarem fortemente arraigados no cotidiano religioso e serem passíveis de manipulação, eles conferiam certas vantagens políticas para os senadores e mandatários romanos na condução da República e do Principado, como vemos na construção do poder de Augusto.

Suetônio nos dá uma noção do papel dos *prodigia* em sua construção biográfica euforizada de Augusto. Valendo-se dos indícios documentais, o biógrafo demonstra que o sucesso de Augusto em promover modificações político-religiosas em Roma está

relacionado ao seu próprio nascimento. Afinal, muitos governantes legitimavam seu poder através de narrativas que envolviam acontecimentos divinizados em torno de suas origens. Nelas, é frequente o amplo uso de imagens, símbolos e modos de agir que possibilitam a construção – e reconstrução – idealizada de um personagem a serviço dos interesses do poder vigente. Tais narrativas, portanto, criam e asseguram ao biografado uma herança divina em sua trajetória política: “[...] por termos tocado nesses assuntos, não há por que calar os incidentes que lhe sobrevieram antes do nascimento, nesse mesmo dia ou mais tarde, pelos quais se poderia esperar ou perceber sua grandeza futura e sua contínua ventura.” (*Aug.* 94) Sob essa ótica, o discurso mítico<sup>5</sup> nos fornece uma trajetória para o sucesso de nosso personagem Augusto, transformando-o num mito político<sup>6</sup> para Roma:

Há muito, tendo sido atingida uma parte do muro de Velitras, por um raio, foi predito que um dia um cidadão do lugar haveria de tomar o poder; confiando nesse augúrio, os veliternos lutaram desde essa ocasião e em seguida, com muita frequência e quase até sua destruição, contra o povo romano; mais tarde, finalmente se manifestou por indícios que aquele presságio profetizava o poder de Augusto. (*Aug.* 94)

Essas descrições revelam que cabia a Augusto a função de ordenador do caos social vivenciado em Roma no século I AEC<sup>7</sup>. Assim, entendemos o raio como um dos atributos do rei dos deuses romanos, Júpiter, que demarcaria em Velitras o local de nascimento do homem que seria capaz de organizar e governar “toda a Terra” segundo o

---

<sup>5</sup> Os grupos sociais criam um conjunto de discursos frente à sociedade com base em mitos que legitimem pessoas ou ações. Logo, os discursos míticos são produzidos no *imaginário social* como uma forma eficiente de controle da coletividade e também um meio de legitimação do poder dos indivíduos” (Baczko, 1984, p. 297).

<sup>6</sup> Raoul Girardet (1987) demarca que os mitos políticos são construções discursivas sobre as trajetórias políticas e sociais de indivíduos, em muitos casos, lhes conferindo vinculações com a esfera do sagrado. Quanto mais um mito político ganha aceitação na sociedade, “[...] mais ele se estende por um largo espaço cronológico e se prolonga na memória coletiva, mais se deve esperar, aliás, ver os detalhes biográficos, as características físicas ganhar importância.” (p. 81-82) Questão essa que se faz pertinente para o estudo de Otávio Augusto.

<sup>7</sup> Sobre o tema, recomendamos as obras de Catherine Steel, *The End of the Roman Republic – 146 to 44 BC. Conquest and Crisis* (2013); Kurt A. Raaflaub, Mark Toher, G. W. Bowersock, *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate* (1993); P.A. Brunt, *The Fall of The Roman Republic and Related Essays* (1988) e *Social Conflicts in the Roman Republic* (1971); T.P. Wiseman, *Roman Republic – Political Life. 90 BC-AD 69* (1985); Mary Beard e Michael Crawford, *Rome in the Late Republic: Problems and Interpretations* (1985).

desígnio dos deuses. Suetônio ressalta que havia discursos míticos em Roma que atribuíram ao *princeps* uma linhagem olímpica:

Segundo Júlio Máximo, poucos meses antes de seu nascimento deu-se às claras um prodígio em Roma, pelo qual se inferia que a natureza estava prestes a dar à luz o rei do povo romano. [...] O *Senado*, atemorizado, determinou que nenhum menino nascido naquele ano fosse criado; os que tinham esposas grávidas, pois todos o esperavam para si, cuidaram para que esse decreto senatorial não fosse apresentado ao templo de Saturno<sup>8</sup> (*Aug.* 94).

Cotejando esse relato com uma passagem do tratado *Da República*, de Cícero, percebemos sérias críticas ao sistema de governo monárquico. Segundo Marco Antônio C. Collares (2013), o tratado ciceroniano expressa a necessidade de se produzir:

[...] exemplos de harmonia e ordem em meio aos conflitos sócio-políticos de seus respectivos contextos. Com isso, vinculam-se a defesa de um ideal de concórdia enquanto valor a ser constantemente alcançado pelos romanos frente aos riscos de desagregação da República.

Portanto, a concórdia do sistema republicano deveria ser promovida como um mecanismo de segurança para a *libertas* dos cidadãos. Vemos em Cícero o temor de uma possível ruptura da concórdia ao afirmar que, numa monarquia, os cidadãos se encontram à margem das tomadas de decisões sobre os interesses públicos (*De Rep.* 1.42-43). Desde o final da monarquia etrusca, os romanos nutriam acentuada repulsa ao regime monárquico, pois o consideravam um modelo despótico e arbitrário nas coisas públicas, em que os cidadãos se encontrariam submetidos aos arbítrios e desejos de um único homem. Logo, a concórdia deveria ser a principal meta para a República, pois era o elemento que mantinha:

A unidade de todos, da plebe, tribunos e senadores é possível e a sua ausência acarreta perigos à República. Pois bem, percebe-se que esta *concordia* não existe

---

<sup>8</sup> As evidências arqueológicas apontam que o templo de Saturno teria sido construído em Roma entre 501 e 493 AEC. Ele ocupava uma área importante do *forum* e tinha nítida associação com a história da República (Orlin, 2002, p. 22;199; Stamper, 2005, p. 36-37).

no momento e sabemos que seu restabelecimento traria mais sabedoria e felicidade para todos, assegurando a paz, o bem comum e a estabilidade. (Cícero, *De Rep.* 1.19)

Desse modo, ao cotejarmos o discurso mítico de Suetônio acerca do nascimento de Augusto com as palavras de Cícero, percebemos um recorrente embate do Senado contra a possibilidade de emergência de um futuro governante, o qual viesse a romper com as tradições políticas republicanas. Prosseguindo em nossa análise sobre a obra de Suetônio, verificamos que “nos livros sobre as *Coisas divinas*, de Asclepiades de Mendes, refere-se que Átia, tendo-se dirigido no meio da noite ao templo consagrado a Apolo e feito baixar sua liteira, cochilara enquanto as outras matronas dormiam.” (*Aug.* 94) De imediato, o *discurso* elaborado pelo biógrafo se torna instigante no que se refere às questões religiosas. Afinal, ele nos possibilita compreender o templo como um local de refúgio e, conseqüentemente, de proteção para os cidadãos, tanto que teria sido nesse *espaço sagrado* dedicado a Apolo que as matronas da cidade de Velitras se refugiaram durante a gestação dos seus filhos, já que nos templos não poderia haver a profanação e o derramamento de sangue (Bustamante, 2012, p. 210). Tais atos eram passíveis até mesmo de acusação pelo crime de impiedade, sendo considerados uma ameaça à *pax deorum*.

Outro elemento que nos chama a atenção em Suetônio é o ato de fecundação de Augusto: “[...] de repente, uma serpente arrastou-se sorratamente para junto de Átia, tendo-se afastado pouco depois, e ela despertou e se purificou como se tivesse tido contato com o marido.” (*Aug.* 94) Vemos nesse excerto uma menção direta ao momento de concepção de Augusto por Átia e Apolo. Segundo Cláudio Eliano, as serpentes têm uma longa historicidade no âmbito religioso de Roma. Afinal, elas já integravam os cultos religiosos desde a fundação da cidade de Lavínio por Eneias (*História dos Animais*, 11.16). Eliano também argumenta que a serpente é um animal dedicado a Apolo o qual, para além dos presságios sobre o futuro, também representava a cura de enfermidades por essa divindade (*História dos Animais*, 11.2).

Tal vinculação entre o réptil e o deus possivelmente reside nos *discursos míticos* sobre a fundação do oráculo de Delfos, bem como sobre a narrativa do seu próprio nascimento, na qual vemos sua mãe, Leto, perseguida por monstros (dentre os quais havia uma serpente) a mando da deusa Hera (*Hinos Homéricos Apolo*, 3. v. 300-370). Logo, cotejando os escritos de Cláudio Eliano, os *Hinos Homéricos* a Apolo e o discurso mítico

forjado por Suetônio, concluímos que a serpente foi um recurso linguístico utilizado para explicar a cópula de Átia com o “deus arqueiro”. Vale ainda ressaltar que Suetônio busca dar “ares” de uma relação legítima entre os amantes quando menciona que, logo após o ato, Átia fez os ritos de purificação, como se tivesse contraído intimidades com seu próprio marido (Caio Otávio).

Suetônio prossegue dizendo que, após o ato da concepção, um sinal se fez presente no corpo de Átia, o que pode denotar a marca da consumação e proteção do futuro governante romano: “Imediatamente, fez no corpo dela um sinal semelhante a uma serpente pintada que jamais pôde ser apagado, de modo que, daí em diante e para sempre, haveria de abster-se dos banhos públicos” (*Aug.* 94). Provavelmente, o resguardo dos banhos está ligado ao sigilo quanto à paternidade divina do futuro Caio Otávio Turino. Em decorrência dos cuidados da *gens* Otávia, Suetônio descreve que: “[...] tendo Augusto nascido nove meses depois, foi, por isso, considerado filho de Apolo.” (*Aug.* 94) O relato evidencia claramente a intenção de Suetônio em associar Apolo a Augusto, desde o momento do seu nascimento, em 63 AEC. O biógrafo ainda acrescenta que:

A mesma Átia, antes de dar à luz, sonhou que suas entranhas tinham sido levantadas até os astros e espalhadas por todo o âmbito das terras e do céu. Otávio [pai] sonhou ainda que o fulgor do sol saíra do útero de Átia. (*Aug.* 94)

Nesse trecho, interpretamos que o parto de Augusto está repleto de acontecimentos extraordinários (prodígios), o que diviniza o seu nascimento. Mas por que Apolo? Fritz Graf (2009, p. 104) adverte que devemos expandir nossas perspectivas sobre as matrizes culturais de Apolo, pois ele era o resultado de múltiplas interações culturais, um fator que inviabiliza limitarmos esse deus em apenas uma região, nesse caso a Hélade. Luis Filipe Bantim de Assumpção (2014, p. 155) destaca que esse *multiculturalismo* vinculado a Apolo se confirma à medida que o seu culto se estendeu pelas sociedades mediterrâneas como um todo. Sendo assim, Apolo deve ser entendido como uma divindade mediterrânea, tanto pela importância que seu oráculo desempenhava no imaginário social da Antiguidade quanto por sua função de legitimar linhagens de governantes, ratificando assim as prerrogativas político-religiosas dos mandatários de Esparta, Atenas e na própria Roma (Assumpção, 2014, p. 155). Portanto, Apolo (divindade que zelava pela ordem), via o discurso mítico de Suetônio, daria legitimidade



à função de Augusto como *optimus princeps*, o verdadeiro guardião e protetor dos cidadãos romanos.

Todavia, o relato de Suetônio corrobora nossas análises sobre como essas atividades religiosas interagiam e envolviam as esferas política e religiosa. Para David Knoke (1990, p. 7), todo *papel social* somente existe em relação a uma ou mais funções complementares, com as quais interage regularmente. Em outras palavras, para todo e qualquer par relacional, as regras ou normas de comportamento costumam especificar como os atores sociais podem se complementar no ordenamento social. A autoridade (*auctoritas*<sup>9</sup>) religiosa dos atores sociais não se limitava, portanto, a uma única instituição da sociedade romana, pois suas medidas atravessavam várias camadas sociais.

Portanto, a administração das práticas religiosas romanas consideradas *oficiais* estava frequentemente nas mãos dos grupos dirigentes ligados ao governo da *Vrbs* ou das províncias, principalmente nas áreas do Mediterrâneo Ocidental. Apesar de haver uma distinção no campo historiográfico a partir das funções que cabiam à magistratura e aos colégios sacerdotais, foi possível perceber que ambos pareciam interagir recorrentemente no cenário político-religioso romano visando à manutenção do ordenamento social. Desse modo, tanto os magistrados – como os cônsules em Roma e os duúviro ou pretores provinciais – quanto os senadores detinham, entre suas competências, o dever de manter a esfera religiosa sob seus cuidados, consultando ou interpretando os desígnios dos deuses (os auspícios) para as suas tomadas de decisão, realizando sacrifícios durante as solenidades públicas e expiando os prodígios.

Por outro lado, os magistrados não tinham a *auctoritas* religiosa do Senado nem o seu *status* permanente, pois ocupavam o cargo apenas por um breve período. Sendo assim, tanto senadores quanto sacerdotes, sobretudo os áugures, cumpriam em grande parte essa função de observação e supervisão dos sinais divinos e prodígios, a qual será manipulada, no futuro, por Augusto e seus apoiadores, a ponto de tais esferas religiosas se configurarem como elementos de ratificação do poder augustano junto à população romana.

*Recebido: 01/09/2020*

*Aprovado: 21/09/2020*

---

<sup>9</sup> A *auctoritas* pode ser compreendida como a capacidade de alguém em exercer poder sobre a sociedade romana por meio do *status* que ocupava socialmente, sem o uso da força ou violência física como condicionante, em razão da reputação pessoal (Campos, 2017, p. 381).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Fontes*

- Cassius Dio (1914-1927). *Roman History*. 9 vols. Loeb Classical Library. Trans.: Earnest Car. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cesar Augusto (2007). *Res Gestae* (Coisas Feitas). Tradução: Matheus Trevizam, Paulo Sérgio Vasconcellos, Antônio Martinez Rezende. Belo Horizonte – Mg: Ed. UFMG.
- Cesar Augusto (2007). *Res Gestae Divi Augusti*. Trad.: John Scheid. Paris: Belle Lettres.
- Cicerón (1869). *De Legibus - Traite les lois*. Paris: Imprimerie de l'Institut de France. <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Ciceron/lois3.htm>
- Cicerón (1913). *De Officiis*. Trad: Walter Miller. Cambridge – Mass.: Harvard University Press.
- Cicerón (1921). *La République*. Tome I : Livre I. Texte établi et traduit par : Esther Bréguet. Paris: Belle Lettres.
- Cicerón (1966). *De haruspicum responso*. Discours. Trad.: P. Wuilleumier; Anne-Marie Tupet. Tome XIII, 2. Paris: Les Belles Lettres.
- Claudio Eliano (1984). *Historia de los animales: Libros IX-XVI*. Trad.: José María D. Lopez. Madrid: Editorial Gredos.
- Hinos Homéricos (2010). Trad.(et. al.): Wilson Alves Ribeiro Junior. São Paulo: Ed. UNESP, 2010.
- Suetônio (2007). *Vida do Divino Augusto*. Tradução: Matheus Trevizam, Paulo Sérgio Vasconcellos, Antônio Martinez Rezende. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Tite-Live (1947-1998). *Histoire Romaine*. Tome:I. Texte établi par: Jean Bayet. Trad: Gaston Baillet. Paris: Les Belles Lettres.
- Valerio Maximo (2014). *Facta et dicta memoriabilia: hechos y dichos memorables*. Comentado por Alicia Schniebs, Elisabeth Caballero de del Sastre, Eleonora Tola, Roxana Nenadic, Martín Pozzi, Jimena Palacios, Viviana Diez, Gustavo Dajotas, Sara Paulin, Marcela Nasta, Florencia Cattán, Maricel Radiminski. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.

### *Obras*

- Assumpção, L. F. B. *Discurso e Representação sobre as práticas rituais dos esparciatas e dos seus basileus na Lacedemônia, do século V a.C.*. Dissertação apresentada, como requisito para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- Baczko, B. (1985). A Imaginação Social. In Leach, Edmund (et Alli). *Anthropos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- Beard, M., & Crawford, M. (1990). *Pagan Priests: Religion and Power in the Ancient World*. Londres: Duckworth.
- Beard, M., & Crawford, M. (1985). *Rome in the Late Republic: Problems and Interpretations*. Londres: Duckworth.
- Bendlin, A. (1997). Peripheral centres – central peripheries: Religious communications in the Roman empire. In Cancik, H, & Rüpke, J. (Orgs.). *Römische Reichsreligion and Provinzialreligion*. Tübingen, BW: Mohr Siebeck.
- Bochinger, C., & Rupke, J. (2016). Introduction. In Bochinger, Christoph, & Rupke, Jörg (Orgs.). *Dynamics of religion: Past and Present*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 67. Berlin: De Gruyter.
- Bustamante, R. M. C. (2006). Práticas Culturais no Império Romano: Entre Unidade e a Diversidade. In Silva, Gilvan Ventura da, & Mendes, Norma Musco (Orgs.). *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural* (pp. 109-136). Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES.
- Campos, C. E. C. *Otávio Augusto e as suas redes político-religiosas nos quattuor amplissima collegia sacerdotum romanorum (29 AEC – 14 EC)*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- Collares, M. A. (2013). As representações da sociedade romana em Cícero e Tito Lívio. *Revista história e-história*. Acessado em 27/10/2015 e disponível em: <http://www.historiaehistoria.com.br/materia.cfm?tb=professores&id=158>
- Collares, M. A. *Representações do senado romano na Ab Vrb Condita Libri de Tito Lívio: livros 21 – 30*. Dissertação de Mestrado em História apresentada na Faculdade de História, Direito e Serviço Social – UNESP. Franca, 2009.
- Girardet, R. (1987). *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gradel, I. (2002). *Emperor Worship and Roman Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Graf, F. (2009). *Apollo*. Londres; Nova York: Routledge.
- Grimal, P. (2008) *O século de Augusto*. Lisboa: Edições 70.
- Knoke, D. (1990). *Political Networks: The Structural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

- MacBain, B. (1982). Prodigy and expiation: a study in religion and politics in Republican Rome. *Revue d'études latines*, p.7-8.
- North, J. A. (2000). *Roman Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Orlin, E. (2002). *Temples, religion, and politics in the Roman Republic*. Boston, MA: Brill Academic Publishers.
- Rosa, C. B. *De haruspicum responso: religião e política em Cícero*. *Revista Mirabilia*, nº3, 2003.
- Rosa, C. B. (2010). Interações religiosas no Mediterrâneo romano: Práticas de *acclamatio* e de *interpretatio*. In Candido, Maria Regina (Org.). *Memórias do Mediterrâneo Antigo* (pp. 42-60). Rio de Janeiro: NEA/UERJ.
- Rosa, C. B. (2006). A Religião da *Urbs*. In Silva, Gilvan Ventura da; & Mendes, Norma Musco (Orgs.). *Repensando o Império Romano: perspectiva socioeconômica, política e cultural* (pp. 137-159). Rio de Janeiro: Mauad, Vitória: EDUFES.
- Rosa, C. B. (2015). Religião e poder: Augusto e o *pontifex maximus* (36-12 aec). In Silva, Gilvan Ventura da; & Silva, Érica Cristhyane Moraes (Orgs.). *Fronteiras e identidades no Império Romano: Aspectos sociopolíticos e religiosos* (pp. 15-34). Vitória: GM Editora.
- Rupke, J. (2001). *Die Religion der Römer: Eine Einführung*. Munique, BY: Verlag C. H. Beck.
- Rupke, J. (2008). *Fasti sacerdotum: A Prosopography of Pagan, Jewish, and Christian Religious Officials in the City of Rome, 300 BC to AD 499*. Oxford; Nova York: Oxford University Press.
- Rupke, J. (2015). Religious agency, identity, and communication: reflections on history and theory of religion. *Religion*, 45, p. 344-366.
- Santangelo, F. (2013). *Divination, Prediction and the end of the Roman Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Santangelo, F. (2016). Lei e adivinhação na República romana tardia. *Hélade*, v. 2, n. 2, p. 9-24.
- Santangelo, F. (2011). Pax deorum and pontiffs. In Santangelo, Federico; & Richardson, James H. (Orgs.). *Priests and State in the Roman World* (pp. 161-186). Stuttgart, BW: Franz Steiner Verlag.
- Saraiva, F. R. S. (1993). *Novíssimo dicionário Latino-Português. Etimológico, prosódico, histórico, geográfico, mitológico, biográfico e etc*. Rio de Janeiro: Livraria Garnier.
- Scheid, J. (2007). Augustus and Roman Religion: Continuity, Conservatism, and Innovation. In Galinsky, Karl (Org.). *The Cambridge Companion to The Age of Augustus* (pp. 175-194). Cambridge: Cambridge University Press.

- Scheid, J. (1981). Le délit religieux dan la Rome tardo-républicaine. In *Le délite religieux dans la cité antique (Table Ronde – Rome, 6-7 avril, 1978)*. Coll de l' École Française de Rome. Paris: Palais Farnese.
- Stamper, J. (2005). *The Architecture of Roman Temples: The Republic to the Middle Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.

**DIVINE SIGNS AND *PRODIGIA*  
IN THE CONSTRUCTION OF AUGUSTUS' IMAGE:  
A STUDY FROM SUETONIUS**

ABSTRACT

The socio-political role of religion and rituals are crucial elements in the study of Roman institutions. After all, the religious sphere is part of a complex epistemological system produced by the Roman elite and related to the different social segments of Rome. Thus, from Suetonius' speeches we will analyze the construction of Augustus' legitimacy through divine signs and *prodigia*.

KEYWORDS

*Prodigia*, Senate, Suetonius, Augustus.

### III. ARTIGOS DE TEMA LIVRE

#### *NON DUCO, DUCOR:* A CONDIÇÃO DA ALMA NO *CORPUS HERMÉTICO*

*Pedro Barbieri*<sup>1</sup>

#### RESUMO

O *Corpus Hermético* (CH) é um conjunto de breves tratados esotéricos, de cunho filosófico e religioso, redigidos provavelmente entre os séculos I-III d.C no Egito helenizado. Alguns textos versam não apenas sobre matérias cosmológicas, mas também soteriológicas: o estado deficitário do ser humano e um modo de vida distinto que ele poderia experimentar. Assim, pretendo apresentar de que modo o CH entende a estrutura interna de cada indivíduo (*noûs*, alma, corpo), a qual estaria afinada à estrutura macroscópica do universo; a condição precária da alma; e o itinerário de conversão sugerido na obra como uma forma de correção aos iniciados.

#### PALAVRAS-CHAVE

*Corpus Hermeticum*; hermetismo; doutrinas esotéricas; soteriologia; alma.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Letras Clássicas pela Universidade de São Paulo (USP) e membro do Grupo de Estudos de Línguas Indo-Europeias Antigas (GELIEA), organizado pelo prof. dr. José Marcos Mariani Macedo, do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (DLCV/FFLCH-USP). Este artigo é um desdobramento da minha atual pesquisa de doutorado, com financiamento pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP; n° do processo: 18/10643-0), à qual agradeço por todo o auxílio. E-mail para contato: pbarbieriantunes@gmail.com.

## 1. Introdução<sup>2</sup>

O *Corpus Hermético* (CH) é uma pequena coletânea de dezessete tratados elaborados e eventualmente coligidos entre os séculos I e III d.C., todos vinculados à figura de Hermes Trismegisto, seja como autor seja como personagem dos textos. Essa obra é a maior representante supérstite da chamada *doutrina hermética* e deve ter tido alguma circulação entre pequenas comunidades de caráter esotérico nos arredores do Egito helenizado. Os textos, em geral breves, são compostos na forma de diálogos entre um mestre e um discípulo, havendo espaço também para hinos, exortações, hierofanias, profecias, revelações, com especulações de cunho tanto filosófico quanto místico. O conteúdo dos tratados pode ser resumido em dois temas principais: i) a estrutura do universo (cosmogonia e cosmologia) e ii) a estrutura do ser humano (sua origem, situação atual e possível salvação). De modo resumido e provisório, estamos diante de uma corrente que fala sobre o cosmo e o indivíduo sob uma perspectiva, para empregar um termo em desuso, teosófica.

O hermetismo preconizava um projeto soteriológico, o que subentende a *necessidade* de salvação do ser humano. Isso, porém, nos leva a um questionamento básico: talvez precisemos ser salvos, *mas do quê?* Para se manter imperativa, a ideia de salvação, própria de inúmeras vertentes religiosas, pressupõe duas características centrais: i) a identificação de um estado deficitário atual e ii) um projeto de perfectividade potencial. A premissa básica de qualquer proposta de salvação é o reconhecimento de uma condição insatisfatória, seja lá qual ela for. É somente com base nesse diagnóstico que um projeto de transformação pode se fundar. Caso o atual fosse suficiente, não teríamos de ser salvos ou corrigidos. Mas, se é insuficiente, temos de conhecer essa situação e lidar com ela. É nesse ponto que o hermetismo busca se justificar, enquanto uma *filosofia soteriológica*<sup>3</sup>, o que envolve ao mesmo tempo *ideias* e *prática* – isso porque se trata de uma empreitada contemplativa que, no entanto, tem como matéria-

---

<sup>2</sup> Uma versão inicial do texto foi apresentada em novembro de 2019 no IX Seminário de Pós-Graduação em Letras Clássicas na Universidade de São Paulo, de modo que agradeço aos organizadores pelo evento e pela oportunidade de apresentar o meu trabalho. Agradeço também aos pareceristas pelos comentários. Quaisquer deslizes remanescentes são de minha autoria.

<sup>3</sup> A expressão é de Adluri (2013), que ainda traz a seguinte definição: “Essa tradição combina rituais iniciáticos e experiências de quase morte, mitos e revelações mânticas com questionamentos racionais e filosóficos – a dizer, com investigações a respeito de cosmologia, epistemologia e ética. Em contraste com a filosofia ocidental contemporânea, ela não separa a teoria da prática (...), ela busca promover uma transformação filosófica, conduzindo o iniciado de sua existência mortal ao Ser imortal” (p. 6, tradução minha).



prima a experiência da instabilidade humana, buscando modificá-la ou restaurá-la a uma condição original.

A salvação proposta era destinada a pessoas *reais*, não teóricas. Do mesmo modo, o diagnóstico que era feito se reportava a pessoas também *reais*. Assim, há uma materialidade incontornável que sustenta as ideias e as aplicações dessas mesmas ideias. No hermetismo, a vida da alma encarnada no mundo físico era tida como precária<sup>4</sup>. Com frequência, esse tipo de perspectiva é encarada como sendo a face *pessimista* do CH<sup>5</sup>. Mas busco aqui indicar que tal avaliação dos comentadores perde de vista a continuidade que deve haver entre condição e salvação. Ainda, recorrendo a um argumento mais banal, a reflexão de que algo é *pessimista* envolve uma espécie de apreciação moral ou psicológica subliminar por parte do observador – há um contrapeso já implícito no estudioso. Trata-se de uma perspectiva que, ao meu ver, se antecipa à descrição de mundo que é feita sem entendê-la em seus próprios termos: reconhecer que algo é deficitário não seria no caso pessimismo, mas uma proposta de observação acerca da vida e de sua possibilidade. A soteriologia versa sobre o *possível*<sup>6</sup>. Dito de outra forma, ela versa sobre a *abertura* para uma forma de ser que é ainda desconhecida dentro do sujeito e também na relação do sujeito com o mundo. Diante disso, os textos herméticos assimilam esse estado de possibilidade a uma forma de essencialismo de caráter religioso e experiencial. Ou seja, o possível do ser humano seria o resgaste ao que ele *é*, a uma substância dentro dele que é hierarquicamente superior às demais que, em geral, ditam a sua vivência cotidiana. Assim, o que parece estar em jogo nos tratados é antes a *descrição* do que esses grupos entendiam como uma situação factual e não um pessimismo *a priori* que determinaria os caminhos da doutrina.

Tendo em vista comunidades religiosas antigas, nas quais o ensinamento e a prática constituíam um único *modo de vida*<sup>7</sup>, é de se pensar que determinado preceito não seria somente aceito entre leitores, mas *testado entre adeptos*. Cada indivíduo deveria

---

<sup>4</sup> O exemplo mais panfletário disso está em CH 6.3-4.

<sup>5</sup> Para um apanhado geral, cf. Nebot (1999, p. 16, 22-3); Bull (2018, p. 6-11, 188-9). As origens da divisão entre a face “pessimista” (judaico-gnóstica) e a “otimista” (helenística-egípcia) do CH remonta principalmente a Festugière e Nock (1945, 1960), sendo que tal parecer foi eventualmente retomado por Mahé (1978, 1982) e Fowden (1993) de forma um tanto mecânica.

<sup>6</sup> Marcel (1950, p. 18-56); Gebser (1985 [1949], p. 1-22, 36-43); Bernabé (2007); Manoussakis (2009); Bloechl (2009).

<sup>7</sup> Remeto aqui a uma abordagem que podemos encontrar em Hadot (2016 [2001], 2019 [1997]). Isso já é antecipado na ideia de “religião vivida” delineada por Bell (1992). Outros estudiosos que buscam fazer a ponte entre o discurso antigo e suas práticas são Kingsley (1999) e Cottingham (2008). Para o caso do CH, cf. van den Kerchove (2012, p. 128-53), que, apoiando-se na leitura de Hadot, interpreta os tratados herméticos como “exercícios espirituais”.

observar e experimentar em si o que de outro modo seria apenas convenção ou formalidade teórica. Não era a palavra que era cultuada, mas a experiência. Logo, a vida em grupos poderia potencializar ou auxiliar cada iniciado em sua empreitada. E, de fato, temos notícias de *lojas* herméticas, ligadas talvez a um sacerdotício greco-egípcio marginal, como sugere van den Broek (2000), que toma emprestado um termo frequente para locais de encontros maçônicos de forma meramente ilustrativa – o que ele entende que haveria é a existência de “pequenas comunidades, grupos, conventículos ou *lojas*, onde instruções herméticas eram dadas e experiências individuais eram celebradas de forma coletiva com rituais, preces e hinos” (p. 81)<sup>8</sup>. Sabemos de reuniões de círculos nas quais eram realizados rituais, refeições e também podemos ler acerca de um beijo ou abraço sagrado de confraternização entre os hermetistas após as práticas de culto<sup>9</sup>. O uso de incensos é criticado, mas, em consonância com as práticas egípcias, fala-se da divinização de estátuas na vida comunitária<sup>10</sup>. Hinos secretos, noturnos e *silenciosos* (orações individuais) eram recitados e, ao que tudo indica, havia também nos templos meditações dirigidas<sup>11</sup>. O importante aqui não é detalhar a operação e origem de tais preceitos, o que excede o escopo deste artigo, mas constatar que, *por haver preceitos de ordem ritualística e prática*, pressupõe-se a existência de grupos e encontros. Ou seja,

---

<sup>8</sup> Minha tradução, grifo meu. Cf. ainda Litwa (2018, p. 9-11).

<sup>9</sup> NHC VI.6.57-65, que van de Broek (2000) compara com Tertuliano, *De Oratione*, 18, 1-3. Embora essa referência seja parte dos textos de Nag Hammadi, fundamentalmente relacionados a comunidades gnósticas do mesmo período, não devemos perder de vista que três tratados do sexto códice são de origem hermética (VI, 6-8), constando inclusive das traduções mais recentes do CH (e.g. Nebot 1999, p. 493-501); Ramelli (2005, p. 1267-1548); Scarpi (2011, p. 65-80). Para citá-lo novamente, van den Broek (2000) é categórico ao dizer: “A biblioteca de Nag Hammadi é com frequência chamada de uma biblioteca gnóstica, mas é fato notório que isso não é bem verdade” (p. 78). NHC VI.8, por exemplo, é uma paráfrase em copta de *Asclépio* 21-9, que se mostra mais próximo ao original grego do que a versão completa em latim à qual temos acesso (van den Broek 2000, p. 79). Mais que isso, é importante ter em mente ainda a contemporaneidade e, principalmente, a *permeabilidade* entre o gnosticismo, o hermetismo e os *Oráculos caldeus*, que corresponderiam ao “submundo platônico” de que fala J. Dillon (1996, p. 384-96).

<sup>10</sup> Rejeita-se a queima de incensos em *Ascl.* 41. Para a animação de estátuas, cf. *Ascl.* 23, 27, 37 e CH 17 (e *Oráculos Caldeus*, fr. 108, 224). Para um aparado geral, cf. Fowden (1986, p. 142-53); Teeter (2011, p. 76-118).

<sup>11</sup> Para os hinos, CH 1.29, 1.31-2, 13.7-20; NHC 6.57. Fala-se do encontro de iniciados em um santuário em *Ascl.* 1. A meditação, enquanto o cerrar dos olhos físicos que abre a visão do iniciado para a realidade espiritual, é o que parece estar em questão no início do *Poimandres* (CH 1.1), algo ainda reiterado ao final do tratado (1.30). Outras passagens importantes para essa leitura aparecem no diálogo em CH 13.3 e *Ascl.* 3, com comentário pertinente em Kingsley (2000a, p. 38-41) e ainda em Broze (2013). Cf. Proclo, *Teologia Platônica*, 1.3.15-6, que talvez dê a descrição mais evidente da relação entre a meditação daquele que se retira temporariamente dos estímulos do mundo e a contemplação de ordens mais sutis. O silêncio com o qual os iniciados se dirigiam à realidade divina (e.g. CH 1.31) seria não só um reflexo do universo (NHC 6.57.8-10), mas também um sinal do recolhimento meditativo individual, que busca em si um espaço e um substrato igualmente inefáveis, distintos da realidade criada; ou seja, o permanente que se oculta em meio ao transitório. Cf. Damascio, *De Principiis* 1.7, em que o silêncio absoluto do indivíduo revelaria uma dimensão anterior à fala e o pensamento, insuficientes para contemplar e se dirigir a ordens superiores. Em PGM IV.1781, o deus supremo é chamado de *γενάρχα σιγῆς* (“ancestral do silêncio”).

não estamos diante de textos unicamente especulativos, mas dirigidos a comunidades de hermetistas<sup>12</sup>. Além disso, devemos levar em conta o mais relevante: o processo da transmissão de um saber transformador, de mestre a discípulo, que tem seu modelo mítico na narrativa do *Poimandres* (CH 1), sendo espelhado em quase toda a recolha<sup>13</sup>. Assim, a palavra acaba tendo, nos diálogos herméticos, tanto o valor de transmissão de conhecimento quanto de devoção a uma realidade superior, sendo que a recolha por vezes fala das preces feitas em termos de *sacrifícios imateriais*, em que a própria palavra, com o que ela carrega, seria uma oferenda às divindades<sup>14</sup>.

É essa experiência religiosa de *ser e conhecimento* que parece constituir o cerne da gnose hermetismo. O acadêmico contemporâneo não poderá reconstruí-la discursivamente e, todavia, não deve tomá-la a valor de face, como um apêndice à teoria reportada. Nesse sentido, vale trazer um comentário de Peter Kingsley (2000b, p. 68):

(...) não pode haver dúvidas de que, originalmente, os textos herméticos não foram redigidos como um simples exercício filosófico ou intelectual. Pelo contrário, eles claramente eram produtos de círculos específicos de pessoas que pertenciam a uma tradição viva: eles brotavam de – e apontavam para – um modo de vida baseado na prática mística e na compreensão. O ponto crucial aqui, em que nosso contexto acadêmico jamais deve ser superestimado, é que, enquanto aos olhos do filósofo ou do intelectual uma ideia familiar possa parecer ‘banal’ ou um ‘lugar-comum’, para o místico a situação é completamente diferente. O que vale para ele ou ela é o domínio prático e a compreensão pessoal da ideia. Uma vez que isso foi alcançado, a sua banalidade ou raridade é irrelevante; pode ser que a ideia aparentemente mais banal acabe se mostrando a mais profunda quando ela tiver sido experimentada.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Para mais, recomendo a tese de Pereira (2010), com a qual entrei contato recentemente e que pormenoriza algumas dessas influências (cf. p. 90-8, 166-82). Na terceira parte (*The Hermetica in Discursive Practices*, p. 176-225) é pincelado um pouco da recepção que o CH pode ter tido em outros grupos do mesmo período. Sua abordagem, no entanto, é voltada para o fenômeno social da disseminação de certa “mentalidade” hermética, o que não pretendo abordar aqui.

<sup>13</sup> Em que o tutor parece sempre corresponder ao conhecimento do *noûs* e o tutelado, à condição da alma, como veremos. Kingsley (2000b, p. 44) já indica um pouco dessa dinâmica ao dizer que *Poimandres* equivaleria ao *noûs* no primeiro tratado.

