



Plêthos, 2, 2, 2012

www.historia.uff.br/revistaplethos

ISSN: 2236-5028



Plêthos

REVISTA DISCENTE DE ESTUDOS SOBRE A ANTIGUIDADE E O MEDIEVO

Editores

Rennan de Souza Lemos; Ana Carolina Moliterno Lopes de Oliveira; Camila Alves Jourdan; Letícia Sousa Campos da Silva; Jéssica Furtado de Sousa Leite; Eduardo Cardoso Daflon.

Conselho Editorial

Adriene Baron Tacla (UFF); Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG); Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UFRJ); Ciro Flamarion Cardoso (UFF); Cláudia Beltrão da Rosa (UNIRIO); Edmar Checon de Freitas (UFF); Eduardo Veira da Cruz (UNIRIO); Elaine Farias Veloso Hirata (USP); Gabrielle Cornelli (UnB); Glória Braga Onelley (UFF); Livia Lindóia Paes Barreto (UFF); Maria Beatriz Borba Florenzano (USP); Renata Rodrigues Vereza (UFF).

Conselho Consultivo (Antiguidade)

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima (UFF); Ana Livia Bomfim Vieira (UEMA); Ana Thereza Basílio Vieira (UFRJ); André Leonardo Chevitarese (UFRJ); Andrea Paula Zingarelli (Universidad Nacional de La Plata); Anna Stevens (Amarna Trust/University of Cambridge/McDonald Institute); Concepción Martínez Fernández (Universidad de Sevilla); Fábio de Souza Lessa (UFRJ); Fábio Vergara Cerqueira (UFPEL); François Lissarrague (École des Hautes Études en Sciences Sociales); Greice Ferreira Drumond (UFF); Katia Maria Paim Pozzer (ULBRA); Luís Eduardo Lobianco (UFRRJ); Marcelo Rede (USP); Margaret Marchiori Bakos (PUC-RS); Maria Cristina Nicolau Kormikiari Passos (USP); Maria Regina Candido (UERJ); Monica Selvatici (UEL); Nely Feitoza Arrais (UNILASALLE/Mosteiro de São Bento); Philipp

Wolfgang Stockhammer (Universität Heidelberg); Rívia Silveira Fonseca (UFRRJ); Salima Ikram (American University in Cairo).

Conselho Consultivo (Medievo)

Adriana Maria de Souza Zierer (UEMA); Ana Paula Tavares Magalhães (USP); Carlos Astarita (Universidad de Buenos Aires); Flavio de Campos (USP); Heloisa Guaracy Machado (PUC-MG); José D'Assunção Barros (UFRRJ); José Rivair Macedo (UFRGS); Leila Rodrigues da Silva (UFRJ); Mário Jorge da Motta Bastos (UFF); Monique Goullet (Université de Paris 1 - Panthéon-Sorbonne); Paulo André Leira Parente (UNIRIO); Renata Rozental Sancovsky (UFRRJ); Ricardo da Costa (UFES); Vânia Leite Fróes (UFF).

Conteúdos - Table of Contents

<i>Editorial</i>	5
------------------------	---

Artigos - Articles

As interpretações de Marte em Conimbriga	8
---	---

Raquel de Moraes Soutelo (UNIRIO)

As cartas de Dhutmose: o cotidiano religioso no período de Ramsés XI (1087-1070 a. C.)	20
---	----

Adriano Fagberazzi, Anny Aldrey da Silva Konrath e Waldemar Dalenogare Neto (PUC-RS)

Do nascimento aos primeiros anos de vida: um olhar sobre a infância no Egito do Reino Médio (c. 2040-1640 a. C.)	30
---	----

Liliane Cristina Coelho (UFF)

Pompeu e a ocupação da Judeia: interações culturais e religiosas entre as sociedades romana e judaica no século I a. C.	51
--	----

Junio Cesar Rodrigues Lima (UERJ)

Inferno medieval: uma concepção cristã dos condenados na <i>Visão de Tundalo</i>	68
---	----

Solange Pereira de Oliveira (UFMA)

Nem o fogo nem o aço: considerações sobre os embates entre Berserkir e clérigos na conversão da Islândia	80
---	----

Ana Clara Thomazini Racy (UFF) e Pablo Gomes de Miranda (UFRN)

Resenhas - Reviews

Resenha: Thiago Quintana (2011), <i>Orgulho e tragédia em A Saga de Kormak</i>, Vitória, DLL/UFES	92
--	----

Marcos Arêas Coimbra (UFF)

Grécia de várias faces: para além de Atenas e Esparta. Resenha: Paul Cartledge (2009), <i>Ancient Greece: A History in Eleven Cities</i>, Oxford, Oxford University Press	97
--	----

Mariana Figueiredo Virgolino (UFF)

Entrevista - Interview

Nos caminhos da História da Grécia antiga - Entrevista com Pauline Schmitt-Pantel	100
--	-----

Por Camila Alves Jourdan (UFF)

Bibliografia comentada - Annotated Bibliography

Medievística Germanística: introdução a um saber desconhecido no Brasil	108
--	-----

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UFRJ)



Editorial: A criação de uma revista e o futuro próximo das áreas de História Antiga e Medieval

A *Plêthos* nasceu como uma tentativa de remar coletivamente contra a maré produtivista e politicamente correta que predomina hoje em dia na Academia. Contra a hierarquização exacerbada dos saberes, base para a desvalorização dos trabalhos de graduandos e pós-graduandos (muito mais dos primeiros que dos últimos, certamente), buscamos concretizar um espaço reservado para a exposição das ideias de alunos de todos os níveis e para o livre debate de ideias e críticas.

Conseguimos. Prezando a qualidade do que é publicado, chegamos ao terceiro número, com trabalhos de alunos de várias regiões do país, que viram na *Plêthos* um local onde poderiam expor suas ideias e enriquecer suas experiências intelectuais e acadêmicas. Experiências estas que são amadurecidas desde o processo de avaliação e crítica dos artigos por parte de pareceristas especializados, até o momento do lançamento da edição da revista, que contém ideias mais maduras do que aquelas apresentadas num estágio inicial de pesquisa. O que importa para nós não é uma posição alta num ranking qualquer de periódicos acadêmicos; pelo contrário, privilegiamos aqui a qualidade e o exercício da crítica.

Além da publicação em si, este número foi lançado num espaço privilegiado de debates intelectuais de alunos: o **II Encontro Discente de História Antiga e Medieval**, cujo tema norteador das discussões foi "Espaços praticados e práticas do espaço". Este evento concretizou o mesmo objetivo inicial da *Plêthos*, de valorizar o debate e a crítica aberta de ideias com base em argumentos. Na ocasião, participaram mais de 150 alunos de graduação e pós-graduação de diversas instituições espalhadas pelo país, que vieram apresentar suas ideias e debatê-las em alto nível com seus colegas discentes.

Os trabalhos contidos aqui expressam a qualidade e o exercício crítico que vêm sendo desenvolvidos desde a graduação, num intercâmbio de ideias entre alunos de todos os níveis de formação, e também com professores especialistas, que também possuem espaço na *Plêthos*.

Nesta edição contamos com trabalhos diversos de História Antiga e Medieval. Dentre os eles, em nível de graduação, temos o artigo de Raquel de Moraes Soutelo, sobre a *interpretatio* de Marte em Conimbriga; o artigo de Adriano Fagherazi, Anny Aldrey da Silva Konrath e Waldemar

Dalenogare Neto, que representa um ótimo início de uma pesquisa em Egiptologia, sobre o cotidiano e a religiosidade dos habitantes de Deir el-Medina, no Egito antigo. O trabalho de Ana Clara Thomazini Racy e Pablo Gomes de Miranda, sobre a conversão da Islândia, consiste num esforço conjunto de uma graduanda e de um mestrando, inserindo-se numa área que vai a pleno vapor no Brasil: a de estudos sobre a Escandinávia medieval.

Em nível de mestrado, há dois trabalhos, um de História Antiga e outro de História Medieval. O primeiro é o de Junio Cesar Rodrigues Lima, sobre as articulações e contatos culturais no império romano, tratando sobretudo do papel social do general romano Pompeu ao adentrar o Templo de Jerusalém, numa abordagem antropologizante baseada nas ideias do francês Marc Augé. Solange Pereira Oliveira, por outro lado, trata das viagens imaginárias e da geografia do além durante a Idade Média, sobretudo dos espaços percorridos pelas almas na obra *Visão de Tândalo*.

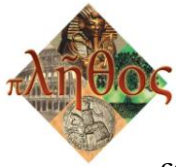
Em nível de doutorado (ou melhor, fruto de dissertação de mestrado de uma atual doutoranda), temos o trabalho de Liliane Cristina Coelho sobre o nascimento e a infância no Egito antigo durante o Reino Médio, um momento tipicamente privado, doméstico, que envolvia, entre outras coisas, o uso de objetos associados à magia.

Além dos artigos, temos duas resenhas. A primeira é a de Marcos Arêas Coimbra, sobre o livro de Thiago Quintana, *Orgulho e tragédia em A Saga de Kormak* (Vitória, 2011), fruto de pesquisa de graduação. A segunda é de autoria de Mariana Figueiredo Virgolino, sobre o livro do helenista inglês Paul Cartledge, *Ancient Greece: A History in Eleven Cities* (Oxford, 2009).

"*L'histoire ancienne ne m'a jamais paru être loin de notre monde, bien au contraire*".¹ Estas e outras ideias estão presentes na entrevista que Pauline Schmitt-Pantel, renomada especialista em Grécia Antiga e professora emérita da Université Paris 1 - Panthéon-Sorbonne, concedeu à Camila Alves Jourdan. A professora, muito simpática, fala sobre sua escolha pela História Antiga, a utilização das imagens pelos historiadores, o estudo de gênero na Antiguidade e os eventos que ocorrem no Brasil, mostrando que a História Antiga não está limitada a seu próprio tempo, mas que também se comunica continuamente com o presente através dos historiadores.

Por fim, contamos nesta edição com a contribuição do professor Álvaro Alfredo Bragança Júnior, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, que explora, na seção "Bibliografia

¹ Tradução livre: "A História Antiga nunca me pareceu estar distante de nosso mundo, pelo contrário".



comentada", uma área ainda desconhecida entre nós: a Mediévica Germanística, que consiste no estudo da língua e da literatura produzidas em alemão na Idade Média.

Por fim, acreditamos que a *Plêthos* vá desempenhar um papel significativo no futuro próximo das áreas de História Antiga e Medieval, contribuindo para a formação crítica de novos historiadores, reunidos em torno de debates frutíferos sobre temáticas relevantes de estudos. Para tanto, convidamos a todos os interessados em construir um ambiente saudável de discussão, crítica e exposição de argumentos, enfim, em fazer ciência, a participar deste projeto.

Niterói, 21 de agosto de 2012.

Rennan de Souza Lemos e Ana Carolina Moliterno Lopes de
Oliveira

(Universidade Federal Fluminense)



As interpretações de Marte em Conimbriga

Raquel de Moraes Soutelo

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: Este artigo analisa práticas de *interpretatio* do deus romano Marte, durante os séculos I e II d.C na cidade de Conimbriga, situada na província da Lusitânia. Através da análise de duas fontes epigráficas encontradas neste local, observaremos como Marte sofreu uma dupla interpretação religiosa, sendo identificado ao deus lusitano Neto e a Augusto.

The interpretations of Mars in Conimbriga

Abstract: This article observes practices of *interpretatio* of the roman god Mars, during the I and II centuries A.D at Conimbriga, located in the Lusitania province. Through the study of two epigraphic sources founded in this archaeological site, we analyze both of Mars religious interpretation, with the god Neto and with Augustus.



Introdução

Este artigo é fruto das atividades do plano de trabalho intitulado **Práticas de *interpretatio* na Lusitânia romana: O caso de Conimbriga**, vinculado ao projeto ***Religio Romana: uma análise das instituições religiosas romanas em discursos tardo-republicanos*** da Professora Doutora Claudia Beltrão. Este procura analisar as práticas de interpretação religiosa que ocorreram na cidade de Conimbriga, situada na província romana da Lusitânia, entre os séculos I, II e III d.C, buscando atingir ao objetivo do projeto ao qual está vinculado de identificar formas e fórmulas pelas quais cultos e seres divinos ou humanos estrangeiros foram incorporados à *religio romana*, ou excluídos dela, passando a ser objeto de anátema imperial, a fim de compreender os aspectos das interações religiosas que ocorreram no local estudado.

A *religio romana* é um dos aspectos constituintes da identidade romana (BELTRÃO, 2006), uma forma de sedimentar a solidariedade entre seus membros (BUSTAMANTE, 2006) e um instrumento no processo de integração imperial nas províncias recém-conquistadas (BUSTAMANTE; DAVIDSON; MENDES, 2005). Já que esta se baseava na crença de que os deuses de todos os povos eram verdadeiros (VEYNE, 2009) o que possibilitou que ela se tornasse um símbolo do Império, ao mesmo tempo em que permitiu a criação de novas experiências religiosas.

Sendo assim a religião romana como ferramenta no processo de romanização, entendido aqui como “[...] processo de mudança sociocultural, multifacetada em termos de significados e de mecanismos, que teve início com a relação entre os padrões culturais romanos e a diversidade cultural provincial em uma dinâmica de negociação bidirecional” (BUSTAMANTE; DAVIDSON; MENDES, 2005: 41), então, possibilitou o fenômeno da *interpretatio*. Um produto da interação cultural que consiste na “[...] identificação dos deuses indígenas a equivalentes romanos e na latinização das denominações das deidades nativas” (MENDES; OTERO, 2004: 202). Fenômeno que pode ser observado, por exemplo, nos vestígios epigráficos datados do século I, II e III d.C na cidade de Conimbriga, Portugal.