<sup>14</sup> O que não era estranho à concepção grega; cf. Macedo (2010).

<sup>15</sup> Tradução minha. Cf. ainda Rudhardt (1964); Borgeaud (2007).

Logo, embora não possamos enveredar por uma reprodução integral do fenômeno religioso antigo, devemos, na medida do possível, buscar compreendê-lo como uma doutrina que se reportava às vidas de algumas pessoas, ou seja, que tinha um efeito mais ou menos certo sobre a realidade de seus adeptos. É necessária uma abordagem que leve em conta a vitalidade que vem com a ideia. De outro modo, ela perde sentido, tornando-se uma exposição sem suporte no mundo.

Por esse motivo, vale aqui um aparte metodológico. Não pretendo com este trabalho desenvolver o *status quaestionis* ou uma historiografia de noções referentes ao hermetismo e às correntes modernas de comentadores<sup>16</sup>. Tampouco é do meu interesse apresentar informações já consolidadas ou reproduzir uma discussão em que reporto como autores debatem pendularmente entre si (ou se corroboram). Todas as obras citadas são usadas de forma instrumental para avançar a discussão e sustentar, seja como pressuposto ou como problematização pontual, a experiência religiosa sobre a qual me detenho. Assim, tomo a fatura crítica enquanto recurso, não objetivo. Algumas discussões mais densas a respeito de questões pertinentes ou especificidades do texto são devidamente contempladas e respeitadas, mas alocadas para as notas, de modo que não obstaculem o exercício de leitura do CH que proponho. Adoto, por exemplo, uma abordagem voltada para a leitura da terminologia técnica dos originais sempre atentando, ao mesmo tempo, para o escopo mais amplo e significativo dentro do qual esses tratados se tornavam realidade, a saber, a vivência dos iniciados. Sem perder de vista a impossibilidade última de se afirmar qualquer coisa categoricamente, este trabalho, ainda assim, é uma tentativa de verificar *o que* era importante para esses indivíduos e, conseqüentemente, *como* tais textos eram usados.

Portanto, para demonstrar de que modo o hermetismo apresenta a condição humana e uma possível correção de rota para a vida dos iniciados, irei me ater à análise de um tratado menor, que corresponde a uma exortação tratando precisamente destes dois temas, o que o ser humano é e o que ele pode ser.

## 2. *Diagnóstico*

O sétimo tratado da coletânea aparece nos manuscritos com o título “Que o maior mal da humanidade é a ignorância acerca de Deus” (“Ὅτι μέγιστον κακὸν ἐν ἀνθρώποις ἡ

---

<sup>16</sup> Cf. Bull (2018, p. 4-11).

περὶ τοῦ θεοῦ ἀγνωσία). O texto é breve e se dirige sem quaisquer desvios aos iniciados, que são exortados a terem uma compreensão nova acerca da condição humana. Esta tradução e as demais são de minha autoria:

[1.] Para onde vos dirigis, povo, com vossa ebriedade? Acaso ingeristes a doutrina da ignorância não diluída e, incapazes de retê-la, ireis regurgitá-la toda? Cessai! Ficai sóbrios! Fitai para cima com os olhos do coração, se não todos, ao menos aqueles entre vós que sois capazes. O vício da ignorância inunda toda a terra e destrói completamente a alma enclausurada no corpo, impedindo que ela se ancore nos portos da salvação. [2.] Com certeza não ireis submergir nessa grande inundação, aqueles entre vós que puderdes aproveitar a contracorrente, atingindo o porto da salvação e lá vos ancorando. Então, buscai um guia para vos levar pela mão e dirigir-vos aos portões do conhecimento. Lá brilha a luz sanada das trevas. Lá ninguém está ébrio. Todos, sóbrios, contemplam com o coração aquele que deseja ser visto, que não pode ser ouvido, que não pode ser descrito; que não é visto com os olhos, mas com o coração e o intelecto. Mas antes debes rasgar totalmente a túnica que estás vestindo, o traje da ignorância, a sustentação do vício, as correntes da destruição, a cela obscura, a morte vivente, o cadáver sensível, a tumba transportável, o ladrão residente, aquele que te odeia por efeito do que ele ama e te inveja por efeito do que ele odeia. [3.] Tal é a túnica odienta que trajaste. Ela te sufoca e te atrai para baixo consigo para que não odeies tal vício; para que não olhes para cima e vislumbres a beleza da verdade e o bem que ali aguarda; para que não entendas o plano que ela planejou contra ti ao tornar insensíveis os teus sentidos, tanto os aparentes quanto os não discernidos, bloqueados pelo grande peso da matéria e preenchidos com um prazer hediondo a fim de que tu não ouças o que debes ouvir nem enxergues o que debes enxergar.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> CH 7.1-3: Ποῖ φέρεσθε, ὧ ἄνθρωποι, μεθύοντες, τὸν τῆς ἀγνωσίας ἄκρατον λόγον ἐκπιόντες, ὃν οὐδὲ φέρειν δύνασθε, ἀλλ' ἤδη αὐτὸν καὶ ἐμεῖτε; στήτε νήψαντες· ἀναβλέψατε τοῖς ὀφθαλμοῖς τῆς καρδίας· καὶ εἰ μὴ πάντες δύνασθε, οἳ γε καὶ δυνάμενοι· ἡ γὰρ τῆς ἀγνωσίας κακία ἐπικλύζει πᾶσαν τὴν γῆν καὶ συμφθείρει τὴν ἐν τῷ σώματι κατακεκλεισμένην ψυχὴν, μὴ ἐῶσα ἐνορμίζεσθαι τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι. [2.] μὴ συγκατενεχθῆτε τοιγαροῦν τῷ πολλῷ ρέυματι, ἀναρροῖα δὲ χρῆσάμενοι, οἱ δυνάμενοι λαβέσθαι τοῦ τῆς σωτηρίας λιμένου, ἐνορμισάμενοι τούτῳ, ζητήσατε χειραγωγὸν τὸν ὀδηγῆσοντα ὑμᾶς ἐπὶ τὰς τῆς γνώσεως θύρας, ὅπου ἐστὶ τὸ λαμπρὸν φῶς, τὸ καθαρὸν σκότους, ὅπου οὐδὲ εἰς μεθύει, ἀλλὰ πάντες νήφουσιν, ἀφορῶντες τῇ καρδίᾳ εἰς τὸν ὄραθῆναι θέλοντα· οὐ γὰρ ἐστὶν ἀκουστός, οὐδὲ λεκτός, οὐδὲ ὄρατός ὀφθαλμοῖς, ἀλλὰ νῶ καὶ καρδίᾳ. πρῶτον δὲ δεῖ σε περιρρήξασθαι ὃν φορεῖς χιτῶνα, τὸ τῆς ἀγνωσίας ὕφασμα, τὸ τῆς κακίας στήριγμα, τὸν τῆς φθορᾶς δεσμόν, τὸν σκοτεινὸν περίβολον, τὸν ζῶντα θάνατον, τὸν αἰσθητὸν νεκρὸν, τὸν περιφόρητον τάφον, τὸν ἔνοικον ληστήν, τὸν δι' ὧν φιλεῖ μισοῦντα καὶ δι' ὧν

À primeira vista, o tratado apresenta-se como um sermão de tom um tanto inflamado e com uma mensagem que não seria completamente estranha dentro de um círculo platônico ou mesmo cristão. O argumento central, a saber, a censura ao corpo e sua oposição em relação à alma, não parece causar interesse nem mesmo nos editores do texto grego, que comentam acerca da “banalidade” do tema<sup>18</sup>. Entretanto, pretendo apresentar de que forma isso que lemos prontamente a partir do nosso referencial teórico pré-estabelecido (o que, no mais das vezes, nos neutraliza para o conteúdo) pode, na verdade, abrigar algumas das principais características da doutrina hermética, que eram vitais aos iniciados. Além disso, busco mostrar como o principal interesse do texto não é nos impressionar com algum conceito novo ou inusitado, pois ele se dirige principalmente à experiência e à transformação dos seres humanos.

Nesse sentido, podemos logo constatar que a exortação começa com o uso da segunda pessoa do plural, mas mais adiante o tratadista faz uso do singular, dirigindo-se não mais a uma audiência composta, mas ao indivíduo em particular que estaria lendo ou ouvindo esse texto. A condição humana é primeiramente tratada em termos de coletividade, mas, logo em seguida, se torna uma questão próxima, referente à vida imediata de cada um. No momento em que o texto se dirige a um “tu”, ao iniciado que se vê refém de um estado precário, esse indivíduo não mais se camufla em meio a uma situação geral, pois é instado a tomar responsabilidade por si e reconhecer de que forma ele vive. Assim, o uso da segunda pessoa do singular parece visar a uma sensibilização da parte do iniciado, que não estaria então apenas ouvindo uma teoria ontológica. É pedido que ele seja honesto a respeito de sua conduta até o momento (ver a túnica que o cobre) e, feito isso, ele é incentivado a tomar uma ação (rasgar a túnica). Dirigir-se a alguém e exortar essa pessoa para que ela faça algo são traços de um texto preocupado não apenas com uma ideia, mas com o fundamento real de onde a ideia surge e no qual ela se aplica, a saber, a existência humana. Como já mencionado, é aí que o hermetismo busca a sua matéria-prima mais necessária – na vida que é e na vida que pode ser.

Portanto, o diagnóstico hermético apresentado corresponde a um espelho da condição atual do ser humano. No trecho aduzido, o corpo é encarado como algo que

---

μισεῖ φθοροῦντα. [3.] τοιοῦτός ἐστιν ὃν ἐνεδύσω ἐχθρὸν χιτῶνα, ἄγχων σε κάτω πρὸς αὐτὸν, ἵνα μὴ ἀναβλέψας καὶ θεασάμενος τὸ κάλλος τῆς ἀληθείας καὶ τὸ ἐγκείμενον ἀγαθόν, μισήσης τὴν τούτου κακίαν, νοήσας αὐτοῦ τὴν ἐπιβουλήν, ἣν ἐπεβούλευσέ σοι, τὰ δοκοῦντα [καὶ μὴ νομιζόμενα] αἰσθητήρια ἀναίσθητα ποιῶν, τῇ πολλῇ ὕλῃ αὐτὰ ἀποφράζας καὶ μυσσαρᾶς ἡδονῆς ἐμπλήσας, ἵνα μήτε ἀκούης περὶ ὧν ἀκούεις σε δεῖ, μήτε βλέπης περὶ ὧν βλέπεις σε δεῖ.

<sup>18</sup> Nock & Festugière (1945, p. 78-80, 81-2, n. 2).

onera a alma, que a traz para baixo e a desvirtua de certo “conhecimento”. Parte das nossas impressões iniciais acerca da correspondência entre o texto hermético e as ideias platônicas se confirma ao contrastarmos a passagem aduzida, por exemplo, com o *Crátilo* (400c). Lá vemos não apenas o conhecido jogo etimológico atribuído aos órficos que apresenta o corpo (σῶμα) como túmulo (σῆμα) da alma, mas também observamos o uso de um vocabulário que se repete em CH 7: no trecho platônico, lemos δεσμωτηρίου εικῶν (“uma imagem da prisão”) e περίβολος (“cela”), enquanto aqui o hermetismo fala em τῆς φθορᾶς δεσμός (“correntes da destruição”) e σκοτεινὸς περίβολος (“a cela obscura”). Assim, o antecedente platônico é notado por diversos comentadores<sup>19</sup>, mas o mapeamento da ideia acaba eclipsando a urgência que move o tratado, que se traduz em seu formato exortativo, voltado antes para o ensinamento de uma realidade que atinge o hermetista do que para uma exposição de conceitos. O tema se repete por boa parte da recolha<sup>20</sup>, mas o paralelo mais flagrante é com o desfecho de *Poimandres* (CH 1.27-9), que novamente apresenta alguém na posição de conhecedor-conhecimento – no caso, Hermes<sup>21</sup> – advertindo as demais pessoas acerca de sua condição:

[27.] (...) E, uma vez habilitado e instruído acerca da natureza do universo e da visão suprema, após ter agradecido ao Pai de tudo e tê-lo louvado eu fui enviado por ele e passei a proclamar à humanidade a beleza da reverência e do conhecimento: “Povo, homens encarnados, vós que vos entregastes à ebriedade, ao sono, à ignorância sobre Deus, tornai-vos sóbrios e cessai vossa embriagada moléstia, pois estais seduzidos por um sono irracional.” [28.] Ao ouvir-me, aproximaram-se concordes. E falei: “Por que vos entregastes à morte, homens encarnados, quando tendes o poder de partilhar da imortalidade? Vós que peregrinastes em erro, que destes as mãos à ignorância, convertei-vos: esquivai-vos da luz umbrosa; abandonai a corrupção e partilhai da imortalidade.” [29.] Alguns deles, já entregues à estrada da morte, escarneceram de mim e se distanciaram; mas aqueles que desejavam receber os ensinamentos se jogaram aos meus pés. Tendo feito eles se elevarem, tornei-me guia dessa estirpe, ensinando-

---

<sup>19</sup> Além de Nock & Festugière, cf. Copenhaver (1992, p. 147); Nebot (1999, p. 142, n. 90); Scarpi (2009, p. 449, n. 5).

<sup>20</sup> E.g. CH 13.7. Cf. também *Definições Herméticas* (DH) 7.2-4.

<sup>21</sup> Embora o nome de Hermes apareça tão somente no título do primeiro tratado, sigo a leitura de que o tutelado aqui seria ele próprio. Isso se sustenta de forma relativamente clara quando, a certa altura dos tratados, Tat pede a Hermes que exponha aquilo que ele teria ouvido por parte de Poimandres (CH 13.15; comparar com 1.16).

lhês as palavras, como serem salvos e de que modo o fazer, urdindo para eles palavras de sabedoria, de modo que se nutrissem com água ambrosíaca. Chegada a noite, evanescida por completo a luz solar, ordenei que agradecessem a Deus e, quando todos haviam terminado seus agradecimentos, voltaram para as suas próprias camas.<sup>22</sup>

Após Hermes contemplar a revelação oferecida por Poimandres, ele se torna encarregado de transmiti-la para a humanidade. A partir desse excerto temos uma visão mais clara de quem seria a *persona loquens* no sétimo tratado: se não o próprio Hermes, no mínimo alguém que ocuparia o seu lugar na linhagem do conhecimento hermético. Em ambos os trechos há uma voz que se dirige ao(s) ouvinte(s) e que o(s) exorta ao abandono da vida regida unicamente pelo corpo. Ou seja, há dois elementos fundamentais que podemos ver: i) o pregador hermetista entrevê uma diferença que deflagra dois modos de vida, a dizer, aquele ao qual ele teve acesso e a experiência humana habitual; e ii) essa “experiência habitual” não é produto do acaso, mas está intimamente ligada com a estrutura básica dos seres humanos, já que os tratados fazem menção não apenas ao corpo (mortal), mas a um constituinte que seria imortal. Assim, voltar-se para a morte atual ou para a a imortalidade latente parece ser a oposição principal tanto em CH 7 quando no fim do *Poimandres*. Essa dicotomia sustenta diversas outras que se repetem em ambas as passagens, como o contraste entre a embriaguez e a sobriedade, o sono e o despertar, a escuridão e a luz, o dilúvio e o porto da salvação, o olhar que se dirige para cima e o olhar incapaz de fazê-lo, a errância e o guia – e, claro, a ignorância e o conhecimento<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> CH 1.27-9: (...) ἐγὼ δὲ εὐχαριστήσας καὶ εὐλογήσας τὸν πατέρα τῶν ὅλων ἀνείθην ὑπ’ αὐτοῦ δυναμωθεὶς καὶ διδαχθεὶς τοῦ παντός τὴν φύσιν καὶ τὴν μεγίστην θεάν, καὶ ἤργμαι κηρύσσειν τοῖς ἀνθρώποις τὸ τῆς εὐσεβείας καὶ γνώσεως κάλλος, ἽΩ λαοί, ἄνδρες γηγενεῖς, οἱ μέθη καὶ ὕπνω ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες καὶ τῆ ἀγνωσία τοῦ θεοῦ, νήψατε, παύσασθε δὲ κραιπαλῶντες, θελγόμενοι ὕπνω ἀλόγω. [28.] Οἱ δὲ ἀκούσαντες παρεγένοντο ὁμοθυμαδόν. ἐγὼ δὲ φημι, Τί ἑαυτοῦς, ὧ ἄνδρες γηγενεῖς, εἰς θάνατον ἐκδεδωκατε, ἔχοντες ἐξουσίαν τῆς ἀθανασίας μεταλαβεῖν; μετανοήσατε, οἱ συνοδεύσαντες τῆ πλάνη καὶ συγκοινωνήσαντες τῆ ἀγνοία· ἀπαλλάγητε τοῦ σκοτεινοῦ φωτός, μεταλάβετε τῆς ἀθανασίας, καταλείψαντες τὴν φθοράν. [29.] καὶ οἱ μὲν αὐτῶν καταφλυαρήσαντες ἀπέστησαν, τῆ τοῦ θανάτου ὁδῷ ἑαυτοὺς ἐκδεδωκότες, οἱ δὲ παρεκάλουν διδαχθῆναι, ἑαυτοὺς πρὸ ποδῶν μου ῥίψαντες. ἐγὼ δὲ ἀναδιδάσκων, πῶς καὶ τίνι τρόπῳ σωθήσονται, καὶ ἔσπειρα αὐτοῖς τοὺς τῆς σοφίας λόγους καὶ ἐτρέφησαν ἐκ τοῦ ἀμβροσίου ὕδατος. ὀψίας δὲ γενομένης καὶ τῆς τοῦ ἡλίου ἀυγῆς ἀρχομένης δύεσθαι ὄλης, ἐκέλευσα αὐτοῖς εὐχαριστεῖν τῷ θεῷ καὶ ἀναπληρώσαντες τὴν εὐχαριστίαν ἕκαστος ἐτρέπη εἰς τὴν ἰδίαν κοίτην.

<sup>23</sup> Outra oposição aparece em SH 2b.7 (e SH 11.2): a liberdade e a escravidão. Novamente, todos os comentadores são bastante hábeis em apontar a historiografia por trás de cada um desses termos comparados, e.g. Nock & Festugière (1945, p. 82-4, n. 5, 9-11); Copenhaver (1992, p. 145-6); Nebot (1999, p. 141-2, n. 89). Contudo, se nos concentramos, por exemplo, no tema da inundação, para além das imagens egípcias próximas, como a cheia do Nilo (Nebot) ou a recorrência da imagem náutica na tradição grega (Copenhaver), devemos tentar ver se há não somente *convenção*, mas *intenção* por trás do uso dessa metáfora. O próprio CH tem início com uma cosmogonia narrando de que modo a matéria teria derivado das trevas, as quais, por sua vez, se manifestavam como uma “natureza líquida” (1.4). Em outros momentos



Para entendermos melhor o que está em questão, vale agora nos debruçarmos sobre qual seria a constituição dos sujeitos e também quais seriam esses dois modos de vida de acordo com a perspectiva hermética.

### 3. A estrutura do ser humano

Estamos acostumados, em geral, a ler sobre a distinção entre corpo e alma. É o que vimos no caso órfico-platônico, que faz a relação dessas duas naturezas coexistentes. Porém, no decorrer de todo o CH, vemos que os tratados dão preferência para uma explicação tripartite do ser humano, o qual seria composto de um corpo, uma alma e um *intelecto*<sup>24</sup>. Isso fica claro em CH 10.17:

O intelecto não pode se assentar por si só e nu em um corpo terreno. O corpo terreno não suporta tamanha imortalidade, tampouco tamanha virtude pode sustentar a contaminação pelo contato com um corpo sujeito à paixão. Logo, o intelecto se serve da alma como um invólucro e a alma, também algo divino, se serve do espírito como uma espécie de escudeiro. O espírito comanda tal ser vivo.<sup>25</sup>

---

da recolha, vemos o fogo ser comparado ao intelecto (essência) e a água, ao mundo físico (CH 1.14-5; e ainda SH 24.8 e 26.20-5). Compare-se com os *Oráculos Caldeus* (fr. 1-3, 5, 6, 10, 60; 114, 121, 122, 126-128, 133, 171, 186), em que o fogo é equiparado à esfera inteligível (e à essência do próprio Pai) ao passo que a água corresponde ao fluir da matéria. Cf. ainda os epítetos para o deus supremo (PGM IV.592, VII.831 πυρίπνου; IV.590 πυρίπολος, 592 ss.; IV.960 πυριφεγγής), o qual seria “cercado de água” (XIII.992 ύγροπερίβολος). Cf. também Salústio, *Sobre os deuses e o mundo* 4.9 (“tudo que é gerado flui”). Sendo assim, a escolha da inundação não é acidental, pois ilustra ainda a qualidade grosseira e voraz da matéria em oposição à natureza sutil da vida interna. Segue-se, claro, a teoria dos quatro elementos, em que o fogo e o ar correspondem aos elementos mais leves, ascensionais, e a água e a terra aos mais pesados, descensionais. (Os textos para os fragmentos de Estobeu [SH] seguem a edição de Nock & Festugière, cotejados com a obra de Litwa 2018).

<sup>24</sup> O termo νοῦς recebe várias traduções. Hadot (2019 [1997]), ao falar de Plotino, opta por “espírito”, por considerar que o termo “intelecto” se presta a leituras contraproducentes, já que se corre o risco de uma associação exclusiva com a faculdade do raciocínio e do discurso lógico-filosófico. Não faço uso desse termo uma vez que, na minha tradução, “espírito” já verte bem o conceito hermético de πνεῦμα. De todo modo, a ideia de νοῦς aqui é de uma categoria de *consciência*, mais que de raciocínio, e envolve uma compreensão ou reconhecimento mais profundo de si e do mundo (cf. Kingsley 2000b, p. 6). O conceito já aparece em Platão, tomado como a parte mais divina na alma (e.g. *Tim.* 30b-c), que também é uma forma de descrever o intelecto no hermetismo (cf. SH 3.6; Jamb. *de Myst.* 8, 6 = FH 16).

<sup>25</sup> CH 10.17: ἀδύνατον γὰρ τὸν νοῦν ἐν γήινῳ σώματι γυμνὸν αὐτὸν καθ' ἑαυτὸν ἐδράσαι· οὔτε γὰρ τὸ γήινον σῶμα δυνατόν ἐστι τὴν τηλικαύτην ἀθανασίαν ἐνεγκεῖν, οὔτε τὴν τοσαύτην ἀρετὴν ἀνασχέσθαι συγχρωτιζόμενον αὐτῇ παθητὸν σῶμα· ἔλαβεν οὖν ὡσπερ περιβόλαιον τὴν ψυχὴν, ἢ δὲ ψυχὴ καὶ αὐτὴ θεία τις οὖσα καθάπερ ὑπηρέτη τῷ πνεύματι χρῆται· τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ζῶον διοικεῖ.

Para sermos mais claros, o que aparece aqui são quatro elementos: o intelecto, que é revestido pela alma; a alma, que transita pelo corpo graças ao espírito; e o espírito, que se torna o elemento vivificador do corpo. Entretanto, em outro momento da recolha é descrito que o espírito (e, portanto, a alma) percorreria o corpo por meio do sangue, de modo que o sopro seria antes o modo pelo qual a alma ocupa o corpo do que uma natureza com uma substância própria<sup>26</sup>. Por ser destituído de uma qualidade inerente e essencial, podemos tomá-lo por ora como um componente espontâneo, quase *orgânico*, e alheio à consciência, não sendo decisivo para a equação do estado deficitário dos seres humanos. Seguindo essa nomenclatura, o espírito só “comanda” as pessoas por corresponder ao mecanismo por meio do qual a alma e o intelecto se expressam no indivíduo. Assim, o hermetismo fala de três elementos basilares, mas é bastante claro ao postular que a alma seria apenas uma interface, uma intermediária entre o intelecto e o corpo e, por esse ponto de vista, o papel da alma seria cumprir essa mediação de forma eficiente<sup>27</sup>. Seguindo o trecho aduzido, os constituintes mais densos serviriam como *invólucros* para os mais sutis. Se empregássemos uma terminologia neoplatônica, diríamos que cada uma dessas partes seria um *veículo* para um elemento mais sutil<sup>28</sup>.

No entanto, o CH apresenta também outra forma de encararmos o ser humano, não mais mediante invólucros progressivamente mais densos, mas por meio de uma explanação quase que inversa. O segundo tratado da recolha discorre acerca do problema do movimento. À guisa de concisão, é possível resumir seu argumento geral da seguinte forma: i) o corpóreo equivaleria ao movimento, ao passo que o incorpóreo, à imobilidade; ii) a imobilidade, porém, seria o espaço no qual se dá o movimento, havendo de ser maior que ele; assim sendo, iii) o incorpóreo seria o suporte do corpóreo e, portanto, maior que ele<sup>29</sup>. Aqui estamos diante de uma questão estranha: se o incorpóreo é o *locus* do corpóreo, ou seja, se o intelecto (ou mesmo a alma) alicerça e delimita o alcance do corpo, como podemos conciliar essa visão com aquela vista há pouco, de que é o corpo que abriga a alma e a alma que abriga o intelecto?

A aparente contradição talvez possa ser resolvida pela possível complementaridade das perspectivas. Nesse sentido, haveria então duas formas de

---

<sup>26</sup> CH 10.13-16.

<sup>27</sup> Cf. ainda CH 11.4; 12.4; *Ascl.* 8; NHC II.4 (= *Hipóstase dos Arcontes*); III.1 (= *Apócrifo de João*).

<sup>28</sup> O termo usado é *ὄχημα* (cf. *Oráculos Caldeus*, fr. 120, 201; Proclo, *El. Teol.* prop. 209). Há um bom panorama do assunto em Schibli (2002, pp. 98-106).

<sup>29</sup> Cf. em especial CH 2.8 ss., sendo que a discussão do movimento é retomada em CH 11.17-9. Esse tema também é desenvolvido, por exemplo, em Proclo (*Teol. Pl.* 1.14).

explicar a tripartição do ser humano: pela ideia dos invólucros (do mais denso envolvendo o mais sutil) e a ideia de suporte (em que o intelecto e a alma vivificam o corpo ao passo que o corpo só opera dentro dos limites desses dois constituintes). Assim, uma explicação para a estrutura humana adota uma perspectiva *física* ao passo que a outra adota, por falta de um termo melhor, uma perspectiva *espiritual*. Tento resumir isso no seguinte diagrama:<sup>30</sup>

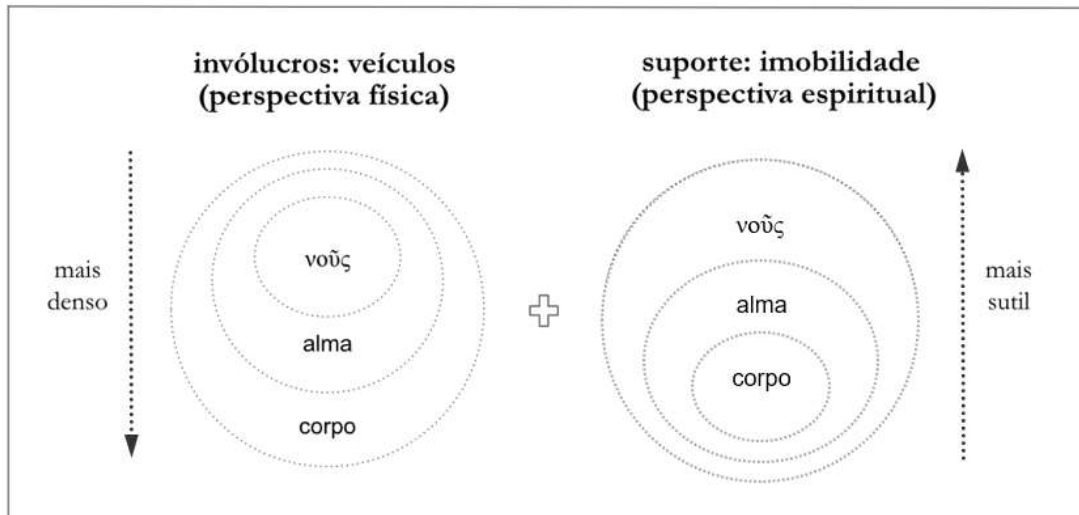


Figura 1. Comparação das perspectivas herméticas sobre a composição do ser humano (CH 10.17 e 2.8 ss.).

Fonte: Própria.

Se o corpo, mais denso, abriga e determina a alma e o intelecto dentro do mundo material<sup>31</sup>, a alma e o intelecto, por sua vez, determinam a mobilidade do corpo e o seu alcance com relação ao mundo incorpóreo<sup>32</sup>. O corpo *densifica* a alma, mas a alma pode *sutilizar* o corpo. Logo, a complementaridade dos pontos de vista delinea uma paisagem

<sup>30</sup> Todos diagramas e gráficos no artigo são de minha autoria, com base na interpretação dos dados coligidos no CH, cujos excertos são mencionados nas legendas de cada figura. Para a representação em círculos concêntricos, além da evidente alegação nos tratados de que cada instância mais sutil abarca a mais densa e de como o mais denso também abarca o mais sutil (cf. *infra* para a discussão de CH 10.14, 12.14; DH 9.4, *inter alia*), temos também claros paralelos com os *Oráculos Caldeus*, de modo que Majercik (1989) afirma: “O conceito caldeu dos cosmos propõe uma tríade de círculos concêntricos que compreende tanto a ordem inteligível quanto a sensível: o mundo Empíreo é propriamente inteligível; o mundo Etéreo, ligado aos astros fixos e aos planetas; o Material corresponde ao âmbito sublunar, incluindo a Terra” (p. 16-7). Após redigir a primeira versão do artigo, fui informado pelo(s) parecerista(s) a respeito da tese de Pereira (2010), que também contempla uma forma de representação visual análoga. Caso tenha interesse, o leitor pode consultá-la para alguns dos mesmos problemas do hermetismo sob um enfoque distinto e complementar.

<sup>31</sup> Cf. também CH 18.3-7; DH 7.2-4.

<sup>32</sup> DH 8.1: “É impossível que qualquer ser ultrapasse sua potência”. Compare-se ainda com Plotino II.5.1-3.

não contraditória, mas, sim, mais integral do indivíduo, já apontando para o estado atual e possibilidades de interação entre suas partes. Entretanto, esse esquema contempla apenas a relação dos constituintes internos entre si, deixando de fora outras correspondências que trazem ainda mais luz ao ideário hermético. Com efeito, os tratados reiteram por diversas vezes a analogia que haveria entre o sujeito, o mundo e Deus. Inicialmente, uma das *Definições Herméticas* armênicas sustenta que: “Tudo está dentro do homem” (DH 9.4). No entanto, temos também, por exemplo, CH 10.14, que propõe a existência de três entidades: “Deus, que é o Pai e o Bem, o mundo, e o homem” (ὁ θεὸς καὶ πατὴρ καὶ τὸ ἀγαθόν, καὶ ὁ κόσμος, καὶ ὁ ἄνθρωπος), sendo que elas possuem um vínculo íntimo, quase familiar, pois “Deus detém o mundo, e o mundo detém o homem: o mundo surge como filho de Deus, ao passo que o homem é um filho do mundo e como que um neto de Deus” (καὶ τὸν μὲν κόσμον ὁ θεὸς ἔχει, τὸν δὲ ἄνθρωπον ὁ κόσμος· καὶ γίνεται ὁ μὲν κόσμος τοῦ θεοῦ υἱός, ὁ δὲ ἄνθρωπος τοῦ κόσμου, ὥσπερ ἔγγονος).

Outro termo de comparação possível é a recorrência da imagem de que não seria Deus que contém o homem, mas o homem que contém Deus. É o que vemos em CH 12.14: “o que há de mais sutil na matéria é o ar; no ar é a alma; na alma é o intelecto; e no intelecto é Deus” (ἔστιν οὖν τῆς μὲν ὕλης τὸ λεπτομερέστατον ἀήρ, ἀέρος δὲ ψυχὴ, ψυχῆς δὲ νοῦς, νοῦ δὲ θεός). Mas, ainda no mesmo parágrafo, é reforçada outra forma de encararmos a existência, que já vimos com relação ao ser humano: “Deus abarca e atravessa tudo, enquanto o intelecto abarca a alma, a alma abarca o ar e o ar abarca a matéria” (καὶ ὁ μὲν θεὸς περὶ πάντα καὶ διὰ πάντων, ὁ δὲ νοῦς περὶ τὴν ψυχὴν, ἡ δὲ ψυχὴ περὶ τὸν ἀέρα, ὁ δὲ ἀήρ περὶ τὴν ὕλην). O tratadista faz uso novamente de perspectivas complementares: ora os termos são abarcados em virtude de sua sutileza progressiva, ora são abarcados tendo em vista a sua densidade progressiva. Assim, de um lado, temos um corpo que confina o sopro (espírito); o sopro, a alma; a alma, o intelecto; e o intelecto que confina em si Deus. Em outro sentido, porém, vemos que a qualidade incorpórea dos termos também confina as naturezas corpóreas.

As passagens recorrem a diversos paralelos e camadas para explicar tanto a realidade macroscópica quanto a microscópica. Mais que isso, a hierarquia estabelecida entre Deus, o mundo e o homem parece remeter à hierarquia interna do ser humano, tanto a partir do olhar material (do denso ao mais sutil) quanto a partir do olhar espiritual (do mais sutil ao mais denso). Portanto, o ser humano não apenas traria em si toda a estrutura do universo, mas ele próprio era ser também visto como um elemento dessa estrutura, o que nos ajuda a entendê-lo sob a óptica hermética.

Lanço aqui mão de mais dois diagramas que podem nos auxiliar na compreensão de como a estrutura do universo é paralela à estrutura interna dos indivíduos:

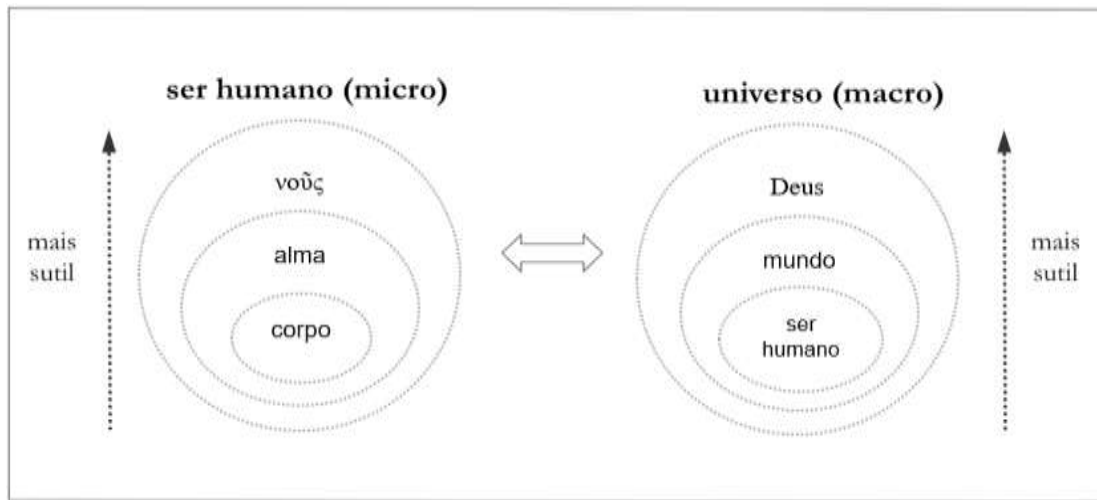


Figura 2. Argumento analógico sob a perspectiva espiritual (o incorpóreo sustenta o corpóreo) (CH 10.14).

Fonte: Própria.