Esta era uma cidade de origem celta que foi conquistada em 137-135 a.C., na campanha militar de Décimo Júnio Bruto pela Lusitânia e que recebeu os seus primeiros habitantes romanos apenas em meados do século I a.C. Sendo assim, pode-se notar que durante muito tempo o cotidiano da cidade pode ter se mantido inalterado ainda mantendo seus costumes

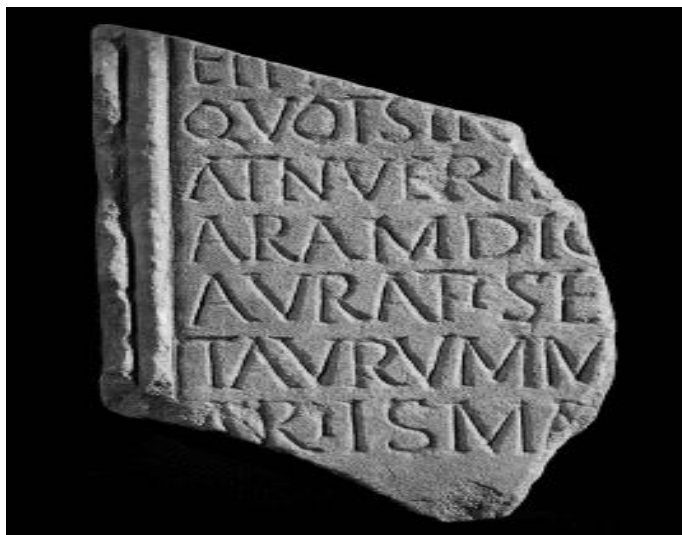


loais (população dividida em comunidades de linhagem, religião de deuses tutelares, por exemplo). O que só mudou no governo de Augusto com a transformação da fisionomia da cidade, com a ampliação de seu território e construção de grandes obras públicas como a muralha augustana, o Fórum augustano, as termas e o aqueduto, o que a adequou aos padrões urbanísticos romanos. No entanto, é apenas na época dos Flávios que esta recebe o *status* de município romano, ganhando um novo programa de obras públicas, que ampliou o Fórum e trouxe mais elementos romanos para a cultura local e intensificou a presença romana no dia-a-dia conimbricense (ALARCÃO; ETIENNE, 1976).

Logo, são destes períodos de mudança no urbanismo conimbricense e intensificação da presença romana que observamos as práticas de *interpretatio* que aconteceram naquele local. Dentre o conjunto epigráfico encontrado nesta localidade, analisaremos, neste artigo, duas epígrafes que envolvem o culto ao deus Marte, que nesta cidade teve uma dupla *interpretatio*, sendo associado ao deus lusitano Neto e a Augusto.

Marte Augusto, Marte Neto: a *interpretatio* em duas epígrafes coninbricenses

A primeira epígrafe a ser analisada aqui é uma placa moldurada (sendo a moldura dupla e sobreposta ao campo epigráfico), incompleta no alto à direita e fraturada na parte inferior e no canto direito. Nela vemos descrito um sacrifício de um Touro a Marte Augusto.



Placa votiva que descreve um sacrifício a Marte Augusto datada do século II d.C. Atualmente se encontra no Museu Monográfico de Conimbriga (Inventário 73.1). [Fonte: Matriznet: Coleções do IMC (Base de dados do Instituto



dos Museus e da Conservação): <http://www.matriznet.imc-ip.pt/MatrizNet/Objectos/ObjectosConsultar.aspx?IdReg=106704>].

Transcrição: ETIA[m] / QVOTSI R[ogatu meo] / ATNVERIS [propitius] / ARAM DIC[abo cum hostiis] /⁵ AVRATIS ET [.....] / TAVRVM M[actabo in] / ARIIS MA[rtis aug(usti)]// (ALARCÃO; ETIENNE, 1976)¹.

Tradução: Mesmo quando tu tiveres acolhido favoravelmente meu pedido, de coração propício eu consagrarei a ti um altar com vítimas de chifres de ouro e eu sacrificarei a ti um touro sobre a esplanada de Marte Augusto (ALARCÃO; ETIENNE, 1976) (tradução da autora)².

Nesta epígrafe, vemos um sacrifício que como ritual é um ato de tornar sagrado (GEERTZ, 2008), é uma forma de expressão da cultura da população local, demonstrando aspectos tanto lusitanos quanto romanos que formavam a identidade cultural conimbricense.

A análise e leitura desta epígrafe, feita como proposta pelo Professor Encarnação (1997), nos possibilitou observar alguns elementos. Primeiramente, o tipo de suporte é uma placa, o que nos indica que ela estava encaixada em uma parede, no sentido de seu comprimento. O seu material é calcário amarelado (conhecido como de Ançã), originário desta região, o que não acentua importância maior do que outras epígrafes, já que não foi encomendado um material mais resistente de outro local, como é atestado em outras epígrafes de Conimbriga, demonstrando que apesar de sua relevância para o nosso estudo, neste quesito de análise não se destaca frente a outras. Seu contexto arqueológico, o Criptopórtico³ do Fórum Flaviano, possivelmente no pórtico duplo superior (CORREIA, 2009), nos indica que ela se encontra no

¹ Dimensões totais da epígrafe: 21,2 x 11,9 x 4,7 cm (a moldura está a 4,2 cm do campo epigráfico)

Altura das letras: l.1: 1,8; l.2: 2,1/2,2; l.3: 1,9/2,1; l.4: 1,9/2,1; l.5: 2,1/2,2; l.6: 2,2; l.7: 2,2; altura dos pequenos i na l.5 e 7: 1,2 cm.

Espaçamentos interlineares: 1: 0,4; 2: 0,6; 3: 0,5/0,6; 4: 0,5; 5: 0,5/0,6; 6: 0,4/0,5; 7: 2 cm.

Campo epigráfico: 20,6 x 10,3 cm

² “Même quand tu auras accueilli favorablement ma requête, d’un cœur propice je te consacrerai un autel avec des victimes aux cornes dorées et je te sacrifierai un taureau sur l’esplanade de Mars Auguste” (ALARCÃO; ETIENNE, 1976)

³ “é um pórtico parcialmente enterrado, ou simplesmente apoiado a um barranco que comporta colunas com um espaço mais ou menos fechado” (GENOUVÉS, 1988:166-167). Segundo Alarcão e Etienne (1971), sua finalidade era essencialmente estrutural, embora pudessem e devessem ter também uma finalidade utilitária, estando a dispor das autoridades do município. (ENCARNAÇÃO, 1973).



centro da zona urbana da cidade. O Fórum era um ambiente conhecido por toda a população e local de passagem para as zonas mais importantes da cidade, para as lojas de comércio da atual ínsula do vaso fálco, para as Termas do Sul e do Aqueduto e para o anfiteatro. Contudo, a sua descoberta no Criptopórtico deste Fórum demonstra que apesar da utilização pública deste local, esta epígrafe se encontrava em uma área de difícil acesso, não aberta ao público, e pouco diuturna (CORREIA, 2009). E sua possível localização no pórtico duplo superior, onde se guardava o aparato cênico e religioso do templo, torna ainda mais seletivo o ambiente. Na verdade, esta parte era dividida do resto do fórum por uma parede com uma pequena porta, dividindo assim o local de total acesso público da área usada apenas por magistrados e sacerdotes. Sendo assim, podemos dizer que o dedicante desta placa é possivelmente uma pessoa de *status* elevado em Conimbriga, talvez um magistrado ou um sacerdote do templo. Todavia, esse é o máximo de informações que podemos retirar de seu contexto arqueológico, já que este no período cristão da cidade se tornou um cemitério, depois um campo de agricultura após a invasão suévica do século IV d.C e, séculos depois, virou um local preferencial para a retirada de pedras para a reconstrução da cidade vizinha de Condeixa-a-Nova, o que torna difícil a total interpretação deste local.

Quanto à datação desta inscrição, notamos que o século II d. C. é um momento de maior assimilação dos costumes romanos, já que a cidade já havia recebido o *status* de município romano (recebeu em 77 d. C.), e estava convivendo há bastante tempo com o estilo de urbanismo e costumes religiosos dos romanos, pois já havia passado pelas reformas urbanas augustana e flaviana. Desta forma, ela já possuía oficinas epigráficas, e mantinha o costume romano de fazer epígrafes, o que é claramente visto pela paginação bem feita, pelo alinhamento perfeito à esquerda, pela moldura dupla e pela letra actuária (letra em formato triangular).

Em relação à inscrição observamos primeiramente o deus que está indicado na epígrafe: Marte Augusto. O desdobramento e leitura deste teônimo foram possíveis graças às letras M e A (ALARCÃO; ETIENNE, 1976), que se encontram na parte inferior direita da inscrição e a localização do achado que por estar próximo a um templo de Culto Imperial, torna possível esta leitura, que é comprovada pela existência de outras duas epígrafes encontradas em Conimbriga dedicadas a este deus. Portanto, estamos trabalhando com uma epígrafe do Culto Imperial, que nesta cidade assumiu a *interpretatio* com Marte. Sendo Augusto aqui, um epíteto para Marte que daria um reforço as funções principais deste deus, tornando-o mais guerreiro ou um melhor protetor dos campos (ETIENNE, 1958). Neste caso, estamos diante de dois teônimos latinos,



mas a ausência de um culto semelhante em Roma, existindo somente na cidade de Conimbriga e nas províncias da Bética (onde se encontram 7 inscrições) e na Tarraconenses (onde se encontram 6 inscrições), parece indicar uma interpretação fruto do contato religioso da Península Ibérica com a cultura imperial.

Quanto aos animais a serem sacrificados, vemos vítimas com chifres de ouro e um touro. O touro é um animal de sacrifício tanto na cultura romana quanto na celta (CARNEIRO; ENCARNAÇÃO; OLIVEIRA; TEIXEIRA, 2008), mas a preparação dos chifres para o ritual, não é um costume romano, sendo possivelmente uma ação criada no local. A menção, inclusive de outras vítimas sacrificadas com o touro, pode indicar uma *suovetaurilia*⁴ comum nas religiões romana e lusitana (como visto em inscrições feitas em língua lusitana com caracteres latinos em Arronches e em Cabeço de Fráguas em Portugal) (CARNEIRO; ENCARNAÇÃO; OLIVEIRA; TEIXEIRA, 2008).

Há também a menção do local do sacrifício, a esplanada de Marte Augusto, que nos dá mais informações sobre o espaço ritualístico do Fórum de Conimbriga e nos indica a importância daquele ato religioso e da própria epígrafe. Afinal, a esplanada do templo do Culto Imperial “[...] era um instrumento muito importante na delimitação dos espaços do fórum e nos acessos entre eles, representava também uma forma de elevar visualmente o nível a partir do qual se desenvolvia a estrutura do pódio, evitando demasiada visibilidade que este poderia ter (o que arruinaria o equilíbrio clássico das suas proporções)” (CORREIA, 2009). Desta forma, a esplanada era um lugar que adicionava grandiosidade em tudo o que ocorreria lá, tornando este sacrifício de extrema importância, o que associado às despesas que ele acarretava e ao local onde a epígrafe se encontrava demonstra que a pessoa que dedica este tipo de sacrifício é uma pessoa com um *status* elevado na comunidade.

Contudo, a inscrição foge da fórmula votiva⁵ costumeira, proposta pelo Professor Encarnação (2006), já que apesar de identificar a divindade, não apresenta a identificação do dedicante, nem o motivo da dedicatória e nem a fórmula final consacratória. Afinal, ela é uma epígrafe votiva⁶ com uma característica particular que descreve um ato central de um ritual e por isso não segue esta ordem. E esse aspecto ajuda na interpretação de suas possíveis funções, que podem ser como um guia para a formulação de um sacrifício a Marte Augusto ou como uma

⁴ Este é um dos sacrifícios mais caros na religião romana, significava oferecer a divindade um porco (*sus*), uma ovelha (*ovis*) e um touro (*taurus*) (HENIG, 2006).

⁵ Fórmula padrão de formação do texto epigráfico onde é dedicado o altar ao deus.

⁶ Epígrafes dedicadas a uma divindade ou que fazem referência a cultos religiosos.



descrição de um momento em que o deus ainda não havia se mostrado propício para que lhe fosse oferecido um sacrifício. Dentre estas duas funções, em nossa opinião, a de ser um guia para um sacrifício se mostra mais plausível, já que não há espaço na epígrafe para o nome do dedicante e também porque descreve uma ordem de atos (o de esperar o deus se mostrar propício e depois matar as vítimas com chifres de ouro e o touro e o de explicar onde deve ser feito o sacrifício), além de estar localizado próximo ao templo de Augusto e Roma, estando junto ao aparato religioso e cênico do fórum e estar possivelmente encaixado em uma parede. Portanto, como descrição de um ato ele não é um objeto consagrado nem o cumprimento de um voto, mas só um guia para indicar como fazer um sacrifício a uma deidade cultuada no local.

Em nossa segunda epígrafe sugere-se o contrário. Esta é um *ex-voto*⁷, que parece seguir o formulário comum a epígrafes votivas, com a identificação da deidade, a identificação do dedicante, mas não possui motivo da dedicatória, nem fórmula final consacratória. Esta é dedicada ao deus Marte Neto, achada em 1815, próximo a muralha leste, mas atualmente perdida (CIL II 365).

Transcrição e desdobramento: [*Deo Marti?*] NETO[?] / VALERIVS • AVIT[us] / M(arcus) TVRRANIVS • SVLPICI[anus vel F(ilius)] / DE VICO • BAEDORO / GENTIS • PINTON(um vel orum vel icorum) // (ALARCÃO, ETIENNE, 1976)⁸.

Tradução: Ao deus Marte Neto ou Neton, Valerius Avitus, Marcus Turranius Sulpicianus ou filho de Sulpicius, do *vicus*⁹ Baedorus, membro do clã dos Pintones ou Pintoni ou Pintonici (fez este monumento ou cumpriu seu voto de bom grado) (ALARCÃO; ETIENNE, 1976) (tradução da autora)¹⁰.

⁷ Oferenda que cumpre uma promessa feita a um ou mais deuses.

⁸ Como está perdida atualmente não se sabe as dimensões desta epígrafe e também não se tem informações sobre seu suporte.

⁹ Vicus é uma assentamento pequenos situado no território da cidade e subordinado a ela ou nome dado a um sub-distrito da cidade principal (SCHEID, 2003), logo este não tem estatuto próprio nem organização administrativa autônoma (ENCARNAÇÃO, 2008).

¹⁰ “Au dieu Mars Netus ou Neton, Valerius Avitus, Marcus Turranius Sulpicianus ou fils de Sulpicius, du bourg Baedorus, membres du clan des Pintones ou Pintoni ou Pintonici (ont fait ce monument ou se sont acquittés colontiers et à bom droit de leur voeu)” (ALARCÃO, ETIENNE, 1976).



Novamente, vemos o deus Marte interpretado, mas agora com outra divindade, o lusitano *Neto*, descrito por Macróbio¹¹ como o deus Marte com raios, um deus de guerra da elite, encontrado na cidade de *Acci* (Guadix, Granada) (OLIVARES PEDREÑO, 2002). Por esta epígrafe é plausível assumir este desdobramento devido à outra epígrafe achada em Trujillo na Espanha (também desaparecida na atualidade), que associa Marte a Neto. Sendo assim, fica claro que Conimbriga assimilou a função bélica de Marte, tornando-o um deus guerreiro das elites locais, assim como Neto.

Quanto aos dedicantes, vemos um *Valerius Avitus* e um *Marcus Turranius Sulpicianus* (ou filho de *Sulpicus*), ambos do clã dos *Pintones* ou *Pintoni* ou *Pintonici* e residem no *vicus Baedorus* (provavelmente na atual Condeixa-a-Velha) (ALARCÃO; ETIENNE, 1976). Todos os dois têm um gentílico, sendo que o do primeiro dedicante já apareceu em outra epígrafe e o outro pertence a uma família importante de Conimbriga que teve como membro mais ilustre *C. Turranius Rufus*, sendo uma família ligada a *gens Valeria*. Essa comunidade é especificamente lusitana reside em *Baedorus*, um lugar dentro do município flaviano que mantém casas de pessoas de origem indígena (ALARCÃO; ETIENNE, 1976). Sendo assim, os dedicantes são de origem indígena (provavelmente membros da elite devido à presença de suas famílias em outras epígrafes de Conimbriga) e seu clã é originário de Conimbriga, tornado esta, então, uma epígrafe de dedicantes nativos a um deus interpretado com funções bélicas e com epítetos latino e lusitano.

Quanto ao seu contexto arqueológico, fundamental para a análise de qualquer material arqueológico para definir a função deste e a razão de sua localização no espaço, podemos dizer que é inconclusivo, já que ao construir a muralha do Baixo-Império, para se proteger da invasão suévica, muitas epígrafes saíram de seu local original e foram colocadas como parte da nova muralha.

Considerações finais

Deste modo, ao analisar estas duas epígrafes, notamos uma dupla *interpretatio* do deus romano Marte. Segundo Alarcão e Etienne (1976), possivelmente o culto a Marte Augusto coexistiu com o culto ao deus Marte Neto. No entanto, preferimos optar pela hipótese levantada por Correia (2009), de que houve aqui uma evolução do culto ao deus Marte, iniciado com o culto associado a Neto, cultuado pelas elites locais e que com o passar do tempo e perda de

¹¹ Autor latino que viveu em fins do século IV d.C e inícios do século V d. C.



costumes celtas perdeu o seu epíteto lusitano, mas manteve sua interpretação no cotidiano da população e que depois foi associado a Augusto e ao Culto Imperial, também ligado às elites. Afinal, é improvável que tenha ocorrido à dissociação de divindades (Marte ter deixado de ser interpretado com Neto e depois associado a Augusto) ou que tenham existido dois deuses diferentes com teônimos iguais. Sendo assim, Marte Augusto, apesar de, à primeira vista, parecer um deus de culto romano, é na verdade uma deidade interpretada que perdeu seu nome celta com a intensificação do processo de romanização, mas que manteve as características de guerreiras do deus lusitano Neto a qual Marte foi associado previamente naquela localidade.



Bibliografia

CIL II – *Corpus Inscriptionum Latinarum II (Hispania)*

Hispania Epigraphica: <http://www.eda-bea.es> (Data da última consulta: 06/04/2011).

Matriznet: Coleções do IMC (Base de dados do Instituto dos Museus e da Conservação):
www.matriznet.imc-ip.pt/ipm/MWBINT/MWBINT02.asp (Data da consulta: 27/05/2011).

Museu Monográfico de Conimbriga: www.conimbriga.pt (Data da consulta: 07/02/2011).

ALARCÃO, J; R. Etienne dir. (1976), *Fouilles de Conimbriga, Vol II: Épigraphie et sculpture*, Paris: Boccard.

BELTRÃO, C. (2006), A religião na *urbs*, In: Norma Musco Mendes; Gilvan Ventura da Silva orgs., *Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômica, política e cultural*, Rio de Janeiro, Mauad X, p. 137-159.

BUSTAMANTE, R. (2006), “Práticas culturais no Império Romano: entre a unidade e a diversidade, In: Norma Musco Mendes; Gilvan Ventura da Silva orgs., *Repensando o Império Romano: perspectivas socioeconômica, política e cultural*, Rio de Janeiro, Mauad X, p. 1-109.

BUSTAMANTE, R.; J; Davidson; N. M. Mendes (2005), A experiência imperialista romana: teorias e práticas, *Tempo*, 18, p. 17-41.

CARNEIRO, A; J. Encarnação; J. Oliveira; C. Teixeira (2008), Inscrição votiva em língua lusitana (Arronches, Portalegre), *Conimbriga*, 47, p. 85-102.

CORREIA, V. (2009), O *forum* de Conimbriga e a evolução do centro urbano. In: T. Nagales Bassarate ed., *Cidade e Foro na Lusitânia romana*, Studia Lusitania 4, Zaragoza, s.d.

ENCARNAÇÃO, J. (1973), Criptopórtico romano no subsolo de Lisboa, em plena Baixa, *Jornal da Costa do Sol*, X, 489.

ENCARNAÇÃO, J. (2006), *Epigrafia: As pedras que falam*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

ENCARNAÇÃO, J. (1997), *Introdução ao Estudo da Epigrafia Latina*, Coimbra, Gráfica de Coimbra Ltda.



ENCARNAÇÃO, J. (2008), Em torno da inscrição a Marte em Sines, In: *Actas do 1o Encontro de História do Alentejo Litoral*, Sines, Centro Cultural Emmmerico Nunes.

ETIENNE, R. (1958), *Le Culte Impérial dans la Péninsule Ibérique d'Auguste à Dioclétien*, Paris, E. de Boccard Éditeur.

GEERTZ, C. (2008), A Religião como sistema cultural, In: *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, LTC, p. 65-91.

GENOUVÉS, R. (1988), Cryptoportique, In: *Dictionnaire méthodique de l'architecture Grecque et Romaine. III Espaces, architecture, bâtiments et ensembles*, Roma, École Française de Rome, p. 166-167.

HENIG, M. (2006), Roman Religion and Roman Culture in Britain, In: M. Todd ed., *A Companion to Roman Britain*, Oxford, Blackwell Publishing Ltda., p. 220-241.

MENDES, N.; U. Otero (2004), Religiões e as Questões de Cultura, Identidade e Poder no Império Romano, *Phoînix*, 11, p. 196-220.

OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2002), *Los dioses de La Hispania Céltica*, Madrid, Real Academia de La Historia, Universidad de Alicante.

SCHEID, J. (2003), *An introduction to Roman Religion*, Blomington, Indiana University Press, p.18-29.

VASCONCELOS, J. (1913), *Religiões da Lusitânia*, Vol. III, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

VEYNE, P. (2009), Tranquilizações, In: Philippe Ariès; Georges Duby dir., *História da Vida Privada*, Vol.1, São Paulo, Companhia das Letras.

Sobre a autora

Raquel de Moraes Soutelo é graduada em História pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) e bolsista de Iniciação Científica da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), com o plano de trabalho “Práticas de *interpretatio* na Lusitânia Romana: o caso de Conimbriga”, vinculado ao projeto “*Religio* Romana: uma análise das





instituições religiosas romanas em discursos tardo-republicanos” da Professora Doutora Claudia Beltrão da Rosa. E-mail: raqueldemsgomes@hotmail.com.





As cartas de Dhutmose: o cotidiano religioso no período de Ramsés XI (1087-1070 a. C.)

Adriano Fagherazzi

Anny Aldrey da Silva Konrath

Waldemar Dalenogare Neto

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Resumo: Este artigo visa apresentar uma sistematização e análise dos Deuses mencionados na correspondência de Dhutmose, um escriba da Sede da Verdade, em viagens a região da Núbia. As cartas revelam modalidades de expressão de fé, além do chamamento dos Deuses, que os qualifica como mais ou menos populares naquele contexto específico.

The letters of Dhutmose: the religious quotidian in the times of Ramses XI (1087-1070 BC)

Abstract: This paper presents an analysis and systematization of the Gods mentioned in the correspondence of Dhutmose, a scribe of the Place of Truth, on the trips to the region of Nubia. The letters reveal expressions of faith, beyond the call of God, which qualifies them as more or less popular in that specific context.



Nosso objetivo neste artigo é circunscrito: analisar as cartas escritas pelo escriba Dhutmose. As correspondências trocadas no período faraônico permitem ao historiador abordar as especificidades do período de formação da cultura epistolográfica. Encontramos nestas correspondências as primeiras formas de comunicação escrita entre um emissor e um receptor sobre temas do dia-dia.

Os escribas de Deir el-Medina constituíam um grupo profissional de extrema importância, pois tinham a função de fazer a comunicação escrita sobre tudo que ocorria na vila ao faraó, sem contar que eram responsáveis pelas tarefas de fiscalização, solicitando e prestando contas sobre tudo que era enviado da sede da monarquia para a manutenção do assentamento. Há indícios encontrados por escavações arqueológicas que Deir el-Medina tinha sua própria escola de escribas, o que era normal nas grandes cidades egípcias, mas um fato incomum em uma vila considerada pequena, que teve na sua maior configuração aproximadamente 120 lares e deve ter comportado algo entre 1200 pessoas. Vale lembrar que Deir el-Medina estava localizada em uma região muito conturbada, pois ficava próxima a fronteira da Núbia, um território no qual os faraós egípcios, por anos, disputavam terras e poderes. Essa vila era de extrema importância para o Egito, afinal, foi construída especialmente para abrigar os artesãos, que vinham das mais diversas localidades, tanto do Egito quanto do mundo mediterrânico, especializados na construção das tumbas dos faraós e da nobreza (BAKOS, 1996: 153-156).

A aldeia existiu durante cerca de quinhentos anos, tendo seu fim ocorrido de forma paulatina durante o reinado de Ramsés XI em 1070 a.C. Entre os motivos principais que levaram ao progressivo abandono da vila, está a onda constante de ataques núbios e líbios que dificultava a permanência daqueles que ali moravam e também ameaçava o domínio egípcio nos territórios de fronteira. Posteriormente, os núbios, aos poucos, avançariam no território egípcio e acabariam por formar uma série de soberanos que reinariam sobre o Egito durante três quartos de século, constituindo a XXV dinastia (752 a. C. - 721 a. C.).

Deir el-Medina foi encontrada e estudada, a fundo, no século XX, graças ao trabalho de, principalmente, Ernesto Schiaparelli (1856 - 1928), Bernard Bruyère (1879 - 1971) e Jaroslav Černý (1898–1970), este último tendo escavado e pesquisado o sítio durante cinquenta anos. É graças a eles que temos informações suficientes para fazer uma reconstituição de como era o espaço físico e como se dava a movimentação na vila. Entre as grandes contribuições feitas por estes estudiosos que, além de arqueólogos, estavam em busca, certamente, de riquezas esquecidas no tempo, estão cerca de cinco mil exemplares (entre ostracas e papiros) de



documentação praticamente intacta que foram encontrados em um poço localizado ao lado da muralha que rodeava a vila. Conforme relatório da busca que realizou na região, Bruyère descreve o poço como uma espécie de armazém onde, em uma possível fuga da região por medo de ataques núbios, os documentos que não tinham como serem carregados foram literalmente amontoados de qualquer forma e enterrados para que, na medida do possível, não caíssem nas mãos de possíveis invasores. Posteriormente, arqueólogos descobriram que, na verdade, o “poço” era uma espécie de cemitério, onde a documentação acabou sendo depositada com o abandono da vila.

Em uma destas escavações, uma coleção de papiros foi encontrada por Jaroslav Černý, que publicou a maioria dos registros, originalmente em hieróglifos, em 1939. Esta coleção de correspondências foi traduzida pelo professor da Universidade de Chicago, Edward Wente, em 1992, que dedica um capítulo de seu trabalho para apresentar a trajetória dos escritos do escriba Dhutmose na XX dinastia do Egito, sob seu último faraó, Ramsés XI. Estas cartas são de grande utilidade para estudo do cotidiano egípcio, entendendo-se cotidiano como o lugar social que liga as relações e estruturas que fazem a sociedade funcionar como um conjunto. Com isto em mente, nosso grupo de pesquisa Correspondências de Deir el-Medina: A vida cotidiana no tempo de Dhutmose: (c. 1087-1070 a.C.) orientado pela Professora Doutora Margaret Marchiori Bakos da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) tem como objetivo compreender as escritas do período de Dhutmose e fazer um estudo comparativo do que foi relatado por Dhutmose com relação à historiografia clássica sobre este período. Segundo o professor Wente, este projeto é inédito em escala global, pois o grupo de estudos que fez a tradução das cartas em 1962, não teve apoio da Universidade de Chicago para trabalhar em cima de uma análise de conteúdo destas cartas.¹

Cartas de Dhutmose

As primeiras cartas de Dhutmose datam de c. 1085 a.C. Neste período, o escriba Dhutmose trabalhava como coletor de impostos do faraó. Os primeiros assuntos abordados pelo escriba são problemas envolvendo a pesca e as dificuldades em recolher os impostos, dizendo que sofria grande pressão para deixar de exercer esta profissão. De fato, sabe-se que um coletor de impostos sofria inúmeras perseguições e não era visto pela sociedade como um homem livre, já que suas falas e seu discurso para conseguir a arrecadação eram pré-aprovadas pelo faraó. De forma repentina, nos anos posteriores, as próximas cartas encontradas apresentam

¹ Comunicação feita com o professor Wente via e-mail em 13 de setembro de 2011.



uma mudança na forma de escrita de Dhutmose: o escriba passa a utilizar frases maiores e clama por um número maior de Deuses. Isto pode ser explicado, em parte, devido à crise em que se encontrava o Egito nesta época. (MESKEL, 2001: 209-243).

Durante o final da XX dinastia, a fome e a insatisfação com o faraó eram dois assuntos muito comuns no cotidiano dos habitantes de Deir-el-Medina. Ramsés XI envolveu-se em uma grande política ofensiva contra a Núbia para evitar um golpe protagonizado pelo sumo sacerdote de Amon, Amenhotep. Mais tarde, viu suas forças se voltarem para uma expedição militar contra a Núbia, e seu governo ser apenas *de jure*, já que *de facto* suas forças militares estavam sendo comandadas pelo general Herihor. Com a morte de Ramsés, este general passou a ser o senhor efetivo do Alto Egito e da Núbia, causando ira nos habitantes da região de Kerma. Em meio a estes conflitos, a administração egípcia retirou recursos da cidade para garantir que suas tropas saíssem vitoriosas do confronto. A área mais afetada do Egito foi Tebas, que organizou uma resistência contra o faraó liderada após a morte do general Panhesy. As tropas egípcias que tinham entrado na Núbia, retornaram e atacaram Tebas para trazer o controle da cidade novamente para as mãos de Herihor, que passou a se tornar o vizir de Tebas. Infelizmente, não existem registros sobre o que aconteceu depois da entrada das tropas egípcias em solo tebano, mas sabe-se que todas as cartas enviadas pelos escribas após esta data passaram a conter a palavra “Renascimento”, que seria uma tentativa da administração de trazer novos tempos de glória para o Egito. (FAIRSERVIS, 1962: 165-165)

A historiografia especula que neste período de renascimento, os escribas se especializaram com o treinamento em grandes galerias na região de Deir el-Medina. Isto ajuda a explicar o fato da evolução da escrita de Dhutmose. (VAN HEEL, 2003: 40).