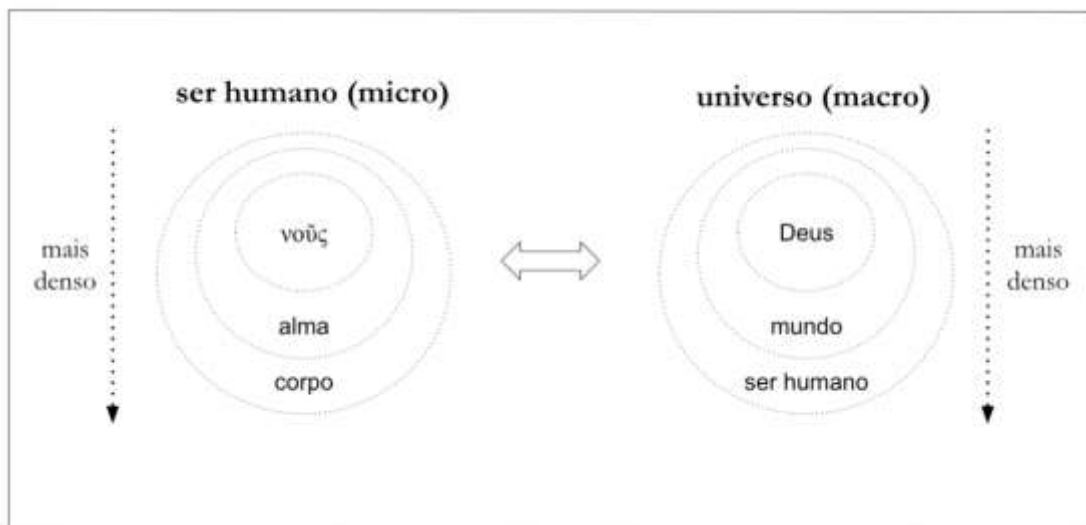


Figura 3. Argumento analógico sob a perspectiva física (a matéria como invólucro do sutil).

Fonte: Própria.

Assim, repete-se na composição do universo o que vimos na composição dos sujeitos; contudo, agora a analogia não é apenas formal, mas substancial, já que temos uma nova informação: o intelecto traz consigo algo ainda mais sutil, uma centelha divina. Não se trata apenas de que Deus *está para* o intelecto, como sugerem os esquemas, mas

também que Deus *está dentro* do intelecto, afinal, lemos em CH 12.19 que “pelo intelecto, toda criatura é imortal, mas isso vale principalmente para o ser humano. Pois ele é capaz de receber Deus, ele é consubstancial (συνουσιαστικός) a Deus”<sup>33</sup>. Isso fica ainda mais evidente quando o texto hermético propõe que “aquele que se conhece progride rumo a Deus”<sup>34</sup>. Fica clara, portanto, a importância do intelecto, já que ele seria uma porta de acesso dentro do indivíduo para alcançar uma espécie de divinização. Essa etapa, porém, parece ainda distante da nossa observação, talvez até mesmo abstrata. Não é evidente ainda o papel da alma nesse imaginário.

#### 4. O declínio da alma

Algumas passagens das obras herméticas lidam com a catábese da alma em direção ao corpo, um longo trecho do livro chamado notoriamente de *Pupila do Mundo*<sup>35</sup>, de que Estobeu nos conservou alguns fragmentos. Aqui, porém, não pretendo falar exatamente da origem da alma ou da teoria antropogônica do hermetismo. Tomando como base o que foi dito nas seções anteriores, apresento um exemplo que já nos permite ter uma noção melhor acerca da condição da alma à luz da estrutura humana delineada. Assim, em determinada altura do CH, Hermes apresenta a Tat a imagem da alma da criança para compará-la com a situação humana mais habitual (10.15):

Imagina a alma de uma criança que ainda não aceitou a separação de si mesma [...]. Seu corpo ainda não está completamente desenvolvido {...}. Quão bela é de se ver, por qualquer perspectiva, ainda não atingida pelas paixões corpóreas, ainda dependendo tão intimamente da alma do mundo. Mas, quando o corpo se avoluma e arrasta a alma para baixo até o volume do corpo, a alma, desligada de si própria, engendra o esquecimento e não mais participa do belo e do bem. O esquecimento se torna um vício.<sup>36</sup>

---

<sup>33</sup> O restante do tratado lança ainda mais luz sobre essa discussão; cf. CH 12.20-3 e também DH 9.6, que se reporta à “afinidade” que existe entre o ser humano e Deus.

<sup>34</sup> CH 1.21; cf. ainda 6.6, 9.4, 10.19; *Ascl.* 7-9, 41.

<sup>35</sup> SH 23.33-7.

<sup>36</sup> CH 10.15: Ψυχὴν παιδὸς θεάσαι, ὃ τέκνον, αὐτὴν διάλυσιν αὐτῆς μηδέπω ἐπιδεχομένην, τοῦ σώματος αὐτῆς ἥ ἐτι ὀλίγον ὄγκωτο καὶ ἥ μηδέπω τὸ πᾶν ὄγκωμένου, πῶς καλὴν μὲν βλέπειν πανταχοῦ, μηδέποτε δὲ τεθλωμένην ὑπὸ τῶν τοῦ σώματος παθῶν, ἐτι σχεδὸν ἡρτημένην τῆς τοῦ κόσμου ψυχῆς· ὅταν δὲ ὄγκωθῆ τὸ σῶμα καὶ κατασπάσῃ αὐτὴν εἰς τοὺς τοῦ σώματος ὄγκους, διαλύσασα δὲ ἑαυτὴν ἐγγεννᾶ λήθην, καὶ τοῦ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ οὐ μεταλαμβάνει· ἡ δὲ λήθη κακία γίνεται.

Essa alma jovem, em um estado puro, estaria ainda em contato com o que o autor chama de “a alma do mundo”. Como vimos acima, a analogia hermética entre o ser humano e o todo estabelece que a alma *estaria para* o mundo (figuras 2 e 3). O que proponho aqui é que, ao usar a expressão “alma do mundo”, o tratadista esteja se referindo à *alma da alma*, ou seja, o elemento mais nuclear dentro do mundo, a saber, Deus. Portanto, enquanto a alma da criança permanece intocada pelo corpo, ela ainda tem acesso à experiência do intelecto. Todavia, essa alma acaba se *separando de si mesma*. Não faria sentido que o texto estivesse propondo que a alma se separa da alma, porém, considerando a estrutura humana do hermetismo, podemos entender que a alma se separa de algo ao qual ela tinha acesso. Assim, o que Hermes parece dizer nessa passagem é que, conforme o corpo se desenvolve, a vida no mundo físico atrai a alma para esse âmbito e ela se afasta de algo com o qual ela tinha um contato imediato, a saber, o próprio intelecto. Por consequência, já que o núcleo da alma se torna desconhecido para ela própria, a alma passa a desconhecer também os demais saberes e experiências que a vida do intelecto permite que ela tenha. É dito, por exemplo, que se instala no ser humano o *esquecimento*<sup>37</sup>. É necessário que haja um referente aqui: o esquecimento tem de ser *de algo*. No caso, claro, essa pessoa estaria se esquecendo de algo essencial, o intelecto (νοῦς), que permite a integração total das partes no indivíduo, compondo um todo<sup>38</sup>. Esquecendo-se do próprio intelecto, a alma se torna ainda mais distante daquilo que estaria no cerne do intelecto: a experiência divina. Desse modo, o grande malefício que o CH vê na existência humana seria da alma que perde acesso ao seu próprio intelecto (vício particular) e, por conseguinte, perde acesso também a Deus (vício absoluto)<sup>39</sup>. É a esse problema que o título do sétimo tratado alude: a ignorância acerca de Deus (ἡ περὶ τοῦ θεοῦ ἀγνοσία). A alma se torna não uma ponte ou intermediária, mas um *obstáculo* entre as partes e o todo.

Outra contribuição do excerto acima é apresentar a causa que faz com que a alma se torne um anteparo: a experiência física. Assim, a vida do corpo é tida como inversamente proporcional à vida do intelecto. À medida que a alma se enreda na densidade da matéria, no corpo que “se avoluma”, ela se torna insensível para a sutileza

<sup>37</sup> Cf. NHC II.22.20-1 (copta *ebše, obaš*); III.26.23, 32.13.

<sup>38</sup> O emprego do termo “essencial” é da própria recolha; cf. CH 1.15, 2.5, 9.1-5, 12.22, *Ascl.* 7-8.

<sup>39</sup> Por engenharia reversa, temos a grande proposta soteriológica do hermetismo: conhecer a si próprio é conhecer Deus. Isso será apontado mais adiante. Cf. van den Broek (2000, pp. 94-5); Hanegraaff (2018).

de outra forma de ser dormente<sup>40</sup>. Entretanto, os tratados parecem culpar menos a qualidade própria da matéria do que *a entrega e a inércia da alma que se deixa levar pelo mundo físico*, pois haveria como que uma inversão na hierarquia natural da estrutura humana: em vez da harmonia entre as partes, a alma estaria sendo comandada pelos prazeres e opiniões irracionais associadas ao que é conveniente para os interesses mecânicos do corpo, sem distinguir o bem do dano, ou o que é seu do que é do mundo<sup>41</sup>. O resultado disso é o esquecimento de sua própria natureza imortal e permanente, pois ela se tornaria refém da realidade mortal e transitória, instável. A alma em completa aderência ao mundo externo e físico seria uma alma sem aptidão para a sua própria experiência, interna e sutil.

Logo, o hermetismo parece compreender dois estados básicos do ser humano: um prévio, ligado ao intelecto, e outro presente, associado principalmente ao corpo entregue ao mundo. Por se desassociar de si mesma, o que era conhecido pela alma se torna desconhecido, e ela passa a ser uma estrangeira em relação ao próprio núcleo, deixando-se definir pela densidade grosseira do corpo que se abandona ao mundo. O que CH 10.15 sugere, então, é que há o que o indivíduo era e o que ele se tornou. Como veremos, para a doutrina, o que ele era é precisamente o que ele deve voltar a ser.

### 5. *Dois paradigmas*

Provavelmente a passagem hermética que desenvolve de forma mais panfletária a distinção entre duas formas de existência está no *Asclépio* latino (7), quando o próprio Hermes apresenta a seguinte ideia:

O homem é o único ser vivo duplo. Uma parte sua é simples e corresponde ao que os gregos denominam οὐσιώδης [essencial] e que descrevemos como a forma de parentesco divino. A outra parte os gregos denominam ὑλικός [material] e que descrevemos como terrena ou quaternária. Tal é a composição do corpo, que possui um quinhão divino em sua humanidade. Trata-se da divindade do intelecto

---

<sup>40</sup> Cf. CH 7.3, já citado: "...ao tornar insensíveis os teus sentidos, tanto os aparentes quanto os não discernidos, bloqueados pelo grande peso da matéria e preenchidos com um prazer hediondo".

<sup>41</sup> Cf. CH 1.18-9, 10.8; DH 9.4-5.



puro, que repousa com os seus, os pensamentos do intelecto puro, em paz consigo como se abrigado pela murada do corpo.<sup>42</sup>

É de especial relevância a menção à qualidade terrena do ser humano, pois, de acordo com a cosmologia hermética, a vida sobre a Terra estaria sob a influência dos astros e *daímones*, ou seja, ela estaria submetida ao destino (εἰμαρμένη)<sup>43</sup>. Tal concepção é oportuna pois evoca uma passagem de Zósimo de Panópolis, alquimista contemporâneo a grupos herméticos, que, ao estabelecer a diferença entre os “filósofos” e as pessoas comuns, afirma: “Hermes e Zoroastro declararam que *o gênero dos filósofos é superior ao destino*. Eles não se satisfazem com a boa fortuna que o destino traz, pois dominam os prazeres; tampouco são abalados pelos seus males, *já que estão sempre direcionados à vida interior*” (*Sobre a Letra Ômega*, 5)<sup>44</sup>. Enquanto a princípio as figuras de Hermes e Zoroastro são associadas positivamente, já que ambos professariam um modo de existência que não estaria sujeito às vicissitudes do mundo externo, Zósimo logo contrapõe um ao outro, vinculando Zoroastro à magia e Hermes a um trabalho genuíno do indivíduo sobre si mesmo (*Sobre a Letra Ômega*, 7):

Hermes, em seu *Sobre a vida interior*, discorda também da magia, dizendo que não é necessário que o homem espiritual, aquele que já conhece a si próprio, corrija nada pela magia, mesmo que considere ser isso algo belo. [...] Ele deve unicamente levar a cabo a busca por si próprio; e, após reconhecer Deus, ele dominará a tríade inominável, havendo de permitir que o destino realize o que quiser com a sua argila, isto é, com o corpo.<sup>45</sup>

Não chegou até nós a obra hermética de que Zósimo fala, mas fica evidente pelo relato que está sendo proposto uma forma de desapego em relação ao corpo e o engajamento em um tipo de vida “espiritual” (πνευματικός). Outros nomes são utilizados

---

<sup>42</sup> *Ascl. 7: solum enim animal homo duplex est; et eius una pars simplex, quae, ut Graeci aiunt, οὐσιώδης, quam uocamus diuinae similitudinis formam; est autem quadruplex, quod ὕλικόν Graeci, nos mundanum dicimus, e quo factum est corpus, quo circumtegitur illud, quod in homine diuinum esse iam diximus, in quo purae menti diuinitas tecta sola cum cognatis suis, id est mentis purae sensibus, secum ipsa conquiescat tamquam muro corporis saepta.*

<sup>43</sup> CH 1.9, 16.16, *Ascl.* 39-40.

<sup>44</sup> Para a edição do texto de Zósimo, cf. Mertens (1995). Os grifos são todos meus.

<sup>45</sup> Zósimo, *Sobre a letra ômega*, 7: Ὁ μέντοι Ἑρμῆς ἐν τῷ περὶ ἐναυλίας διαβάλλει καὶ τὴν μαγείαν λέγων ὅτι οὐ δεῖ τὸν πνευματικὸν ἄνθρωπον τὸν ἐπιγνόντα ἑαυτὸν οὔτε διὰ μαγείας κατορθοῦν τι, ἔάν καὶ καλὸν νομίζεται, [...] πορεύεσθαι δὲ διὰ μόνου τοῦ ζητεῖν ἑαυτὸν, καὶ θεὸν ἐπιγνόντα κρατεῖν τὴν ἀκατονόμαστον τριάδα καὶ ἔαν τὴν εἰμαρμένην ὃ θέλει ποιεῖν τῷ ἑαυτῆς πηλῶ, τοῦτ' ἔστιν τῷ σώματι.

no hermetismo para distinguir os dois paradigmas de existência<sup>46</sup>, mas a divisão parece clara: a vida ligada ao mundo exterior, físico e grosseiro, e a vida ligada ao mundo interior, incorpóreo e sutil. Assim, o sentido do termo “filósofo” para o alquimista greco-egípcio também se torna mais evidente, pois o “amor pelo saber” estaria ligado ao conhecimento de si próprio<sup>47</sup>, implicando no comprometimento com uma “vida interna”, como parece sugerir o título do texto perdido<sup>48</sup>. Mais uma vez, vemos que o conhecimento estaria ligado à natureza do ser humano, de modo que a sua condição real, cotidiana, seria a matéria-prima para o mergulho em uma experiência religiosa.

Outro excerto hermético (CH 1.15) parece confirmar o relato zosimiano, unindo não só o que diz o alquimista, mas também o que vimos na passagem supracitada do *Asclépio*:

Por conta disso, diferente de todos os outros seres vivos na face da terra, o homem é duplo: mortal graças ao corpo, mas imortal graças ao homem essencial. Mesmo que imortal e detentor de poder sobre tudo, a humanidade é afetada pela mortalidade por estar sujeita ao destino. Logo, ainda que o homem esteja acima da harmonia cósmica, ele se tornou um escravo dela. Ele é andrógino por ser oriundo de um pai andrógino e ele nunca dorme por ser oriundo daquele que nunca adormece. Todavia, <o desejo e o sono> o dominam.<sup>49</sup>

O paralelo entre os trechos é bastante claro, com destaque para o emprego de *duplex* e διπλοῦς. Todavia, aqui entendemos que a existência da alma que se submete ao destino e à própria mortalidade é uma existência *regida* pelo desejo e pelo sono<sup>50</sup>. Em outro momento da recolha (CH 10.8) o texto é ainda mais explícito ao dizer que:

---

<sup>46</sup> Zósimo fala do ser humano “iluminado” e do “carnal”, ou mesmo de Prometeu aprisionado dentro de Epimeteu, o corpo (cf. *Sobre a Letra Ômega*, 6-16); no CH 4.3-5, há os homens “racionais” e os “perfeitos” (ou “completos”).

<sup>47</sup> Cf. CH 1.21.

<sup>48</sup> Além do trecho já visto de *Sobre a letra ômega* (5). Cf. Jackson (1978, p. 43, n. 15, 19); Mertens (1995, p. 67, n. 18).

<sup>49</sup> CH 1.15: καὶ διὰ τοῦτο παρὰ πάντα τὰ ἐπὶ γῆς ζῶα διπλοῦς ἐστὶν ὁ ἄνθρωπος, θνητὸς μὲν διὰ τὸ σῶμα, ἀθάνατος δὲ διὰ τὸν οὐσιώδη ἄνθρωπον· ἀθάνατος γὰρ ὢν καὶ πάντων τὴν ἐξουσίαν ἔχων, τὰ θνητὰ πάσχει ὑποκείμενος τῇ εἰμαρμένῃ. ὑπεράνω οὖν ὢν τῆς ἀρμονίας ἐναρμόνιος γέγονε· δοῦλος ἀρρενόθηλος δὲ ὢν, ἐξ ἀρρενοθήλεος ὢν πατρὸς καὶ ἄπνου ἀπὸ ἄπνου <ἔρωτος καὶ ὕπνου> κρατεῖται. Aceito a emenda de Reizenstein; cf. Nock & Festugière (1945, p. 12 e pp. 2-3, n. 45).

<sup>50</sup> Cf. CH 1.19. O amor (ἔρωτος, enquanto desejo e atração) é entendido aqui de forma negativa; no entanto, cf. *Ascl.* 21.

O mal da alma é a ignorância. Pois, quando a alma nada reconhece dos entes, nem a natureza deles nem o bem, ela fica cega e colide com as paixões corpóreas. A desgraçada, ignorante de si mesma, se torna uma escrava dos corpos hediondos e tenebrosos, carregando o corpo como um fardo, *sem comandar, mas sendo comandada*. Esse é o mal da alma.<sup>51</sup>

Grifo a expressão da última linha por entender que se trata de uma colocação importante dentro da concepção hermética. O que está sendo dito é que nós, seres humanos, vivendo sob o estado atual de nosso aparelho psíquico, *não comandamos, mas somos comandados*. A alma presa ao vício estaria regida pelos desejos, ignorante de si e submetida ao destino, ao passo que a alma virtuosa estaria descolada de estímulos e imposições externas, com os quais ela em geral se confunde. Ela reconheceria sua imortalidade – o fundamento real de sua estabilidade, que a torna independente da instabilidade do mundo que a cerca – e, portanto, poderia se ver internamente livre das amarras do destino<sup>52</sup>.

Como já tratado, o hermetismo não se restringia apenas à exposição de uma teoria. Aqui e ali o CH se demonstra mais preocupado com a transferência da ideia para o âmbito da atividade e da vivência. Logo, os dois paradigmas de existência descritos teriam uma função pedagógica: eles serviriam para que o iniciado se reconhecesse na descrição do modo de existência deficitário e, em um segundo momento, serviriam também para que ele percebesse uma outra forma de ser, de modo a promover a sua busca por *outra possibilidade de si mesmo*. Isso posto, o que os tratados herméticos sugerem é também a *passagem* de uma condição à outra.

## 6. O intelecto como guia

Até agora o hermetismo se referiu à condição da alma voltada apenas ao corpo, mas já foi dito também acerca habilidade da alma de se voltar para si própria<sup>53</sup>. Essa promessa de mudança ou correção de rota tem uma ligação direta com um conceito que

---

<sup>51</sup> CH 10.8: κακία δὲ ψυχῆς ἀγνωσία. ψυχὴ γάρ, μηδὲν ἐπιγνοῦσα τῶν ὄντων μηδὲ τὴν τούτων φύσιν, μηδὲ τὸ ἀγαθόν, τυφλώττουσα δέ, ἐντινάσσει τοῖς πάθεσι τοῖς σωματικοῖς, καὶ ἡ κακοδαίμων, ἀγνοήσασα ἑαυτήν, δουλεύει σώμασιν ἀλλοκότοις καὶ μοχθηροῖς, ὥσπερ φορτίον βαστάζουσα τὸ σῶμα, καὶ οὐκ ἄρχουσα ἀλλ' ἀρχομένη. αὕτη κακία ψυχῆς.

<sup>52</sup> Cf., *inter alia*, CH 11.21, 16.6-7, *Ascl.* 11-12.

<sup>53</sup> Proclo desenvolve a mesma ideia em *El. Teol.* prop. 15-17, 20.

foi utilizado ocasionalmente neste trabalho: a imagem do *intelecto* (νοῦς). Diversos são os momentos em que o CH remete a isso, de modo que trago a metáfora que a obra traz comparando o intelecto ao médico (CH 12.3-4):

[3.] Assim sendo, o intelecto emite um brilho sobre a alma de que se encarrega e age *contrariamente* às suas tendências. Como um bom *médico* que, antecipando-se à doença, faz uso da cauterização e da cirurgia causando dor ao corpo enfermo, da mesma forma o intelecto causa dor à alma, desviando-a do prazer que promove a moléstia à alma. A principal moléstia da alma é a ausência de Deus. [...] Por conseguinte, o intelecto que age de forma contrária a essa moléstia *redireciona* a alma ao bem, assim como um médico redireciona o corpo à saúde. [4.] Mas as almas humanas que não têm um intelecto como *timoneiro* são afetadas da mesma maneira que as almas de animais irracionais.<sup>54</sup>

Nesse excerto, duas são as formas de descrever o intelecto em uma posição de regência em relação à alma que se confunde com o corpo: como um *médico* e como um *timoneiro*<sup>55</sup>. Contudo, a recolha não se limita a essas imagens. A certa altura do primeiro tratado, o próprio Poimandres afirma a Hermes: “Eu, o Intelecto, não permitirei que as inclinações do corpo atinjam os piedosos [...]. Sendo um *guardião* (πυλωρός), rejeitarei a entrada vil e indigna dessas atividades” (CH 1.22). Ainda sobre o mesmo deus, a sua autoapresentação, de feitio tipicamente egípcio, deixa clara a posição de soberania ontológica e epistemológica em relação ao seu discípulo – Poimandres se revela como a “Inteligência da *Autoridade* (Absoluta)” (CH 1.2 Ἐγὼ μὲν (...) εἰμὶ ὁ Ποιμάνδρης, ὁ τῆς αὐθεντίας νοῦς). No final do mesmo diálogo, Hermes resume a possibilidade de tal revelação nos seguintes termos: “Isso me ocorreu por tê-lo recebido *de meu intelecto*, ou

---

<sup>54</sup> CH 12.3-4: ὅσαις ἂν οὖν ψυχαῖς ὁ νοῦς ἐπιστατήσῃ, ταύταις φαίνει ἑαυτοῦ τὸ φέγγος, ἀντιπράσσων αὐτῶν τοῖς προλήμμασιν. ὥσπερ ἰατρὸς ἀγαθὸς λυπεῖ τὸ σῶμα προειλημμένον ὑπὸ νόσου, καίων ἢ τέμνων, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ὁ νοῦς ψυχήν λυπεῖ, ἐξυφαιρῶν αὐτὴν τῆς ἡδονῆς, ἀφ' ἧς πᾶσα νόσος ψυχῆς γίνεται· νόσος δὲ μεγάλη ψυχῆς ἀθεότης [...]. ἄρ' οὖν ὁ νοῦς ἀντιπράσσων αὐτῇ τὸ ἀγαθὸν περιποιεῖται τῇ ψυχῇ, ὥσπερ καὶ ὁ ἰατρὸς τῷ σώματι τὴν ὑγίαιαν. [4.] ὅσαι δὲ ψυχαὶ ἀνθρώπιναι οὐκ ἔτυχον κυβερνήτου τοῦ νοῦ, τὸ αὐτὸ πάσχουσι ταῖς τῶν ἀλόγων ζώων· συνεργὸς γὰρ αὐταῖς γενόμενος καὶ ἀνέσας ταῖς ἐπιθυμίαις, εἰς ἃς φέρονται τῇ ῥύμῃ τῆς ὀρέξεως πρὸς τὸ ἄλογον συντεινούσας καὶ ὥσπερ τὰ ἄλογα τῶν ζώων ἀλόγως θυμούμεναι καὶ ἀλόγως ἐπιθυμοῦσαι οὐ παύονται, οὐδὲ κόρον ἔχουσι τῶν κακῶν· θυμοὶ γὰρ καὶ ἐπιθυμίαι ἄλογοι κακίαι ὑπερβάλλουσαι· ταύταις δὲ ὥσπερ τιμωρὸν καὶ ἔλεγχον ὁ θεὸς ἐπέστησε τὸν νόμον.

<sup>55</sup> Ambos os conceitos são de fundo platônico. Entre muitas passagens, para a imagem do médico, cf. *Gorg.* 478b-480c; para o timoneiro, *Rep.* 488a-489d. Considerando o gosto grego por jogos de palavra e paretimologias, não seria de surpreender uma associação antiga entre o barco (ναῦς) e o intelecto (νοῦς). Todavia, até onde sei essa comparação terminológica e paretimológica não foi explorada pelos comentadores.

seja, de Poimandres, o Verbo da Autoridade (Absoluta)” (CH 1.30 τοῦτο δὲ συνέβη μοι λαβόντι ἀπὸ τοῦ νοῦς μου, τουτέστι τοῦ Ποιμάνδρου, τοῦ τῆς αὐθεντίας λόγου).

Lembremo-nos aqui também da provável etimologia para o nome dessa divindade tão específica: *P.eime nte.rē*, ou seja, a “Inteligência de Ré”, em que o copta *eime* faria as vezes de νοῦς, ao passo que o deus egípcio do Sol estaria sendo assimilado à *autoridade* por excelência (αὐθεντία)<sup>56</sup>. Com efeito, a partir do período helenístico, o termo αὐθέντης (que resultará no nosso “autêntico”) passa a ser utilizado como “aquele que detém plena autoridade”, “mestre”, “chefe”, “autor”, “responsável”, “causa”, e “comandante” ou “senhor”<sup>57</sup>. Essa ideia de liderança aparece em um dos fragmentos herméticos que sobreviveram graças a Estobeu: “A substância [intelectiva] *rege e lidera*, como *um princípio regente*; e sua palavra, como um *conselheiro*” (SH 17.5 ἄρχει δὲ καὶ ἡγεμονεύει ἡ οὐσία [διανοητικὴ] ὥσπερ ἄρχων, ὁ δὲ λόγος αὐτῆς ὥσπερ σύμβουλος)<sup>58</sup>. A exata mesma coordenação de termos próximos (hendíade) pode ser vista em CH 11.7, quando Deus é descrito como “regente e líder” (ἄρχοντος καὶ ἡγεμόνος) dos domínios inferiores. Assim, podemos entrever no paralelismo do vocabulário empregado uma *consustancialidade entre Deus e o intelecto*, o que corrobora algo visto na seção 3 deste estudo: que o intelecto seria uma porta interna para Deus. Ainda na mesma esteira, seguindo a ideia da transmissão divina do conhecimento mediante o intelecto, fala-se de um *arauto* (ou *mensageiro*) enviado à humanidade (CH 4.4 κῆρυξ, κηρύξαι). Por fim, outra forma de caracterização bastante destacada para o intelecto é uso do termo *guia* (καθοδηγός), como em CH 1.26-29. Levando isso em consideração, nós, seres humanos, devemos *nos deixar guiar* pelo νοῦς: “Se utilizamos tais dádivas [o intelecto e a razão] como devemos, não seremos diferentes dos seres imortais. Pelo contrário, após

<sup>56</sup> Kingsley (2000b); como afirmar o autor, sendo Poimandres um teônimo fabricado a partir de um epíteto para Thoth (p. 7-9), o que temos em CH 1 é a cena de Hermes sendo tutelado por sua contraparte egípcia e “ancestral”, o próprio Thoth.

<sup>57</sup> Cf. NHC II.29.11-4; PGM XIII.258 e XIII.138-41; *s.v.* αὐθέντης Frisk (1960, p. 185); Chantraine (1968 p. 138-9); Beekes (2010, p. 169) (composto a partir αὐτο- com uma forma \**senh*<sub>1</sub>-, ‘alcançar, cumprir’, gr. ἄνυμι, sânscr. *sanóti*). Sobre a paráfrase de αὐθεντία para “autoridade (absoluta)” ou “autoridade (suprema)”, cf. Kingsley (2000b, p. 6-7). O Sol como representação da esfera divina mais elevada é algo já presente em Platão (*Rep.* 507b-509c), o que irá se estender por toda a tradição neoplatônica (e.g. Proclo, *H.* 1). No caso desta recolha, cf. CH 5.3: “O Sol, o maior deus daqueles que residem no céu, a quem todos os deuses celestes obedecem como se em virtude de sua realeza e soberania [ὅ ἅ πάντες εἴκουσιν οἱ οὐράνιοι θεοὶ ὡσανεὶ βασιλεῖ καὶ δυνάστη] – esse Sol é tão grande, tão mais vasto que a terra e o mar, que ele permite que as estrelas menores o circundem acima dele. A quem ele concede, meu filho? Quem ele teme? Acaso cada uma dessas estrelas no céu não fazem o mesmo circuito ou outro semelhante? Quem determinou a direção e a extensão do circuito para cada uma delas?” Para mais dados sobre a representação solar no CH, cf. Nebot (1999, p. 543-5). Os *Oráculos Caldeus* também são bastante abertos com relação à posição central que o Sol tem em sua cosmologia (cf. fr. 58-61, 70, 184, 185, 200).

<sup>58</sup> Cf. ainda SH 18.4.

abandonarmos o corpo, *nós seremos guiados* (ὀδηγηθήσεται) por essas duas dádivas rumo à hoste dos deuses e dos seres venturosos” (CH 12.12)<sup>59</sup>.

Tendo tudo isso em vista, se retomarmos CH 12.3-4, o que o texto parece estar falando é de certa *receptividade* (μοι λαβόντι) a uma faculdade *superior e inerente* no indivíduo, a saber, o seu próprio intelecto (νοῦς), que haveria de dirigir a alma humana. Mais especificamente, o tratadista fala da receptividade a algo dentro do ser humano que vai na *contramão* ou que *age contrariamente* (ἀντιπράσσω) ao seu modo de ser mais habitual, pelo simples motivo de que a visão e a narrativa que o sujeito tem de si não lhe são as mais benéficas, por mais atrelado que esteja a elas<sup>60</sup>. A questão é que para buscar ou retornar a um fundamento mais remoto de si mesmo, torna-se necessário desfazer o que foi construído no caminho. Para aproveitarmos a metáfora que o próprio tratado apresenta, se o doente não percebe a própria doença, então o médico poderá parecer uma ameaça. Portanto, o intelecto não seria algo estranho à pessoa, que se impõe a despeito de sua identidade. Pelo contrário: a descoberta do intelecto corresponde ao movimento da alma que se volta para si mesma e reconhece no seu interior *algo que é mais ela do que ela mesma*. Em CH 1.21, Poimandres oferece o seguinte conselho: “Que o ser humano que detém em si o intelecto reconheça a si próprio” (ὁ ἔννους ἄνθρωπος ἀναγνωρισάτω ἑαυτόν). Porém, como vimos, se a alma pode reconhecer dentro de si o intelecto, o intelecto poderá reconhecer dentro de si algo ainda mais essencial. Com efeito, é dito em CH 10.15 que Deus “reconhece integralmente” o ser humano “e quer ser por ele reconhecido”, de modo que a “única libertação para a humanidade é justamente isto, o conhecimento de Deus” (ἀλλὰ καὶ πάνυ γνωρίζει καὶ θέλει γνωρίζεσθαι. τοῦτο μόνον σωτήριον ἄνθρωπῳ ἐστίν, ἢ γνῶσις τοῦ θεοῦ)<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> A propósito, compara-se com a relação que Fílon de Alexandria estabelece entre o intelecto e a alma (*Da Criação do Mundo* 30, “o intelecto, comandante de toda a alma”; 53, “o que é o intelecto na alma, a isso corresponde o olho no corpo”; 66, “o intelecto, uma espécie de alma da alma, como a pupila do olho”; 69, “o intelecto, o guia da alma”; cf. também *Que Deus é Imutável*, 45-6). Na tradição neoplatônica, Proclo é bastante claro: o intelecto é “guia de todo o universo” e a finalidade da vida é estabelecer “a união da alma com o intelecto” (*Teol. Pl.* 1, 3). Cf. NHC VI.6.61.

<sup>60</sup> O ser humano regido pelo corpo não pode conhecer o bem e a verdade (SH 2b.3-6). Para a imagem da guerra da alma (o racional vs. a ira e o desejo), que inquieta a alma e ao mesmo tempo a mantém cativa, cf. CH 10.19 e SH 17. Em outro fragmento hermético legado por Estobeu, fala-se acerca da “falsidade do terrestre” (SH 2a.3-12); ainda assim, no mesmo excerto é dito que “o falso é obra da verdade” (2a.18), o que sugere que os males do mundo seriam também formas de vislumbrar, em última instância, ramificações do próprio Bem.

<sup>61</sup> Em CH 4.7 lemos: “isso torna o ser humano um deus”; cf. também CH 1.26 e 9.4 (= FH 10); NHC VI.6.55.

Vemos, nessa proposta de autorreconhecimento, três etapas do eu<sup>62</sup>: i) aquele que é instável e está sujeito ao mundo físico; ii) aquele que é estável e se assenhora de si próprio; e, por fim, iii) aquele que encontra Deus em si, obliterando o eu conhecido em favor de um eu que é anterior à própria unidade do indivíduo. O eu instável (alma) reconhece em si o eu estável (intelecto); por fim, este último reconheceria em si o próprio Deus. Há um eu com o qual por ora a alma se identifica, mas haveria também outra forma de “eu” que a alma ainda *pode ser*, à medida que ela aceite que seus vícios não devem mais protagonizá-la, pois eles ocupam um lugar que precisa estar livre<sup>63</sup>. Assim, o que a alma *pode ser* tem o intelecto como meta e instrumento.

### 7. Exortação e realidade

A essa altura do texto, talvez seja útil retomarmos o primeiro tratado visto, CH 7, em busca de outros elementos textuais que fiquem agora mais evidentes, após tudo que foi apresentado.

Como visto, o conhecimento de Deus seria a última etapa do processo soteriológico que o hermetismo propõe. Logo, o título do sétimo tratado, que alude à ignorância (ἀγνωσία) acerca de Deus, fala tanto do momento atual do discípulo quanto de sua salvação, por meio de um eixo operativo, ou seja, uma *conversão*. Trata-se do processo de passagem do desconhecimento para o conhecimento; ou seja, da catábase para anábase. O tratadista sugere isso em vários trechos do texto, não apenas no título, como ao mencionar: “a doutrina da ignorância” (CH 7.1 τὸν τῆς ἀγνοσίας... λόγον), “o vício da ignorância” (7.1 ἡ τῆς ἀγνοσίας κακία) e “os portões do conhecimento” (7.2 τὰς τῆς γνώσεως θύρας). Esse movimento de *conversão* compreende, antes de qualquer coisa, uma disposição que vai na *contracorrente* (7.2 ἀναποία) das tendências com as quais o indivíduo está habituado. A metáfora náutica se sustenta nisso. A vida cotidiana da alma é representada como um dilúvio em meio à matéria, uma “grande inundação” (7.2 τῷ πολλῷ ῥεύματι). Assim, voltar os “olhos do coração” para cima é o trajeto contrário que permite que o ser humano se ancore em algum lugar; no caso, os “portos da salvação” (7.1 τοῖς τῆς σωτηρίας λιμέσι). Como ancorar-se equivale a buscar um elemento *estável*

---

<sup>62</sup> Apresentando parcialmente a mesma ideia, cf. Pereira (2002, p. 177).

<sup>63</sup> Cf. CH 1.24-5 e 6.1-3; SH 2b.7-8 e 6.18-19. Paralelamente, cf. também Pl. *Gorg.* 532c-e; Plot. I.6.7 (para quem despojar-se dos adornos seria ascender “desnudo”, “como nos mistérios”); *Oráculos Caldeus*, fr. 110-30, 200 e Proclo, *El. Teol.* prop. 209-10.

em meio à *instabilidade*, temos que haveria certa qualidade de *permanência* no conhecimento buscado, que reflete, em última análise, a imagem do sujeito que se estabelece em Deus e consolida em si algo de divino. Para tanto, o indivíduo deve buscar um *guia* (7.2 ὁδηγήσονται), o que corresponde ao movimento da alma que não mais se deixa ser movida pelo desejo ou sono do corpo, mas que se deixa orientar pelas direções do intelecto. Inicialmente, o encontro com o intelecto é a meta da alma; mais tarde, o intelecto irá se tornar o guia para algo que excede (ou é mais essencial) que ambos. Esse é o caminho de subida. Antes disso, porém, a alma, que está insensível à sua condição em virtude do corpo, deve reconhecer a armadilha que o mundo unicamente material impõe sobre ela<sup>64</sup>, impossibilitando que ela ouça ou enxergue o que ela carrega de mais necessário, ou seja, que ela se volte para si mesma e para cima (7.3).