Após suas cartas iniciais, acompanhando os registros de Černý, o próximo registro de Dhutmose viria somente após cinco anos, período em que possivelmente o escriba deve ter se especializado em outra cidade. Se identificando como Tjaroy, possivelmente apelido que Dhutmose recebeu durante os anos em que não foram encontrados registros sobre sua pessoa, o escriba assume a função de levar ordens do Templo do Faraó para o general do Exército, em meio ao conflito com a Núbia (RICE, 1999: 65). O papel desempenhado por Dhutmose é fundamental, pois além de registrar o progresso das tropas, ele seria responsável de fazer a negociação de reforços e de armas que deveriam chegar à linha de frente do Exército Egípcio frente aos rebeldes da Núbia. A situação precária dos papiros (os piores de toda coleção) prejudicou a análise de conteúdo destas cartas. Por exemplo, em determinado momento de uma



carta, não se sabe sobre o conteúdo da mensagem de Dhutmose para um General: “[...] no quarto mês [...] nada de errado aconteceu com eles [...] Eu deixei ele em Elefantina”.

Mais quatro anos se passam até a próxima publicação de Dhutmose. Diferentemente das demais cartas vistas até o momento, Dhutmose envia correspondências para amigos e familiares residentes em Tebas. Em meio à guerra, é possível observar os sentimentos do escriba, que reclamava da falta de comunicação com seus parentes. Em uma marcante passagem, Dhutmose afirma que: “em meio desta guerra, hoje eu estou vivo. Porém, o amanhã está nas mãos dos Deuses”. Em outra carta deste período, o escriba pede orações diárias para que ele retorne vivo e consiga rever a todos que demonstravam preocupação com seu estado. É interessante notar que esta preocupação de não reencontrar seus parentes parecia crescente com o desenrolar da guerra. Nas cartas que foram encontradas cuja datação se remete ao período de guerra, Dhutmose escreveu 16 linhas pedindo proteção aos Deuses. A única linha da carta destinada a sua família continha a seguinte mensagem: “Assim que está carta chegar até vocês, peça para Amon me trazer de volta daqui a salvo”.

Em meio a estas mensagens, Dhutmose continuou desenvolvendo suas funções de comunicação. Em determinado momento da guerra, recebeu a instrução de recolher panos velhos para utilizar como bandagens. Esta passagem demonstra como era grave a situação do exército egípcio, sem recursos.

Nos anos seguintes, as cartas de autoria de Dhutmose diminuem gradativamente. A última carta encontrada por Černý foi enviada para seu filho Butehamon. Dhutmose relatava que estava bem, apesar das dificuldades de acompanhar o grave conflito de perto. Não se sabe se o escriba sobreviveu à guerra.

Demonstrações de fé nas cartas de Dhutmose

As cartas com as quais trabalhamos possuem, em sentido geral, uma determinada formatação. Diante desse padrão, uma carta pode ser dividida em três partes, denominadas por nós como Quebras. A Segunda e Terceira Quebras são, respectivamente, o conteúdo em si e as considerações finais e despedidas. A Primeira Quebra traz a identificação do emissor e do receptor, as saudações e, geralmente, a menção a, no mínimo, um deus, para expressar votos de vida, prosperidade e saúde. Para exemplificar como é uma Primeira Quebra padrão, utilizamos o exemplo da carta 293, extraída de Edward Wente:



O escriba do tesouro do Templo de Amon-Rá, Rei dos Deuses, Painefernefer ao escriba [da necrópole] Tjaroy: Em vida, prosperidade e saúde e em favor de Amon-Rá, Rei dos Deuses! Todos os dias eu apelo para Amon-Rá, Rei dos Deuses, Mut, Khonsu e todos os deuses de Tebas para lhe darem vida, prosperidade e saúde, uma vida longa, uma boa velhice, e muitos favores na presença de Amon-Rá, Rei dos Deuses, seu bom senhor.²

Neste exemplo é fácil identificar as características padrão da Primeira Quebra. A carta é identificada como sendo escrita pelo escriba do tesouro do Templo de Amon-Rá para o escriba da necrópole Tjaroy. A saudação começa em seguida: “Em vida, prosperidade e saúde em favor de Amon-Rá, Rei dos Deuses!” E, após isso Painefernefer expressa seus votos feitos aos deuses, nos quais ele pede inúmeras coisas para Tjaroy: vida, prosperidade, saúde, uma vida longa e uma boa velhice. É nesta parte da Primeira Quebra que a análise será focada, buscando saber quais deuses eram mais populares em Deir-El-Medina durante a XX Dinastia. cremos que os deuses para os quais eram dirigidos esses votos são de grande importância, levando em conta a fé de que o deus chamado atenderia o seu pedido.

No levantamento que fizemos em relação aos deuses mencionados nas cartas de Wente, encontramos cento e vinte vezes menções às divindades, excetuando dele as expressões como “[...] e todos os deuses de Tebas [...]”, conforme o exemplo dado acima. Para o nosso estudo analítico, resolvemos trabalhar apenas com 119 das menções encontradas, retirando da contagem o epíteto “Senhor Universal, o grande deus da ocasião primal”, encontrado na carta 288. Seria esse Senhor Universal o deus Amon? Ou seria Atum? Ou Ptah? Devido aos questionamentos resultantes, decidimos trabalhar com os cento e dezenove que estão mencionados de maneira clara no corpo das cartas.

Essas cento e dezenove menções, então, fazem referência a dezesseis deuses diferentes. A Ogdoade, composta pelos oito deuses Nun-Naunet, Heh-Hauhet, Kek-Kauket, Amon-Amaunet, conta em nossa análise como menção a apenas um deus. São dezesseis deuses distintos, porém, são vinte e nove formas diferentes em que estes deuses aparecem, somando-se aos deuses os seus epítetos e sincretismos.

De forma evidente, percebemos que o deus em destaque é o deus Amon. Ele é mencionado trinta e oito vezes sob onze formas diferentes. Já era esperado tal resultado, devido ao fato de Amon ser, à época, o principal deus do panteão egípcio. No fim do 1º Período

² Tradução, feita pelo grupo de pesquisa, da carta 293, retirada de WENTE (1967).



Intermediário (2195 a.C – 2040 a.C), o poder do faraó estava dividido entre os chefes dos diversos *nomoi*. A nobreza de Tebas conseguiu unificar o Egito, tornando a cidade a capital do *nomos*. No fim do 2º Período Intermediário, os príncipes tebanos libertaram o Egito da dominação dos hicsos e formaram a XVIII Dinastia faraônica. Assim, quando Tebas se tornou a capital nacional, elevou seu principal deus local, Amon, ao posto de deus nacional. No Reino Médio ele já era chamado de Rei dos Deuses, o que originou o sincretismo Amon-Rá, união esta que fortaleceu muito o poder de Tebas (BAKOS, 2009: 41).

O gráfico abaixo mostra as onze formas diferentes, entre epítetos e sincretismo, sob as quais o deus Amon foi representado, totalizando 81 menções:

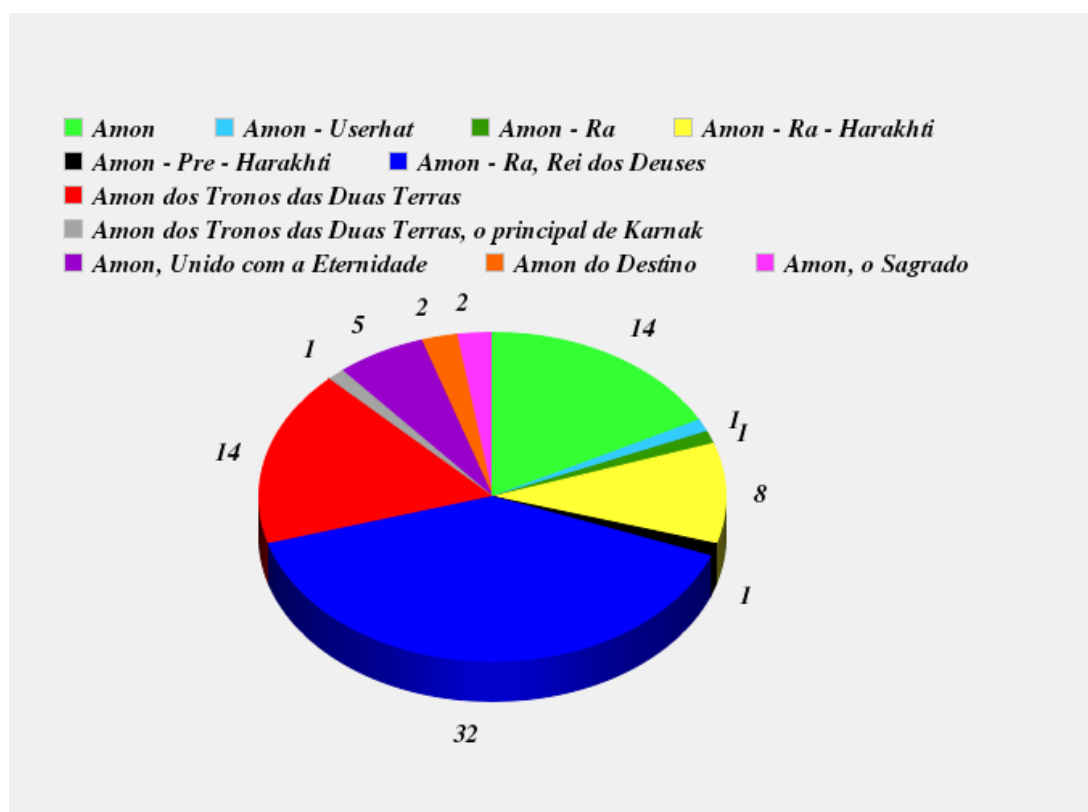


Figura 1: Nomenclaturas de Amon nas cartas de Dhutmose.

E, por fim, o gráfico seguinte mostra o restante das 119 menções, ou seja, as 38 menções às demais 16 divindades:



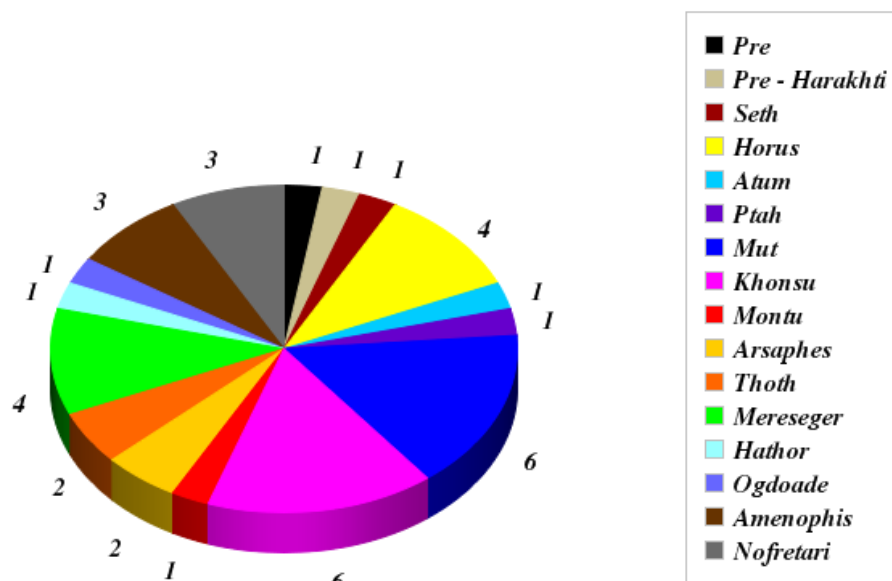


Figura 2: Divindades representadas nas cartas de Dhutmose.

As Cartas de Dhutmose: considerações finais

Além da análise inicial das cartas, que foi apresentada neste artigo, o grupo de estudos de Egito Antigo da PUCRS agora se dedica a transliteração e tradução das cartas, para compreender frases em que Wente não conseguiu realizar a tradução, ou frases em que o professor da Universidade de Chicago aponta não ter certeza quanto ao conteúdo. Deve-se dizer, nenhuma das cartas disponíveis está com seu conteúdo preservado. Dependendo do período, estas cartas podem ter entre 5 e 40% de seu conteúdo danificado. Outros 10% das cartas traduzidas por Wente tem uma tradução que o próprio autor considera “pessoal” (WENTE, 1990: 212). Para eliminar qualquer possibilidade de interpretação própria do grupo de estudos de Wente, decidimos analisar cada um destes casos em particular para fazer nossa própria análise.

Todo este conteúdo apresentado pode ser comparado com a historiografia clássica deste período: até a publicação destas cartas, e os estudos feitos por Cerny na década de 1940, era de senso comum entre os historiadores do Egito Antigo, considerar que Ramsés XI tomou a Núbia





e a Tebas facilmente. Porém, todas as dificuldades apontadas por Dhutmose dificultam a sustentação desta linha de análise.

A coleção de correspondências do escriba Dhutmose apresentam novas possibilidades para estudo do cotidiano e da fé no Antigo Egito.



Bibliografia

BAKOS, Margaret Marchiori (2009), *Fatos e Mitos do Egito Antigo*, Porto Alegre, EDIPUCRS.

BAKOS, Margaret Marchiori (1996), Relações familiares em Deir el-Medina, *Phoînix*, 7, p 153-167.

FAIRSERSVIS, Walter (1962), *The Ancient Kingdoms of the Nile and the doomed monuments of Nubia*, Nova York, Crowell.

JANSSEN, Jac (1982), *Gleanings from Deir-el-Medina*, Leida, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

MESKELL, Lynn (1998), An archaeology of social relations in an Egyptian village, *Journal of Archaeological Method and Theory*, 5, 3, p. 209-243.

RICE, Michael (1999), *Who's Who in ancient Egypt*, Londres, Routledge.

VAN HEEL, K. Donker (2003), *Writing in a workmen's village*, Leida, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.

WENTE, Edward (1967), *Late Ramesside letters*, Chicago, UCP.