Vemos, então, que diversos *conceitos* do hermetismo vistos durante este estudo aparecem na forma de uma *exortação à mudança*. Da mesma forma que a matéria-prima do diagnóstico humano é a sua realidade, assim também podemos pensar que o lugar para a mudança proposta é, acima de tudo, a realidade dos iniciados. Dito de outra maneira, não se converte *ideias*, mas *seres vivos*. Igualmente, não se pede a ideias que tomem uma decisão sobre um modo de vida ou outro, mas a pessoas – algo que vemos em outros trechos da obra, como em CH 4.6-7, que aponta para a necessidade de uma *escolha* (αἵρεσις) que o adepto deve fazer: ou a mortalidade ou a imortalidade, pois uma se revelaria no declínio da outra<sup>65</sup>. Em CH 13.7, é proposto que o corpo seja abandonado para que surja a divindade no ser humano. Os dois trechos sugerem o que já foi apresentado acerca da estrutura do ser humano, a saber, que o grosseiro e o sutil (o corpóreo e o incorpóreo) seriam *inversamente proporcionais*. Assim, o hermetismo propõe o reconhecimento da existência de qualidades distintas e concomitantes no iniciado, que deve escolher nutrir aquilo em si que foi até então negligenciado<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Por isso é pedido ao adepto que “rasgue sua túnica” (CH 7.2-3). A doutrina hermética de anábase indica que o ser humano teria de se “desnudar” das sete “vestes” (traços negativos de cada um dos sete planetas) que a alma adquiriu no percurso de sua catabáse ao mundo físico (cf. CH 1.24-25 e demais referências na nota anterior). Há ainda outro discurso de regeneração anímica, que descreve a supressão dos doze vícios (remetendo ao zodíaco) por meio de dez virtudes ou poderes que o indivíduo deveria cultivar (CH 13.7-13).

<sup>65</sup> Cf. CH 10.11 e também DH 7.4, em que, seguindo a emenda de Mahé (1978-1982) no original armênio de *bnut'iwñ* (equivalente a φύσις) para *k'nnut'iwñ* (κρίσις), é dito que a vida do intelecto envolve uma *decisão* por parte do sujeito.

<sup>66</sup> No entanto, cf. *Ascl.* 9-10, em que o tratadista sugere que a dupla natureza do ser humano promove a necessidade de um exercício de *ambas* as partes (cf. também CH 3). Isso porque o tratadista infunde em cada uma delas também uma *finalidade*, de modo que as duas naturezas corresponderiam a *papéis* ou *funções* do ser humano: ele deve exercitar sua mortalidade governando a terra e sua imortalidade



O que vemos é a ligação fundamental que o CH propõe entre o modo de vida dos indivíduos e a doutrina que os textos apresentam. Quando é pedido que o iniciado tenha a voluntariedade de se decidir sobre algo que afeta diretamente a sua vida<sup>67</sup> ou que reconheça em si outra possibilidade de si mesmo o que está sendo dito é que a experiência humana é o lugar onde a palavra se concretiza. A faceta soteriológica do hermetismo trabalha com a condição da alma, aponta para outra forma de se experimentar a realidade e espera uma implementação prática por parte do indivíduo dos preceitos transmitidos.

O tema merece um exercício de imaginação prática, que me permito propor. Tome-se como exemplo a diferença entre “eu reconheço a mim mesmo” (em que essa outra face do eu *aparece*) e “eu penso sobre mim mesmo” (em que eu me torno um objeto construído a partir de constelações de ideias que formam uma imagem cristalizada de mim mesmo). No primeiro caso, eu me torno aquilo que sou; no segundo, há um intervalo: eu estou a um grau de distância de mim mesmo, pois entre cada “eu” se coloca o *pensamento* sobre o eu. Isso diz que o fundamento do conhecimento hermético (gnose) está ligado a um saber que é uma *experiência de si* mais que uma série de associações mentais que criam uma trama narrativa de mim mesmo. De um lado, temos a presença do eu reconhecido (o intelecto que desponta na alma); do outro, a diferença que se instala no momento em que busco, *à força da reflexão*, o que sou (a alma se sobrecarrega consigo própria, obstaculando o surgimento do intelecto). A alma que se volta para si mesma sabe apenas em que direção deve olhar, mas não deve acreditar que esteja pronta para *concluir* algo. Ela haveria de respeitar a existência do que ainda é desconhecido em si e vivenciá-lo com uma realidade imediata, anterior a ideias repetidas ou exógenas. Considerado dessa forma, o intelecto deve se manifestar na experiência do presente – enquanto um conceito nomeado, mas uma experiência desconhecida.

Se podemos entendê-lo assim, o CH oferece uma doutrina mais prática e real do que muitos problemas e conceitos abstratos com os quais frequentemente lidamos.

## 8. Conclusão

---

contemplando o céu, ou seja, Deus. Os dois pontos de vista (escolher a vida espiritual e exercitar ambas as partes humanas) já aparecem conjugados no *Timeu* platônico (cf. 43a-c, 44a-c, 87e-88c, 90b-d).

<sup>67</sup> Cf. também SH 18. Em DH 8.6, é dito que o ser humano tem o poder de libertar-se do destino por intermédio da escolha de viver o bem ou o mal; na sequência (8.7), o texto oferece um itinerário de apoteose (divinização) por meio da conduta humana adequada: “almeja, compreende, crê, ama e sê”.

Neste trabalho busquei mostrar que a principal diretriz do hermetismo é o conhecimento que a alma pode adquirir. A princípio, ela está imersa na vida do corpo (seções 2, 3 e 4). Os tratados fazem uso de diversas imagens para se referir a isso, como a ebriedade, a inundação, a escuridão, o mal e a escravidão. Sem perceber, embora imagine estar em controle de si mesma, a alma, na realidade, é comandada pelo corpo. Se é assim, tudo a que o corpo adere se torna a identidade da alma. Haveria, porém, outra possibilidade. Os textos herméticos falam em sobriedade, ancoragem, iluminação e liberdade. Quando a alma é guiada pelo intelecto, o mundo externo não invade o indivíduo como antes, pois nele se forma um centro de gravidade estável e é criada uma diferença entre o periférico e o essencial. Assim, a passagem do desconhecimento (ἀγνοσία) para o conhecimento (γνώσις) é também a mudança que a alma acolhe saindo da regência do corpo para a regência do intelecto. No limite, esse conhecimento corresponde à alma que se aprofunda em si mesma e descobre o intelecto e, depois, ao intelecto que se aprofunda em si mesmo e descobre Deus.

Contudo, em ambos os casos, a alma se submete a uma espécie de senhor. Tentei apresentar que, dentro do imaginário hermético, *a condição da alma é ser guiada* (seções 5 e 6). Desse modo, esse seria tanto o problema quanto a solução. A orientação mais premente do CH é para que ela se descole da influência externa e se aproxime de sua natureza intelectual. O que está em questão é a alma descobrir o que deve guiá-la. Por essa perspectiva, escolhendo submeter-se ao intelecto, ela se deixa dirigir por algo nela que está ligado de forma mais íntima ao Bem e à unidade. A alma, então, deve *escolher* ser guiada, *escolher* o seu senhor.

Por fim, apresentei de que modo os textos herméticos podem ser entendidos como um convite à experiência religiosa, sobretudo em passagens de cunho exortativo (seções 2 e 7, com pressupostos de trabalho na seção 1). O hermetismo parece se desenvolver principalmente como uma doutrina de caráter operativo, não somente especulativo. Para compreendê-lo dessa forma, devemos sempre levar em conta *como os textos eram usados por quem os lia*. O próprio gênero de muitos desses tratados transborda o suporte discursivo, pois eles evocam a necessidade da interação concreta do indivíduo com a doutrina; há uma materialidade no conhecimento proposto. Foi isso que tentei expor no decorrer da análise do CH 7 no que diz respeito ao *tema* (a condição humana) e à sua *elocução* (a exortação por uma mudança). O importante é não perdermos de vista que, por trás de todo este desenvolvimento teórico, estava a experimentação – particular e

comunitária – de ideias que, para os hermetistas, eram também experiência e possibilidade.

*Recebido: 23/07/2020*

*Aprovado: 21/09/2020*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adluri, V. (2013). “Philosophy, Salvation, and the Mortal Condition”. In V. Adluri (ed.). *Philosophy and Salvation in Greek Religion*. Berlin/Boston: De Gruyter, 1-29.
- Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*, 2 vols. Leiden: Brill, 2010.
- Bell, C. (2009). *Ritual Theory, Ritual Practices* [1992]. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Bernabé, A. (2007). “La muerte es vida: sentido de una paradoja órfica”. In A. Bernabé & I. Rodríguez Alfageme (eds.). *Φίλου σκιά – Studia philologiae in honorem Rosae Aguilar ab amicis et sodalibus dicata*. Madrid: Universidad Complutense, 175-81.
- Bloechl, J. (2009). “Being and the Promise”. In N. DeRoo & J. P. Manoussakis (eds.). *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now*. Farnham, Burlington: Ashgate Publishing, 121-30.
- Borgeaud, Ph. (2007). “Rites et émotions. Considérations sur les mystères”. In J. Scheid (ed.). *Rites et croyances dans les religions du monde Romain*. Vandoeuvres – Genève: Fondation Hardt, 190-229.
- Broze, M. (2013). “Qui est le père, qui est le fils? Le schème de la parenté dans le corpus hermétique”. In P. Scarpi & M. Zago (eds.). *Ermetismo ed esoterismi: Mondo antico e riflessi contemporanei*. Padova: Libreria Universitaria, 27-38.
- Bull, C. H. (2018). *The Tradition of Hermes Trismegistus: The Egyptian Priestly Figure as a Teacher of Hellenized Wisdom*. Leiden, Boston: Brill.
- Chantraine, P. (1968). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots, Tome 1: A- Δ*. Paris: Éditions Klincksieck.
- Copenhaver, B. P. (1992). *Hermetica. The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation with notes and introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillon, J. (1996). *The Middle Platonists: 80 B.C. to A.D. 220*. Revised edition with a new afterword. New York: Cornell University Press.
- Frisk, H. *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Bd. 1-3. Heidelberg, 1960-1972.
- Fowden, G. (1993). *The Egyptian Hermes: A Historical Approach to the Late Pagan Mind*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Gebser, J. (1985). *The Ever-Present Origin* [1949-1953]. Authorized Translation by Noel Barstad with Algis Mickunas. Ohio: Ohio University Press.
- Hadot, P. (2016). *A filosofia como maneira de viver: entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold I. Davidson* [2001]. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações.

- Hadot, P. (2019). *Plotino ou a simplicidade do olhar* [1997]. Tradução de Loraine Oliveira e Flavio Fontenelle Loque. São Paulo: É Realizações.
- Hanegraaff, W. (2018). “Hermes Trismegistus and Hermetism”, In M. Sgarbi (ed.). *Encyclopedia of Renaissance Philosophy*. Dordrecht: Springer International Publishing.
- Jackson, H. M. (1978). *Zosimos of Panopolis. On the Letter omega*. Missoula, Montana: Scholars Press.
- Kingsley, P. (1999). *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness, CA: The Golden Sufi Center.
- Kingsley, P. (2000a). “An Introduction to the Hermetica: Approaching Ancient Esoteric Tradition”. In R. van den Broek & C. van Heertum (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 17-40.
- Kingsley, P. (2000b). “Poimandres: The Etymology of the Name and the Origins of the Hermetica”. In R. van den Broek & C. van Heertum (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 41-76.
- Lira, D. P. (2020). O Mito da Gênese e da Catábase do Homem: Uma Análise Eliadeana do Corpus Hermeticum 1, 12-15. *Revista Nufen*, 12 (1), 106-22.
- Litwa, M. D. (2018). *Hermetica II: The Excerpts of Stobaeus, Papyrus Fragments, and Ancient Testimonies in an English Translation with Notes and Introductions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Macedo, J. M. (2010). *A palavra ofertada: Um estudo retórico do hinos gregos e indianos*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Mahé, J.-P. (1978-1982). *Hermès en Haute-Égypte*, tomes I-II. Québec, Canada: Presses de l'Université Laval.
- Mahé, J.-P. (2000). “Introduction to *The Definitions of Hermes Trismegistus to Asclepius*”. In C. Salaman; J.-P. Mahé; et al. (eds.). *The Way of Hermes: New Translations of The Corpus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Aclepius*. Rochester, Vermont: Inner Traditions, 108-8.
- Marcel, G. (1950). *The Mystery of Being. Vol. 1: Reflection & Mystery*. Translation by G. S. Fraser. Chicago, Illinois: The Harvard Press.
- Manoussakis, J. P. (2009). “The Promise of the New and the Turanny of the Same”. In N. DeRoo & J. P. Manoussakis (eds.). *Phenomenology and Eschatology: Not Yet in the Now*. Farnham, Burlington: Ashgate Publishing, 69-89.
- Mertens, M. (1995) (ed.). *Les alchimistes grecs. Tome IV, 1ère partie. Zosime de Panopolis. Mémoires authentiques*. Paris: Les Belles Lettres.

- Nebot, X. N. (1999) (ed.). *Textos herméticos*. Madrid: Editorial Gredos.
- Nock, A. D. & Festugière, A.-J. (1945, 1960). *Corpus Hermeticum*, tomes I-II. Paris: Les Belles Lettres.
- Pereira, R. H. S. (2002). *Avicena: A Viagem da Alma. Uma Leitura Gnóstico-Hermética de Hayy Ibn Yaqzan*. São Paulo: Perspectiva/FAPESP.
- Pereira, R. G. G. (2010). *The Hermetic Logos: Reading the Corpus Hermeticum as a Reflection of Graeco-Egyptian Mentality*. Tese de doutoramento. Universität Basel.
- Ramelli, I. (2005) (ed.). *Corpus Hermeticum. Edizione e commento di A. D. Nock e A.-J. Festugière. Edizione dei testi ermetici copti e commento de I. Ramelli*. Milano: Bompiani.
- Rudhardt, J. (1964). “Sur la possibilité de comprendre une religion antique”, *Numen*, Vol. 11, Fasc. 3, 189-211.
- Salaman, C.; Mahé, J.-P. et al. (2000) (eds.). *The Way of Hermes: New Translations of The Corpus Hermeticum and The Definitions of Hermes Trismegistus to Aclepius*. Rochester, Vermont: Inner Traditions.
- Scarpi, P. (2009-2011) (ed.). *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vols. 1-2. Fondazione Lorenzo Valla.
- Schibli, H. S. (2002). *Hierocles of Alexandria*. Oxford: Oxford University Press.
- Teeter, E. (2011). *Religion and Ritual in Ancient Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.
- van den Broek, R. (2000). “Religious Practices in the Hermetic ‘Lodge’: New Light from Nag Hammadi”. In R. van den Broek & C. van Heertum (eds.). *From Poimandres to Jacob Böhme: Gnosis, Hermetism and the Christian Tradition*. Amsterdam: In de Pelikaan, 77-96.
- van den Kerchove, A. (2012). *La voie d’Hermès: Pratiques rituelles et traités hermétiques*. Leiden, Boston: Brill.

***NON DUCO, DUCOR:***  
**THE SOUL'S CONDITION IN THE CORPUS HERMETICUM**

ABSTRACT

The *Corpus Hermeticum* (CH) is a collection of brief esoteric treatises of a philosophical and religious nature, probably written between the 1st and 3rd centuries AD in the Hellenic Egypt. Some texts deal not only with cosmological, but also soteriological matters: humanity's precarious condition and a distinct way of life that could be experienced by the initiates. Thus, I intend to show how the CH understands the inner structure of human beings (*nous*, soul, body) and its correspondence to the macroscopic structure of the universe; the soul's precarious condition; and the itinerary of conversion suggested as a possibility of rehabilitation for the initiates.

KEYWORDS

*Corpus Hermeticum*; Hermeticism; esoteric doctrines; soteriology; soul.





## CULTOS DE MISTÉRIOS NO *PROTRÉPTICO* DE CLEMENTE DE ALEXANDRIA

*Sami de Figueiredo Maciel*<sup>1</sup>

### RESUMO

Os mistérios foram crenças que se popularizam ao propor uma conexão mais pessoal com as divindades dedicadas e a garantir a esperança de salvação dos seus iniciados no pós vida. Com o surgimento do cristianismo autores como Clemente de Alexandria encararam as cerimônias iniciáticas como representações do mal no universo politeísta, passando a combatê-las. Nossa proposta é analisar como esse autor aborda os mistérios gregos no seu texto chamado *Protréptico*. Partindo de considerações gerais sobre os mistérios e trechos selecionados da obra, podemos compreender como o autor se apropriou de conceitos próprios do mundo helênico para reinterpretá-los segundo a lógica do cristianismo.

### PALAVRAS-CHAVE

Cultos de Mistérios; Cristianismo; Clemente de Alexandria; *Protréptico*.

---

<sup>1</sup> Licenciado em História e mestrando no Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Federal do Amazonas, Manaus, Brasil. O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM). E-mail: sami.fgd@gmail.com.

Neste breve artigo, nossa proposta é discutir aspectos das religiões de mistérios e sua relação com o cristianismo tendo como foco o *Protréptico*, texto apologético escrito por volta do final do século II d.C. por Clemente de Alexandria. Nessa obra, o autor demarca diferenciações entre cristãos e pagãos utilizando toda sua retórica a fim de convencer seus ouvintes a aderir à fé cristã.

O que levou os apologistas a escreverem uma literatura em defesa própria foi, inicialmente, a perseguição empreendida nas cidades do Império Romano contra os cristãos. No decorrer do século II d.C., surgiu então uma extensa literatura que visava um posicionamento de si perante o outro, a fim de que se pudessem esclarecer os preceitos da nova fé que agregava cada vez mais adeptos. Nesse mesmo período, os cultos de mistério já gozavam de grande popularidade e postulavam uma conexão mais pessoal com o divino. Entre os autores apologistas, Clemente se apropriou bem desses significados, mas reinterpreto-os segundo a lógica de que o cristianismo seria o maior entre todos os mistérios e triunfaria sob os demais. Sendo assim, além dessa apropriação era necessária a desconstrução dos mistérios gregos em oposição ao dos cristãos, retirando todo e qualquer aspecto negativo para dar-lhes um novo sentido.

Os primeiros dois capítulos do *Protréptico* surgem com essa proposta. Primeiro, revelar os mistérios, antes ocultos aos não iniciados, à vista de todos. Para isso, recorre-se às origens dos mitos e descrições minuciosas acerca das divindades gregas. Depois, desconstruí-las mostrando-as como verdadeiras quimeras e crenças sem sentido. Por fim, Clemente exalta o cristianismo como o mistério que revela a verdade, sendo a única religião digna de crença.

Contudo, questionamos seu entendimento sobre esses cultos em virtude de seu lugar de fala, visto que se trata de um homem de origem grega e cristão convertido. O fato de ter sido educado nos moldes da *paideia* e ter vivenciado a religiosidade grega antiga seria suficiente para um bom entendimento sobre os mistérios? Ou os apontamentos e percepções transmitidas na obra seriam o resultado de sua instrução cristã?

### *1. Os antigos cultos de mistérios: Elêusis e Dionísio*

Os cultos de mistérios tiveram origem na antiguidade e se popularizaram durante os períodos helenístico e romano, tendo exercido provável influência sobre o cristianismo

e o judaísmo<sup>2</sup>. Autores como Rita Codá dos Santos (2014, p. 344) e Jean-Pierre Vernant (2015, p. 62) concordam que o conceito dos Mistérios pode designar tanto culto secreto quanto ensinamento secreto, indicando que se trata de um conhecimento que não podia ser alcançado por vias convencionais. A admissão de novos participantes se dava por meio de cerimônias de iniciação e algum tipo de ritual pessoal a ser executado pelo iniciado. Era comum que tivessem um caráter secreto e exclusivo, ocorrendo no período noturno. Entretanto, Walter Burkert (1987, p. 19-20) aponta que nem todos os mistérios eram secretos e que a etimologia da palavra não contribui muito para sua compreensão, mas condiz com a formação terminológica que designa festividades, em referência às grandes celebrações anuais desses cultos.

Não sabemos ao certo quando surgiram, já que carecemos de fontes literárias mais detalhadas, além de ser improvável que estivessem organizados antes dos séculos VIII e VII a.C. Uma característica dos mistérios é que antecedem a organização da *pólis*, onde os cultos eram públicos e envolviam a participação da comunidade de forma a agradar os deuses locais. Os cultos de mistério, dessa forma, poderiam ser organizações privadas das quais participavam aqueles que não se identificavam com a estrutura política e social da cidade, em que somente seus membros conheciam os ritos<sup>3</sup>. O sentido destes estava na interpretação de símbolos agrícolas e de fertilidade, além da promessa de realização pessoal após a morte (Koester, 2005, p. 181; Santos, 2014, p. 348; Vernant, 2006, p. 69). Estas definições já sugerem que essa forma religiosa se desenvolveu em torno de iniciações de cunho restrito, diferentemente dos cultos públicos ritualizados pelas *pólis* e autoridades locais. Ainda que de forma introdutória, é preciso fazer breves apontamentos acerca dos cultos de mistérios antigos e como se manifestaram no período greco-romano<sup>4</sup>.

É importante ter em mente o que postulavam os mistérios, pois eram crenças que se desenvolveram em torno de mitos os quais serão o alvo principal dos autores cristãos.

---

<sup>2</sup> Optamos pelo uso do termo *cultos* e não *religiões* de mistério pelos seguintes motivos: para Walter Burkert (1987, p. 23), os mistérios são formas de cultos especiais que ocorrem em um contexto mais amplo dentro da prática religiosa, não podendo ser aplicados a um sistema fechado e exclusivo; além de concordar com Burkert, Helmut Koester (2005, p. 202) acrescenta que esses cultos possuem ritos e conceitos tão diversificados que seria impossível determinar uma orientação teológica em comum. Todos os conceitos dos mistérios estariam inseridos na linguagem religiosa e filosófica geral do helenismo.

<sup>3</sup> Jean-Pierre Vernant (2015, pp. 61-62) aponta que esses mistérios eram grupos fechados e hierarquizados, semelhantes à organização das sociedades de iniciação que beneficiavam e privilegiavam poucos eleitos. Os iniciados guardavam segredos religiosos que eram tidos como próprios de famílias sacerdotais antigas, como os *Kérykes* e os *Eumólpides*.

<sup>4</sup> Ainda que existissem uma série de cultos, resolvi destacar alguns pontos sobre os mistérios de Elêusis e de Dionísio por terem sido os mais importantes da antiguidade. Eventualmente, Clemente de Alexandria também daria mais destaque a esses dois cultos pelo mesmo motivo.

Para Dominique Santos (2012, p.76) o mito é uma linguagem que apresenta um relato ou visão sobre o mundo. É sobre essa narrativa que o pensamento vai se expressar simbolicamente. Jacyntho L. Brandão (1988, p. 104) já havia apontado que era sobre o mito de deuses e heróis que se fundamentava a cultura grega e garantia sua identidade por meio da memória. Era por meio dos mitos que um grego aprendia sobre sua *grecidade* na Grécia<sup>5</sup>. Como muitos apologistas tinham origem ou estavam inseridos na cultura helênica e eram suficientemente bem instruídos, não surpreende que sua investida tenha começado pela religiosidade e pelos mitos. Ao fazer isso, os cristãos demonstravam sua posição de alteridade ao questionar aspectos das crenças gregas aludindo à imoralidade e aos ritos, ambos em contraposição à ética cristã.

Começamos pelos mistérios de Elêusis, cujo culto foi estabelecido em torno das deusas Deméter e Perséfone e que foram relatadas nos poemas homéricos. O culto de Deméter tinha estreita relação com o crescimento dos frutos do campo e suas festividades eram celebradas por ocasião das semeaduras no fim do outono, as Tesmofórias, rituais nos quais apenas mulheres eram autorizadas a participar, mesmo que posteriormente homens fossem admitidos (Koester, 2005, p. 182). No mito, são narrados os eventos que resultam no rapto de Perséfone por Hades e a busca de Deméter pela filha. Partindo de trechos dos poemas homéricos, Mircea Eliade mostra como, após dias de busca, já desolada, a deusa-mãe chega disfarçada em Elêusis e aceita a oferta de cuidar do filho recém-nascido da rainha Metanira, Demofonte. Em uma tentativa de tornar a criança imortal, a deusa o alimenta e o põe sob as chamas todas as noites, até que é surpreendida pela rainha, o que impede a concretude do ato. Tomada de ira, Deméter se revela e ordena a construção de um altar fora da cidade e promete ensinar aos habitantes de Elêusis como cultuá-la corretamente. Como deusa dos grãos, a infelicidade de Deméter pela perda da filha começara a refletir-se na terra por meio da fome que assolava os homens. Zeus, então, ordena a volta de Perséfone do submundo de Hades, que a aceita, mas não sem antes oferecer à esposa sementes de romã, garantindo a ligação desta com o mundo inferior durante alguns meses do ano. Reunidas, mãe e filha comemoram e ensinam seus mistérios aos mortais Triptólemo, Diocles, Eumolpo e Celeu como forma de garantir um destino feliz após a morte (Eliade, 1976, p. 373-374).

---

<sup>5</sup> Já no século VI a.C. o mito já era posto em questão e pensado em termos de crítica racional. Havia uma inquietação entre os poetas quanto a narrativas escandalosas que pareciam incompatíveis com a dignidade dos deuses. Contudo, mesmo com tais críticas, os antigos continuavam a reconhecer nos mitos um instrumento de informação sobre o mundo do além (Vernant, 2006, pp. 18-20).

Os eventos narrados pelo poema homérico de Deméter ocorrem a partir das experiências divina e mortal que são relatadas no episódio central e têm como resultado final a revelação dos mistérios. Na relação de Deméter com Demofonte vemos uma tentativa de consolo por meio da substituição de Core<sup>6</sup> por um humano, ação interrompida pela falha da deusa em conceder a imortalidade ao filho da rainha. Porém, os mistérios de Deméter só poderiam ocorrer mediante a presença das duas deusas. A concessão de imortalidade ao iniciado não ocorria em vida, como indica o mito a partir da tentativa da deusa em divinizar Demofonte, mas sim após a morte. Entendia-se que o cerne dos mistérios estaria relacionado ao retorno de Core, podendo ser interpretado como uma morte simbólica e retorno ao mundo dos vivos, reduzindo as distâncias entre o Olimpo e o mundo de Hades (Eliade, 1976, p. 377). Essa morte, ainda que simbólica, já que os deuses não podiam morrer realmente, apresenta elementos dos mistérios que realçam o sofrimento durante o processo dos iniciados. Segundo Helene P. Foley (1994, p. 89), mesmo que houvesse limites para os sofrimentos de deuses e mortais observamos na desolação de Deméter as marcas da dor de uma mãe ao perder sua filha, sendo esse evento o mais próximo do que a divindade poderia experimentar e compreender sobre o sofrimento humano. Os mistérios de Elêusis seriam, portanto, a reencenação ritual dessa experiência.

Explicações divinas e sobrenaturais permearam as interpretações do reencontro das duas deusas, mostrando a importância do mito na vida agrícola e em fenômenos, como períodos de seca e fome, que recaiam sobre os gregos. Eliade (1976, p. 376) ressalta que os ensinamentos passados pela deusa estariam relacionados ao manejo da agricultura e ao trigo, cereal que antes não era conhecido pelos homens. Segundo Nicholas J. Richardson (1974, p. 13-14), seus festivais estavam alinhados às importantes etapas da vida campestre, como o tempo de arar e semear, o crescimento dos grãos, a primavera e a colheita. Os mistérios de Elêusis relacionavam-se, assim, ao cultivo agrícola, através da morte simbólica de uma divindade e a esperança de uma vida após a morte. Koester (2005, p. 183) propõe que a fixação do simbolismo agrícola surge no período clássico e se mantém posteriormente. Os mistérios divinos da natureza eram representados como responsáveis pelo florescimento anual do campo e interpretados como um momento de tristeza pela perda e alegria do encontro, terror da morte e esperança na imortalidade. Em Elêusis, essa simbologia se distinguia pela compreensão da morte e sua vitória sobre ela.

---

<sup>6</sup> Clemente utiliza nomes diferentes para se referir à mesma divindade. Aqui, Perséfone e Core são a mesma deusa, também chamada de Feréfata.

O reencontro das deusas passa a reconfigurar o mundo por meio de uma nova conexão estabelecida entre as três esferas: céu, terra e submundo. Como divindade relacionada aos grãos, Deméter ocupa o lugar ideal para mediar a terra e o submundo, pois era através do crescimento das sementes que seu poder se manifestava (Foley, 1994, p. 89).

Os mistérios de Dionísio também foram bastante importantes e suas origens parecem corresponder ao tempo das migrações jônicas no século XI a.C. Segundo o mito, Dionísio era filho de Semele e Zeus. Por meio de uma armadilha de Hera, Semele pediu para ver a verdadeira forma de Zeus, mas foi fulminada por um raio e deu à luz prematuramente. Zeus insertara o filho na sua coxa e depois de dois meses Dionísio nasceu, sendo conhecido como o deus “nascido duas vezes” (Eliade, 1976, p. 453). Outra versão do mito bastante conhecida e difundida, principalmente por autores cristãos, foi a de Dionísio-Zagreu<sup>7</sup>. Nessa versão, Hera faz com que os titãs matem e esquartejem um Dionísio ainda criança, lançando as partes de seu corpo em um caldeirão. Uma deusa (Atena, Reia ou Deméter) teria salvado seu pequeno coração e logo depois o deus foi revivido por Reia. Mais uma vez Zeus castiga os titãs com seus raios (Eliade, 1976, p. 453). Nas narrativas órficas, atribui-se ao mito as origens dos homens que teriam se originado a partir das cinzas dos titãs. Assim, carregam a culpa por terem despedaçado o deus, mas, desde que seguissem os ritos corretamente, seriam purificados e poderiam reencontrar no além uma vida plena (Vernant, 2006, p. 83-84). Dionísio também é lembrado como aquele que salvou Ariadna dos infernos e, como na época helenística sua representação era associada à alma, esse ato passou a ser interpretado como salvação da morte (Eliade, 1979, p. 330).

A aparição de Dionísio era sempre ligada à intoxicação e à loucura, ao dom do vinho que trazia alegria e alívio aos males. Mas o deus nunca era representado da mesma forma. Passou a ser visto mais como o deus revolucionário e das associações particulares do que das instituições públicas, sendo aquele que daria a imortalidade e benção por meio dos seus mistérios (Koester, 2005, p. 185). Os documentos que citam Dionísio aludem a danças sagradas e banquetes rituais celebrados em grutas e que normalmente ocorriam à noite como forma de preservar os mistérios. Na iniciação, o ato principal consistia em

---

<sup>7</sup> José Antônio D. Trabulsi mostra como o deus sobreviveu na tradição cristã ao ser ressignificado na figura do Diabo, que na Idade Média foi representado como o bode dionisíaco, asno, serpente ou sátiros, bem como as bruxas e seus rituais servindo de auxiliares do mal. Esse é um exemplo de como o cristianismo se apropriou de formas não cristãs e as colocou a serviço da fé. Mas como acrescentado pelo próprio Trabulsi (2004a), “houve apropriação, recomposição ou desvio, mas não devemos nos enganar: tudo foi feito para melhor esquecer o paganismo” (p. 172-173).

revelar um falo em um cesto, e no culto de Dionísio-Zagreu o ápice era a presença divina por meio da música e dança, em uma experiência que pretendia aproximar o iniciado do deus. Para José Antônio Dabdab Trabulsi (2004b, p. 193), suas festividades estavam centradas na falofaria, procissões em que se carregava um falo e eram celebradas por toda a população em um ambiente de permissividade e liberdade. Convém ressaltar que a ostentação do falo era parte do ato religioso, já que foi este órgão que gerara Dionísio, assumindo um lugar especial nos cultos (Eliade, 1979, pp. 332-333). Dionísio foi venerado como deus oficial do reino Atálida e na Ásia Menor seu culto possuía um caráter mais público, porém, sua popularidade se estendeu ao período romano. Imperadores romanos como Marco Antônio e Caracala buscaram se identificar com a divindade, algo já praticado por Ptolomeu IX do Egito, que se dizia seu descendente (Koester, 2005, p. 187).

Esses cultos de mistério se popularizam no decorrer dos períodos helenístico e de dominação imperial, impulsionados pelos intercâmbios culturais e religiosos, bem como possibilitando sincretismos. Ao permitir o rápido trânsito de pessoas e religiões, a própria estrutura do Império Romano ajudou nesse processo. Claudia B. Rosa (2006, p. 155) assinala que muitos desses cultos se desenvolveram em contextos culturais gregos em diferentes partes do mundo helenizado, mesclando o mito da sabedoria oriental com divindades locais e construindo, assim, novas formas religiosas. Outro fator para a popularização desses cultos pode ser o cenário de profundas transformações religiosas ocorridas em todo o Império Romano. Nesse momento, a consciência religiosa exigia outras formas de satisfação que faltava à religião estatal. Ainda que isso não significasse o abandono da religião oficial, as antigas fés eram retomadas e atraíam um grande número de adeptos, como apontado por Mikahil Rostovteff (1983, p. 143). Observava-se a elaboração de um sentimento religioso influenciado pelas crenças individuais e que na longa duração teria consequências radicais. A união de pessoas em torno de crenças religiosas e sob a autoridade de um líder era estranha aos costumes romanos e se tornaria o foco de interesse em razão de seu papel determinante nas ações individuais. A conversão era uma possibilidade, assim como a identificação do indivíduo a um grupo particular (Rosa, 2006, p. 153-154)<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Concordamos com a crítica feita por Cláudia B. da Rosa referente à tese de que os mistérios seriam como substitutos dos cultos tradicionais, que declinaram cada vez mais por não suprirem as necessidades individuais no mundo Romano. A autora destaca que essa teoria surgiu no século XIX e via o monoteísmo cristão como o estágio evolutivo mais alto e que viria a suplantar as demais crenças religiosas no período.

No contexto sociopolítico, Joana Clímaco (2017, p. 80) destaca que as historiografias grega e latina antigas já haviam trabalhado no sentido de representar Alexandria com uma imagem turbulenta e com tendências à instabilidade. Cientes da importância econômica que o Egito exercia no Mediterrâneo antigo desde o século II a.C., os romanos buscaram uma aproximação com os Ptolomeus já percebendo a vulnerabilidade desse reinado acarretado pela perda de popularidade dos governantes locais, o que acabou resultando na sua anexação como província por Otávio. Nesse cenário, Roma percebeu que os alexandrinos conseguiam se organizar e se manifestar de forma autônoma com ou sem interferência do poder real, aumentando ainda mais a necessidade de manter o Egito sob controle. Com a transição da República para o Império, foram empregados outros mecanismos de dominação por meio de negociações com as elites locais de forma a serem favoráveis a Roma. Assim, o sistema de identificação étnica usado por Otávio para a concessão de privilégios e ascensão social é citado por Márcia Vasquez (2005, p. 16-17) como fomentador de antigas rivalidades entre os habitantes de Alexandria, principalmente entre gregos e judeus.

Henry Green (1986, p. 109-110) levantou uma possibilidade para explicar a popularização dos cultos de mistérios citando como a mudança de poder e as transformações socioeconômicas ocorridas no Egito afetaram a população, especialmente em Alexandria, durante o século I e início do II d.C. O autor aponta para os conflitos ocorridos nesse período entre as elites gregas e os judeus, que resultaram em perdas de direitos e violência, além de serem vistos como fatores que contribuíram para a diminuição da população judaica na província do Egito, tendo um dos grandes conflitos ocorrido entre os anos 115-117 d.C. No entendimento de Green, a ascensão de movimentos religiosos seriam uma expressão de experiências tanto sociais quanto psíquicas e apontava para conflitos sociais e buscas por integração. Religiões de salvação como o cristianismo ou o gnosticismo teriam boas chances de agregar adeptos advindos de grupos que, antes privilegiados, perdiam gradualmente sua proeminência na cidade.

## *2. Os mistérios na perspectiva cristã: o caso de Clemente de Alexandria*

---

Nessa linha de raciocínio, seria apenas questão de tempo até que os pagãos abandonassem seus deuses e se convertessem ao cristianismo, perspectiva atualmente insustentável (Rosa, 2006, p. 155-156).