Sobre os autores

Graduandos em história da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e membros do grupo de pesquisa sob orientação da Prof. Dra. Margaret Marchiori Bakos (CNPq/PUCRS), intitulado Correspondências de Deir el-Medina: A vida cotidiana no tempo de Dhutmose: (c. 1087-1070 a.C.).



Do nascimento aos primeiros anos de vida: um olhar sobre a infância no Egito do Reino Médio (c. 2040-1640 a. C.)

Liliane Cristina Coelho

Universidade Federal Fluminense

Resumo: Entre os egípcios o nascimento era visto como um momento crítico tanto para a mãe quanto para a criança, assim como os primeiros anos de vida eram essenciais para a sobrevivência do pequeno indivíduo. Acreditava-se que seres malignos poderiam se aproximar, resultando na morte da mãe, do bebê ou de ambos, e a má nutrição poderia trazer doenças ou mesmo causar a morte. Alguns artefatos que geralmente são associados por egiptólogos a tais etapas do desenvolvimento, especialmente de natureza mágica, foram recuperados tanto no contexto doméstico quanto no funerário e podem nos ajudar a entender como os egípcios procuravam por proteção nessas fases da vida. Nosso objetivo neste artigo é compreender, por meio da análise de tais objetos, como os egípcios se preparavam para o nascimento, bem como buscavam garantir a proteção da mãe e da criança nesse momento crítico e nos primeiros anos que o seguiam, mais especificamente no período conhecido como Reino Médio (c.2040-1640 a.C.).

From birth to the first years of life: a look at childhood in Middle Kingdom Egypt (c. 2040-1640 BC)

Abstract: Among the Egyptians the birth was seen as a critical moment for both the mother and the child, as well as the first years of life were essential to the survival of small individual. It was believed that evil could get close, resulting in the death of mother, baby or both, and malnutrition could bring illness or even cause death. Some artifacts that are usually associated by Egyptologists to these stages of development, especially magical in nature, were recovered both domestic and in the funerary context and can help us to understand how the Egyptians sought for protection in these phases of life. Our aim in this paper is to understand, through analysis of such objects, how the Egyptians were preparing for the birth, as well as seeking to ensure the protection of mother and child at this critical time and the first years that followed it, more specifically in the period known as the Middle Kingdom (c.2040-1640 BC).



Introdução

Em todas as sociedades, antigas ou contemporâneas, o nascimento representa um momento crítico tanto para a mãe quanto para a criança. Para a mulher, é o instante do “tornar-se mãe”, perigoso devido às complicações que podem surgir em decorrência do parto. Para a criança, é o tempo de “vir ao mundo”, de deixar a proteção e a estabilidade do ventre materno e passar a ter as sensações de frio e calor, fome e medo. O nascimento é, então, um “ritual de passagem”, e por isso é cercado de cuidados e prevenções, que incluem objetos e pessoas preparadas para auxiliar a mãe e a criança.

Na Antropologia, um ritual de passagem ocorre em um momento de ruptura, ou de transição de uma condição social para outra. Geralmente, estes momentos estão relacionados a mudanças físico-biológicas e possuem tratamentos diferenciados de uma sociedade para outra. Sua estrutura em geral é tripartite: num primeiro momento, o indivíduo ou os indivíduos que passarão pelo ritual são separados do restante da sociedade. Em seguida, ocorre o ritual propriamente dito e, por último, as pessoas que passaram pelos ritos são reintegradas à sociedade (FLORENZANO, 1996: 7). No caso do nascimento no Egito antigo, por exemplo, num primeiro momento a mãe é separada da família, retirando-se para o local onde ocorrerá o parto. Em seguida, ocorre o nascimento propriamente dito e, por último, após um período de purificação, a mulher e a criança são reintegradas à família.

Em sociedades como a egípcia sobreviver aos primeiros anos também era um desafio. Tanto a mortalidade infantil quanto a materna, no momento do parto ou por problemas decorrentes de sua realização, eram grandes. Alguns artefatos relacionados ao nascimento e aos primeiros anos de vida, recuperados em contextos funerários e domésticos, no entanto, nos auxiliam para uma melhor compreensão desses momentos. O objetivo deste artigo, então, é entender, por meio da cultura material, como os egípcios antigos se preparavam para o nascimento, bem como buscavam garantir a proteção da mãe e da criança nesse momento crítico e nos primeiros anos que o seguiam, mais especificamente no período conhecido como Reino Médio (c.2040-1640 a. C.).¹

¹ As datas seguem a cronologia proposta por BAINES and MÁLEK, 1996: 36.



O nascimento no Egito antigo

Poucas são as fontes, dentre escritas, iconográficas e arqueológicas, que aludem ao nascimento no antigo Egito. Com relação aos documentos escritos, há um conto, presente no papiro Westcar² e datado possivelmente do Reino Médio, no qual está registrada a história de uma mulher chamada Reddjedet, que daria à luz trigêmeos que, por ordem divina, seriam os três primeiros faraós da V Dinastia (reinantes de 2465 a 2426 a. C.). O deus Ra, preocupado com a saúde e sobrevivência das crianças, enviou o deus Khnum em frente às deusas Ísis, Néftis, Meskhenet e Heket para auxiliar Reddjedet no momento do parto. As deusas então se disfarçaram como dançarinas e musicistas, enquanto Khnum carregava os seus pertences. Quando chegaram à casa de Reddjedet foram recebidas por seu marido, Rauser, que as acompanhou até o quarto onde estava a mulher e as deixou junto à esposa. Ísis então se posicionou em frente à Reddjedet e Néftis atrás dela, para auxiliarem no trabalho de parto. Heket, uma deusa com cabeça de sapo, acelerou o nascimento de cada criança, após o que Meskhenet ditou os seus destinos: servir aos deuses como faraós das Duas Terras. Khnum, mesmo após a previsão de Meskhenet de que as crianças seriam saudáveis, lhes deu saúde (ARAÚJO, 2005: 177-181).

Por meio deste conto e de dados procedentes de várias fontes arqueológicas provenientes de sítios distintos, por vezes de diferentes épocas, é possível reconstituirmos parte do cenário do nascimento. Se imaginarmos uma cena ocorrendo em Lahun,³ uma cidade de pirâmide construída durante o Reino Médio, lá estaria uma jovem mulher chamada Shepeset, que seria a futura mãe de Snefru, sentindo as dores do parto. Ao se preparar para o instante do nascimento, possivelmente, Shepeset deveria ter se dirigido para uma parte privada de sua residência – talvez um quarto localizado num recanto mais retirado, já que se tratava de uma casa pequena. Numa casa grande talvez isso se desse numa área específica, reservada às mulheres. O local foi cercado de cuidados e protegido contra os perigos que, eventualmente, poderiam atingir a mãe e a criança, por meio de objetos mágicos e amuletos. Em seguida, as duas mulheres que auxiliariam a mãe durante o trabalho de parto se posicionaram – uma a sua frente e outra atrás dela – como era comum em

² No *Papiro Westcar*, também conhecido como *Papiro de Berlim 3033*, encontram-se originalmente as narrativas de cinco contos, que são transmitidos ao faraó Khufu por seus filhos. O primeiro, contudo, se perdeu, restando apenas algumas linhas, e o último termina bruscamente, pois desapareceram as linhas finais. Neste, que é aqui resumido, não há um narrador, e o tempo a um que se refere é o futuro, enquanto nos anteriores temos histórias relacionadas ao passado e ao presente do rei.

³ A cidade de Lahun, chamada erroneamente Kahun por seu primeiro escavador, William Matthew Flinders Petrie, foi tema de minha pesquisa de mestrado, realizada na Universidade Federal Fluminense e intitulada “Vida Pública e Vida Privada no Egito do Reino Médio (c. 2040-1640 a.C.)”.



várias sociedades antigas (SZPAKOWSKA, 2008: 24). Uma apoiava Shepeset, enquanto a outra cuidava para que a criança que iria nascer não se machucasse e a segurava para evitar uma possível queda decorrente de um parto rápido.

O parto era realizado de cócoras, por ser esta uma posição anatomicamente mais apropriada para facilitar o nascimento da criança, já que esta era auxiliada pela força da gravidade. Esta postura pode ser verificada de duas maneiras. Primeiro, na escrita hieroglífica, onde as palavras relacionadas ao nascimento possuem como sinal determinativo um signo que uma mulher abaixada, com uma criança saindo de seu ventre (). Em seguida, por meio da análise de obras de arte. O momento do nascimento é pouco representado nessa esfera. Geralmente, as cenas que apresentam o suposto nascimento trazem a mãe em um banco ou uma cadeira, com a criança já nos braços. Uma das raras imagens existentes é um documento de época muito posterior: trata-se de um fragmento de relevo do Período Ptolomaico (c. 332-30 a.C.), que mostra que o parto de cócoras era usual ainda nessa época. Neste, uma mulher está acorada, abaixo de uma estrutura semelhante a uma porta, apoiada sobre tijolos, e em cada um de seus lados há uma deusa com cabeça de vaca, uma alusão à deusa Háthor, que protege e auxilia a mulher durante o nascimento.

Estes tijolos, chamados de “tijolos do nascimento”, eram supostamente em número de quatro e podem ser associados diretamente à deusa Meskhenet, que, no conto supracitado, dita o destino de cada um dos príncipes após o nascimento. Em representações nos *Livros dos Mortos* durante o Reino Novo (c. 1550-1070 a.C.), a deusa aparece como um tijolo com cabeça humana, uma clara alusão aos tijolos do nascimento, que guardariam o destino do indivíduo. No Primeiro Milênio a.C. Meskhenet tomou quatro diferentes configurações, e cada uma dessas formas passou a ser relacionada a uma deusa. Assim, cada tijolo estava associado a uma deusa, sendo que Meskhenet-a-Grande (*mshnt-wrt*) está identificada com Tefnut, Meskhenet-a-Grande (*mshnt-ʿ3t*) com Nut, Meskhenet-a-Bela (*mshnt-nfyt*) com Ísis, e Meskhenet-a-Excelente (*mshnt-mnh*), com Néftis (ROTH & ROEHRIG, 2002: 131). O nome de Meskhenet também ajuda a compreender a função desses tijolos mágicos, pois é um substantivo de lugar formado pelo prefixo *m* e pela forma causativa do verbo *hni*, que significa “descer” (ROTH & ROEHRIG, 2002: 130). Assim, os tijolos do nascimento seriam o “local de descimento”, ou o lugar onde a criança “desceria” do ventre materno, considerando o tradicional parto de cócoras.

Apesar do grande número de “tijolos do nascimento” que deve ter sido produzido ao longo da história egípcia, existe apenas um exemplar conhecido. Este foi encontrado em Abydos



durante as escavações conduzidas por uma equipe formada por profissionais da Universidade da Pensilvânia, da Universidade de Yale e do Instituto de Belas Artes da Universidade de Nova Iorque, em uma casa da XIII Dinastia, num setor que era reservado a uma princesa. Este tijolo, mostrado na figura 1, foi decorado, em um de suas faces mais largas, com a imagem de uma mulher que porta um vestido branco, longo e com alças, uma peruca azul-turquesa longa e um colar largo no pescoço, e está sentada em uma cadeira de encosto baixo. Nos braços, tem uma criança, seu filho recém-nascido que, pela cor da pele dentro dos cânones da arte egípcia, é um menino. Duas mulheres aparecem na cena, uma à frente e outra atrás da mãe, representando as parteiras que teriam auxiliado a mulher e a criança. Ambas possuem colares largos no pescoço, e usam perucas longas e vestidos com alças. Os braceletes que adornam os seus braços, assim como seus cabelos, são de cor azul-turquesa. Atrás de cada uma dessas mulheres há uma espécie de estandarte encimado por uma máscara da deusa Háthor, o que, segundo Josef Wegner, que chefiou a expedição em Abydos em 2001, associa a parturiente à deusa (PINCH, 2006: 129). As laterais do tijolo são decoradas com um grupo de divindades protetoras, que inclui uma cobra, um babuíno, um gato selvagem, e figuras das deusas Taueret e Beset.



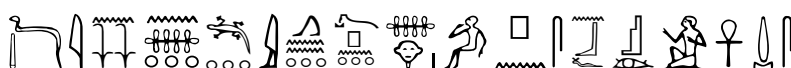
Figura 1: Tijolo do nascimento encontrado em Abydos. Referência: Birth brick. Disponível em: <http://www.eartharchitecture.org/index.php?/archives/693-Birth-Brick.html> Acesso em: 12 nov 08.



A presença de Hâthor nas cenas de nascimento associa as parteiras às servidoras dessa deusa, dentre as quais estão as musicistas e sacerdotisas. No conto do papiro Westcar, quando as quatro deusas enviadas por Ra chegam à casa de Reddjedet, apresentam ao seu marido seus colares e sistros, objetos presentes no culto a Hâthor. O homem então permite a sua entrada para auxiliar a parturiente. A associação fica ainda mais clara se levarmos em consideração um dos encantamentos presentes no *Papiro Leiden I 348*, no qual a mulher que dá à luz é relacionada à deusa Hâthor, senhora de Dendera. O arqueólogo Josef Wegner acredita que esta união se dá no momento do nascimento, quando a parturiente então se transforma na deusa (PINCH, 2006: 129). A criança, então, pode ser associada a Ihy, o deus da música, filho de Hâthor e Hórus, e que geralmente é representado como um menino nu, com o penteado típico da infância e com um dedo na boca.

Associados ao tijolo do nascimento localizado em Abydos foram encontrados vários fragmentos de objetos confeccionados com o marfim proveniente de dentes caninos inferiores de hipopótamos, e que certamente estariam entre os objetos mágicos que foram providenciados ao nosso hipotético local de nascimento de Snefru. São os chamados “bastões do nascimento”, “facas mágicas” ou, mais corretamente, segundo Stephen Quirke, “presas de hipopótamo do nascimento” (QUIRKE, 2005: 100). O autor assim os define devido à forma do artefato – a mesma das presas de hipopótamos –, à sua função, associada à proteção, e ao material de sua confecção que, conforme já comentado, é o marfim proveniente desses animais, que era uma das principais fontes desse material no Egito antigo.

A função protetora destes artefatos, cujos exemplares presentes em museus são datados majoritariamente do Reino Médio, pode ser dada por meio das inscrições a eles associadas. Um exemplar que pertencia a uma coleção particular e hoje faz parte do acervo do Museu Britânico (BM EA 65439) foi publicado em 1932 por Alan W. Shorter e, segundo este egiptólogo, sua função protetora pode ser deduzida a partir da inscrição presente no artefato, que pode ser lida em uma linha que acompanha a forma do objeto, da esquerda para a direita (SHORTER, 1932: 1-2):⁴



dd mdw in nn s3w 'š3 ii.n.n stp-s3.n hr hrd pn snb.f-wsir 'nh wd3 snb

⁴ A tradução da inscrição presente na “presa de hipopótamo” do nascimento aqui apresentada foi baseada naquela apresentada por Shorter, sendo incluída, para fins de análise, a transliteração do texto egípcio.