Diante do que foi exposto, nosso objetivo é fazer uma breve análise da representação dos mistérios a partir do *Protréptico*<sup>9</sup>, obra escrita por volta do ano 195 d.C. por Clemente em Alexandria e endereçada aos gregos da cidade. A fonte mais antiga sobre a vida e obras do autor é a *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia<sup>10</sup>. Nela, Clemente é citado como discípulo e sucessor de Panteno na Escola de Alexandria e mestre de Orígenes, além de ser o autor de uma série de obras, dentre elas, o *Protréptico* (Eusébio, *Historia Ecclesiastica* 6, 13, 3). No entanto, como informado pelo próprio Eusébio no início de sua obra, seus escritos têm por objetivo criar e perpetuar a figura dos homens santos que foram martirizados por combaterem as doutrinas pagãs (*Hist. Eccl.* 1, 1, 2). É importante ter em mente as intenções de Eusébio já que, por mais que seus escritos tenham nos legado uma riqueza de informações sobre Clemente e outros nomes da Igreja, o conteúdo de sua obra é repleto de sua própria visão sobre a ascensão e vitória final do cristianismo sobre o mundo terreno, ou seja, são escritos de teor apologético.

As primeiras perseguições sistemáticas em Alexandria ocorreram nos anos 202-203 d.C., sob Sétimo Severo, e foram dirigidas principalmente contra os mestres cristãos e seus discípulos, em um momento que a Igreja organizava sua estrutura interna<sup>11</sup>. Eusébio relata como as perseguições levaram milhares de fiéis ao martírio no estádio de Alexandria, incluindo o pai de Orígenes, Leônidas, que foi decapitado (*Hist. Eccl.* 6, 1, 1). Annewies Van Den Hoek (1990, p.184) ainda acrescenta que, ao visitar Alexandria o imperador impôs uma série de restrições contra práticas judaicas e cristãs, resultando em um conflito que tomou as ruas da cidade, embora seja questionado o quanto as tensões locais influenciaram esse movimento. Foi durante as perseguições de Severo que Clemente saiu da cidade e se refugiou com um ex-aluno, Alexandre, bispo de Jerusalém. A data e o local de sua morte são incertos, mas Eric Osborn (2005, p. 1) e John Ferguson (1974, p. 16) citam o conteúdo das cartas do bispo Alexandre enviadas à igreja em Antioquia, preservadas por Eusébio (*Hist. Eccl.* 6, 11, 6), como um indicador de que Clemente tenha ido para a Capadócia, falecendo entre os anos 211-215 d.C. Considerando o entendimento de Valtair Miranda (2016, p. 43) de que mártires eram os bons cristãos

---

<sup>9</sup> Usamos a versão bilíngue grega e portuguesa traduzida como *Exortação aos gregos* pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rita Codá dos Santos, conforme informado na bibliografia.

<sup>10</sup> Usamos a versão em português da *História Eclesiástica* traduzida pelas monjas beneditinas do Mosteiro de Santa Maria, conforme informado na bibliografia.

<sup>11</sup> Samuel Rubenson (2009, p. 148) e Malcolm Choat (2012, pp. 476-477) têm ressaltado que Alexandria não possuía um controle episcopal rígido até o século III d.C. com o bispado de Demétrio (189-238 d.C.) e que muitas das funções catequéticas estavam centralizadas na Escola de Alexandria sob autoridade de mestres como Panteno, Clemente e Orígenes.

que sofreram por defender sua fé em Cristo, sendo tomados como modelos de conduta, parece-nos certo entender que Eusébio via Clemente de Alexandria como mártir e um dos grandes expoentes da história da Igreja cristã.

Mesmo com as informações legadas por Eusébio, faltam-nos informações mais detalhadas sobre o autor, mas sabemos que foi criado no seio de uma família pagã de Atenas e teve educação grega. Suas viagens pelas cidades do Mediterrâneo o levaram a conhecer diversos mestres, mas foi com Panteno, no Egito, que Clemente encontrou sua total conversão à fé cristã. Seus discípulos mais proeminentes foram os já citados Alexandre e Orígenes, autor de *Contra Celso*, obra que rebate as acusações feitas aos cristãos pelo filósofo Celso. Para nós, mesmo após sua conversão ao cristianismo, o fato de o autor ter crescido em uma família grega e ter tido uma educação não-cristã pode ser considerado um elemento fundamental para a compreensão da religiosidade greco-romana, como se percebe nas descrições que faz no seu texto.

O *Protréptico* é a primeira parte de uma trilogia (*Protréptico*, *O Pedagogo*, *Strómata*) na qual se insere o pensamento filosófico e teológico de Clemente. É uma obra que precede o ensino catequético servindo como um manual para os missionários instruírem os não-cristãos (Osborn, 2005, p. 14). Trata-se de um convite a um novo estilo de vida, ao abandono da religiosidade pagã helênica e à conversão por meio de Cristo, visto como o *logos* encarnado<sup>12</sup>. Como alguém que viveu no ambiente intelectual de Alexandria e esteve à frente da escola catequética, Clemente reconhece na retórica grega um dispositivo essencial para afirmar e estruturar as doutrinas cristãs. Influenciado pelo método alegórico de Fílon e entendendo que mesmo os gregos tiveram vislumbres da verdade, ainda que não fossem capazes de entendê-la na sua plenitude (Clemente de Alexandria, *Protrepticus VII*), Clemente não hesita na sua tentativa de conciliar fé e razão. Miguel Spinelli (2002, p. 72) já havia notado como os autores cristãos se valeram de conceitos filosóficos que lhes pareciam válidos. Esses deveriam ser sobrepostos aos princípios religiosos, resultando na sua *helenização*, ou seja, submeter o helenismo em vantagem do cristianismo<sup>13</sup>. Santos (2006, p. 70), por outro lado, vê nessas apropriações uma forma de Clemente mostrar sua erudição e fazer uso de uma tradição que lhe

---

<sup>12</sup> Embora sejam pertinentes, uma abordagem mais aprofundada do que seriam os termos *logos* e a concepção de verdade/verdadeiro na obra de Clemente não caberiam neste artigo. Para o leitor interessado, indicamos a leitura da tese de doutorado de Rita Codá dos Santos conforme consta na bibliografia.

<sup>13</sup> Rita Codá dos Santos (2006, p. 39), Ruy Afonso Nunes (2018, pp. 86-87) e Annewies Hoek (2004, p. 72) entendem que, embora autores como Clemente fossem favoráveis à síntese entre fé e razão, a incorporação de ideias dos helenos nos escritos cristãos não era um consenso.

assegurasse credibilidade perante sua audiência. Deve-se levar em conta o fato de o autor estar situado em Alexandria, pois isso pode tê-lo provido de uma série de fontes para a construção de seus argumentos nas obras disponíveis nas bibliotecas da cidade (Hoek, 1990, p. 190-191). O *Protréptico*, dessa forma, é um bom exemplo de como cristãos eruditos incorporaram os aspectos mais importantes da sua época ao fazer uso de tradições literárias e princípios da filosofia, utilizando-os como instrumentos de fé e conversão. Com isso, esperava-se sobrepôr o cristianismo ao pensamento filosófico a fim de divulgar aos gregos sua mensagem em termos aceitáveis e compreensíveis.

A escrita do *Protréptico* ocorre no final do século II d.C., em Alexandria, época em que os cristãos conhecidos como padres apologistas se propuseram a fazer uma sistemática defesa da fé frente os ataques sofridos pela Igreja, época em que a situação envolvendo o surgimento de novas associações religiosas não era clara e os conflitos locais eram iminentes (Hoek, 2004, p. 71). De acordo com Werner Jaeger (2014, p. 39) a escrita da literatura apologética também foi motivada pelo surgimento de acusações atribuídas aos cristãos, como canibalismo, ateísmo e subversão política, sendo estas as razões para o início de uma perseguição sistemática que se intensificou no século III d.C. Os estilos em que os escritos apologéticos se apresentavam eram variados, podendo ser um *discurso* (Taciano), um *apelo* (Atenágoras), um *diálogo* (Justino) ou uma *exortação* (Clemente). Como muitos desses homens tinham instrução grega, era comum que a literatura produzida tivesse um alto grau de erudição. Isso porque os escritores cristãos não falavam às massas iletradas, mas se direcionavam a um público culto e sempre de acordo com o ambiente intelectual grego, sendo esse um elemento imprescindível para o debate (Jaeger, 2014, p. 39).

Hoek (2004, p. 72-73) tem sublinhado que escritos de caráter apologético tendem a abordar temas em comum e que os autores costumavam direcionar suas críticas contra a mitologia, a religião e a filosofia politeístas com variados graus de agressividade. Isso é claramente notado quando analisamos os sete primeiros capítulos do *Protréptico* de Clemente de Alexandria, nos quais o autor elabora uma série de críticas à religiosidade helênica. Nos dois primeiros capítulos a linha de raciocínio do autor segue as regras do discurso persuasivo apresentando Cristo como o novo Orfeu, aquele que proclama o verdadeiro mistério. Segue com crítica negativa dos mitos ao expor a violência, luxúria e omofagia presentes nas cerimônias, ridicularizando os iniciados e seus objetos sagrados. Por fim, apresenta como o próprio Orfeu percebeu o erro e se arrependeu, concluindo sua argumentação com a ressignificação e proclamação dos mistérios de Cristo,

identificando-os com a terminologia dionisíaca e eleusina. Chama a atenção o fato de Clemente empregar toda uma terminologia que remete aos mistérios, como a identificação de Cristo como “grande mistagogo” ou “hierofante”, Logos de Deus e o “grande iniciado”. Assim, buscamos no *Protréptico* o entendimento de Clemente sobre os mistérios gregos a partir das descrições feitas nos capítulos um e dois<sup>14</sup>.

No capítulo 1, intitulado *Apresentação do Logos Divino e seu Cântico Novo*, Clemente apresenta o que chama de Cântico Novo. O autor introduz ao ouvinte aqueles que seriam os grandes propagadores dos cultos de mistérios, Anfião de Tebas, Arião de Metimne, Êunomo da Lócrida e Orfeu os quais, para ele, são enganadores que corrompiam a vida humana por conduzir os homens à idolatria e por celebrar os mistérios da violência e luto (*Protr.*, I 3, 1). Estes, se opunham ao verdadeiro cantor que ordenava o universo como a uma sinfonia ou a Davi, que com sua cítara “exortou-nos à verdade, desviando-nos dos ídolos; muito antes de louvar demônios, ele os afugentava de si com sua música” (*Protr.*, I 5, 4)<sup>15</sup>. A música é o meio pelo qual Clemente indica que os gregos cantavam em coro e eram instruídos nos mistérios. Na percepção de Clemente, por mais antigos que parecessem os mitos gregos, nenhuma das suas iniciações ou ensinamentos era anterior ao *logos*<sup>16</sup>. O que chama de Cântico Novo, que é Cristo, existia desde o início, mas nesse momento recebia um novo nome consagrado e digno de sua força. A existência humana seria o único modo de ser conduzido à vida eterna. Aos mitos e charlatães se opunham os profetas como Isaías e Moisés, que foram exortados pelo canto polifônico do salvador. Para Clemente, conhecer verdadeiramente Deus requeria tomar parte das cerimônias purificadoras, não com folhas de loureiros e cintas bordadas de lã e púrpura (símbolos da indumentária báquica), mas ocupando-se piedosamente de Cristo (*Protr.*, I 10, 2).

Apesar dos poucos dados biográficos que temos sobre Clemente, sabe-se que era proveniente de uma família ateniense pagã e provavelmente foi iniciado nos mistérios. Se para os antigos os mistérios eram cultos restritos, o alexandrino demonstra conhecê-los bem pela descrição que faz dos mitos, dos ritos executados e na forma como os representa

---

<sup>14</sup> Referências aos mistérios são recorrentes em todo o *Protréptico*, mas nos limitaremos principalmente aos capítulos 1 e 2 por terem relação direta com o tema aqui tratado.

<sup>15</sup> “προὔτρεπεν ὡς τὴν ἀλήθειαν, ἀπέτρεπε δὲ εἰδώλων, πολλοῦ γε ἔδει ὑμνεῖν αὐτὸν τοὺς δαίμονας ἀληθεῖ πρὸς αὐτοῦ διωκομένους μουσικῆ” (*Protr.*, I 5, 4)

<sup>16</sup> Um dos termos mais centrais no *Protréptico* é o que Clemente chama de *logos* é Jesus Cristo, filho de Deus (*Protr.*, I 7, 1). Rita Codá dos Santos (2006, p. 55) argumenta que toda e qualquer ideia concernente a Cristo deveria ser apresentada por meio do imaginário grego, sendo este um dos motivos que também levou o autor a se apropriar da lexicografia dos mistérios.

(Osborn, 2005, p. 53-54). A ideia de contrapor os cantores míticos aos profetas pode ser vista como uma forma de ver o cristianismo também como um mistério, mas diferentemente daqueles dos gregos; este seria o verdadeiro mistério que só seria revelado pelo logos, o portador da verdade. Os profetas seriam os primeiros iniciadores da verdade, passando por João Batista, a quem Clemente chamava de arauto do logos, até chegar no próprio logos como mistagogo. Assim, argumenta: “Eu te mostrarei o Logos e os seus mistérios, [...] mas as filhas de Deus, as puras e belas ovelhas, que revelam os sagrados mistérios do Logos, formam um coro cheio de sabedoria” (*Protr.*, XII 119, 1)<sup>17</sup>. E finaliza:

Ó mistérios verdadeiramente santos! Ó luz diáfana! Levo tochas para contemplar Deus e os céus; torno-me santo ao ser iniciado: o Senhor é o hierofante e marca o iniciado com sinal da cruz, conduzindo-o à luz e a apresenta ao Pai aquele que creu, para que Ele o guarde eternamente.

Essas são as festas báquicas dos meus mistérios; se tu o queres, recebe tu, também a iniciação e tomarás parte com meus anjos, em torno do Deus único e verdadeiro (*Protr.*, XII 120, 1-2)<sup>18</sup>.

Cabe notar ainda que Clemente dá indícios de que o Cristianismo poderia ser entendido ou compreendido como mistério, embora o autor seja enfático em fazer claras diferenciações ao revisitar os mitos gregos. O tom irônico que permeia toda sua exortação começa a se fazer presente ao questionar a credulidade dos gregos nas histórias míticas: “como pudestes crer em mitos vazios e supor que a música encanta animais selvagens?” (*Protr.*, I 2, 1)<sup>19</sup>. E se para esses mesmos gregos os mistérios eram aspectos da religiosidade helênica, o alexandrino esclarece sua visão ao apresentá-los como reencenações de verdadeiras tragédias:

O Cítéron, o Hélicon, os montes de Odrissa e da Trácia, telestérios e mistérios da êrância foram sacralizados pelos mistérios e cantados em hinos.

---

<sup>17</sup> “αἱ μαινάδες, αἱ δύσαγνον κρεανομίαν μνούμεναι, ἀλλ’ αἱ τοῦ θεοῦ θυγατέρες, αἱ ἀμνάδες αἱ καλάι, τὰ σεμνὰ τοῦ λόγου θεσπίζουσαι ὄργια, χορὸν ἀγείρουσαι σώφρονα.” (*Protr.*, XII 119, 1)

<sup>18</sup> “Ὡ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων, ὡ φωτὸς ἀκηράτου. δαδουχοῦμαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεῦσαι, ἅγιος γίνομαι μνούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν, καὶ παρατίθεται τῷ πατρὶ τὸν πεπιστευκότα αἰῶσι τηρούμενον.

ταῦτα τῶν ἐμῶν μυστηρίων τὰ βακχεύματα: εἰ βούλει, καὶ σὺ μουῦ, καὶ χορεύσεις μετ’ ἀγγέλων ἀμφὶ τὸν ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον καὶ μόνον ὄντως θεόν, συνυμνοῦντος ἡμῖν τοῦ θεοῦ λόγου” (*Protr.* XII 120, 1-2)

<sup>19</sup> “Πῆ δὴ οὖν μύθοις κενοῖς πεπιστεύκατε, θέλγεσθαι μουσικῆ τὰ ζῶα ὑπολαμβάνοντες;” (*Protr.*, I 2, 1)

Eu mesmo, apesar de serem mitos, mal suporto ver tantas desgraças tornarem-se peças de teatro, e os autores, espetáculos da satisfação (*Protr.*, I 2, 1-2)<sup>20</sup>.

No primeiro capítulo da obra é feita uma introdução dos mistérios gregos ao público, no contexto de uma apresentação mais ampla da religiosidade grega. É razoável para Clemente, assim como para os demais apologistas do seu tempo, começar o ataque do cristianismo pela descrição dos mistérios, visto que suas doutrinas postulavam um conhecimento de deus através da revelação (ou gnose), por meios místicos, alegorias que não poderiam ser alcançados pelos profanos (Santos, 2006, p. 60). Surge então a necessidade de se apropriar de todo um mundo de conceitos pertencentes a esses cultos e dar um novo significado a um tipo de crença que poderia concorrer com o cristianismo. Mas a ressignificação não basta. Para Clemente, o próximo passo consistiria em fazer uma demolição das figuras do panteão grego, desconstruindo-as e tirando-lhes toda a sacralidade, reduzindo-as a crenças sem sentido, mesmo para seus mais antigos adeptos.

No capítulo intitulado *A Demolição dos Mistérios e dos Mitos Gregos*, os ataques à religiosidade pagã tornam-se mais agressivos. O primeiro alerta de Clemente era para que se abandonasse os santuários e locais de adoração das divindades como os oráculos e mananciais proféticos, onde o autor acreditava que tais crenças eram disseminadas e perpetuadas. Esses não seriam locais sagrados, mas lugares de delírios e casas de jogos de pura ilusão (*Protr.*, II 11, 2-3), não possuindo capacidade para profetizar em nome de Deus, diferentemente dos profetas enumerados no Antigo Testamento e João Batista, que foram inspirados pelo *logos*.

Para expor a falsidade dos mistérios, Clemente tenta fazer uma alusão entre as bacantes dionisíacas e Eva (a mesma Eva do Gênesis, no Antigo Testamento), relacionando-as erroneamente com a palavra hebraica Hélvia, que significa *serpente fêmea* (*Protr.*, II 12, 2). O mesmo ocorre quando tenta estabelecer a etimologia das palavras *orgia* e *mistério*, ao indicar que os mistérios teriam se originado da cólera de Deméter contra Zeus, da morte de Dionísio ou de Mius (*Protr.*, II 13,1). Ao perceber Deméter como Deo, ou deusa-mãe, Clemente faz com que o leitor acredite que Zeus

---

<sup>20</sup> “Κιθαιρῶν δὲ ἄρα καὶ Ἑλικῶν καὶ τὰ Ὀδρυσῶν ὄρη καὶ Θρακῶν, τελεστήρια τῆς πλάνης, διὰ τὰ μυστήρια τεθείασται καὶ καθύμνηται. ἐγὼ μὲν, εἰ καὶ μῦθος εἰσι, δυσανασχετῶ τοσαύταις ἐκτραγωδομέναις συμφοραῖς: ὑμῖν δὲ καὶ τῶν κακῶν αἱ ἀναγραφαὶ γεγόνασι δράματα καὶ τῶν δραμάτων οἱ ὑποκριταὶ θυμηδίας θεάματα  
ἐγὼ μὲν, εἰ καὶ μῦθος εἰσι, δυσανασχετῶ τοσαύταις ἐκτραγωδομέναις συμφοραῖς: ὑμῖν δὲ καὶ τῶν κακῶν αἱ ἀναγραφαὶ γεγόνασι δράματα καὶ τῶν δραμάτων οἱ ὑποκριταὶ θυμηδίας θεάματα” (*Protr.*, I 2, 1-2)

estava mantendo relações sexuais com a própria mãe (Ferguson, 1974, p. 48). As críticas ao filho de Cronos eram amplamente exploradas por, na perspectiva de Clemente, ser ele entre todos os deuses o principal corruptor. Ainda sobre os mistérios de Deméter, Clemente discorre sobre a união amorosa da deusa com Zeus, dando à luz a Core e, mais tarde, violando a própria filha: “Zeus, pai e corruptor da menina, uniu-se a ela transformando em dragão, dando demonstração do que ele era<sup>21</sup>” (*Protr.*, II 16, 1-3). Ao citar o relacionamento entre Zeus e Deméter e, logo depois, Zeus e Core, pode-se notar como a estratégia do autor é chocar o público demonstrando como as próprias divindades adoradas pelos gregos eram tão corruptíveis quanto qualquer mortal, não sendo dignas da veneração a elas dispensadas.

Como ateniense, Clemente diz se envergonhar dos seus conterrâneos e de toda a Hélade por preservarem a tradição mitológica de Deméter. Afirma que após perder a filha Core a deusa se desesperara em torno de Elêusis e se sentara perto de um poço, sendo proibido aos iniciantes imitarem esse gesto para não parecerem imitar a desolação de Deméter. Na época, se acreditava que os habitantes de Elêusis eram autóctones e foi de lá que saíram os primeiros hierofantes. Ainda no relato, Baubo acolhe Deméter e lhe oferece uma bebida chamada cíceon, a qual a deusa recusa. Sentindo-se desprezada e como forma de animar Deméter, mostra à deusa suas partes íntimas. A cena é vista com alegria e, por fim, a deusa aceita a bebida (*Protr.*, II 20, 1-3). Mais uma vez o ouvinte é induzido a se questionar se tal atitude é digna de uma deusa.

Quando se volta aos mistérios de Dionísio, Clemente aponta os aspectos mais cruéis ao descrever com detalhes o assassinato de um deus, aproveitando também para pôr em dúvida a capacidade de Zeus em proteger um de seus filhos:

era ele uma criança ainda e foi cercado pelos curetas, numa dança de armas, quando os titãs se aproximaram dele, dissimuladamente, e o enganaram com jogos infantis; os mesmos titãs, então, o esquartejaram, estando Dionísio ainda em tenra idade, como fez Orfeu, o trácio, o poeta dessa iniciação (*Protr.*, II 17, 2)<sup>22</sup>.

Na versão de Clemente, após castigar os titãs, Zeus, Apolo e Atena recuperam o corpo mutilado de Dionísio e o enterram no Parnaso (*Protr.*, II 18, 1-2) em uma tentativa

---

<sup>21</sup> “Ζεύς καὶ μίγνυται δράκων γενόμενος, ὃς ἦν, ἐλεγχθεὶς” (*Protr.*, II 16, 1-3)

<sup>22</sup> “Τὰ γὰρ Διονύσου μυστήρια τέλεον ἀπάνθρωπα: ὃν εἰσέτι παῖδα ὄντα ἐνόπλιω κινήσει περιχορευόντων Κουρήτων, δόλω δὲ ὑποδύντων Τιτάνων, ἀπατήσαντες παιδαριώδεσιν ἀθύρμασιν, οὗτοι δὴ οἱ Τιτᾶνες διέσπασαν, ἔτι νηπίαχον ὄντα, ὡς ὁ τῆς Τελετῆς ποιητῆς Ὀρφεύς φησιν ὁ Θράκιος:” (*Protr.*, II 17, 2)

de mostrar a mortalidade do deus. O ritual dionísíaco também é descrito com horror pelo autor ao descrever a reencenação de um Dionísio enlouquecido e a prática de omofagia pelas bacantes envolvidas em delírio sagrado (*Protr.*, II 12, 2) e como, nas Tesmofórias, as mulheres evitavam comer os grãos de romã por acreditarem que os coágulos do sangue do deus teriam originado o fruto (*Protr.*, II 19, 3). Por fim, Clemente relaciona os mistérios de Dionísio com as orgias dos Coribantes, que após terem cometido fratricídio levaram o membro viril de Dionísio em um cesto para a Tirrênia e o expuseram como símbolo de piedade (*Protr.*, II 19, 4). Nessa mesma versão, o presbítero relata que Dionísio é o filho de aparência tauriforme nascido da união de Core e Zeus, mais uma vez apresentando a imoralidade e violência como atos próprios dos deuses do panteão helênico.

Outros mistérios também são recorrentes no *Protréptico*, ainda que bem menos explorados. As orgias de Afrodite eram vistas como forma do cipriota Ciniras divinizar uma prostituta conterrânea que, após a mutilação dos órgãos sexuais de Urano, teria violentado as ondas do mar.

Eis como dos membros impudicos surgiu um fruto digno de vós. Nos mistérios de iniciação dessa divindade marinha da volúpia oferecem, em memória de seu nascimento, um grão de sal e um bolo em forma dum falo aos iniciados na arte do adultério; os iniciados, por sua vez, levam-lhe uma moeda, como amantes a uma cortesã. (*Protr.*, II 14, 2)<sup>23</sup>

Os Coribantes também são relatados em uma cena de fratricídio, em que dois irmãos matam um terceiro e cobrem sua cabeça com um manto púrpura, coroando-a e pondo-a no pé do monte Olimpo. É com base nesse relato que os sacerdotes acrescentam histórias prodigiosas como a proibição de pôr sobre a mesa aipo com sua raiz, acreditando que o legume teria se originado do sangue derramado do irmão assassinado (*Protr.*, II 19, 3).

O desprezo de Clemente pelos mistérios se estende até mesmo à escuridão da noite, horário habitual de execução dos ritos sagrados, iluminada apenas pelo fogo das tochas e agora tomada por práticas imorais conduzidas pelo hierofante. Aos iniciados que confiam e se dedicam esperando alguma recompensa no *post-mortem* ele afirma que esses

---

<sup>23</sup> “ὡς ἀσελγῶν ὑμῖν μορίων ἄξιος Ἀφροδίτη γίνεται καρπός, ἐν ταῖς τελεταῖς ταύτης τῆς πελαγίας ἡδονῆς τεκμήριον τῆς γονῆς ἁλῶν χόνδρος καὶ φαλλὸς τοῖς μουμένοις τὴν τέχνην τὴν μοιχικὴν ἐπιδίδοται: νόμισμα δὲ εἰσφέρουσιν αὐτῇ οἱ μουόμενοι, ὡς ἑταίρα ἔρασταί” (*Protr.*, II 14, 2)



costumes, os “mistérios do dragão”, são apenas falsa piedade e cerimônias verdadeiramente profanas (*Protr.*, II, 22, 3). E como combatê-los? A dessacralização ocorre ao proclamar os segredos dos mistérios, o que é feito por Clemente ao revelar os segredos e zombar dos objetos sagrados usados nas celebrações de Dionísio, Têmis e Afrodite: bolos em forma de pirâmides ou falos, grãos de romã, lamparinas, pentes femininos, moedas, etc. Ao desvelar os objetos ritualísticos, o alexandrino rompia com a ideia de que as iniciações deveriam ser secretas, pois a todos os gregos, iniciados ou não, deveria ser dado a conhecer o que era cultuado.

Nos relatos contidos no *Protréptico*, Clemente demonstrou conhecer a fundo os mistérios, mas toda sua atenção foi voltada para desacreditá-los. São predominantes nas descrições feitas pelo alexandrino as críticas ao comportamento dos deuses gregos, como a associação de Afrodite com uma prostituta ou de Zeus e Deméter definidos como incestuosos e, na sua visão, tais seres não mantinham um comportamento próprio de seres sagrados. Destaco aqui uma observação, um tanto irônica, que era a constante acusação dos cristãos em serem ateus<sup>24</sup>. No *Protréptico*, Clemente faz essa mesma acusação contra os gregos:

São estes os mistérios dos ateus. Eu chamo, com razão, de ateus aqueles que, de fato, ignoram o verdadeiro Deus, que veneram despididamente uma criança despedaçada pelos titãs, uma mulher desesperada e as partes verdadeiramente proibidas, pelo pudor, de serem mencionadas; possessos por uma dupla impiedade: a primeira é a que os faz ignorar Deus, não reconhecendo como Deus aquele que verdadeiramente o é; a outra, a segunda, é este erro de atribuir existência àqueles que não a têm, chamando de deuses aqueles que, em realidade, não o são, ou mesmo nunca existiram, pois tão somente obtiveram um nome! (*Protr.*, II 23, 1)<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> No contexto de Clemente, o uso do termo “ateu” diferencia-se do seu sentido moderno. Os cristãos recebiam a acusação de ateísmo por não cultuarem os deuses do Estado (Jaeger, 2014, p. 39). Ao usar esse termo para se referir aos gregos, Clemente se refere ao fato de que seus ouvintes ignoravam aquele que considerava ser o deus verdadeiro. Conforme apontado por Samuel Santos (2012, p. 108), um outro apologista do século II d.C., Justino, já havia chegado a um entendimento similar ao escrever sua *I Apologia*.

<sup>25</sup> “Τὰ ἄλλα τῶν ἀθέων τὰ μυστήρια: ἀθεοὺς δὲ εἰκότως ἀποκαλῶ τούτους, οἱ τὸν μὲν ὄντως ὄντα θεὸν ἠγνοῦσιν, παιδίον δὲ ὑπὸ Τιτάνων διασπώμενον καὶ γύναιον πενθοῦν καὶ μόρια ἄρρητα ὡς ἀληθῶς ὑπὸ αἰσχύνῃς ἀναισχόντως σέβουσιν, διττῇ ἐνεσχημένοι τῇ ἀθεότητι, προτέρᾳ μὲν, καθ’ ἣν ἀγνοοῦσι τὸν θεόν, τὸν ὄντως ὄντα μὴ γνωρίζοντες θεόν, ἑτέρα δὲ καὶ δευτέρᾳ δὴ ταύτῃ τῇ πλάνῃ τοὺς οὐκ ὄντας ὡς ὄντας νομίζοντες καὶ θεοὺς τούτους ὀνομάζοντες τοὺς οὐκ ὄντως ὄντας, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὄντας, μόνου δὲ τοῦ ὀνόματος τετυχηκότας” (*Protr.*, II 23, 1)

Um último ponto no discurso clementino deve ser destacado: o uso da tradição órfica como elemento fundamental para a ressignificação dos mistérios. O relato mais famoso de Orfeu envolve sua descida ao Hades em busca de Eurídice. Entretanto, a literatura cristã antiga ignorou o mito e suas explicações e os apologistas se utilizaram apenas da figura religiosa de Orfeu como alvo das investidas cristãs contra o paganismo. Miguel Herrera de Jáuregui (2010, p. 140) destaca que o motivo para que os apologistas focassem em Orfeu estava ligado ao aspecto cronológico. Era repetidamente mencionado que Orfeu havia participado da expedição dos Argonautas, o que permitia que o datasse antes da Guerra de Troia, permitindo-o também situá-lo na época de Homero. Seguindo esse mesmo raciocínio cronológico, Orfeu seria um antecessor dos poetas gregos e serviria como inspiração para os que viriam depois. Essa mesma cronologia permitia inseri-lo na era dos profetas, sendo plausível o contato entre eles, tornando o conhecimento de Orfeu dependente da revelação bíblica. Segundo Laura Perez (2011, p. 118), essa perspectiva de Clemente também foi explorada na sua obra *Strómata* em que tentava demonstrar como a sabedoria dos hebreus era mais antiga do que a dos gregos, tendo esses últimos se apropriado (ou plagiado) de muitas ideias provenientes de Moisés e dos profetas<sup>26</sup>.

No *Protrético*, Orfeu é um dos poetas mais citados e passa a ser identificado como fundador dos mistérios. A representação de Orfeu feita nas polêmicas apologistas relacionava-o assim, como forma de mesclar diferentes cultos sob uma única representação religiosa do que os cristãos chamavam de “paganismo” (Herrera de Jáuregui, 2010, p. 143). Por ser um dos poetas mais populares, cuja autoridade remontava à época pré-homérica e era reconhecido como um dos introdutores dos ritos de iniciação e mistérios gregos, Orfeu era representado como um personagem adequado para ser o alvo do público alexandrino (Perez, 2010, p. 178-179). E é por esse motivo que Clemente atribui a Orfeu epítetos pejorativos como “sofista”, “enganador” ou “impostor” que se valia da música para induzir os homens ao erro, tentando desacreditar o poeta e os mistérios, distanciando-os do que considera como uma forma religiosa respeitável. Por

---

<sup>26</sup> Clemente não explica como os filósofos tomaram conhecimento da tradição hebraica, mas é certo que a conheciam, sendo improvável a ideia de plágio como descreve. Isso porque, segundo Miguel Spinelli, na Antiguidade não existiam fronteiras culturais e as culturas não estavam desassociadas. Os sofistas, por exemplo, foram os grandes disseminadores de saber entre os povos e falavam nas praças públicas para quem quisesse ouvi-los. A forma como Clemente cita o envolvimento dos filósofos com os hebreus parte da necessidade apologética de seu discurso (Spinelli, 2002, p. 71-73).

fim, Clemente convoca Orfeu para refutar o politeísmo em uma tentativa de mostrar como o mesmo poeta que teria induzido os homens ao pecado não deixou de reconhecer que errou e se arrependeu de seus atos proclamando a verdade (*Protr.* VII 74, 3-5). Essa passagem do *Protréptico* tem demonstrado como Clemente reconheceu no poeta trácio alguma validade, embora seja muito provável que o alexandrino o tenha citado apenas como forma de reforçar seu próprio discurso.

### 3. Considerações finais

Na introdução deste artigo fizemos dois questionamentos que norteariam o tema tratado sobre a representação dos mistérios no *Protréptico*: primeiro, se o fato de Clemente ter sido educado de acordo com a *paideia* grega e ser um homem grego tornava-o propenso a fazer uma boa descrição dos mistérios; e segundo, se seus apontamentos revelam unicamente a influência de sua conversão cristã.

Como muitos autores que souberam explorar os preceitos filosóficos, Clemente não rejeita a formação educacional que carrega, mas resolve usá-la em favor da fé cristã. Toda a estrutura do *Protréptico* foi baseada na retórica grega e teve como objetivo principal exortar seus leitores/ouvintes a aderir uma nova crença: o cristianismo. Pelas descrições detalhadas que faz, o autor demonstrou conhecer os ritos, mitos e tradições que fundamentaram os cultos de mistério na antiguidade e como muitas dessas iniciações e o seu próprio conteúdo tinham um caráter restrito, as informações que cristãos como Clemente nos legaram não deixam de ser uma fonte inestimável para conhecer a religiosidade antiga.

Por outro lado, devemos lembrar que o autor alexandrino segue uma agenda própria. As descrições dos mistérios gregos não são feitas para conhecimento ou preservação posterior, mas para que os seus contemporâneos percebessem que se tratavam de histórias que evocavam a crueldade e o horror. Conhecendo o apelo que esses cultos tinham aos seus adeptos, Clemente se apropria dos mistérios e os ressignificam segundo os ideais cristãos, questionando até mesmo a autoridade dos poetas das iniciações. Nessa lógica, o cristianismo é apresentado como o único mistério verdadeiro e que se sobrepõe aos demais. E ao realçar os aspectos mais negativos, como violações e assassinatos, o autor consegue inserir o cristianismo no lado oposto do que os mitos veneravam.

O recorte que Clemente faz dos mistérios também deve ser levado em conta por considerar apenas aqueles que fundamentam sua apologética. O autor não discorre sobre os significados infundidos, por exemplo, na morte e ressurreição de um deus ou nas diferentes interpretações que os cultos de mistério pudessem ter no calendário agrícola. Também não observamos nenhuma atenção ao tema da salvação individual e esperança numa vida *post-mortem*, um dos grandes legados das iniciações. Por outro lado, não surpreende que autores cristãos como Clemente, em um contexto anterior às grandes perseguições, assumissem um posicionamento defensivo em relação à religiosidade greco-romana dadas as suas convicções e, por isso, qualquer descrição deve ser tomada com cautela. Dessa forma, ao destacar uma pretensa violência, imoralidade e falsidade contida nos mistérios, Clemente de Alexandria alcança sua proposta de mostrar aos gregos o cristianismo como única alternativa válida de crença e pela qual era possível obter a salvação.

*Recebido: 30/08/2020*

*Aprovado: 21/09/2020*

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### *Fontes*

Clemente de Alexandria. (2013). *Exortação aos Gregos*. Tradução: Rita Codá dos Santos. É Realizações.

Eusébio de Cesareia. (2000). *História Eclesiástica*. Tradução: Monjas beneditinas do Mosteiro Maria de Cristo. Paulus.

### *Obras*

Brandão, J. L. (1988). Do mito à história sagrada: cristianismo e helenismo no segundo século. *Revista do Departamento de História*, v. 7, 102-110.

Burkert, W. (1987). *Antigos cultos de mistério*. Edusp.