Palavras ditas por estes numerosos protetores: “Nós viemos (para que) possamos proteger (*lit.* nós protegermos sobre) esta criança, Senebef-Osiris. Possa ele viver, prosperar e ter saúde.”

Esta “presa de hipopótamo do nascimento” estava, à época de sua publicação, quebrada em cinco partes, estando mais danificada na área central. Atualmente encontra-se restaurada e seu comprimento total é de aproximadamente 32,4 cm e sua largura é de aproximadamente 5,5 cm. As divindades e figuras míticas representadas neste objeto são da direita para a esquerda, conforme pode ser retirado da figura 2: uma cabeça de um felino representada frontalmente; um disco solar sobre duas pernas humanas; um “serpo-leopardo”, ou seja, um felino com o pescoço extremamente alongado, que devora uma serpente e segura uma faca em uma de suas patas dianteiras; acima deste felino, vê-se uma serpente; uma representação da deusa-hipopótamo Taueret ou Ipet com uma faca em uma das mãos, que se encontra apoiada em um signo-*ankh*, na parte mais danificada do objeto; um leão sentado; uma faca e uma serpente sobre um estandarte; na seqüência, há uma figura mumiforme com cabeça de chacal com uma faca em uma das mãos; um grande olho-*udjat*; e, por último, a cabeça de um chacal com as orelhas alongadas e em pé. A inscrição traduzida acima se encontra na parte posterior do artefato.

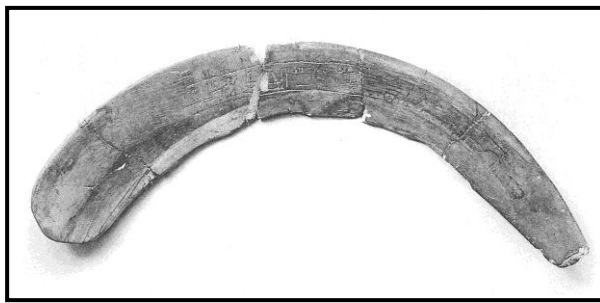


Figura 2: As duas faces da “presa de hipopótamo” do nascimento publicada por Alan W. Shorter e pertencente atualmente ao acervo do Museu Britânico. Referência: SHORTER, 1932: p. 1-2, pl. I.

Algumas das “presas de hipopótamo do nascimento”, porém, não contêm inscrições na parte posterior, como o exemplar aqui descrito. Outras trazem apenas pequenas inscrições na parte anterior, solicitando às divindades e aos seres míticos representados: proteção para o dia, *s3 hrw* (em egípcio,    ), e proteção para a noite, *s3 grh* (em egípcio    ). É



possível, assim, associar estes objetos a elementos que auxiliariam o deus sol em sua luta diária contra os inimigos. Seu propósito era convocar esses poderes para proteger os recém-nascidos e as crianças das forças maléficas e dos mortos que quisessem fazer mal a elas (ROBINS, 2000: 114).

Estes objetos eram utilizados para criar uma zona de proteção para a mãe e para a criança, principalmente nos momentos mais críticos do parto e naqueles se seguiam a ele. A egiptóloga Geraldine Pinch argumenta que a abrasão presente nas extremidades das “presas de hipopótamo do nascimento” sugere que estas foram usadas para marcar linhas no solo, provavelmente círculos, nos locais onde a mãe daria à luz e onde ela e a criança se recuperariam após o parto (PINCH, 2006: 78). O casal de egiptólogos Janssen & Janssen exemplifica o uso desses artefatos por meio de uma pintura parietal datada do Reino Médio, presente na tumba do nomarca Djehutihotep em El-Bersha no Médio Egito, na qual uma ama-de-leite aparece segurando uma dessas presas de hipopótamo do nascimento em uma das mãos, que está para o alto (JANSSEN & JANSSEN, 1990: 10). Para a criança, a proteção também seria assegurada pela colocação do recém-nascido sobre os tijolos do nascimento que, agrupados lado a lado, formariam uma espécie de cama para o bebê (ROTH & ROEHRIG, 2002: 132).

Poucos fragmentos de “presas de hipopótamo do nascimento” foram encontrados na cidade de Lahun, mas em Lisht, uma localidade próxima, as escavações realizadas registraram a presença de tais artefatos em grande quantidade. O simples fato de tais objetos terem sido localizados, contudo, é uma prova de que esta prática existia. Em Lahun não foram encontrados “tijolos do nascimento”, mas estes certamente eram empregados, sendo fabricados e talvez decorados pelos próprios habitantes da cidade. Tais tijolos possuíam as mesmas dimensões dos blocos comuns, e também eram confeccionados em adobe. Uma forma para a fabricação das peças de adobe foi encontrada em uma das residências do assentamento urbano, e é possível que a mesma fosse utilizada também para a elaboração dos “tijolos do nascimento” que eram usados pelas mulheres da localidade.

Havia ainda outro tipo de artefato, do qual apenas uma parte foi localizada na cidade de Lahun. Trata-se de uma espécie de bastão, formado por três segmentos ocos com figuras protetoras incisadas e decorado, na parte superior, com miniaturas de animais também associados à proteção, chamado de “bastão⁵ do nascimento”. O único exemplar completo conhecido provém

⁵ Neste caso, “bastão do nascimento” é uma tradução mais adequada, já que na língua inglesa o artefato tem o nome de “birth rod”.



de um contexto funerário, em Heliópolis, e hoje integra o acervo do Museu Metropolitano de Arte, em Nova Iorque, e é mostrado na figura 3. A sua aplicabilidade, apesar da raridade de artefatos semelhantes, pôde ser determinada por meio de comparações com as “presas de hipopótamo do nascimento”, estas sim encontradas em grande quantidade. As figuras incisas nas laterais das três peças que formam o objeto são semelhantes àquelas que aparecem nas presas, e estão todas relacionadas à proteção da mãe e da criança. O uso desses bastões, no entanto, é mais difícil de determinar, em parte pela falta de uma quantidade suficiente para o procedimento de uma análise detalhada e para uma posterior obtenção de conclusões. As três partes que o formavam eram simplesmente encaixadas, assim como as miniaturas que eram colocadas em sua face superior. Desta maneira, estes objetos não poderiam ser utilizados para formar círculos no chão, como no caso das presas de hipopótamo do nascimento. É mais possível que ficassem sobre suportes, como por exemplo em bancos ou mesas, no local onde a mulher daria à luz e permaneceria com o recém-nascido.

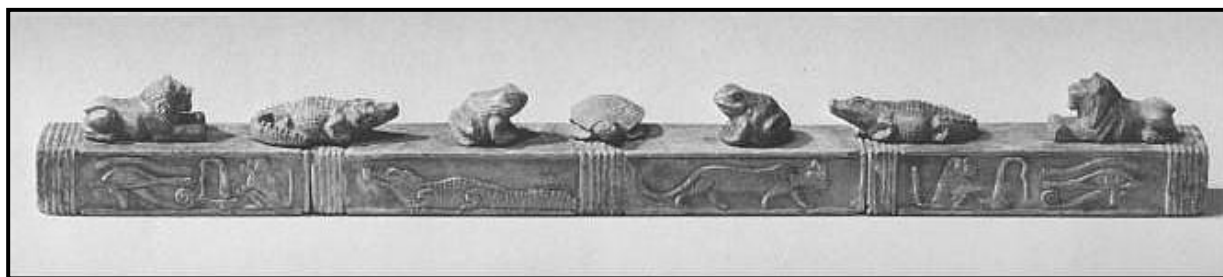


Figura 3: Bastão do nascimento do acervo do Museu Metropolitano de Arte, Nova Iorque. Referência: EGYPTIAN ART, 1983-1984: p. 20.

Outros artefatos que estavam associados ao nascimento também foram localizados em Lahun. Entre eles estão estatuetas da deusa Ipet, Reret, ou Taueret, e pequenas lamparinas decoradas com imagens do deus-anão protetor dos nascimentos Aha, ou “o lutador”, uma das formas do deus Bes. Esta divindade na realidade representa um complexo formado por dez deuses (Aha, Amam, Bes, Hayet, Ihty, Mefdjjet, Menew, Segeb, Sopdue Tetetenu) que possuem características similares ou idênticas (WILKINSON, 2003: 102). Nos amuletos relacionados ao nascimento geralmente aparece carregando facas, que são as suas armas contra os inimigos que podem atacar a mãe e a criança. Sua representação nas “presas de hipopótamos do nascimento”, carregando serpentes nas mãos, teria a função de afastar da casa serpentes e escorpiões (HART, 2005: 50).



No período final do Reino Médio alguns objetos que geralmente estavam associados ao nascimento começaram a ser depositados em tumbas, como as presas de hipopótamo e os bastões do nascimento, figuras de fertilidade e modelos de animais protetores em faiança. A associação destes objetos às tumbas talvez esteja relacionada à passagem para o outro mundo, já que o morto deveria renascer e ficaria vulnerável às forças maléficas, tal como um recém-nascido (ROBINS, 2000: 114).

A preocupação dos antigos egípcios em utilizar amuletos para proteger o local do nascimento, a parturiente e a criança torna-se mais facilmente compreensível quando pensamos nos números da mortalidade infantil. Era grande a porcentagem de crianças e mães que morriam durante ou por complicações causadas pelo parto, e a quantidade de crianças que faleciam antes de completar um ano de idade. Na cidade de Lahun, por exemplo, foram encontradas caixas de madeira, originalmente utilizadas para outros fins, que serviram como ataúdes para fetos, natimortos e bebês até aproximadamente 12 meses de idade. Nestas caixas, semelhantes à mostrada na figura 4, eram inumados um ou mais corpos, que eram identificados apenas por escaravinhos ou selos-cilindro, que forneceram aos escavadores uma data aproximada para o enterramento. Estas caixas eram enterradas abaixo do piso das residências, possivelmente por algum familiar ou alguém próximo à criança e, segundo a egiptóloga Geraldine Pinch, isso era feito na esperança de que o espírito da criança pudesse voltar para o corpo da mãe (PINCH, 2006: 132). A idéia de um “espírito”, porém, é equivocada, já que para os antigos egípcios não existia a dualidade corpo-alma ou espírito. No caso de realmente ser esta a crença que estava relacionada a este ato, a parte que voltaria ao corpo da mãe possivelmente fosse o *ba*, que é representado na forma de um pássaro com cabeça humana, e que simboliza a personalidade do indivíduo. Ao nascer, então, a pessoa receberia o seu *ba*, que entraria pela boca. No caso de uma morte prematura, esta parte do indivíduo retornaria mais tarde para a sua mesma origem que, no caso de aceitarmos tal hipótese, seria o corpo de um novo indivíduo gerado pela mesma mãe.

O fato de não haver identificação nos corpos das crianças enterradas nestas caixas nos leva a uma questão: por que os bebês eram enterrados em locais separados das outras crianças e dos adultos? Para Szpakowska pode ser que eles ainda não tivessem atingido o status de “pessoa” perante a sociedade. Segundo a egiptóloga este momento variava de uma sociedade para outra: em Roma, por exemplo, isto se dava quando a criança atingia 40 dias. Já em outras sociedades a criança só era considerada membro efetivo da comunidade quando começava a falar (SZPAKOWSKA, 2008: 34). Edgar Morin explica que “(...) nas sociedades arcaicas, a morte da



criança, na qual se destroem, no entanto, todas as promessas de vida, suscita uma reação funerária muito fraca” (MORIN, 1997: 32). Há, então, uma relação direta entre o tempo de vida do indivíduo em sociedade e a importância dos seus ritos funerários (SANTOS, 2002: 50). Por essa razão os bebês seriam inumados com um enxoval funerário exíguo ou inexistente. Nos enterramentos de Lahun, por exemplo, as crianças são equipadas apenas com colares, amuletos e escaravelhos ou selos-cilindro, que datam a sua morte. Não havia preocupação, por exemplo, em mumificar os corpos, que eram simplesmente depositados nas caixas, com certo cuidado, mas sem a preparação de se proceder a ritos que seriam necessários para a sobrevivência do indivíduo na vida *post-mortem*.

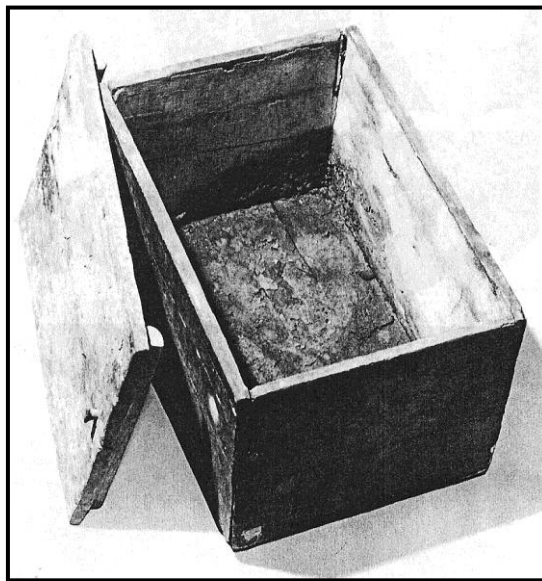


Figura 4: Caixa originalmente utilizada para guardar roupas, que foi usada em um enterramento infantil na cidade de Lahun. Referência: DAVID, 1986: fig. 16 (a página não tem numeração).

Ainda em relação à identificação dos bebês podemos analisar a presença de nomes masculinos em alguns objetos mágicos. São exemplos desta afirmação o tijolo do nascimento de Abydos que descrevemos anteriormente, no qual a criança representada é um menino, e a “presa de hipopótamo do nascimento” cuja tradução permitiu identificar o proprietário. Segundo a egiptóloga Kasia Szpakowska este fato pode refletir o desejo dos pais de que o filho, especialmente o mais velho, fosse um menino, já que este seria responsável pelo culto funerário de seus progenitores (SZPAKOWSKA, 2008: 30). Existe a possibilidade, ainda, de que os nomes tenham sido inseridos após o sucesso no nascimento, para uso durante o período em que a criança necessitasse de proteção.