Choat, M. (2012). Christianity. In: Riggs, C. (org.). *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. (pp. 474-489). Oxford University Press.

Clímaco, J. C. (2017). Alexandria e Roma: representações, dinâmicas e vicissitudes na esfera do poder ptolomaico. *Romanitas - Revista De Estudos Grecolatinos*, (10), 77-99.

Eliade, M. (1976). *Historia de las creencias y las ideas religiosas: De la Edad de la Piedra a los Misterios de Eleusis. Vol 1*. Editora Paidós.

Eliade, M. (1979). *Historia de las creencias y las ideas religiosas: De Gualtama Buda al triunfo del cristianismo. Vol. 2*. Editora Paidós.

Ferguson, J. (1974). *Clement of Alexandria*. Twayne Publishers.

Foley, H. P. (1994). *The Homeric hymn to Demeter – Translations, commentary and interpretative essays*. Princeton University Press.

Green, H. A. (1986). The socio-economic background of Christianity in Egypt. In: Pearson, Birger A.; Goehring, James E. (Org.) *The Roots of Egypting Christianity (Studies in antiquity and Christianity)*. (p. 100-113). Fortress Press.

Herrera de Jáuregui, M. (2010). *Orphism and Christianity in late antiquity*. De Gruyter.

Hoek, A. V. D. (2004). Apologetic and protreptic discourse in Clement of Alexandria. In: Wlosok, Antonie et al. (Org). *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*. Fondation Hardt.

- Hoek, A. V. D. (1990). How alexandrian was Clement of Alexandria and the alexandrian background. *Heythrop Journal*, v. 31, 2, 1990. p. 179-194
- Jaeger, W. (2014). *Cristianismo primitivo e paideia grega*. Academia cristã.
- Koester, H. (2005). *Introdução ao Novo Testamento vol. 1 – História, cultura e religião do período helenístico*. Paulus.
- Miranda, V. A. (2016). Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: Silva, A. C. L. F.; Silva, L. R. (Org.) *Mártires, confessores e virgens – o culto aos santos no Ocidente Medieval*. (pp. 25-54). Vozes.
- Nunes, R. A. C. (2018). *História da Educação na Antiguidade Cristã*. Kírion.
- Osborn, E. (2005). *Clement of Alexandria*. Cambridge University Press.
- Pérez, L. (2010). Los misterioso de Orfeo em Protéptico de Clemente de Alejandría. *CIRCE de Clássicos y Modernos*. Vol. 14, nº 2, p. 168-181.
- Pérez, L. (2011). Orfeo y el plagio de la filosofia hebrea: citas órficas em Strómata 5.14 de Clemente de Alejandría. *CIRCE de clásicos y Modernos*. Vol. 15, nº 2, p. 113-131.
- Richardson, N. J. (1974). *The Homeric hymn to Demeter*. Clarendon Press.
- Rosa, C. B. (2006). A religião na Urbs. In: Silva, Gilvan V.; Mendes, Norma M. (Org.) *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. (p. 137-158). Mauad/Edufes.
- Rostovtzeff, M. (1983). *História de Roma*. Zahar Editores.
- Rubenson, S. (2009). From school to patriarchate: aspects on the Christianization of Alexandria. In: Hinge, George.; Krasilnikoff, Jens A. (org.). *Alexandria - A cultural religious melting pot*. (p. 144-157). Aarhus University Press.
- Santos, D. C. V. (2012). Mito e pensamento entre os gregos: uma discussão sobre os termos μυθος, ἀλήθεια, λόγος e παιδεία. *Revista Mundo Antigo (NEHMAAT-UFF/PUCG)*. Ano I, V. 01, nº 02, 75-84.
- Santos, R. C. (2006). *A helenização do cristianismo em Clemente de Alexandria*. [Tese de Doutorado, Universidade Federal de Minas Gerais].
- Santos, R. C. (2014). Os mistérios órficos e eleusinos: seus significados e representações no mundo grego. *Coletânea*. Vol. 12, nº 26, p. 335-350.
- Santos, S. N. (2012). *Identidade cristã no século II d.C. – uma análise da I Apologia de Justino Mártir*. [Dissertação de mestrado, Universidade Federal de Goiás].
- Spinelli, M. (2002). *Helenização e recriação de sentidos: a filosofia na época da expansão do cristianismo: séculos II, III e IV*. Edipucrs.

Trabulsi, J. A. D. (2004a). *Dionisismo: poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica*. Editora UFMG.

Trabulsi, J. A. D. (2004b). Permanências e releituras da antiguidade: o problema geral e o caso do Dionisismo, da Antiguidade ao Renascimento. *Phoênix*, V. 10, Nº 1 (10), p. 166-194.

Vasquez, M. S. (2005). *Crenças funerárias e identidade cultural no Egito Romano: máscaras de múmia*. [Tese de doutorado, Museu de Arqueologia e Etnologia de São Paulo].

Vernant, J. P. (2015). *As origens do pensamento grego*. Difel.

Vernant, J. P. (2006). *Mito e religião na Grécia antiga*. Martins Fontes.

## **MYSTERY CULTS IN THE *PROTHREPTIC* FROM CLEMENT OF ALEXANDRIA**

### **ABSTRACT**

The mysteries were beliefs that were popularized by proposing a more personal connection with the dedicated deities and guaranteeing the hope of salvation of their initiates in the afterlife. With the rise of Christianity authors such as Clement of Alexandria viewed initiation ceremonies as representations of evil in the polytheistic universe and oppose them. Our proposal is to analyze how this author approaches the Greek mysteries in his text called *Prothreptic*. Starting from general considerations about the selected mysteries and excerpts of the work, we can understand how the author appropriated concepts from the Hellenic world to reinterpret them according to the logic of Christianity.

### **KEYWORDS**

Mystery cults; Christianity; Clement of Alexandria; *Prothreptic*.



## IV. ENSAIOS

### **O COLONIALISMO INFORMAL DA EGIPTOLOGIA: DA MISSÃO FRANCESA AO ESTADO DE SEGURANÇA**

*Christian Langer*<sup>1</sup>

*Tradução de Thais Rocha da Silva*

#### RESUMO

Esta contribuição é uma revisão crítica da história colonial da Egiptologia. Ele traça o desenvolvimento do campo desde seus primeiros dias sob o colonialismo europeu e a competição geopolítica intraeuropeia até o advento do controle egípcio nos tempos atuais. A exploração do passado do Egito antigo foi enquadrada como parte de uma missão civilizadora por meio da qual a Europa arrancaria o Egito das garras da dominação otomana e restauraria a terra à sua antiga grandeza, e também como um veículo para os interesses ocidentais no Nordeste da África. Por meio da Bíblia cristã e do antigo domínio grego e romano, o Egito foi posicionado como uma forma inicial de civilização ocidental, portanto, reforçando as reivindicações europeias sobre a área e possibilitando a apropriação da história egípcia. Estudiosos europeus, ao promoverem a ideia do antigo Egito como um paraíso perdido e paternalista, criaram uma estrutura ocidentalizada e um enquadramento e centro-ocidental para seu estudo, que ainda hoje inspira os padrões de produção do conhecimento, o qual pode ser identificado na produção acadêmica dos centros geográficos e nas línguas primárias em que são produzidos. Os egípcios, cada vez mais autônomos desde a descolonização formal na década de 1950, posteriormente adotaram e mantiveram as práticas estabelecidas quando o controle formal sobre o passado egípcio passou para suas mãos. As narrativas coloniais da antiguidade foram usadas para apoiar o turismo como uma economia vital e

---

<sup>1</sup> Pós-doutorando na Universidade de Pequim e pesquisador visitante no Centre for History and Culture, no BNU-HKBU United International College in Zhuhai, China. E-mail: langerc@zedat.fu-berlin.de

passaram a servir ao nacionalismo egípcio e à legitimação das relações de poder existentes, enquadrando a história egípcia como um contínuo do governo do homem forte. O artigo traça essa transição do colonialismo formal para o informal ao discuti-la a partir de conceitos descoloniais, tal como a matriz colonial de poder.<sup>2</sup>

#### PALAVRAS-CHAVE

História da Egiptologia; Decolonialidade; Eurocentrismo.

---

<sup>2</sup> Esta contribuição, que foi gentilmente traduzida para o Português por Thais Rocha da Silva (Universidade de Oxford, Universidade de São Paulo), é baseada em meu artigo *The Informal Colonialism of Egyptology: From the French Expedition to the Security State*, publicado em Woons e Weier (2017). Aproveitei esta oportunidade para incluir informações que foram omitidas na versão original, tais como citações e outras informações adicionais, devido a restrições da publicação. Para a atual versão, incluí referências que foram publicadas após o prazo de submissão do artigo original, fazendo deste texto o mais completo baseado na minha concepção original. Tal qual na publicação original, gostaria de agradecer: Anna Carastathis (University of the Aegean), William Carruthers (European University Institute), Kyra Gospodar (Free University of Berlin), Walter D. Mignolo (Duke University), Juan Carlos Moreno García (Paris-Sorbonne University), Stephen Quirke (University College London), Thais Rocha da Silva (University of Oxford), Sebastian Weier (Saarland University), Marc Woons (University of Leuven), Justin Yoo (King's College London), e um colega egípcio (quem, por motivos de segurança, precisa permanecer anônimo) por seus *insights*, comentários e sugestões.

### 1. *Introdução: Egiptologia como produto do colonialismo*

A disciplina acadêmica da Egiptologia surgiu na Europa em finais do século XVIII e início do século XIX à medida que os europeus se apropriaram do conhecimento sobre o Oriente Médio. Este artigo mostra como a disciplina tem sido parte da colonialidade [*coloniality*] desde sua criação, e como foi subsequentemente utilizada pelas elites egípcias para dar estabilidade à sua nova posição.

Uma vez que anteriormente os estudiosos árabes haviam tentado dar sentido aos vestígios do Egito antigo (El Daly, 2005), a criação da Egiptologia moderna – dominada pelos Europeus – coincidiu com a expedição francesa, ou a posterior invasão egípcia, em 1798. Os militares franceses tentaram romper a rota comercial inglesa para a Índia (Said, 2003, p. 76) e adquirir colônias na África e na Ásia (Burleigh, 2007, p. vii). As forças francesas contavam também com estudiosos, historiadores e cientistas naturais<sup>3</sup>, cuja missão era explorar o Egito de todas as maneiras possíveis por meio do mapeamento de sua paisagem e monumentos<sup>4</sup>. O resultado foi a primeira pesquisa científica sobre o Egito – pelo menos no sentido europeu. Os estudiosos árabes estudaram locais egípcios antigos ao longo dos séculos<sup>5</sup>. Essa pesquisa propiciou a decifração da escrita hieroglífica, bem como a capacidade de ler e entender as línguas egípcias. A partir de 1809, as descobertas da expedição foram publicadas na *Description de l'Égypte*, pela *Commission des sciences et arts d'Égypte*, da França<sup>6</sup>. Em outras palavras, a gênese da Egiptologia ocidental ocorreu em paralelo ao imperialismo europeu, ou seja, o colonialismo no Oriente Médio (Reid, 1985, p. 234)<sup>7</sup>. Tal situação coincidiu também com a criação do *Orientalismo* moderno (Said, 1994, p. 117-118; 2003, p. 83-88)<sup>8</sup>. Desde então a Europa, ou, mais especificamente, o Ocidente passou a ter a hegemonia dos estudos sobre o Egito antigo.

---

<sup>3</sup> Sobre a arqueologia da França Revolucionária, ver Margarita Díaz-Andreu (2007, pp. 60-78).

<sup>4</sup> Sobre o papel de cientistas e como eles auxiliaram na orientalização contemporânea do Egito, ver Burleigh (2007).

<sup>5</sup> Para mais informações sobre a Egiptologia autóctone, anterior à invasão francesa, ver Okasha El Daly (2005) e Louise L. Wynn (2007).

<sup>6</sup> A *Description de l'Égypte* em vários volumes foi o primeiro estudo sistemático do Egito antigo e contemporâneo conduzido por europeus.

<sup>7</sup> Para a narrativa, ver Wynn (2007, pp. 49-59).

<sup>8</sup> *Orientalismo* significa a construção de sociedades "orientais" como atrasadas e bárbaras que, como tais, foram consideradas a antítese de um "Ocidente" civilizado e esclarecido. Por exemplo, o pensamento orientalista inclui a narrativa para a qual os povos do Oriente Médio não estão preparados para a democracia e direitos humanos, que só a autocracia pode fazer suas sociedades funcionarem. No entanto, não apenas os árabes são orientalizados. Isso inclui todas as pessoas das (ex)colônias europeias em todo o mundo.

Entretanto, de acordo com Walter Mignolo (2012) *Orientalismo* foi o segundo estágio na criação da modernidade, ou, ainda, do sistema colonial mundial entendido como dominação epistemológica do Ocidente, o qual ocasionou a subsequente degradação dos conhecimentos e perspectivas não-ocidentais. Dito de outro modo, a história *local* europeia transformou-se na narrativa de uma história global e, por isso, outras histórias *locais* tornaram-se subalternas. O primeiro passo deu-se com a colonização das Américas, o que gerou como resultado tanto a auto concepção dos poderes europeus como o “Ocidente”, durante o século XVI, como a respectiva divisão do mundo pelo papado em dois hemisférios: o ocidental e o oriental. Por essa perspectiva, o *orientalismo* foi simplesmente um resultado do *ocidentalismo* (Mignolo, 2012, p. 55-59, 61).

Com efeito, a produção do conhecimento egiptológico foi firmemente baseado na matriz colonial de poder (ou colonialidade) e, como resultado, o conhecimento sobre o Egito antigo foi colonial desde o princípio. A colonialidade vai além do simples colonialismo formal, à medida em que o conhecimento é também colonizado (Mignolo 2007, p. 450-451, 502 n.4; 2012; Quijano, 2000; 2007;). Nesse sentido, o conhecimento egiptológico é parte da matriz colonial de poder desde seus primórdios, servindo tanto como meio quanto como alvo da política ocidental no Oriente Médio.

Curiosamente, a criação da Egiptologia ocidental coincidiu com uma mudança de força dentro da matriz colonial de poder. Seu centro deslocou-se da Península Ibérica para a França e a Grã-Bretanha durante o Iluminismo no final do século XVIII; período esse identificado por Mignolo como a segunda fase da modernidade (2012, p. 9). A criação da Egiptologia também coincide com a primeira presença permanente dos poderes europeus no Oriente Médio desde as Cruzadas (1095-1291). A colonização das Américas ajuda a explicar essa coincidência. A França havia perdido suas colônias no Canadá, na Acadia, e na Terra Nova para a Grã-Bretanha em razão da Guerra Francesa e Indiana (1754-1763) e da Guerra dos Sete Anos (1756-1763)<sup>9</sup>. Incapaz de competir com a Inglaterra, Portugal, Espanha e Américas, as únicas regiões não coloniais acessíveis ficavam, portanto, na Índia e no Oriente Médio – principalmente porque a África ainda não havia sido aberta para a exploração europeia – além das regiões costeiras no caminho para o subcontinente indiano. O fato de a Grã-Bretanha já estar presente na Índia (Cole, 2007, p. 19) levou a França a tentar interromper as rotas

---

<sup>9</sup> Ver Anderson (2000).

comerciais britânicas para o país ao capturar o Egito e a Palestina. A França considerava uma invasão ao Egito desde 1774 (Burleigh, 2007, p. vii), o que coincide com a perda de possessões francesas na América do Norte. Como afirmou o capitão da expedição francesa Joseph-Marie Moiret, “essa nova colônia iria reembolsar-nos pela perda daquelas que a astúcia dos ingleses nos roubara no Novo Mundo” (Cole, 2007, p. 18).

Ao contrário do que estava acontecendo nas Américas, onde era fácil para as potências coloniais destruir em grande parte a herança visível e imaterial dos ameríndios (Mignolo, p. 1995), as forças coloniais da Europa optaram por engajar o legado do Oriente Médio de uma maneira diferente. Durante as Cruzadas as potências europeias tentaram transformar o Oriente Médio, fazendo-o à sua própria imagem, diretamente por meio dos Estados Cruzados [*Crusader States*] (Tyerman, 2006, p. 176-240). Séculos depois, deu-se a tentativa de transformá-lo por meio da reivindicação e do controle do patrimônio do Oriente Médio. A campanha francesa percebeu antigos planos europeus de capturar o Egito durante as Cruzadas (Tyerman, 2006, p. 628-649). Durante esse período, os impérios europeus construíram a concepção do Egito como um precursor da civilização ocidental e, dessa forma, como seu apêndice natural. Estudiosos franceses ajudaram a retratar o Egito contemporâneo como bárbaro, o qual necessitava ser libertado do domínio mameluco (Abul-Magd, 2013, p. 45-55). Joseph Eschasseriaux, um legislador da comissão formada para explorar a viabilidade de existência de colônias francesas na África, escreveu:

Que melhor empreendimento para uma nação que já deu liberdade à Europa [e] libertou a América do que regenerar em todos os sentidos um país que foi o primeiro lar da civilização e levar de volta ao seu berço a indústria, a ciência e as artes, para lançar ao longo dos séculos as bases de uma nova Tebas ou de outra Mênfis (Cole, 2007, p. 16).

Dessa forma, a França estabeleceu o encontro intelectual com a antiga herança do Egito e inseriu-se na tradição da "outrora grande" civilização egípcia antiga. Sua missão era restaurar a antiga grandeza do país, porém agora como uma colônia semi-autônoma (Said, 2003, pp. 84-87). As nações ameríndias jamais poderiam ter sido consideradas parte legítima do patrimônio europeu, uma vez que, tendo em vista os antigos vínculos do Egito com Grécia, Roma (Reid, 2002, pp. 139-171) e a Bíblia cristã, isso seria diferente. Por sua vez, tal *mission civilisatrice* forneceria a narrativa geral da

campanha francesa no Egito (Laurens, 1987). O encontro colonial com o Egito levou à criação da Egiptologia. Os espanhóis não tinham interesse no Oriente Médio e estavam totalmente ocupados com as rotas comerciais nas Américas e com o acesso ao circuito chinês pelas Filipinas (Mignolo, 2012, pp. 26-28)<sup>10</sup>. A Espanha estava olhando para o oeste, não para o leste (Dussel, 1998, pp. 5-12). Assim, não foi necessário que os europeus se engajassem e se apropriassem de sua herança ancestral até a invasão francesa.

Em 1900, a Grã-Bretanha, a França, a Alemanha, a Itália, os Estados Unidos e outros países europeus estavam competindo por antiguidades egípcias e por acesso aos sítios arqueológicos (Reid, 1985; 2015). Os europeus até mesmo fizeram pressão pela criação do serviço de antiguidades egípcias e do Museu Egípcio de Antiguidades no Cairo (Gady, 2007; Reid, 2002, p. 7-8; Riggs, 2013, p. 70-79), de modo que, desde o final do século XIX o Museu Egípcio de Antiguidades é comumente conhecido como Museu Egípcio para turistas estrangeiros. A equalização do antigo Egito com o "verdadeiro" Egito é demonstrada por essa reviravolta linguística e, portanto, o Egito islâmico não é considerado propriamente egípcio pelo público ocidental (Riggs, 2013, p. 66-67).<sup>11</sup> O *Grande Museu Egípcio*<sup>12</sup>, o qual está atualmente em construção e também abrigará apenas objetos egípcios antigos, continuará essa tradição colonial.

A Egiptologia moderna foi uma disciplina acadêmica concebida por europeus e para europeus e, assim, a Europa apropriou-se do legado do Egito antigo<sup>13</sup>. Os egiptólogos egípcios praticamente não tiveram nenhum papel na disciplina até o surgimento do nacionalismo egípcio e a eventual independência formal do domínio britânico na década de 1920. Eles foram desencorajados a perseguir a exploração de seu próprio legado tanto pela tradição islâmica quanto pela agenda arqueológica ocidental – ou melhor, colonial (Elshakry, 2015, p. 188-190; Reid, 2015) – e geralmente estiveram relegados ao papel de trabalhadores anônimos (Doyon, 2015, p. 152-153; Quirke, 2013,

---

<sup>10</sup> Na época o centro econômico do mundo ficava na China, com a Europa Ocidental na periferia dos circuitos comerciais regionais. Mignolo vê nisso a razão do interesse ibérico pela China e suas tentativas de alcançá-la diretamente por mar. Como resultado da colonização das Américas o centro econômico global mudou para o Atlântico (Mignolo, 2012, p. 26-28, p. 61). As Cruzadas, como uma busca para capturar Jerusalém, aparecem como uma tentativa europeia de se conectar com o centro econômico da Ásia (Dussel, 1998, pp. 7-8).

<sup>11</sup> O Egito foi conquistado pelas forças árabes no século VII da Era Comum e a fé copta foi posteriormente colocada em uma posição marginal a favor do Islã.

<sup>12</sup> <<http://www.gem.gov.eg/>> (Acessado em 16/12/2015).

<sup>13</sup> Ver Blakey (1994, p. 41, p. 47 n. 2).

p. 383-397)<sup>14</sup>. Recentemente a importância da força de trabalho local egípcia foi destacada em um projeto de Stephen Quirke e Joanne Rowland (Quirke, 2010; Rowland, 2014) sobre o egiptólogo britânico William Matthew Flinders Petrie<sup>15</sup>.

Além disso, as línguas acadêmicas da Egiptologia passaram a ser o inglês, o francês e o alemão, refletindo as relações de poder da época dentro do sistema mundial/colonial moderno; todas as outras línguas foram marginalizadas. Em outras palavras, o Ocidente estava no controle absoluto da disciplina e da sua produção de conhecimento até pelo menos o início do século XX. Tal dominação ocidental da herança do Egito teve alguns resultados peculiares.

No final do século XIX, o Egito faraônico havia se tornado uma tela de projeção de valores monárquicos e de um senso europeu de superioridade cultural e racial. Por exemplo, a pesquisa egiptológica de Petrie foi crucial para o empréstimo de evidências históricas ao Movimento Eugênico (Challis, 2013; Sheppard, 2010, p. 22-29). O mito do *Egito Eterno* também foi criado nessa época. As monarquias europeias sentiram-se ameaçadas pelo advento de novos movimentos sociais que buscavam aboli-las (Moreno García, 2015, p. 52). Esse mito vê a antiga monarquia egípcia permanecer virtualmente inalterada por quase 3.000 anos; sempre conservadora e sempre paternal. Juan Carlos Moreno García - (2009, p. 189-90) explicou muito bem o que ele chamou de "utopia reacionária" afirmando:

O Egito Antigo se tornou um paraíso perdido e uma terra encantada de mistério, com egiptólogos desempenhando o papel de zelosos guardiões e intérpretes únicos das realizações do faraó, uma posição ameaçada por abordagens "materialistas" ou por agendas intelectuais exigentes. (Moreno García, 2015, p. 52)

No entanto, essa "utopia reacionária" não apenas prejudicou a compreensão dos egiptólogos sobre o Egito antigo até agora, mas também impactou fortemente a população que vive no Egito moderno, uma vez que ajudou a legitimar o regime

---

<sup>14</sup> A figura mais proeminente da Egiptologia autóctone naquela época foi Ahmed Kamal (1851-1923). Para obter mais informações ver, por exemplo, Reid (1985; 2015, pp. 29-33).

<sup>15</sup> William Matthew Flinders Petrie (1853-1942), egiptólogo britânico. Petrie foi fundamental para o avanço da prática de campo arqueológico na Egiptologia. Ele também esteve envolvido no Movimento Eugênico (ver Challis, 2013).

autoritário no país. O próprio termo *Egiptologia* apenas limita o Egito ao seu passado antigo e marginaliza seus períodos copta ou islâmico<sup>16</sup>.

## 2. *Do Colonialismo Ocidental ao Colonialismo Informal*

O Egito controla o Canal de Suez, o qual é economicamente importante. Além disso, o país é o centro do mundo árabe e abriga a maior população falante dessa língua. Devido sua importância geoestratégica o Egito atraiu o interesse das potências coloniais durante séculos. Do século XVI até 1882, o país fez parte do Império Otomano e foi governado por uma minoria turca (Hunter, 1984; Winter, 1992, p. 18-28). O ano de 1922 viu a independência do Egito em relação ao domínio colonial britânico apenas no papel, uma vez que a Grã-Bretanha exerceu controle sobre o país até 1954. Em 1952, a monarquia egípcia foi derrubada por meio do golpe dos chamados “Oficiais Livres”, golpe esse apoiado pelos Estados Unidos e liderado pelos generais Gamal Abdel Nasser e Muhammad Naguib, dentre outros (Kandil, 2014, p. 15-17). Dois anos depois o colonialismo formal chegou ao fim no Egito, quando foram dissipados os últimos resquícios do domínio estrangeiro (Selak, 1955, p. 487-488). No entanto, mesmo depois de abandonar a monarquia e conquistar a independência formal, a elite egípcia cooptou as estruturas coloniais postas em prática pelos ex-colonizadores com o objetivo de fortalecer o seu próprio poder (Kandil, 2014, p. 18-23)<sup>17</sup>. Ademais, o país não estava livre da influência e intervenção estrangeiras. Exemplo disso é o fato de que muito cedo foi envolvido na Guerra Fria entre o Ocidente e a União Soviética. O clímax desse embate deu-se com a Crise de Suez, em 1956, na qual Israel, Grã-Bretanha e França invadiram o Egito para operacionalizar a nacionalização do Canal sob a justificativa de um suposto apoio egípcio aos insurgentes anti-coloniais localizados na Argélia francesa e da existência de acordos armamentistas firmados com os soviéticos. Entretanto, os invasores foram impedidos por meio de esforços diplomáticos empreendidos pela União

---

<sup>16</sup> Ver Reid (1985, p. 234). Sobre o currículo da Egiptologia, ver Quirke (2010, pp. 4-9). Ao contrário da crença generalizada, a Egiptologia não pesquisa a história egípcia após a Antiguidade Tardia. O Egito islâmico e moderno não faz parte do currículo.

<sup>17</sup> Por exemplo, isso vale para o aparato da polícia secreta que foi instalado pela administração colonial britânica antes de 1952. As estruturas de vigilância egípcias são o exemplo mais notável. Posteriormente, o governo nasserista expandiu as estruturas existentes – especialmente os serviços de inteligência internos – a fim de consolidar seu governo, tudo - sob a assessoria da administração dos Estados Unidos (ver Kandil, 2014, p. 18-22). Nesse sentido, há uma continuidade direta entre os modernos aparatos de segurança egípcios e os estabelecidos pelas potências coloniais.



Soviética, pelas Nações Unidas e pelos Estados Unidos (Hobsbawn, 1994, p. 220-221; p. 245-246; Kandil, 2014, p. 45-49; Roussillon, 1998).

Inicialmente sob influência soviética durante o reinado de Gamal Abdel Nasser (1954-1970), desde a assinatura dos Acordos de Campo David, em 1978, o Egito passou a fazer parte da esfera de influência dos Estados Unidos e, dessa forma, passou a receber anualmente 1,3 bilhão de dólares direcionados aos militares (Sharp, 2015, p. 16-29). A estreita cooperação entre os Estados Unidos e os militares egípcios continuou após o golpe de julho de 2013, o qual propiciou a volta dos militares formalmente ao poder e transformou a Revolução de 25 de janeiro de 2011 em fracasso<sup>18</sup>. Desde então, o regime militar recorreu à violência física e sistêmica para impor ordem e estabilidade a uma sociedade egípcia profundamente dividida (por exemplo, Hamzawy, 2017). Por razões políticas e econômicas, a liderança ocidental fez vista grossa aos eventos no Egito após a revolução de 2011. Esses desenvolvimentos levantam questões sobre a conexão da Egiptologia com o colonialismo informal<sup>19</sup>.

### 3. *Apropriando-se da autoridade por meio do colonialismo informal*

A herança egípcia antiga é importante para o Egito em termos da indústria do turismo nacional a qual, depois do Canal de Suez, é uma das maiores geradoras de receita para o país. No entanto, para além do significado econômico, ela é também mobilizada de outra forma. As elites egípcias utilizam o mito do *Egito Eterno* para legitimar um Estado forte, paternal e tradicionalista governado por militares. Com efeito, a elite atual lucra ideologicamente com a atitude da Egiptologia do século XIX e do início do século XX (Carruthers, 2015, p. 11-13; Omar, 2015, p. 180-182). A ideia de um *Egito Eterno* é mantida viva pela Egiptologia moderna. Moreno García (2015, p. 53-54) explica como a Egiptologia dedicou-se principalmente à História da Arte, desenvolvendo uma atitude elitista e romântica, a qual a aliena das ciências sociais no processo. Por sua vez, as

---

<sup>18</sup> Sobre o golpe militar de 2013, ver Kandil (2014, p. 245-263). Sobre a revolução de 2011, ver Kandil (2014, p. 221-244) e Korany & El Mahdi (2014). Sobre o conluio entre as elites liberais e o regime militar para restabelecer a velha ordem após a Revolução de 25 de janeiro, ver o volume publicado por Fahmy & Faruqi (2017).

<sup>19</sup> O colonialismo informal deve ser entendido como um sistema colonial em que as elites locais são politicamente independentes na política doméstica, mas operam como agentes nos interesses de um 'Big Brother' externo, caso surja uma oportunidade (ver Gallagher & Robinson, 1953; Osterhammel & Jansen, 2012, p. 25-26; ver também Díaz-Andreu, 2007, p. 99-100).

sociedades amadoras não profissionais, ao lado dos museus e da indústria do entretenimento, ajudam a manter uma visão nostálgica do Egito antigo.

Com a capitalização sobre o *Egito Eterno*, torna-se evidente que a Egíptologia ainda é prisioneira de seu próprio passado. Assim, mesmo no presente a *utopia reacionária* do *Egito Eterno* é reproduzida – ou talvez até ampliada – pela própria disciplina que já deveria tê-la desconstruído por meio da utilização da autocrítica e da autorreflexão. Associado a este processo está a neoliberalização da disciplina em todos os países industrializados. Por causa da privatização da pesquisa tornou-se necessário aos estudiosos recorrer a recursos de terceiros para realizar suas investigações acadêmicas e garantir seu sustento. No entanto, conforme sugerido por Moreno García, o passado conservador pode estar pegando carona com os recursos<sup>20</sup> (Moreno García, 2015, p. 53-54). Isso pode ser exemplificado pela *Fundação Qatar*, uma propriedade privada dos membros do alto escalão da elite catariana e que também estiveram envolvidos com o governo do país, a qual financia a filial do Qatar da *University College London*. Seu objetivo é o estudo - do legado do Oriente Médio, do qual o antigo Egito é parte<sup>21</sup>. O Qatar também foi acusado de financiar o Estado Islâmico do Iraque e da Síria (Blanchard, 2014, p. 7-8; Cockburn, 2015, p. 57; Dettmer, 2014) – entidade essa que passou a destruir o patrimônio do Oriente Médio recentemente –, além de ser um dos maiores adversários da chamada *Primavera Árabe*. O financiamento de terceiros tem a possibilidade de influenciar a pesquisa por parte do financiador. Isso significa que a pesquisa poderia ser usada para apoiar a concepção da elite do Qatar sobre o Oriente Médio. A adesão a uma "utopia reacionária" torna mais fácil opor-se à libertação de qualquer tipo de opressão no Oriente Médio ou em outros lugares.

#### 4. *A iconografia egípcia antiga como instrumento de legitimação no discurso da elite*

Na verdade, o antigo Egito desempenha um papel proeminente no imaginário público do Egito contemporâneo; um exemplo são os obeliscos do Reino Novo (c. 1550–1069 AEC) da era imperial egípcia, os quais são colocados em quadrados dentro e ao redor do Cairo. Alguns obeliscos contêm inscrições retóricas que elogiam a autoridade do rei e o domínio sobre diferentes áreas e povos do mundo conhecidos pelos egípcios

---

<sup>20</sup> No original: “the conservative past might be piggybacking on the funds” (Nota do Tradutor).

<sup>21</sup> Em março de 2016 a Fundação Qatar retirou seu apoio financeiro a missões arqueológicas no Egito e no Sudão.

desde o final da Idade do Bronze (Habachi, 1977, p. 8-9). Desde a expedição francesa os obeliscos se tornaram um símbolo do poder imperial. Obeliscos antigos ou não foram erguidos em centros imperiais modernos ao redor do globo (Curran et al., 2009; Hassan, 2003). Esses representantes da autocracia egípcia são acompanhados por uma estátua monumental do Rei Ramesses II, do Reino Novo, também conhecido como *o Grande*, a qual foi transferida para uma praça em frente à estação central da capital egípcia logo após a revolução de 1952. Essa ação representou um elo entre o Egito antigo e o nasserista revolucionário, recuperando o renascimento da antiga glória no Egito moderno (Carruthers, 2014, p. 121-122, p. 152).

No entanto, o uso mais notável da iconografia egípcia antiga em imagens públicas é moderno. As paredes externas dos quartéis egípcios, por exemplo, são decoradas com relevos que retratam a *gloriosa* história dos militares egípcios ao longo dos tempos. A sequência começa com um relevo de batalha ao estilo do Reino Novo, mostrando o poderoso rei em sua carruagem, descendo e atirando em inimigos estrangeiros com seu arco. O relevo então progride com cenas de batalha até os tempos modernos. Dessa forma, o exército egípcio é definido na tradição da era imperial do antigo Egito, glorificando a ação forte e rápida, bem como a forte liderança individual. Isso corrobora a narrativa de que o Egito sempre foi governado por uma autoridade forte (Carruthers, 2014, p. 23-24; Lampridi, 2011, p. 23-24).

Por outro lado, um cientista político egípcio que conheci em um workshop, em 2016, contou-me sua experiência quando era recruta militar. Segundo ele, os soldados foram obrigados a decorar os nomes e a sequência dos reis egípcios, principalmente os do Reino Novo. Naturalmente, não há dúvidas sobre a importância do passado “glorioso” dos egípcios para os militares modernos, mas a necessidade de os soldados terem de aprender os nomes sugere que tal elemento é ideologicamente relevante para o trabalho militar no Egito contemporâneo. O fato de que esse dado não é comumente conhecido ou amplamente comunicado também reforça essa evidência.

Uma adaptação mais recente da iconografia antiga foi empregada em uma campanha para promover a Conferência de Desenvolvimento Econômico do Egito em março de 2015<sup>22</sup>. O *Ankh*, antigo símbolo egípcio da vida, foi escolhido como seu logotipo. O *Ankh* foi artisticamente integrado a campos, canteiros de obras, recifes de coral e ao Canal de Suez, o que implica uma ligação entre o Egito antigo e a elite

---

<sup>22</sup> Ver: *The Cairo Post*, 2015.

econômica do Egito moderno, ou melhor, a livre iniciativa garante a continuação da longa história do Egito. A adaptação moderna da iconografia antiga continuou no verão de 2015, na cerimônia de abertura do Novo Canal de Suez. Durante o concerto de abertura ocorreu uma apresentação da ópera *Aida*, de Giuseppe Verdi. Auguste Mariette, a figura principal da administração europeia das antiguidades egípcias em meados do século XIX, foi fundamental na elaboração do enredo da ópera e, portanto, na criação de sua visão idealizada do antigo Egito (Busch, 1978, p. 435-439)<sup>23</sup>. Com efeito, a elite egípcia decidiu comemorar a abertura do canal com uma peça orientalizante concebida por europeus. Isso demonstra a cooptação de narrativas coloniais ocidentais pelos egípcios para os seus próprios fins.

Outro exemplo é um concerto de doze horas nas pirâmides de Gizé para celebrar a entrada do novo milênio. No evento, o Olho de Hórus<sup>24</sup> foi projetado em um dos lados da Grande Pirâmide como uma imagem luminosa. O governo egípcio na época cancelou seus planos de descer uma pirâmide dourada emissora de luz utilizando um helicóptero, depois que surgiram preocupações de que isso poderia ser um complô maçônico-sionista para se infiltrar no país (Wynn, 2008, p. 274-276). Zahi Hawass defendeu os planos mais tarde, dizendo que isso reencenou um "ritual nacional faraônico" e um projeto de unidade nacional (Wynn, 2008, p. 277-278).

O Egito antigo não serve apenas a um propósito político no imaginário público, mas também é usado na retórica de discursos políticos. Por exemplo, Gamal Abdel Nasser foi imaginado por Hosni Mubarak como "o primeiro governante egípcio a vir do solo desta terra natal em dois mil anos" (Lampridi, 2011, p. 232). Sob a presidência de Anwar as-Sadat (1970-1981) o pan-arabismo de Nasser, o qual buscava unir todos os povos árabes, foi abandonado em favor do nacionalismo egípcio. O Egito foi concebido como a nação árabe mais importante e mais antiga, já que sua existência remonta a sete milênios. Na verdade, essa herança foi a principal razão pela qual os egípcios eram os mais valorosos<sup>25</sup> de todos os povos árabes (Lampridi, 2011, p. 208, p. 233).

A referência a um passado distante e supostamente glorioso tem sido utilizada por governos autoritários ao longo da história moderna para lhes conferir legitimidade.

---

<sup>23</sup> A performance começa por volta do minuto 48 neste link: <https://www.youtube.com/watch?v=Yyut0C7TVHc> (Acessado em 26/02/2021)

<sup>24</sup> Também chamado de olho Udjat devido ao valor fonético do hieróglifo correspondente. O Olho de Hórus também é um símbolo de saúde, pois se refere à narrativa em que Seth destruiu os olhos de Hórus e a deusa Hathor os substituiu por novos, restaurando assim a sua saúde (ver Wentz, 2003).

<sup>25</sup> No original: "the most precious of all Arab peoples" (Nota do Tradutor).

Exemplos proeminentes incluem a Grécia sob o regime de Metaxas e a junta militar (1936-1941 e 1967-1974), a Alemanha nazista (1933-1945), o Iraque ba'athista (1968-2003) e a Itália fascista (1922-1943). Os governos desses países criaram legitimidade referindo-se respectivamente à Grécia antiga e à era bizantina (Kokkinidou & Nikolaidou, 2006), à antiga Babilônia e a figuras proeminentes da história islâmica (Isakhan, 2013, p. 221-227), ao Império Romano (Munzi, 2006) e à pré-história germânica (Arnold, 1990)<sup>26</sup>. Nesse sentido, pode-se considerar a exploração ideológica de um passado distante como uma marca registrada de governos autoritários. Consequentemente, entender como a elite egípcia vinculou-se ao seu passado distante pode ajudar a desmascarar o governo egípcio como autoritário.

Os cristãos egípcios, os coptas, também obtiveram legitimação ideológica da Egiptologia. Originalmente desinteressada pelo passado pré-cristão do país, a minoria foi construída como legítima sucessora do Egito faraônico no início do século XX, especialmente porque a língua copta se mostrou essencial para a compreensão das línguas egípcias em seus estágios anteriores (Horbury, 2003, p. 154-158; Reid, 2002, p. 258-285; Reid, 2015, p. 212-218).

O Egito Antigo também tem potencial para ser instrumentalizado pelos oponentes das elites políticas. Adel Iskandar e Yasmin El Shazly retrataram os ativistas da Revolução de 25 de janeiro como a continuação direta dos antigos trabalhadores egípcios que zombavam da realeza do Novo Reino usando grafites satíricos (El Shazly, 2014; Iskandar, 2013, p. 132). Nesse sentido, os ativistas também podem utilizar a iconografia antiga, como pode ser visto no trabalho de artistas de rua (pós) revolucionários<sup>27</sup>.

Em última análise, a herança egípcia é um espaço contestado, um campo de batalha ideológico entre as diferentes partes interessadas dentro da sociedade egípcia, os acadêmicos e os políticos do exterior. A colonialidade da Egiptologia fez do antigo patrimônio do país uma fronteira onde as histórias locais se encontram e convergem. Em

---

<sup>26</sup> O Egito antigo também foi adaptado para acomodar a ideologia nazista (Cf. Reid 2015: 269-73). Por exemplo, o egiptólogo alemão Walther Wolf (1900-1973) viu a sociedade egípcia antiga como uma precursora do pensamento nazista e o faraó como um líder forte que permitiu ao povo egípcio liberar o poder da sua *Volksgemeinschaft* (ver Schneider, 2013, pp.206-7). Isso não foi incorporado pela propaganda oficial nazista, mas pela iniciativa de um indivíduo. Pode-se ver isso como um caso para a teoria de Ian Kershaw, *Working Towards the Führer*. De acordo com ela, Hitler apenas forneceu uma estrutura ideológica e grosseira que foi então prontamente expandida e colocada em prática por funcionários e membros do partido (ver Kershaw, 2008, pp.29-48).

<sup>27</sup> Para exemplos específicos, ver: Gröndahl (2012, p. 87-89, p. 102-104, p. 114, p. 117, p. 124-5, p. 173, p. 182-3); Haikal (2014, p. 44-61, p. 70-111); Hamdy & Karl (2014, p. 94-96, p. 111, p. 136-145, p. 166-167, p. 170, p. 198-199, p. 213, p. 258); Morayef (2016).

jogo está a soberania interpretativa sobre o passado de um povo. A antiga herança do Egito é onde a *diferença colonial* emerge<sup>28</sup>. Nesse sentido, o povo egípcio habita atualmente a fronteira e a experiência existencial que o colonialismo criou<sup>29</sup>. Morar na fronteira é o pré-requisito necessário para assumir a diferença colonial e se engajar no *border thinking*. Este pensamento de fronteira é uma forma diferente de pensar que recupera conhecimentos e perspectivas subalternas para se opor ao conhecimento hegemônico. Mignolo (2012, p. 85) afirma que:

o conceito-chave do pensamento de fronteira é: *pensar a partir de conceitos dicotômicos ao invés de ordenar o mundo em dicotomias*<sup>30</sup>. O pensamento de fronteira, em outras palavras, é, logicamente, um *locus* dicotômico de enunciação e, historicamente, está situado nas fronteiras (interiores ou exteriores) do sistema mundial moderno/colonial.

O pensamento de fronteira ajuda a tornar visíveis as rachaduras no imaginário do sistema mundial moderno/colonial (Mignolo, 2012, p. 23). Por exemplo, essas rachaduras tornam-se aparentes através do estudo de como as elites egípcias cooptaram narrativas ocidentais relativas ao seu próprio passado.

##### 5. *Cooptação de narrativas ocidentais*

O estudo do antigo Egito é um exemplo do *Dilema de Chakrabarty*. O *Dilema* refere-se à circunstância em que estudiosos de países marginalizados ou (anteriormente) colonizados, a fim de estudar sua própria história, precisam referir-se à historiografia europeia. Isso os leva a reproduzir narrativas europeias de alguma forma, já que a Europa ainda aparece como hegemonia acadêmica (Chakrabarty, 1992, p. 1-2; Mignolo, 1999, p. 235-245; Mignolo, 2012, p. 203-213). Estudiosos egípcios, se levarem a sério o estudo de sua própria herança, mais cedo ou mais tarde se sentirão compelidos a deixar o Egito para estudar ou fazer pesquisas em uma universidade ocidental. Uma exceção a essa regra pode ser a Universidade Americana no Cairo, que é uma universidade de estilo

---

<sup>28</sup> As fronteiras não são apenas divisões físicas, mas também classificações psicológicas, raciais e divisões de gênero ou sexualidade (ver Mignolo. 2012, p. xvi).

<sup>29</sup> Sobre morar na fronteira [*dwelling the border*], ver Mignolo (2012). Sobre a experiência existencial de *border-dwelling*, ver Anzaldúa (1987).

<sup>30</sup> Grifo original.

ocidental e um local de educação para a elite egípcia na Praça Tahrir, no centro do Cairo. As instituições egiptológicas ocidentais continuam sendo as potências epistemológicas da disciplina. Portanto, qualquer egiptólogo egípcio desenvolverá uma dupla consciência baseada no conhecimento disciplinar colonial, independentemente de estarem cursando seu primeiro curso ou o doutorado. Isso inclui também escrever trabalhos acadêmicos nas línguas imperiais da disciplina<sup>31</sup>. Novamente, os egípcios estão *morando na fronteira*.

Nesse sentido, pode ser ainda prematuro comemorar o advento da Egiptologia autóctone [*indigenous Egyptology*] a partir do século XX. Embora a administração direta do patrimônio egípcio pelos egípcios possa ser vista como um sinal de descolonização, ele é apenas superficial (Walker, 2012, p. 15-18). O reinado de Zahi Hawass como Ministro de Estado para Assuntos das Antiguidades, antes de ser deposto na esteira da Revolução de 25 de janeiro de 2011, demonstrou que até mesmo os egípcios reproduzem prontamente o mito do *Egito Eterno* e das epistemologias coloniais as quais incorpora. Hawass tornou-se conhecido por continuar a mercantilização do patrimônio egípcio, principalmente por razões econômicas (Elshahed, 2015, p. 259; Shenker, 2016, p. 119-120; Walker, 2012, p. 18-20). No entanto, outras dimensões, como o conflito árabe-israelense, também influenciam as abordagens locais contemporâneas da Egiptologia. Assim, descobertas como as tumbas de trabalhadores, por exemplo, foram usadas como tentativa de refutar as narrativas israelenses sobre a construção das pirâmides de Gizé por escravos israelitas. Além disso, a construção das pirâmides foi elaborada retroativamente como *o projeto nacional* do Egito antigo, proporcionando unidade e uma identidade, a qual foi comparada mais de uma vez por Hawass ao recrutamento de mão de obra no Egito moderno (Wynn, 2008, p. 280-287). Wynn argumentou que essa narrativa legitima a apropriação do trabalho dos grupos menos privilegiados da sociedade egípcia. Na esteira da Revolução de 25 de janeiro, Hawass – ainda no cargo de ministro à época – declarou que o Egito “sempre precisou de um homem forte; sem um você tem o caos. As coisas mudam, mas eu sou o único que entende a história deste país, que pode realmente ver o passado” (Shenker, 2016, p. 120). Ao sugerir que a história antiga do Egito teve alguma influência na sociedade moderna e que está de alguma forma enraizada no DNA dos egípcios, Hawass mobiliza uma narrativa orientalista sobre seu próprio país e a sua população. Pode-se dizer que a elite egípcia

---

<sup>31</sup> Ver também: Wynn (2007, pp. 65-66).

tenha se “ocidentalizado” ao aliar-se às elites ocidentais por meio do colonialismo informal e, como resultado, “orientalizado” sua própria população. Isso implica, em termos de descolonização, que não é suficiente substituir simplesmente o domínio ocidental por um domínio egípcio usando o conhecimento colonial produzido no Ocidente para estabilizar e decretar sua própria autoridade. Ou, para parafrasear, não é suficiente substituir o colonialismo externo pelo colonialismo interno informal.

Como mostrado acima, um regime de colonização informal instrumentaliza o patrimônio egípcio. Além disso, a indústria do turismo tem sido dirigida principalmente a turistas estrangeiros e predominantemente ocidentais (Doyon, 2013, p. 272; Mitchell, 2002, p. 196-205). Como tal, satisfaz amplamente a imagem do Egito antigo que é esperada pelo público ocidental, ou seja, o mito do *Egito Eterno*, conforme descrito anteriormente. Isso se torna mais claro pela evocação do rei da décima oitava dinastia Tutancâmon (c. 1332-1323 AEC.) e a história da descoberta de sua tumba em 1922. Mais ainda, há uma diferença no tratamento de estrangeiros e egípcios quando se trata de acessar locais e museus antigos. Por exemplo, existem entradas geograficamente separadas para os dois grupos no planalto de Gizé: a entrada para os egípcios fica a quatro quilômetros das pirâmides, enquanto a entrada para turistas estrangeiros fica nas suas proximidades. Isso foi justificado por Hawass por meio da alegação de que os egípcios se comportavam de maneira desrespeitosa com o seu patrimônio (Shenker, 2016, p. 117). Fanon, com base em suas observações na Guerra da Independência da Argélia (1954-1962), indicou que a indústria do turismo dos países (anteriormente) colonizados se concentraria no público ocidental como o grupo-alvo<sup>32</sup> quando escreveu que

a burguesia nacional se identifica com a burguesia ocidental, de quem aprendeu suas lições ... A burguesia nacional será ajudada imensamente no seu caminho para a decadência pelas burguesias ocidentais, que vêm a ela como turistas ávidos pelo exótico, pela caça aos grandes jogos e para cassinos. A burguesia nacional organiza centros de descanso, relaxamento e lazer para atender aos desejos da burguesia ocidental. Essa atividade recebe o nome de turismo, e para essa ocasião será construída como uma indústria nacional (Fanon, 1963, p. 153).

---

<sup>32</sup> Lynn Meskell (1998, p. 4) já apontou a conexão entre o turismo e o colonialismo.



A descoberta da tumba de Tutancâmon também forneceu um elo para o nacionalismo egípcio e a evocação de uma grande nação que outrora fora precursora do Egito contemporâneo (Mitchell, 2002, p. 181-182; Mondal, 2003, p. 150-244; Reid, 2015, p. 33-50, p. 109-33, p. 295-327). Esta ideologia do faraonismo viu a criação de monumentos nacionais os quais combinavam a iconografia egípcia antiga e moderna (Hassan, 1998). Como resultado, a Egiptologia, tanto do passado quanto do presente, oferece à elite egípcia uma legitimação ideológica para um governo autoritário. Isso confirma a colonização interna prevalente do patrimônio egípcio<sup>33</sup>.

## 6. *Conclusões e Outlook*

O que ficou claro é que o estudo do passado e da herança cultural de um país tem uma relevância direta para as relações internacionais. Tem o poder de colonizar histórias locais e legitimar ideologicamente os governos.

Do colonialismo formal ao informal, a Egiptologia ocidental fornece às elites dominantes egípcias uma narrativa ideológica legitimadora do regime paternalista. É por essa razão que a autocrítica e a descolonização da Egiptologia são um ato eminentemente político.

Ainda que as elites da sociedade egípcia instrumentalizem o patrimônio do Egito para fins políticos e econômicos, pode-se ter a impressão de que os trabalhadores pobres são apenas explorados para manter um sistema de governo informal da elite em estilo colonial. Para aqueles que não fazem parte dessa elite, no entanto, essa instrumentalização pode ser também fundamental para ganhar a vida com a indústria do turismo. Embora a descolonização da Egiptologia possa ser uma questão urgente para os acadêmicos egípcios, os quais muitas vezes pertencem às classes alta e média, não é necessariamente o caso dos egípcios dos grupos não privilegiados que dependem da mercantilização do patrimônio para sobreviver<sup>34</sup>. No entanto, ao considerar tais aspectos

---

<sup>33</sup> Ver Timothy Mitchell (1988) sobre fatores externos e internos do colonialismo no Egito. É no contexto da colonização interna que a seguinte declaração de Khaled Abou El Fadl deveria ser observada: “É como se o colonialismo britânico tivesse conseguido criar certas modalidades de pensamento nas quais os militares egípcios e a intelectualidade secularizada foram totalmente doutrinais desde 1882” (Abou El Fadl, 2017, p. 236).

<sup>34</sup> Argumenta-se que as missões arqueológicas cumprem um papel de caridade, uma vez que fornecem aos trabalhadores nas áreas rurais uma chance maior de sobrevivência material (Quirke, 2010, p. 1). No entanto, a narrativa da filantropia talvez deva ser vista no contexto geral do sistema mundial moderno/colonial. Nele, as narrativas de filantropia ajudam a manter ou reorganizar o próprio sistema que parecem criticar. Para obter mais informações, ver Negri e Hardt (2000, p. 36-37), Badiou (2001, p. 106), Cohen et al. (2008),

da necessidade econômica deve-se ter cuidado para não justificarmos o *status quo*. Isso significaria que o sistema atual seria mantido de forma a não ameaçar a sobrevivência material dos trabalhadores pobres por meio de quaisquer mudanças gerais na identificação colonial informal do Egito atual com o Egito antigo realizada pela Egiptologia ocidental. Nesse caso, qualquer abordagem descolonial, não diferente da atual política externa ocidental contemporânea, ficaria presa no dilema entre a crítica política radical e o desejo de estabilidade social, política e econômica em uma ordem mundial globalizada pós-colonial.

O futuro mostrará se os egiptólogos ocidentais e egípcios estão dispostos e serão capazes de realizar uma autocrítica e uma autorreflexão sérias para lidar com esse dilema. Além de ser um problema formal relativo à colonialidade da produção de conhecimento dentro da Egiptologia como disciplina acadêmica, o Egito antigo descreve um tropo com profundas implicações políticas e econômicas para o Egito contemporâneo. Como este artigo mostrou, o governo da elite no Egito é realizado por meio do colonialismo informal que se baseia na cooptação de narrativas coloniais ocidentais. Acabar com sua legitimação ideológica é, portanto, inseparável da descolonização da Egiptologia.

*Recebido: 25/01/2020*

*Aprovado: 27/02/2020*

---

Žižek (2009, p. 53-54, p. 81; 2011, p. 4, p. 117, p. 119 n. 35, p. 239-240), Weizman (2011, p. 31-61) e Browne (2013).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- About El Fadl, K. (2017). Egypt's Secularized Intelligentsia and the Guardians of Truth. In *Egypt and the Contradictions of Liberalism: Illiberal Intelligentsia and the Future of Egyptian Democracy*, edited by Dalia F. Fahmy and Daanish Faruqi, 235-252. London: Oneworld Publications.
- Abul-Magd, Z. (2013). *Imagined Empires: A History of Revolt in Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Anderson, F. (2000). *Crucible of War: The Seven Years' War and the Fate of Empire in British North America, 1754-1766*. New York: Vintage Books.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco, CA: Aunt Lute Books.
- Arnold, B. (1990). The Past as Propaganda: Totalitarian Archaeology in Nazi Germany. *Antiquity* 64:464-478.
- Badiou, A. (2001). *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. London: Verso Books.
- Blakey, M. L. (1994). American Ethnicity and Nationality in the Depicted Past. In *The Politics of the Past*, edited by Peter Gathercole and David Lowenthal, 38-48. London: Routledge.
- Blanchard, C. M. (2014). *Qatar: Background and U.S. Relations*. Congressional Research Service RL31718. November 4. <http://www.fas.org/sgp/crs/mideast/RL31718.pdf>.
- Browne, H. (2007). *The Frontman: Bono (In the Name of Power)*. London: Verso Books.
- Burleigh, N. (2007). *Mirage: Napoleon's scientists and the unveiling of Egypt*. New York: Harper Collins.
- Busch, H. (1978). *Verdi's Aida: The History of an Opera in Letters and Documents*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Carruthers, W. E. (2014). Egyptology, Archaeology and the Making of Revolutionary Egypt, c. 1925-1958. PhD diss., University of Cambridge.
- Carruthers, W. E. (2015). Introduction: Thinking about Histories of Egyptology. In *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*, edited by William E. Carruthers, 1-15. New York: Routledge.
- Chakrabarty, D. (1992). Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for 'Indian' Pasts?. *Representations* 37:1-26.
- Challis, D. (2013). *The Archaeology of Race: the Eugenic Ideas of Francis Galton and Flinders Petrie*. London: Bloomsbury.

- Cockburn, P. (2015). *The Rise of Islamic State: ISIS and the New Sunni Revolution*. London: Verso Books. EPUB edition.
- Cohen, M. A., Küpçü, M. F. & Khanna, P. (2008). The New Colonialists. *Foreign Policy* 164:74-79.
- Cole, J. (2007). *Napoleon's Egypt: Invading the Middle East*. New York: Palgrave Macmillan.
- Curran, B. A., Grafton, A., Long, P. O. & Weiss, B. (2009). *Obelisk: A History*. Cambridge, MA: Burndy Library.
- Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française: publiée par les ordres de Napoléon Bonaparte* 1994. Köln: Benedikt Taschen.
- Dettmer, J. (2014). U.S. Ally Qatar Shelters Jihadi Moneyman. October 12. <http://www.thedailybeast.com/articles/2014/12/10/rich-little-qatar-big-ugly-ties-to-terror.html>.
- Díaz-Andreu, M. (2007). *A World History of Nineteenth-Century Archaeology: Nationalism, Colonialism, and the Past*. Oxford: Oxford University Press.
- Doyon, W. (2013). Egyptology in the Shadow of Class. In *Forming Material Egypt: Proceedings of the International Conference London, 20-21 May, 2013*, edited by Patrizia Piacentini, Christian Orsenigo and Stephen Quirke, 261-272. *Egyptian and Egyptological Documents, Archives, Libraries* 4. Milan: Pontremoli Editore.
- Doyon, W. (2015). On Archaeological Labor in Modern Egypt. In *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*, edited by William E. Carruthers, 141-156. New York: Routledge.
- Dussel, E. (1998). Beyond Eurocentrism: The World-System and the Limits of Modernity. In *The Cultures of Globalization*, edited by Frederic Jameson and Masao Miyoshi, 3-31. *Post-contemporary Interventions*. Durham, NC: Duke University Press.
- El Daly, O. (2005). *Egyptology: The Missing Millennium*. London: UCL Press.
- El Shazly, Y. (2014). The Origins of the Rebellious Egyptian Personality. In *Walls of Freedom: Street Art of the Egyptian Revolution*, edited by Basma Hamdy and Don Karl, 6-8. Berlin: From Here To Fame Publishing.
- Elshahed, M. (2015). The Old and New Egyptian Museums. In *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*, edited by William E. Carruthers, 255-269. New York: Routledge.
- Elshakry, M. (2015). Histories of Egyptology in Egypt: Some Thoughts. In *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*, edited by William E. Carruthers, 185-197. New York: Routledge.

- Fahmy, D. F. & Faruqi, D. (2017). *Egypt and the Contradictions of Liberalism: Illiberal Intelligentsia and the Future of Egyptian Democracy*, London: Oneworld Publications.
- Fanon, F. (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Groove Press.
- Gady, E. (2007). Champollion, Ibrahim Pacha et Méhémet Ali: aux sources de la protection des antiquités égyptiennes. In *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists – Actes du Neuvième Congrès International des Égyptologues: Grenoble, 6-12 septembre 2004*, edited by Jean Claude Goyon and Christine Cardin, 767-775. *Orientalia Lovaniensia Analecta* 150. Leuven: Peeters.
- Gallagher, J., & Robinson, R. (1953). The Imperialism of Free Trade. *The Economic History Review, New Series* 6(1):1-15.
- Gange, D. (2015). Interdisciplinary Measures. In *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*, edited by William E. Carruthers, 64-77. New York: Routledge.
- Gröndahl, M. (2012). *Revolution Graffiti: Street Art of the New Egypt*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Habachi, L. (1977). *The Obelisks of Egypt: Skyscrapers of the Past*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Haikal, F. (2014). *Reflections on Turning Points: Egypt between January 25, 2011 and June 30, 2012*. Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Hamdy, B. & Karl, D. (2014). *Walls of Freedom: Street Art of the Egyptian Revolution*. Berlin: From Here To Fame Publishing.
- Hamzawy, A. (2017). Egyptian Liberals and Their Anti-Democratic Deceptions: a Contemporary Sad Narrative. In *Egypt and the Contradictions of Liberalism: Illiberal Intelligentsia and the Future of Egyptian Democracy*, edited by Dalia F. Fahmy and Daanish Faruqi, 337-359. London: Oneworld Publications.
- Hassan, F. A. (1998). Memorabilia: Archaeological Materiality and National Identity in Egypt. In *Archaeology Under Fire: Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and the Middle East*, edited by Lynn Meskell, 200-216. London: Routledge.
- Hassan, F. A. (2003). Imperialist Appropriations of Egyptian Obelisks. In *Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte: Imperialism, Colonialism, and Modern Appropriations*, edited by David Jeffreys, 19-68. London: UCL Press.
- Hobsbawm, E. (1994). *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*. London: Abacus.

- Horbury, M. (2003). The British and the Copts. In *Views of Ancient Egypt since Napoleon Bonaparte: Imperialism, Colonialism, and Modern Appropriations*, edited by David Jeffreys, 153-170. London: UCL Press.
- Hunter, F. R. (1984). *Egypt Under the Khedives 1805-1879: From Household Government to Modern Bureaucracy*, Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press.
- Isakhan, B. (2013). Heritage Destruction and Spikes in Violence: The Case of Iraq. In *Cultural Heritage in the Crosshairs: Protecting Cultural Property during Conflict*, edited by Joris D. Kila and James A. Zeidler, 219-247. Leiden: Brill.
- Iskandar, A. (2013). *Egypt in Flux: Essays on an Unfinished Revolution*. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Kandil, H. (2014). *Soldiers, Spies, and Statesmen: Egypt's Road to Revolt*. London: Verso Books. Second edition.
- Kershaw, I. (2008). *Hitler, the Germans, and the Final Solution*. New Haven: Yale University Press.
- Khalil, A. (2011). *Liberation Square: Inside the Egyptian Revolution and the Rebirth of a Nation*. New York: St. Martin's Griffin.
- Kokkinidou, D. & Nikolaidou, M. (2006). "On the Stage and Behind the Scenes: Greek Archaeology in Times of Dictatorship." In *Archaeology under Dictatorship*, edited by Michael L. Galaty and Charles Watkinson, 155-190. New York: Springer.
- Korany, B. & El-Mahdi, R. (2014). *Arab Spring in Egypt: Revolution and Beyond*, Cairo: The American University in Cairo Press.
- Lampridi, A. (2011). Egypt's National Interest: A 'Sociology of Power' Analysis. PhD diss., Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. [https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2013/hdl\\_10803\\_117451/al1de1.pdf](https://ddd.uab.cat/pub/tesis/2013/hdl_10803_117451/al1de1.pdf).
- Laurens, H. (1987). *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte: l'orientalisme islamisant en France (1698-1798)*, Istanbul: Editions Isis.
- Meskel, L. (1998). Archaeology Matters. In *Archaeology Under Fire: Nationalism, Politics and Heritage in the Eastern Mediterranean and the Middle East*, edited by Lynn Meskel, 1-12. London: Routledge.
- Mignolo, W. D. (1995). *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.
- Mignolo, W. D. (1999). I am where I think: Epistemology and the Colonial Difference. *Journal of Latin American Cultural Studies: Travesia* 8(2):235-245.
- Mignolo, W. D. (2007). Delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-Coloniality. *Cultural Studies* 21(2):449-514.

- Mignolo, W. D. (2012). *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press. Second edition.
- Mitchell, T. (1988). *Colonising Egypt*, Cambridge and New York: Cambridge University Press.
- Mitchell, T. (2002). *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, Berkeley: University of California Press.
- Mondal, A. A. (2003). *Nationalism and Post-Colonial Identity: Culture and Ideology in India and Egypt*, New York: Routledge.
- Morayef, S. (2016). Pharaonic Street Art: The Challenge of Translation. In *Translating Dissent: Voices From and With the Egyptian Revolution*, edited by M. Baker, 194-207. London: Routledge.
- Moreno García, J. C. (2009) From Dracula to Rostovtzeff or: The Misadventures of Economic History in Early Egyptology. In *Das Ereignis: Geschichtsschreibung zwischen Vorfall und Befund*, edited by Martin Fitzenreiter, 175-198. Internet-Beiträge zur Ägyptologie und Sudanarchäologie 10. London: Golden House Publications.
- Moreno García, J. C. (2015). The Cursed Discipline? The Peculiarities of Egyptology at the Turn of the Twenty-First Century. In *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*, edited by William E. Carruthers, 50-63. New York: Routledge.
- Munzi, M. (2006). Italian Archaeology in Libya: From Colonial Romanità to Decolonization of the Past. In *Archaeology Under Dictatorship*, edited by Michael L. Galaty and Charles Watkinson, 73-107. New York: Springer.
- Negri, A. & Hardt, M. (2000). *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Omar, H. (2015). The State of the Archive: Manipulating Memory in Modern Egypt and the Writing of Egyptological Histories. In *Histories of Egyptology: Interdisciplinary Measures*, edited by William E. Carruthers, 174-184. New York: Routledge.
- Osterhammel, J. & Jansen, J. C. (2012). *Kolonialismus: Geschichte, Formen, Folgen*. Beck'sche Reihe Wissen. München: C. H. Beck. Seventh revised edition.
- Quijano, A. (2000). Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. *Nepantla. Views from the South* 1(3):533-580.
- Quijano, A. (2007). Coloniality and Modernity / Rationality. *Cultural Studies* 21(2-3):168-178.
- Quirke, S. (2010). *Hidden Hands: Egyptian Workforces in Petrie Excavation Archives, 1880-1924*. London: Duckworth.

- Quirke, S. (2013). Exclusion of Egyptians in English-directed Archaeology 1882-1922 under British Occupation of Egypt. In *Ägyptologen und Ägyptologien zwischen Kaiserreich und Gründung der beiden deutschen Staaten: Reflexionen zur Geschichte und Episteme eines altertumswissenschaftlichen Fachs im 150. Jahr der Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, edited by Susanne Bickel, Hans-Werner Fischer-Elfert, Antonio Loprieno and Sebastian Richter, 379-405. *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde Beihefte 1*. Berlin: Akademie Verlag.
- Reid, D. M. (1985). Indigenous Egyptology: The Decolonization of a Profession?. *Journal of the American Oriental Society* 105(2):233-246.
- Reid, D. M. (2002). *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*. Berkeley: University of California Press.
- Reid, D. M. (2015). *Contesting Antiquity in Egypt: Archaeologies, Museums & the Struggle for Identities from World War I to Nasser*. Cairo: American University in Cairo Press.
- Riggs, C. (2013). Colonial Visions: Egyptian Antiquities and Contested Histories in the Cairo Museum. *Museum Worlds: Advances in Research* 1:65-84.
- Roussillon, A. (1998). Republican Egypt Interpreted: Revolution and Beyond. In *The Cambridge History of Egypt 2: Modern Egypt, from 1517 to the End of the Twentieth Century*, edited by Martin W. Daly, 343-393. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rowland, J. (2014). Documenting the Qufti archaeological workforce. *Egyptian Archaeology* 44:10-12.
- Schneider, T. (2013). Ägyptologen im Dritten Reich: Biographische Notizen anhand der sogenannten Steindorff-Liste. In *Egyptology from the First World War to the Third Reich*, edited by Thomas Schneider and Peter Raulwing, 120-247. Leiden: Brill.
- Selak, C. B. (1955). The Suez Canal Base Agreement of 1954. *The American Journal of International Law* 49(4):487-505.
- Sharp, J. M. (2016). *Egypt: Background and U.S. Relations*. Congressional Research Service RL33003. February 25. <http://www.fas.org/sgp/crs/mideast/RL33003.pdf>.
- Shenker, J. (2016). *The Egyptians: A Radical Story*. London: Allen Lane.
- Sheppard, K. L. (2010). Flinders Petrie and Eugenics at UCL. *Bulletin of the History of Archaeology* 20(1):16-29.
- Said, E. W. (1994). *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books.
- Said, E. W. (2003). *Orientalism*. New York: Vintage Books. Twenty-fifth anniversary edition.



- The Cairo Post. (2015). Economic Conference Chooses 'Key of Life' as Symbol Last access May 25 2017.  
<http://thecairopost.youm7.com/news/140850/culture/economic-conference-chooses-key-of-life-as-symbol>.
- Tyerman, C. (2006). *God's War: A New History of the Crusades*. London: Penguin Books.
- Walker, A. (2012). Indigenous Egyptology: How the Egyptian People Reclaimed Their Cultural Heritage. Last access March 22 2015.  
[https://www.academia.edu/3658678/Indigenous\\_Egyptology\\_How\\_the\\_Egyptian\\_People\\_Reclaimed\\_their\\_Cultural\\_Heritage](https://www.academia.edu/3658678/Indigenous_Egyptology_How_the_Egyptian_People_Reclaimed_their_Cultural_Heritage).
- Weizman, E. (2011). *The Least of All Possible Evils: Humanitarian Violence from Arendt to Gaza*. London: Verso Books. EPUB edition.
- Wente, E. F. (2003). The Contendings of Horus and Seth. In *The Literature of Ancient Egypt: An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, edited by William K. Simpson, 91-103. New Haven: Yale University Press.
- Winter, M. (1992). *Egyptian Society under Ottoman Rule, 1517-1798*, New York: Routledge.
- Woons, M. & Weier, S. (2014) (in print). *Borders, Borderthinking, Borderlands: Developing a Critical Epistemology of Global Politics*, Bristol: E-International Relations Publishing.
- Wynn, L. L. (2007). *Pyramids & Nightclubs: A Travel Ethnography of Arab and Western Imaginations of Egypt, from King Tut and a Colony of Atlantis to Rumors of Sex Orgies, Urban Legends about a Marauding Prince, and Blonde Belly Dancers*. Austin: University of Texas Press.
- Wynn, L. L. (2008). Shape Shifting Lizard People, Israelite Slaves, and Other theories of Pyramid Building: Notes on Labor, Nationalism, and Archaeology in Egypt. *Journal of Social Archaeology* 8(2):272-295.
- Žižek, S. (2009). *First as Tragedy, Then as Farce*. London: Verso Books.
- Žižek, S. (2011). *Living in the End Times*. London: Verso Books. Revised paperback edition.

**THE INFORMAL COLONIALISM OF EGYPTOLOGY:  
FROM THE FRENCH EXPEDITION TO THE SECURITY STATE**

ABSTRACT

This contribution is a critical review of the colonial history of the academic discipline of Egyptology. It traces the development of the field from its early days under European colonialism and intra-European geopolitical competition to the advent of Egyptian control in recent times. A vehicle for western interests in Northeast Africa, the exploration of Egypt's ancient past was framed as part of a civilizing mission where Europe would wrest Egypt from the claws of Ottoman domination and restore the land to its former greatness. Through the Christian Bible and the former Greek and Roman rule, Egypt was positioned as an early form of western civilization, therefore bolstering European claims over the area and enabling the appropriation of Egyptian history. European scholars, fostering the idea of ancient Egypt as a paternalist paradise lost, created a westernized and western-central framework for its study, which still inspires the standards of knowledge production today and shows in the geographic centers and primary languages of scholarly output. Egyptians, increasingly autonomous since the formal decolonization in the 1950s, subsequently adopted and retained the established practices when formal control over the Egyptian past went over to them. The colonial narratives of old were used to bolster tourism as a vital economy and went on to serve Egyptian nationalism and the legitimization of the existing power relations, framing Egyptian history as one of continuous strongman rule. The paper traces this transition from formal to informal colonialism while discussing it against decolonial concepts like the colonial matrix of power.

KEYWORDS

History of Egyptology; coloniality; Eurocentrism.

## V. RESENHAS

### O FEMININO NA LITERATURA GREGA: DA POESIA ÉPICA À TRAGÉDIA

FASANO, G., & LESSA, F. *LITERATURA E SOCIEDADE NA GRÉCIA ANTIGA*. 1. ED. RIO DE JANEIRO: MAUAD X, 2018, 120 P.

Laysse Leda Dantas Cavalcanti<sup>1</sup>

O livro *Literatura e Sociedade na Grécia Antiga*, sob a organização de Fábio de Souza Lessa e Graciela C. Zecchin de Fasano, faz parte de um projeto coletivo entre pesquisadores argentinos e brasileiros no qual se buscou fazer um estudo da relação entre Literatura e História a partir do contexto das sociedades gregas antigas, especificamente da época Arcaica (séc. VIII-VI a.C.) e Clássica (séc.V-IV a.C.).

Os autores, em seus artigos, trabalham com um conjunto de textos antigos do gênero literário tendo em vista seus contextos de produção, as redes que estabelecem com outros textos, características do gênero, além de trazerem interpretações renovadas sobre esses textos antigos. O livro é dividido em dois blocos, o primeiro composto por três artigos dedicados à Grécia Arcaica e seu gênero artístico predominante: a poesia épica. Já o segundo bloco é formado por três artigos voltados para Grécia Clássica e suas tragédias. Em sua totalidade, os artigos refletem como as relações de poder foram absorvidas pela narrativa literária, questionando essa perspectiva com a análise das personagens marginalizadas. Um tema que percorre todo o livro é o universo feminino, assim como a figura da mulher grega a partir das personagens analisadas nas poesias épicas, nas tragédias e nas comédias apresentadas nos artigos.

As principais fontes analisadas no primeiro bloco do livro, referente à Grécia Arcaica, foram: a *Ilíada* e *Odisseia*, por Graciela C. Zecchin Fasano; os *Hinos Homéricos*, por Alexandre S. de Moraes; e a *Teogonia* e *Os trabalhos e os dias* por María Cecilia Colombani. No segundo bloco, voltado à Grécia Clássica, as fontes trabalhadas foram:

---

<sup>1</sup>Licenciada em História pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal da Bahia (PPGH-UFBA). E-mail de contato: laysseldc@bol.com.br.

*As Suplicantes*, por María del Pilar F. Deagustini; *As Fenícias e Ifigênia em Áulis*, por Fábio de Souza Lessa, Bruna Moraes da Silva e Renata Cardoso de Sousa; e *As mulheres que Celebram as Tesmofórias*, por Elisana De Carli.