Para os antigos egípcios o nome era uma das partes que formavam o ser, e por isso precisaria sobreviver e ser lembrado para que o indivíduo pudesse viver para sempre no outro mundo. O nome individualizava, tornava o sujeito diferente dos demais, personalizado e próprio. Para os egípcios, então, era o que definia e o que dava existência ao ser, sendo parte inseparável do mesmo (SANTOS, 2002: 68). O nome era dado pela mãe, e era criado a partir das primeiras palavras emitidas por ela no momento do nascimento. Retornado ao conto do *Papiro Westcar*, após o nascimento de cada um dos trigêmeos a deusa Ísis revela os seus nomes. Neste caso, são nomes relacionados a características que cada uma das crianças apresenta, mas a composição dos nomes egípcios variava bastante. Poderiam, por exemplo, fazer alusão a um deus, como no caso de Satháthor (filha de Háthor) ou Neferuptah (a beleza de Ptah) ou a um faraó do período em que a criança nasceu ou mesmo de épocas anteriores, como Senusret e Amenemhat, que se tornaram nomes comuns durante o Reino Médio. Eram correntes, ainda, nomes que refletiam uma exclamação da mãe no momento do nascimento, como Ankhef (“Ele vive”). Os nomes poderiam aludir também a uma profissão, como Baketamon (“Serve de Amon”) ou à origem estrangeira do indivíduo, tal como no caso de Nehesy (“O núbio”).

O nascimento, então, era um momento privado, do qual participavam apenas a mãe e as mulheres responsáveis por auxiliar a ela e à criança. Os primeiros dias da vida da criança, no caso do sucesso do nascimento, eram presenciados apenas por estas pessoas, que seriam muito importantes nos primeiros tempos de sua existência. Elas garantiriam a sua segurança e a proteção contra todos os malefícios que poderiam ocorrer numa fase de transição, na qual a criança ainda não era um ser social, pertencente à comunidade, e a mãe estava vulnerável aos mesmos perigos. Somente depois de passar pelo período de purificação a mulher voltaria a ter uma vida pública, sendo reincorporada na sociedade. Baseando-se no conto do *Papiro Westcar*, este período deveria ser de quatorze dias, ocasião em que também a criança começaria a ser integrada na vida social.

Os primeiros anos de vida

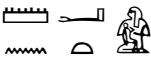
Nos seus primeiros anos podemos imaginar a rotina de nosso hipotético Snefru não muito diferente daquela dos bebês de nosso mundo contemporâneo. Ele passava parte de seu tempo dormindo, sempre protegido por muitos dos objetos mágicos anteriormente descritos, e seu principal alimento era o leite materno. O tempo de aleitamento é que diferia: enquanto hoje a maioria das crianças é amamentada até os seis meses de idade, principalmente em função da vida agitada de seus pais, no Egito antigo os bebês ingeriam este alimento até os três anos de idade.



Tal informação pode ser retirada de uma composição literária datada do Reino Novo, intitulada *Instrução de Any*⁶:

Retribua em dobro o alimento que sua mãe lhe deu,
Sustente-a como ela o sustentou;
Ela teve em você um fardo pesado,
Mas ela não o abandonou.
Quando você nasceu após os seus meses,
Ela ainda o tinha como sua canga,
Seus seios em sua boca por três anos (LICHTHEIM, 1976: 141).

São muitas as representações do momento da amamentação, tanto nos âmbitos real e religioso quanto no privado. Nas paredes dos templos do Reino Novo há imagens de faraós sendo alimentados por deusas, sendo que esta geralmente corresponde à deusa-mãe na tríade divina cultuada na região onde o templo foi construído. Em um pequeno templo rupestre, chamado Beit el-Wali, construído por Ramsés II a 50 km ao sul de Assuan, por exemplo, o rei aparece sendo amamentado por Satet, que é a consorte de Khnum e mãe de Anukhet na tríade de Elefantina. Na escultura o principal arquétipo é o que aparece em estatuetas da deusa Ísis com Hórus lactante, muito comuns no Primeiro Milênio a.C.. Nestas a deusa aparece sentada em uma cadeira de encosto baixo, com seu filho no colo e oferecendo um dos seios ao menino. Tal representação é semelhante àquela que aparece no hieróglifo , que é utilizado como determinativo em palavras relacionadas aos cuidados com a criança como, por exemplo, no substantivo amamentar, *mn* (em egípcio, ).

Na escultura privada são abundantes as imagens de mulheres amamentando suas crianças. Nestas a posição representada geralmente é semelhante àquela presente no hieróglifo , que mostra uma mulher abaixada, com uma criança no colo e oferecendo um dos seios ao bebê. Este signo é utilizado como determinativo em palavras como ama-de-leite ou mãe de criação, *mn't* (em egípcio, ) , que se referem à alimentação da criança. Quando são representadas

⁶ A *Instrução de Any* é conhecida apenas por um único manuscrito, o *Papiro Boulaq 4* do Museu do Cairo. Trata-se de um texto no qual um pai transmite ao seu filho ensinamentos referentes à conduta que este deveria seguir em sua vida.



desta maneira as mães têm a criança apoiada em seus joelhos ou em uma canga, uma espécie de faixa que ainda hoje é utilizada para carregar bebês. Uma destas estatuetas, que pode ser vista na figura 5 e que faz parte do acervo do Museu Metropolitano de Arte de Nova Iorque (MMA 1922.22.2.35), mostra uma mulher amamentando um bebê, enquanto outra, posicionada atrás da primeira, penteia seus cabelos.



Figura 5: Estatueta de uma mulher amamentando uma criança. Referência: CAPEL and MARKOE, 1996: p. 59.

As crianças poderiam ser amamentadas pela própria mãe – o que deveria acontecer na maioria dos casos – ou por mulheres que eram contratadas para alimentar os bebês, que eram chamadas de *amas-de-leite*. A documentação produzida em Deir el-Medina durante o Período Raméssida, especialmente, mostra que as *amas-de-leite* não eram um privilégio da família real e da elite. Uma carta escrita por um dos artesãos moradores da vila fala sobre o pagamento que deveria ser feito a uma dessas mulheres, que havia sido responsável por amamentar suas três filhas (JANSSEN & JANSSEN, 1990: 17). Outras mulheres que não a mãe também eram necessárias nos casos de morte da progenitora durante o parto, o que deveria ocorrer com certa frequência.



Para evitar o desperdício do leite materno, que poderia ocorrer devido ao menor consumo por parte de uma criança após a introdução de novos alimentos em sua dieta, os egípcios criaram vasos específicos para o armazenamento deste líquido. Durante a XVIII e a XIX Dinastias o leite passou a ser guardado em vasos que tinham a forma de uma mulher com uma criança no colo, e que preservavam o alimento por um determinado período. Estes tinham geralmente de 11 a 17 cm de altura, e sua capacidade de armazenamento era de aproximadamente a quantidade produzida para uma amamentação, ou cerca de 100 mL (ALLEN, 2005: 34). O leite materno tinha ainda uso medicinal, e é possível que as quantidades armazenadas se destinassem também para este fim.

Talvez numa idade de aproximadamente seis meses é possível que outros alimentos fossem acrescentados à dieta das crianças, somados ao leite materno. Num primeiro momento deveriam ser introduzidas frutas, vegetais e cereais, que eram consumidos na forma de purês, como ocorre com as crianças nos dias de hoje. As fontes, escritas e iconográficas, trazem o nome e a imagem de alguns desses alimentos que eram consumidos pelos egípcios. Por meio da análise das mesas de oferendas presentes em estelas funerárias, por exemplo, é possível elencar uma grande variedade de alimentos, como cebolas, alfaces, figos, uvas, tâmaras, pães de diversos formatos, bolos e diferentes tipos de carnes. Geralmente vasos para cerveja e outros líquidos também são representados embaixo das mesas.

O recipiente utilizado para a alimentação dos bebês e crianças pequenas tinha um formato especialmente desenhado para evitar que o conteúdo fosse desperdiçado. Geralmente era confeccionado com argila do Nilo, tinha as laterais com um estreitamento e um bico, por onde o líquido era ingerido. Um exemplar desses vasos, em faiança azul e decorado com figuras protetoras, foi encontrado num dos cemitérios da elite de Lisht, e hoje integra o acervo do Museu Metropolitano de Arte de Nova Iorque (MMA 44.4.4). Dentre as figuras representadas no recipiente, mostrado na figura 6, estão uma tartaruga, um leão, uma serpente, um serpo-leopardo, uma faca, e representações de Bes ou Beset carregando facas nas mãos. A presença dessas imagens no recipiente tinha a função, assim como acontecia com as “presas de hipopótamo do nascimento”, de proteger o que havia dentro do mesmo.



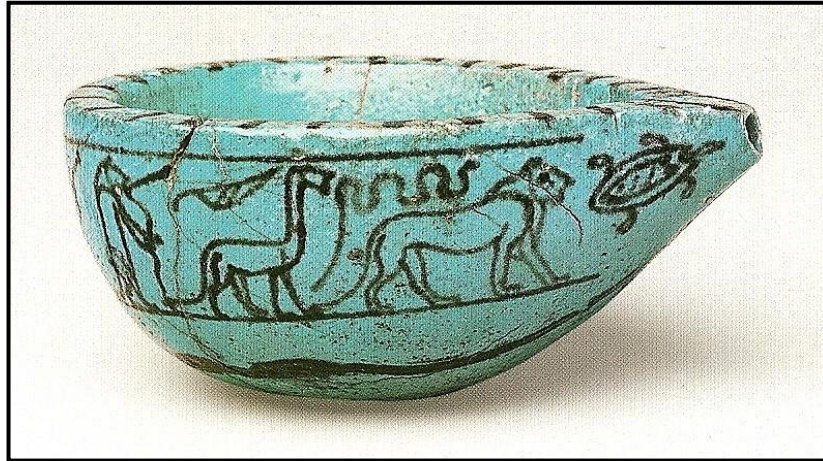


Figura 6: Recipiente utilizado para a alimentação de bebês e crianças pequenas. Referência: ALLEN, 2005: p. 31.

Dentre os alimentos sólidos é certo que a carne, num primeiro momento, não seria parte integrante da alimentação das crianças, especialmente por ser um alimento de difícil digestão, mas também porque, no Egito antigo, a carne era um item dificilmente encontrado nas mesas dos indivíduos da não-elite. Mais comumente a carne bovina era substituída pela de peixe, de fácil obtenção, pois poderia ser tanto pescado no Nilo quanto no Bahr Yusuf, o braço de rio que levava a água do rio para a região do Fayum.

O pão, possivelmente, era um dos primeiros alimentos sólidos a serem inseridos na dieta de uma criança, já que fazia parte da alimentação diária dos antigos egípcios. O trigo, matéria-prima para a fabricação do pão, era um dos grãos mais cultivados nas terras egípcias, e este cereal foi encontrado em celeiros na cidade de Lahun. Para facilitar a ingestão do alimento pelas crianças este talvez fosse molhado em suco de frutas ou outro líquido, como o leite, tal como acontece atualmente. Outro cereal bastante cultivado e consumido no antigo Egito, especialmente em função de sua alta quantidade protéica, era um tipo de trigo chamado *emmer*. Curiosamente, na cidade de Lahun não foram encontrados grãos desse cereal (SZPAKOWSKA, 2008: 46), que certamente fazia parte da alimentação dos habitantes, já que poderia suprir a necessidade protéica que não era consumida pela ingestão de carnes vermelhas.

A cevada também era um item importante na dieta egípcia. Com ela era fabricada a cerveja, outro item da alimentação diária dos antigos egípcios. Esta, por ser uma bebida fermentada, possivelmente fosse inserida mais tarde na alimentação dos pequenos, já que o principal líquido ingerido até os três anos de idade era sem dúvida o leite materno. As frutas,



verduras e legumes já mencionados deveriam ser consumidos desde cedo pelas crianças. Além de serem alimentos de fácil digestão, muitos poderiam substituir as necessidades diárias de açúcares, gorduras e proteínas que deveriam ser consumidos pelos pequenos.

Apesar da variedade de alimentos observados em listas e mesas de oferendas, contudo, várias doenças decorrentes da falta de nutrientes na alimentação podem ser observadas entre os egípcios, por meio do estudo de suas múmias. Determinadas más formações ósseas, por exemplo, podem sugerir a falta de um nutriente importante em uma fase da vida. Um grande grau de porosidade óssea pode ser resultado de problemas alimentares ocorridos durante a infância, assim como linhas de Harris nos ossos, que aparecem como sombras nos exames de raio-X, podem indicar períodos de má nutrição ou doença durante o desenvolvimento do indivíduo (SZPAKOWSKA, 2008: 49).

Quanto à movimentação quando ainda não podiam se movimentar sozinhos, os bebês eram carregados em cangas, uma espécie de faixa que deixava o bebê próximo à mãe e esta livre para realizar as suas atividades. A diferenciação entre as mães egípcias e estrangeiras, quando se trata de carregar suas crianças, fica bem explícita na arte. Enquanto as egípcias trazem seus filhos à sua frente, as estrangeiras geralmente carregam os filhos nas costas, seja em faixas ou em cestos próprios. Um bom exemplo desta prática é uma estatueta de madeira de uma mãe asiática, pertencente ao acervo do Museu Real da Escócia, que transporta seu filho em um suporte em suas costas, conforme pode ser visto na figura 7.



Figura 7: Uma asiática transporta seu filho nas costas. Referência: BOURRIAU, 1988: p. 109.



No caso das egípcias o uso da canga era importante para que a mulher pudesse continuar a desenvolver suas atividades diárias durante o tempo em que a criança estivesse sendo amamentada. Uma cena da tumba de Menna, da XVIII Dinastia (c. 1550-1070 a.C.), mostra uma mãe que, acompanhada por seu pequeno filho, que carrega em uma canga, colhe frutas em um pomar. A criança parece acariciar a mãe, já que sua mão encontra-se sobre a cabeça da genitora, tal como se observa na figura 8. Este modo de transporte facilitava a alimentação do bebê, já que este estaria mais próximo dos seios da mãe. Esta, por sua vez, só precisaria despir um dos seios e apoiar a criança no braço ou no joelho cada vez que precisasse amamentá-la. Este ato não apenas proporcionava um maior cuidado por parte da mãe, como também era uma forma de integrar a criança à comunidade, já que esta acompanhava a mãe em todos os momentos.