Os autores também abrem discussões intertextuais e levantam questões fundamentais das sociedades gregas antigas a partir dos textos citados, como o espaço normativo da mulher grega, aspectos da religião, o poder feminino e as alteridades entre deuses/homens, gregos/bárbaros, homens/mulheres. A arte literária, de fato, é um importante meio para se pensar a vida daquelas sociedades, pois ela exercia forte influência nos seus diversos aspectos. O mito não era um tipo de arte apreciativa com o intuito exclusivo de entreter quem os ouvia – seja nos lares, recitados, por exemplo, pelas amas-de-leite, ou em festivais, pela boca dos poetas e aedos –, mas uma verdadeira instituição, visto que serviam de “de memória social, de instrumento de conservação e comunicação do saber” (Vernant, 2009, p. 16). E a tragédia clássica, apesar de beber da fonte da tradição mitológica, buscava representar no palco as questões latentes no contexto dos cidadãos da *pólis* grega, isto é, os conflitos, as guerras, os dilemas e as contradições da vida na *pólis*.

No primeiro artigo do livro *Apuntes sobre la Visión Homérica de lo Femenino*, de Gabriela Fasano, a autora se propõe a afastar-se da visão uniforme do feminino entre a *Ilíada* e a *Odisseia*, além de abordar o feminino na *Odisseia* questionando o código heróico masculino. Na *Ilíada*, segundo a autora, há três possibilidades de visão do feminino: o feminino definido por “fórmula épica”, em que Fasano presta maior atenção ao sentido e variações do epíteto “*expertas em primoras labores*” (IX, 128), recorrentemente utilizado para referir-se às mulheres; o feminino enquanto insulto ao homem; e, por fim, enquanto vulnerabilidade heróica com a chamada “feminização”, porém sem o teor de degradação masculina. Já na *Odisseia* as mulheres são descritas com as mesmas características atribuídas aos homens, tais como *μητις* (i.e. sabedoria), *ἐχέφρων* (i.e. prudência, sensatez) e *ἀρετή* (i.e. virtude, excelência). Na *Odisseia*, há uma equiparação emotiva e intelectual entre homem e mulher, além de estar proposta uma *kléosgunaikôn*, uma glória própria das mulheres (p. 26).

Fasano também disserta acerca da mulher na qualidade de espólio de guerra. É natural atribuir passividade à mulher nessas ocasiões e diminuir sua importância por compará-la ao nível de qualquer outro objeto levado de uma cidade saqueada por um guerreiro ou herói. Os homens gregos participavam das guerras buscando riqueza e respeito (*τιμή*), ou seja, honra e *status* entre seus pares e riqueza através das recompensas

materiais que tomavam dos inimigos abatidos, como é o caso da prática de despojar o adversário derrotado de sua armadura (Jones, 2013, p. 46). Contudo, a autora atribui importância às figuras femininas ao demonstrar que as mulheres apropriadas como “butim de guerra” na realidade conferiam glória a quem as tomasse, ainda mais se anteriormente tivessem sido mulheres de grandes guerreiros – perspectiva essa já bem trabalhada por Sarah Pomeroy em *Goddesses, Whores, Wives and Slaves* (1995, p. 26). Elas guardariam em si a história e as ações heróicas do passado de qualquer herói. Claramente esse entendimento não anula a visão existente da mulher como objeto, mas lhe confere uma maior relevância.

No artigo subsequente, *Os ‘Hinos Homéricos’ e o Nascimento dos Deuses*, de Alexandre Moraes, o autor explora os limites e interseções entre deuses e homens, nas ambiguidades que produzem aproximações e rupturas entre os extremos nos textos dos *Hinos Homéricos*. O ponto alto é a demonstração da marca do distanciamento do divino com relação aos mortais. Para tanto, Moraes passa a focar na descrição dos nascimentos dos deuses Atena, Apolo e Hermes, e argumenta que um determinado modo de nascer influenciaria na “formulação de uma concepção particular de divindade.” (p. 45)

Segundo o autor, a falta da presença feminina no nascimento da deusa Atena implicou diretamente na forma como esta passa a ser caracterizada, isto é, como virgem e dotada de adjetivos frequentemente associados ao gênero masculino. Já o deus Apolo é caracterizado pela forma turbulenta e custosa de seu nascimento, assim como pelos cuidados iniciais oferecidos a ele quando recém-nascido e pela negação do leite materno, o que teria lhe tornado um deus para além da causa genealógica. Por último, Moraes aponta o deus Hermes como marcado pela ocultação desde sua concepção, quando Zeus e Maia se uniram ocultos durante o sono de Hera, até seu nascimento, quando Maia esteve oculta numa caverna durante o parto, o que justificaria seus consecutivos estratagemas narrados no hino em sua honra.

Com o terceiro artigo do livro, *La Piel que Habito. En Torno al Poder Femenino. El Vestido y el Adorno como Marcas de Seducción*, de Maria Colombani, encerra-se o bloco voltado à poesia épica do período Arcaico. No artigo, a autora trata do poder feminino a fim de pensar sua dimensão para além da leitura de uma absoluta subordinação do feminino nas relações políticas. Para isso, Colombani trabalha com os textos *Teogonia* e *Os trabalhos e os Dias*, ambos do poeta Hesíodo, e se propõe a analisar como o vestido e o adorno instituído no mito de Pandora constitui os pilares de um poder de sedução que influi sobre o real.

A autora mostra que o corpo feminino aparece vestido e adornado como símbolo de proteção e poder. Proteção quando territorializa o corpo da mulher para dentro do *oikos*, e poder em função da vestimenta e do adorno serem associados à marca da sedução feminina. O ritual de vestimenta de Pandora inaugura as marcas do estabelecimento do vestir da mulher. Porém, Pandora, tida como a mãe da raça das mulheres, é marcada por uma ambiguidade. Ela é descrita, segundo seus atributos, como uma figura linda, encantadora e com uma irresistível sensualidade, porém simultaneamente é símbolo de um mal, um castigo à raça dos homens. Desse modo, Pandora é referida na *Teogonia* como um belo mal, cheia de ambiguidade, visto ter a aparência de uma casta donzela, contudo, está também repleta de perigo. Conceito esse estendido a toda raça das mulheres.

Apesar da autora se propor a analisar o vestido e o adorno como pilares da sedução feminina que geraria efeitos sobre o real, ela acaba se restringindo a apresentar esses alcances no âmbito do mito e não partindo dele para pensar suas representações do real. O poder feminino calha de ser também uma construção masculina, quando é o poeta e suas percepções do social quem cria a ambiguidade feminina, tanto como quando afirma que a mulher é mais do que uma bela donzela, é também causa de ruína ao homem por seus enganos e astúcia.

Abrindo o bloco de artigos voltados ao período Clássico e à tragédia María Deagustini em *'Suplicantes' de Esquilo: Ritual de Mujeres Migrantes. La Oda Inicial como Performance de la Alteridad* analisa o ritual das mulheres migrantes na obra *As Suplicantes*, de Ésquilo. A autora trabalha com a ode inicial da tragédia e aponta para a oscilação no texto entre a forma de hino e de treno.

A autora disserta como as suplicantes da tragédia pareciam, diante do público, ter uma natureza híbrida: as Danaides, filhas de Dánao, desejavam que Zeus visse-as com bons olhos por conta da sua conduta, ainda que não parecessem argivas. Porém, quando há a mudança da forma de hino para o de treno, elas transformam-se de exiladas fugitivas a assassinas vingativas, visto que, segundo Deagustini, o motor do canto trenódico é a morte. Elas chegam a desafiar os deuses olímpicos caso não obtivessem seu favor, algo pelo qual anteriormente no hino suplicavam respeitosamente. Essa anomalia que nada se assemelhava à conduta dos gregos é associada à origem bárbara das mulheres advindas do Egito. Portanto, neste artigo a autora trata das alteridades – grego/estrangeiro – expressas nas personagens, as quais inicialmente praticam a súplica buscando agradar os deuses e em seguida exteriorizam seus excessos, falta de controle e tudo aquilo que seria bárbaro.

*As Fenícias* (c. 410 a.C.) e *Ifigênia em Áulis* (c. 405 a.C.), ambas tragédias de Eurípedes, são analisadas no artigo *A Morte pela Patrís de Meneceu e Ifigênia: Guerra, Sacrifício e Gênero em Eurípedes*, com a co-autoria de Fábio Lessa, Bruna Moraes da Silva e Renata Cardoso de Sousa. Os autores trabalham em cima de duas personagens, Meneceu e Ifigênia, ambas oferecidas em sacrifício para a salvação de suas respectivas *patrídes*, Tebas e Atenas. Embora a história narrada em *As Fenícias* se passe em Tebas sob o conflito entre os irmãos Etéocles e Polinice, e *Ifigênia em Áulis* tenha como contexto a guerra de Tróia, os autores do artigo compreendem que Eurípedes narra-as sob influência da sua própria realidade, ou seja, da guerra de seu tempo entre atenienses e espartanos, a chamada Guerra do Peloponeso.

É imprescindível, ao pensar em uma obra, pensar no contexto em que ela foi escrita. Para Alfredo Bosi (1992), ter a compreensão do tempo em que a obra foi produzida se faz mais importante do que compreender o tempo ao qual ela se refere. Assim sendo, Eurípedes viveu e forjou suas obras no momento em que Esparta era a *pólis* inimiga, juntamente com Argos e Tebas. Segundo a interpretação de Lessa, Moraes e Cardoso, as rivalidades bélicas teriam levado Eurípedes a comparar os espartanos a bárbaros quando colocou a personagem Menelau (rei mitológico de Esparta) como o principal articulador do sacrifício de Ifigênia, sua sobrinha, na guerra de Tróia.

Em *As Fenícias*, segundo os autores, Eurípedes estaria se questionando sobre a falta de vontade dos atenienses em colaborar com um bom governo e com a democracia de Atenas. Desta feita, o sacrifício de Meneceu por Tebas seria uma alegoria da predisposição a sacrificar-se por Atenas a fim de que se garantisse a manutenção desses aspectos citados (p. 93).

Neste mesmo artigo, os autores ainda abordam questões de gênero ao evidenciarem as personagens femininas, ora reforçando o modelo ideal de comportamento feminino, ora tendo atitudes contrárias a ele, causando rupturas. Em *Ifigênia em Áulis* isso se dá quando há uma mudança de atitude na personagem de Ifigênia no decorrer da tragédia a qual, de própria vontade, decide morrer e ainda expressa o desejo de que sua morte se torne gloriosa. Momentos antes, seu pai Agamêmnon é tomado pelo *páthos* – traço mais ligado às mulheres –, ou seja, por uma tristeza, sofrimento e dúvida quanto a sacrificar ou não sua própria filha, uma atitude que não era esperada de um herói grego líder de exército. E é nessa ocasião que Ifigênia reveste-se de *ἀνδρεία*, a coragem esperada de um varão, e assim se apresenta para o sacrifício em prol da liberdade da Grécia.

Finalizando o livro, Elisana De Carli, em seu artigo *As Mulheres que Celebram as Tesmofórias: Um Repertório Teatral da Cidade*, faz uma leitura mais voltada para a técnica e estética da peça *As Mulheres que Celebram as Tesmofórias*, de Aristófanes, trazendo uma abordagem em que analisa “a elaboração estética clara e consciente do comediógrafo” (p. 104), o qual formula uma comédia pautada nas tragédias de Eurípedes, *Helena* e *Andrômeda*. A autora mostra que em *Helena* há um deslocamento espacial e de função quando a personagem engana o rei Teoclímeno e, assim, passa “de heroína em perigo a comandante”, enquanto Menelau passa de “herói salvador a ajudante/coadjuvante.” (p. 107) Por sua vez, em *Andrômeda* há a presença dos temas de sacrifício, súplica, submissão, vingança e usurpação. Todos esses traços principais de ambas as tragédias euripidianas são recuperadas por Aristófanes na composição de sua comédia, cabendo destacar o realce dado às heroínas femininas.

Essa prática de inserir em uma obra uma determinada passagem ou elementos de composição de outro autor “era uma demonstração de conhecimento e de respeito à tradição” (Gonçalves, 2014, p. 5), e Aristófanes de fato contava com o conhecimento prévio do repertório pelo público na medida em que retomava cenas de tragédias apresentadas em anos anteriores nos festivais. De Carli aponta as apropriações cômicas, os recursos de justaposição e contraposição da linguagem trágica com a cômica, todos usados por Aristófanes, para enfatizar o cuidado tido pelo comediógrafo com a composição poética e sua busca pela equivalência entre os dois gêneros.

Os seis artigos que compõem o livro têm o cuidado de conectar suas temáticas ao âmbito do feminino e demonstrar, conforme comenta Fábio Lessa e Gabriela Fasano na *Apresentação*, como a Literatura é uma possível e excelente fonte para o trabalho da pesquisa histórica, pois ainda que não documente o real, oferece aos leitores “a capacidade de constituírem algum conhecimento da realidade social” (p. 8). Apesar de toda uma tentativa de diminuir a relevância da Literatura quando a contrapõe com narrativa histórica, ela “registra e expressa aspectos múltiplos do complexo, diversificado e conflituoso campo social no qual se insere e sobre o qual se refere” (Borges, 2010, p. 98), além de ser constituída e constituinte desse mundo social e cultural.

*Recebida: 10/08/2020*

*Aprovada: 10/11/2020*



## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Borges, V. R. (2010). História e Literatura: Algumas Considerações. *Revista de Teoria da História Ano 1, Número 3*.
- Burkert, W. (1993). *A Religião Grega das épocas arcaica e clássica*. (Tradução de M. J. Simões Loureiro). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Fasano, G., & Lessa, F. (2018). *Literatura e Sociedade na Grécia Antiga*. (1. ed.). Rio de Janeiro: Mauad X.
- Gonçalves, A. T. M. (2014). Entre gregos e romanos: história e literatura no Mundo Clássico. *Revista Tempo, v. 20*.
- Jones, P. (2013). Introdução. In Homero. *Ilíada*. (Tradução e prefácio de Frederico Lourenço). São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.
- Martins, G. M. C., & Cainelli, M. R. (2015). O Uso de Literatura como Fonte Histórica e a Relação entre Literatura e História. In *VII Congresso Internacional de História, VII., 2015, Maringá. Anais* (p. 3889-3900). Paraná: UEM. ISSN 2175-4446.
- Souza, P. R., & Piratelli, M. R. (2010). A História da Literatura Grega: Origem e Influências do Gênero Trágico na Antiguidade Clássica. In *Jornada de Estudos Antigos e Medievais, IX., 2010, Paraná. Anais* (p. 1-10). Londrina: UEL. ISSN 2177-6687.
- Vernant, J. (2009). *Mito e Religião na Grécia antiga*. (Tradução de Joana Angélica D'Avila Melo). São Paulo: WMF Martins Fontes.



**PARA ALÉM DE ATENAS:  
OUTRAS *SOCIEDADES ESCRAVISTAS* NO MEDITERRÂNEO ORIENTAL**

**LEWIS, D. M. GREEK SLAVE SYSTEMS IN THEIR EASTERN  
MEDITERRANEAN CONTEXT, C.800-146 BC. OXFORD: OXFORD  
UNIVERSITY PRESS, 2018. 372 P.**

*Helton Lourenço Carvalho*<sup>1</sup>

Davis M. Lewis, que também já atuou como professor Assistente de História Antiga na Universidade de Nottingham, atualmente é professor de História e Cultura Grega do Departamento de Estudos Clássicos da Universidade de Edimburgo, na Escócia. Como pesquisador tem dedicado seus trabalhos sobre a História social, econômica, e legislativa da Grécia em uma perspectiva mais ampla e em contato com outras comunidades do Mediterrâneo Oriental. Ademais, tem um interesse especial na história da escravidão e das relações de trabalho no mundo grego. Aliás, a escravidão é o tema central de seu livro intitulado *Greek Slave Systems in their Eastern Mediterranean Context 800-146 BC.*, resultado de sua tese de doutorado apresentada na Universidade de Durham, no ano de 2012, sob a supervisão de Edward Harris.

De forma mais geral, a obra de Lewis tem como objetivo superar o modelo ortodoxo de análise da escravidão antiga apresentado por Moses Finley.<sup>2</sup> Para Lewis, o modelo explicativo de Finley sintetizado na distinção entre *sociedades escravistas* e *sociedades com escravos* acabou por limitar os estudos sobre a escravidão na Antiguidade. Isto porque, ao considerar apenas Roma e Atenas do Período Clássico como *sociedades escravistas* no mundo antigo, para Lewis, Finley acabou engessando os estudos sobre a escravidão no Antigo Oriente Próximo. Contudo, o autor não abandona por completo a utilização do conceito de *sociedade escravista*; pelo contrário, amplia o escopo de análise para diferentes regiões da Grécia e do Antigo Oriente Próximo entre

---

<sup>1</sup> Doutorando do programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro de Preto sob a orientação do Prof. Dr. Fábio Duarte Joly. É membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano da UFOP – LEIR/UFOP. Agradeço ao Prof. Dr. Fábio Duarte Joly pela leitura e revisão inicial deste texto. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail para contato: carvalhohl@hotmail.com.

<sup>2</sup> Finley, 1991, p. 69-95.

800 e 146 a.C. Esta ampliação geográfica não deixa de considerar, contudo, as especificidades de cada sistema escravista do ponto de vista cultural ou econômico.

Além da introdução, o livro de Lewis é dividido em quatro partes principais. A primeira parte, intitulada *Prolegomena*, contém quatro capítulos nos quais são apresentados e desenvolvidos os pressupostos teóricos e metodológicos que irão guiar a sua análise da escravidão. A segunda parte, *Ephoric Slave Systems of the Greek World*, tem outros quatro capítulos em que o autor discorre sobre as variações regionais da escravidão circunscritas ao universo grego. A terceira parte denominada *Slave Systems of the Wider Eastern Mediterranean World* inclui outros cinco capítulos voltados para os estudos da escravidão em diversas regiões do Mediterrâneo Oriental, avaliando em que medida eles se aproximam ou se afastam do modelo atestado nas sociedades gregas. Por fim, o livro apresenta uma última parte, *Why Slavery?* a qual contém um único capítulo de caráter conclusivo.

Na introdução do livro, *Introduction and Brief History of the Issue*, Lewis aponta quatro pontos que ele julga serem negligenciados pela historiografia sobre a escravidão antiga, os quais ele pretende reavaliar em seu estudo, a saber: 1) a tendência presente na historiografia em abordar Grécia e Roma como fundamentalmente diferentes de seus vizinhos; 2) o limitado engajamento dos estudos sobre a economia do Antigo Oriente Próximo; 3) os efeitos do marxismo vulgar e do *orientalismo* em tratar o Oriente Próximo como essencialmente um *outro*, com estruturas econômicas exageradamente diferentes; e 4) a profunda influência de Finley, que acabou por limitar o interesse e o desenvolvimento de pesquisas sobre a escravidão no Oriente Próximo.

O capítulo inicial do *Prolegomena* tem como objetivo reavaliar duas definições de escravos presentes na historiografia moderna. A primeira é derivada de Finley<sup>3</sup>, na qual o escravo é exclusivamente o escravo-mercadoria, e que não é apenas uma propriedade, mas essencialmente um estrangeiro (*outsider*). A segunda é aquela formulada por Orlando Patterson<sup>4</sup>, em que os conceitos de propriedade e posse não são tidos como os elementos primordiais para a sua definição de escravo. Ou seja, para além do aspecto legal, a alienação social é a principal característica na delimitação da trajetória do indivíduo escravizado. Este é um ponto importante da tese de Lewis, uma vez que ele pretende abordar a escravidão do ponto de vista do *status* jurídico. Para tanto, Lewis vai fundamentar a sua tipologia de propriedade na antropologia jurídica de A. M. Honoré e

---

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Patterson, 1982, p. 35-76.

seu conjunto de definições e concepção de propriedade formulado a partir de um grupo variado de culturas jurídicas. Desse conjunto variado de direitos e deveres emergem três questões que, segundo Lewis, são cruciais para o delineamento legal da escravidão: 1) quem pode possuir; 2) o que pode ser possuído; 3) e quais as restrições sobre a propriedade. Embora esse conjunto possa variar em termos de detalhes de região para região, essas questões são pertinentes em todas as sociedades humanas. A universalização dessas questões é um ponto importante, pois a pretensão maior de Lewis reside em afirmar que as fronteiras entre o mundo Greco-Romano e o Antigo Oriente Próximo, no que diz respeito à escravidão, são menos rígidas do que normalmente se pensa.

Enquanto no primeiro capítulo o esforço de Lewis centra-se na articulação entre propriedade e *status* dos escravos, no segundo capítulo Lewis volta sua atenção para o tema da liberdade. Para Lewis é preciso ter consciência de que os conceitos de escravidão e liberdade são polissêmicos, isto é, eles devem ser analisados no contexto em que são mobilizados; pois era comum, por exemplo, a utilização da linguagem da escravidão como uma metáfora para as relações assimétricas de poder. Sendo assim, Lewis argumenta que os gregos tiveram consciência tanto da escravidão quanto dos atos de manumissão, não obstante seja importante ter em mente, de forma bem clara, uma distinção entre os aspectos (não) institucionalizados em que a classificação social era negociada. Nesse sentido, a crítica de Lewis recai novamente sobre Finley, pois para este os conceitos de escravidão e liberdade são analisados dentro de um *spectrum* que vai da liberdade total à escravidão completa, impossibilitando uma formulação jurídica clara da posição de livres e escravos.

No terceiro capítulo, centrado nas distinções dos *status* tanto no mundo Grego quanto no Mediterrâneo Oriental, o argumento central é que, assim como entre as sociedades grega e romana, é possível perceber que também no Antigo Oriente Próximo se fazia presente uma distinção dos usos da terminologia da escravidão, tanto para os contextos legais quanto para aqueles extralegais. Isto é, assim como nas sociedades gregas também no Antigo Oriente Próximo a terminologia da escravidão é utilizada tanto de forma metafórica quanto no sentido literal. Ademais, partindo de dois casos levados a uma corte jurídica, Lewis (p. 89) defende que os babilônicos além de terem uma clara distinção social entre escravos e não escravos também possuíam um vocabulário conceitual que incluía uma terminologia para a definição de liberdade.

No último capítulo da primeira parte, Lewis retoma as discussões apresentadas por Finley e sua distinção entre *sociedades com escravos* e *sociedades escravistas*. Como ele

aponta, para Finley a importância econômica da escravidão é qualitativa, mas essa é uma postura reducionista ao definir apenas cinco *sociedades escravistas*. Além disso, ele destaca que a utilização dessas tipologias é uma ferramenta conceitual e não um fato primordial. Desse modo, a aplicação mecânica desses conceitos incorre em uma visão distorcida da realidade. É importante ressaltar que muitos escravos em algumas sociedades tiveram papéis importantes para além do aspecto econômico. Lewis (p. 99-102) ainda destaca que é preciso estar atento para as questões relacionadas à necessidade, quantidade, qualidade e diversidade dos escravos em cada região como forma de evitar, segundo ele, uma “miopia histórica” (p. 99) ao reduzir o conceito de *sociedade escravista* apenas aos casos de Roma e Atenas Clássica e excluindo totalmente as sociedades do Mediterrâneo Oriental. Sendo assim, levando em consideração estes os fatores acima mencionados, Lewis argumenta que as diferenças do ponto de vista da organização econômica entre Oriente e Ocidente foram exageradas pela moderna historiografia. Nesse sentido, o que Lewis propõe não é simplesmente a superação da aplicação do conceito de *sociedades escravistas*, mas sua ampliação para análise de outras sociedades no Mediterrâneo Oriental.

A segunda parte do livro é dedicada à análise de vários sistemas escravistas no mundo grego, sendo a Grécia Arcaica o primeiro. Assim como para Finley, para Lewis a épica de Homero não deve ser compreendida apenas enquanto um artefato literário, mas como reflexo de uma realidade histórica e que representa a época em que fora estabelecida como texto escrito. Contudo, ambos divergem com relação ao papel da escravidão para essas elites. Enquanto para o primeiro ela não tinha ainda importância econômica, para Lewis ali começa a se delinear a escravidão enquanto uma propriedade alienável e adquirida fora da comunidade e com um papel econômico importante para as elites. Sendo assim, do ponto de vista da estrutura econômica, para Lewis o que muda é a escala quantitativa. No entanto, o autor admite que, do ponto de vista conceitual, o período Arcaico aparece diferente, por exemplo, do período Clássico. Isto porque no primeiro não é atestada uma formulação abstrata que defina a posse, a propriedade ou mesmos os *status* individuais de proprietários e escravos.

A sessão seguinte do livro tem como objeto de estudo uma sociedade pouco estudada do ponto de vista da escravidão grega: Esparta. Para tanto, Lewis propõe reavaliar uma antiga tradição historiográfica, pois os hilotas foram classificados como servos ou como nem livres nem escravos. Com isso, Lewis argumenta que a ausência de uma determinação conceitual levou ao completo isolamento de Esparta das discussões

sobre a escravidão entre as sociedades gregas. De fato, para Lewis no caso da sociedade espartana estamos diante de um caso atípico. Os hilotas estavam preparados para trabalharem dentro e em sintonia com uma estrutura institucional mais ampla, pois, ao mesmo tempo em que um hilota era uma propriedade privada, por outro lado, essa propriedade sofria inúmeras restrições de ordem pública, ou seja, era constante a intervenção do interesse público frente aos interesses privados. Enquanto que em muitas outras sociedades os cidadãos livres exerciam atividades diversas e nem sempre eram proprietários de escravos, em Esparta uma pequena elite era sustentada exclusivamente pelo trabalho da grande maioria dos hilotas.

O sétimo capítulo versa sobre Creta no período Clássico. Como bem observa Lewis, o principal problema que surge para o estudo sobre a escravidão na sociedade cretense é com relação às fontes documentais. Dentre uma diversidade de *pólis*, 49 no total, temos evidências apenas do Código de Gortina, do qual emergem duas concepções de escravidão: *dolos*, referente à escravidão entre povos originários da ilha, e *woikeus*, referentes à escravidão-mercadoria, ambos com a mesma denotação jurídica. A partir do Código de Gortina, Lewis destaca que no caso de Creta o trabalho escravo foi utilizado de duas formas principais: o emprego de mulheres na produção têxtil enquanto, por sua vez, os homens estavam alocados na produção agropecuária. No que diz respeito às variabilidades regionais, em Creta a escravidão apresenta alguns contornos ausentes nas sociedades anteriormente apresentadas, como, por exemplo, a permissão de casamento e a constituição de uma família.

O último capítulo da segunda parte é sobre a escravidão na Ática do período Clássico. Para Lewis é importante ter mente que a escravidão ateniense não deve ser vista como um arquétipo reproduzido em todo o mundo grego, pois a utilização do trabalho escravo exercia funções muito diversas dada a pluralidade das *pólis*. Ademais, o universo dos cidadãos atenienses era muito diverso, compreendendo inclusive aqueles que sequer eram proprietários de escravos. No campo econômico, a atuação dos escravos também era bastante diversa, cobrindo desde a mineração ao gerenciamento de empreendimentos de seus senhores. Uma questão nova apontada por Lewis é de que a posse de escravos não estava restrita apenas ao universo das elites. Inclusive, ele chega a defender que as elites atenienses eram menos inclinadas à posse de escravos do que, por exemplo, seus contemporâneos espartanos. Ademais, ele ressalta que a escravidão teve um papel importante para as sub-elites, pois devido ao baixo custo isso permitia a aquisição de um maior número de escravos. Nesse sentido, como aponta Lewis (p. 193), a posse de

escravos permitia ao pequeno agricultor o aumento da produção além do nível da subsistência e uma maior integração não apenas à economia da cidade, mas também à vida cívica da *pólis* em um nível mais amplo do que quando tais proprietários se contentavam apenas com o seu trabalho e o de seu núcleo familiar.

O nono capítulo – primeiro da terceira parte do livro, a qual é dedicada a uma análise da escravidão no Mediterrâneo Oriental –, é voltado para a escravidão em Israel no final da era do Ferro. Para Lewis, assim como no mundo grego a escravidão no Reino de Israel é um conceito polissêmico. A ausência de qualquer sinal de leis ligadas ao arrendamento e a correlação entre homens ricos e a posse de extensos grupos de escravos são algumas das evidências que nos permitem conjecturar sobre a prática da escravidão no Reino de Israel. Desse modo, a documentação bíblica deve ser compreendida não apenas por seus aspectos religiosos, mas como reflexos dos processos históricos nos quais está inserida. Ademais, essa conjectura leva o autor a argumentar que, a partir de uma perspectiva jurídica, o mais comum era a utilização de escravos estrangeiros, uma vez que os escribas israelitas trabalhavam com a ideia de um código legislativo que protegesse os próprios israelitas de serem escravizados.

O capítulo seguinte é sobre a escravidão na Assíria entre os séculos VIII e VII a.C. Para Lewis, o que era particular nessa sociedade era a utilização do trabalho escravo em atividades agrícolas. A partir da análise de alguns poucos documentos referentes à compra de extensas propriedades, algumas delas incluindo um grande contingente humano, o autor argumenta que provavelmente a escravidão foi inicialmente a principal forma de trabalho, e que a ausência de referências posteriores foi resultado de sua substituição por outras formas de trabalho.

A escravidão na Babilônia dos séculos VII ao V a.C. é o tema do décimo primeiro capítulo. Para Lewis, assim como atestado em Atenas, o escravo na Babilônia exerceu e ocupou funções muitas diversas. Contudo, ao contrário de Atenas, em que o preço do escravo era relativamente baixo, na Babilônia os altos preços fizeram com que essa propriedade fosse quase exclusiva das elites. Ademais, ele defende que a escravidão nessa sociedade deve ser analisada em conjunto com as outras formas de exploração do trabalho. Isso porque os babilônicos não viam problema algum em trabalhar para outros cidadãos –diferentemente do caso ateniense em que se via de forma negativa a escravização de cidadãos –, o que colocava o trabalho escravo em competição com o trabalho livre. Ademais, os altos preços limitavam a inserção do trabalho escravo em favor dos trabalhadores assalariados ou dos arrendatários agrícolas.



A próxima região investigada por Lewis é o Império Persa. Nesses capítulos o autor divide sua atenção em três partes do Império: a Anatólia, o Egito e o Fars, ou a Pérsia Continental, embora a fragmentação das evidências seja a regra em todos os três casos. Para Lewis, no que se refere à escravidão, a Anatólia desponta como uma região cuja importância está assentada no comércio de inúmeros escravos para a Grécia, sobretudo da Trácia e da Frígia. Para o caso da escravidão no Egito, o autor se apoia em algumas evidências presentes em contratos de compra ou relativos à herança presentes nos Papiros de Elefantina. Estas evidências leva o autor a atestar que a prática da escravidão era comum entre os egípcios. Já para o caso de Fars Lewis parte das evidências presentes em tabuletas do tesouro e da fortificação de Persepolis na qual há informações sobre os trabalhadores da cidade. Para Lewis, embora não seja atestado o *status* jurídico destes trabalhadores provavelmente eles eram cativos de guerra, tratados geralmente da pior forma possível e constituíam o componente central da economia real de Fars. Sendo assim, para Lewis, embora a região dominada pelo Império Persa seja bastante diversa, a prática da escravidão não era distinta da forma grega. Para o autor, a prática da escravidão apenas foi compartilhada de forma mais ampla, o que permitiu algumas modificações respeitando os interesses e as culturas locais de cada região.

O último capítulo da terceira parte é dedicado à Cartago púnica. Para Lewis, estamos provavelmente diante da maior sociedade escravista, algo devido aos seus fortes laços históricos de envolvimento no comércio em larga escala e com o conhecimento de práticas escravagistas. A hipótese de Lewis é apoiada em uma passagem de Políbio (*Polyb.* 1, 29, 7), o qual afirma que Cipião Emiliano prometeu para Asdrúbal que, além de garantir a segurança sua e de sua família, lhe permitiria ainda dez de seus melhores talentos e cem escravos. Esta passagem leva Lewis a postular que tal quantia se referia a apenas uma parcela da fração total da quantidade de escravos pertencentes àquele aristocrata. Além disso, Lewis acredita que este caso narrado representava muito mais a regra do que a exceção da realidade dos proprietários de escravos de Cartago. Dessa forma, ele defende que Roma, ao conquistar Cartago, apenas deu continuidade à exploração do trabalho escravo em larga escala já anteriormente ali atestada.

A quarta parte, intitulada *Why Slavery?*, contém o capítulo derradeiro do livro no qual o autor pondera sobre a necessidade de levar em consideração o que está envolvido na utilização da mão de obra escrava, tais como os custos, as variantes ideológicas, as vantagens institucionais e os aspectos políticos e econômicos internos a uma variedade de regiões geográficas distintas entre si. Nesse sentido, ele destaca que podemos observar,

na longa duração, intensas mudanças históricas as quais não podem, contudo, serem quantificadas.

Por fim, sintetizamos algumas conclusões gerais. Segundo o autor, para uma abordagem da escravidão é mais importante estar atento à similaridade das práticas de escravização do que necessariamente à formulação conceitual do que é ou não considerado um trabalho escravo. Além disso, como já argumentado por Orlando Patterson (1991, p. 9-44), os gregos não são os únicos responsáveis pela distinção conceitual entre escravos e livres. Esta distinção pode ser verificada anteriormente nas sociedades do Mediterrâneo Oriental. Contudo, como aponta Lewis, do ponto de vista metafórico a linguagem da escravidão tem conotações diferentes. Entre os gregos ela aparece de forma negativa, como privação da liberdade, enquanto que no Antigo Oriente Próximo ela tem uma conotação positiva, exercendo a função de lealdade, o que nos leva a evitar certas generalizações. A legislação escravista deve ser compreendida como um processo cumulativo e não como o esforço individual de apenas uma sociedade; algo que, portanto, deve ser compreendido na longa duração. Também do ponto de vista econômico, é necessário observar as diferentes funções e papéis que indivíduos escravizados exerciam em cada comunidade. Nem sempre eles foram a principal fonte de renda para as elites. Ademais, é preciso ter consciência das diversidades regionais e sobre as escolhas, sejam elas morais, políticas ou econômicas e sociais que permitiram que tal instituição se desenvolvesse ou retraísse.

O livro de Lewis nos coloca diante de uma nova e interessante perspectiva de análise da escravidão, sobretudo com relação à sua presença no Antigo Oriente Próximo. Contudo, a sua proposta diacrônica nos provoca uma questão pertinente: podemos falar de sistemas escravistas gregos que compartilham, ainda que de forma razoável, de uma similaridade econômica e jurídica circunscrita ao Mediterrâneo Oriental? Além disso, se a escravidão não é necessariamente uma novidade grega, por que então o autor insiste no conceito de *sistemas escravistas gregos (Greek Slave Systems)*? A integração de uma multiplicidade de regiões, com particularidades geográficas e culturais próprias, que se integram em uma rede mais ampla talvez seja o elemento explicativo de Lewis para a concepção de um amplo sistema escravista. No entanto, a nosso ver, a sua dificuldade em estabelecer uma narrativa que conecte todas as sociedades apresentadas com o que ele denomina de *sistemas escravistas gregos* faz com essas particularidades regionais sejam compreensíveis apenas de forma isolada. O que temos, assim, é uma diversidade de sociedades nas quais a instituição da escravidão exerce alguma função econômica, em

maior ou menor grau, mas não há necessariamente um sistema escravista integrado, e que, portanto, deva ser necessariamente qualificado como *grego*. Ademais, o autor não aborda os motivos e conflitos que emergem no processo de consolidação desse sistema escravista, limitando sua análise apenas a demonstrar a presença da escravidão do ponto de vista jurídico nas sociedades do Mediterrâneo Oriental.

*Recebida: 03/09/2020*

*Aprovada: 15/12/2020*

**REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

Finley, M. (1991). *Escravidão antiga e ideologia moderna*. Tradução Norberto Guarinello. Rio de Janeiro: Graal.

Joly, F. (2019). Types of Slaves Societies – Review: David M. Lewis, Greek Slave Systems in their Eastern Mediterranean Context, c.800-146 BC. Oxford: Oxford University Press, 2018. Cambridge: *The Classical Review*, pp. 1-2.

Patterson, O. (1991). *Freedom in the Making of Western Civilization*. Nova York: Basic Books.

Patterson, O. (1982). *Slavery and Social Death*. Cambridge: Harvard University Press.

MARE

NOSTRUM

*Mare Nostrum* – inspirado nas letras de um *abecedarium* latino inciso sobre cerâmica (séc. III a.C.)