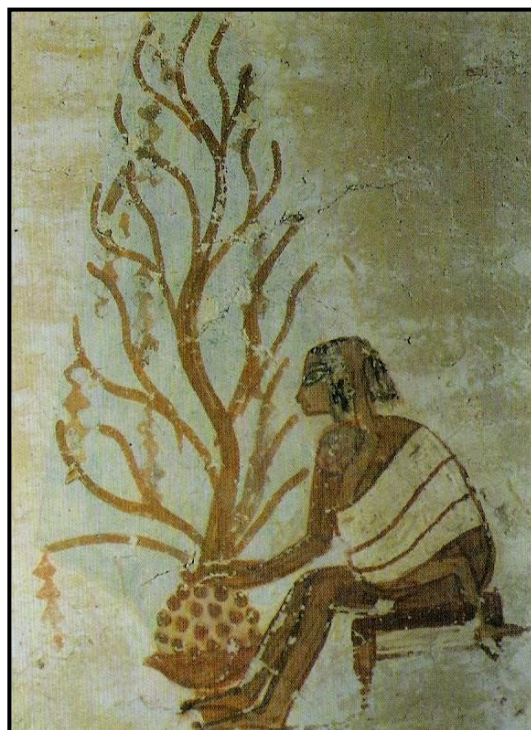


Figura 8: Pintura parietal da tumba de Menna mostrando uma mãe com o seu filho. Referência: HAGEN, 2003: p. 105.

A integração social das crianças tinha início nesta fase da vida, justamente por meio do acompanhamento às mães aos seus locais de trabalho. Meninos e meninas viviam nestes ambientes durante os seus primeiros anos, e tinham contato com crianças da mesma faixa etária, que seriam os seus primeiros companheiros de brincadeiras. Quando no espaço privado, outros cuidados eram dispensados aos pequenos, já que a mortalidade infantil era alta ainda nesta fase da



existência. Amuletos apotropaicos eram posicionados em locais específicos, e serviam para evitar a entrada, principalmente, de animais nocivos, como as serpentes e os escorpiões. Quando nos ambientes públicos, esta proteção também estaria garantida por meio dos amuletos que eram carregados pelas crianças.

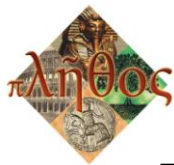
Considerações finais

O nascimento pode ser compreendido como um momento privado, do qual poucas pessoas participavam e no qual era necessário garantir proteção para a mãe e para a criança. As fontes analisadas para a escrita deste artigo são provenientes essencialmente de assentamentos urbanos, mas algumas aparecem, no final da XII Dinastia, também no contexto funerário. Os artefatos relacionados a este momento mostraram que existia um grande temor de que pudesse acontecer algo de ruim para a mãe e o bebê e que deveria ser comum a morte da mulher e da criança no momento do parto. Seu uso no contexto funerário talvez tenha relação, também, com a passagem para o outro mundo, um momento de vulnerabilidade, assim como o nascimento.

Assegurada a sobrevivência da criança, já nos primeiros anos tinha início a sua socialização. A análise da estatuária e de pinturas em tumbas mostra que as crianças acompanhavam as mães em seu trabalho cotidiano e aí começavam a ter contato com meninos e meninas da mesma faixa etária. Já artefatos relacionados à alimentação, bem como a análise de dados sobre múmias de crianças, nos ajudam a compreender que a desnutrição era causa comum de morte durante a infância, assim como o ataque de animais peçonhentos, que era evitado com o uso dos mesmos objetos mágicos utilizados durante o nascimento e de amuletos com imagens de deuses protetores.

Era somente após essas primeiras etapas que a criança passava a ter uma vida mais pública, brincando na rua com outras crianças, confeccionando seus próprios brinquedos e, ao mesmo tempo, aprendendo com seus pais as atividades que viriam a desempenhar na vida adulta. A morte precoce ainda poderia ocorrer, mas a possibilidade de atingir a fase adulta aumentava proporcionalmente à idade.





Bibliografia

ALLEN, James P. (2005), *The art of medicine in ancient Egypt*, New Haven, Yale University Press.

ARAÚJO, Luís Manuel de (2005), *Mitos e Lendas: Antigo Egípto*, Lisboa, Livros e Livros.

BAINES, John e Jaromir Málek (1996), *O mundo egípcio: deuses, templos e faraós*, Madri: Ediciones del Prado.

BOURRIAU, Janine (1988), *Pharaohs and mortals: Egyptian art in the Middle Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press.

CAPEL, A. K. and G. E. Markoe eds. (1996), *Mistress of the house, mistress of heaven. Women in ancient Egypt*, New York, Hudson Hills Press.

DAVID, Rosalie (1986), *The pyramids builders of Ancient Egypt. A modern investigation of pharaoh's workforce*, London, Routledge and Kegan Paul.

EGYPTIAN ART (1983-1984), *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*, New Series, v. 41, n. 3, winter.

FLORENZANO, Maria Beatriz Borba (1996), *Nascer, viver e morrer na Grécia antiga*, São Paulo, Atual.

HAGEN, Rose-Marie and Rainer Hagen (2003), *Egípto: pessoas, deuses, faraós*, Köln, Taschen.

HART, George (2005), *The Routledge dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London, Routledge.

JANSSEN, Rosalind M. and Jac J. Janssen (1990), *Growing up in ancient Egypt*, London, The Rubicon Press.

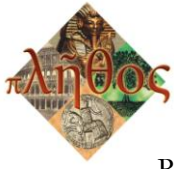
LICHTHEIM, Miriam (1976), *Ancient Egyptian Literature: the New Kingdom*, Berkeley, University of California Press.

MORIN, Edgar (1997), *O homem e a morte*, Rio de Janeiro, Imago.

PINCH, Geraldine (2006), *Magic in Ancient Egypt*, London, The British Museum Press.

QUIRKE, Stephen (2005), *Labun: a town in Egypt 1800 BC, and the history of its landscape*, London, Golden House Publications.





ROBINS, Gay (2000), *The art of ancient Egypt*, Cambridge, Harvard University Press.

ROTH, Ann M. and Catharine H. Roehrig (2002), Magical bricks and the brick of birth, *Journal of Egyptian Archaeology*, 88, p. 121-139.

SANTOS, Moacir E. (2002), *Da morte à eternidade: a religião funerária no Egito do I Milênio a.C.*, Dissertação de Mestrado, Niterói, Universidade Federal Fluminense.

SHORTER, Alan W. (1932), A magical ivory, *Journal of Egyptian Archaeology*, 18, p. 1-2.

SZPAKOWSKA, Kasia (2008), *Daily life in ancient Egypt: recreating Labun*, Oxford, Blackwell Publishing.

WILKINSON, Richard H. (2003), *The complete gods and goddesses of ancient Egypt*, London, Thames & Hudson.

Sobre a autora

Liliane Cristina Coelho é mestre e doutoranda em História Antiga pelo PPGH-UFF. Membro do Laboratório de Estudos Egíptológicos da Universidade Federal Fluminense. Professora do Curso de Especialização em História Antiga e Medieval das Faculdades Itecne, Curitiba – PR.



Pompeu e a ocupação da Judeia: interações culturais e religiosas entre as sociedades romana e judaica no século I a. C.

Junio Cesar Rodrigues Lima

Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Resumo: O presente artigo trata-se do desdobramento de um texto anterior publicado nos Anais do I Encontro Internacional de Estudos sobre o Mediterrâneo Antigo organizado pelo Núcleo de Estudos da Antiguidade da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em abril do corrente ano. Nele tive a oportunidade de, a partir dos conceitos teóricos de Marc Augé e procedimento metodológico de Eni Orlandi Puccioli, dialogar com a Antropologia e a Lingüística e perceber que ao entrar no templo de Jerusalém, Pompeu utilizou o papel social de um magistrado romano para exercer a função própria de um sumo sacerdote judaico, desconsiderando a possibilidade de sua ação ser caracterizada como profanação do território sagrado, situação que evidencia a construção de um *lugar antropológico*¹.

Pompey and the occupation of Judea: cultural and religious interactions between the Roman and Judaic societies in the I century BC

Abstract: This article was produced from of a previous text published in the Annals of the First International Congress of Studies on the Ancient Mediterranean, organized by NEA/UERJ in 2010. I had the opportunity, from the theoretical concepts of Marc Augé and methodological procedure of Eni Orlandi Puccioli, to dialogue with Anthropology and Linguistics and realize that on entering the temple of Jerusalem, Pompey used the social role of a Roman magistrate to perform the proper function of a Jewish high priest, disregarding the possibility of its action to be characterized as a profanation of the sacred territory. This situation evidences the construction of an anthropological place.

¹ Marc Augé chama de *lugar antropológico* a construção concreta e simbólica do espaço que é simultaneamente princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem os observa. Os *lugares antropológicos* pretendem ser identitários, relacionais e históricos. O habitante do *lugar antropológico* não faz história, vive a história (AUGÉ, 2007, P.51-53).



Segundo John Scheid,

(...) um romano podia cruzar-se e conviver diariamente com os responsáveis religiosos de comunidades estrangeiras estabelecidas nas margens do Tíbre, Egípcios, Hebreus ou Gregos da Síria ou da Ásia Menor, comunidades que, por outro lado, iam propagando os seus princípios espirituais e cujos cultos se tornaram amiúde, de acordo com os acontecimentos, parte integrante do patrimônio religioso romano (...) (GIARDINA, 1992: 51).

A afirmação de Scheid indica tolerância religiosa entre aqueles que transitavam pela *urbs*² romana.

Claudia Beltrão da Rosa, ao dissertar sobre a religião romana, também faz afirmações similares ao dizer que:

(...) Roma estava longe de ser uma comunidade isolada, desenvolvendo suas próprias tradições. Os romanos mantinham estreitos contatos com os outros povos que, indubitavelmente, influenciaram seu desenvolvimento cultural (ROSA, 2001: 2).

Beltrão ainda declara que há indícios que contrariam a idéia de uma tradição romana pura não afetada por influências estrangeiras e fortalece a concepção de uma realidade romana voltada para a interação cultural desde seus primórdios, posição também compartilhada por Braudel que em seu livro *“Memórias do Mediterrâneo”* apresenta vários indícios de apropriação cultural por parte dos romanos, principalmente na arte, arquitetura e religiosidade.

Diferentemente do caso romano, vários textos judaicos antigos evidenciam que a possibilidade de interação cultural e religiosa com outros povos foi gradativamente sendo construída, embora encontrasse focos de resistência nos diversos segmentos sociais e em períodos diferenciados da história da sociedade judaica.

² *Urbs*, a cidade - Os romanos freqüentemente usavam esse termo para se referir a Roma, a cidade por excelência e por definição. Posteriormente, os romanos se utilizaram desse modelo para urbanizar novas cidades nos territórios conquistados e promover integração entre os romanos e os povos conquistados. Assim, sempre que a topografia permitisse, “a cidade era ordenada segundo plano perpendicular, em que as ruas se entrecruzavam em ângulo reto. A disposição interna dos edifícios urbanos correspondia a uma lógica de repetição, reproduzindo a cidade-mãe, Roma, em escala menor” (1997, P.111). Nessas cidades geralmente encontramos um fórum; um capitólio, abrigando Júpiter, Juno e Minerva; uma cúria, para as reuniões do senado local; uma basílica, para as sessões do tribunal e reuniões públicas. Norbert Roland chama esse fenômeno de *mimetismo arquitetônico* e afirma que ele contribuía para a unidade política das populações conquistadas.



Há indícios de que, segundo a tradição javista, quando a interação cultural e religiosa não era por si mesma proibida - “(...) Eis como deveis tratá-los: demolir seus altares, despedaçar suas estelas, cortar seus postes sagrados e queimar seus ídolos. Pois tu és um povo consagrado a Iahweh teu Deus; foi a ti que Iahweh teu Deus escolheu para que pertences a ele como seu povo próprio, dentre todos os povos que existem sobre a face da terra” (DEUTERONÔMIO, Capítulo VII, Versículos V-VI); deveria ser evitada - “(...) Abstem-te de fazer aliança com os moradores da terra para onde vais; para que não te seja uma cilada. Ao contrário, derrubareis os seus altares, quebrareis as suas colunas e os seus postes sagrados: Não adorarás outro deus. Pois Iahweh tem por nome Zeloso: é um Deus zeloso. Não faças aliança com os moradores da terra. Não suceda que, em se prostituindo com os deuses deles e lhes sacrificando, alguém te convide e comas dos seus sacrifícios, e tomes mulheres das suas filhas para os teus filhos, e suas filhas, prostituindo-se com seus deuses, façam com que também os seus filhos se prostituam com os seus deuses” (ÊXODO, Capítulo XXXIV, Versículos XII-XVI); ou estabelecida apenas em casos excepcionais, quando os interesses estivessem diretamente ligados a preservação do povo e de sua liberdade - “Assim diz Iahweh ao seu ungido, a Ciro que tomei pela destra, a fim de subjugar a ele nações e desarmar reis, a fim de abrir portas diante dele, a fim de que os portões não sejam fechados. Eu mesmo irei a tua frente e aplainarei lugares montanhosos, arrebutarei as portas de bronze, despedaçarei as barras de ferro e dar-te-ei tesouros ocultos e riquezas escondidas, a fim de que saibas que sou Iahweh, aquele que te chama pelo teu nome, o Deus de Israel. Foi por causa de Israel, o meu escolhido, que eu te chamei pelo teu nome, e te dei um nome ilustre, embora não me conhecesses” (ISAÍAS, Capítulo XLV, Versículos I-IV).

De certa forma, a localização geográfica da Judéia, o contato com os povos cananeus, os sucessivos domínios da região por outros povos como os assírios, babilônios, persas, macedônios, egípcios, sírios, além do imperialismo asmoneu e a posterior administração romana fortalecem a idéia de interação cultural e religiosa entre a sociedade judaica e os demais povos mediterrâneos.

A concepção de um separatismo judaico dificilmente pode ser considerada como paradigma cultural para todos os segmentos sociais, como parecia ser a intenção da Lei Mosaica, nem tampouco para todos os períodos da história judaica. O Livro XIV de Antiguidades Judaicas, onde Titus Flavius Josephus relata a disputa político-religiosa pela sucessão do cargo de sumo sacerdote entre Hircano II e Aristóbulo II,³ episódio que resultou no domínio romano

³ Hircano e Aristóbulo eram príncipes da dinastia asmoneia (descendentes dos Macabeus), filhos de Alexandre Janeu (60 d.C.), da casta sacerdotal. Com a morte de Janeu, os dois desencadearam uma guerra civil pela sucessão do cargo



sobre a região,⁴ pode ser considerado como um exemplo de interação cultural e religiosa entre as duas sociedades, a romana e a judaica.

A documentação descreve a entrada de Pompeu no lugar mais secreto do Templo de Jerusalém. O Santo dos Santos, também conhecido como Santíssimo Lugar, se tratava de uma área do templo separada por um véu em que nem mesmo os sacerdotes podiam entrar, sob pena de morte. Apenas o sumo sacerdote podia fazer isso e, ainda assim, uma vez por ano no chamado “dia das expiações” ou *yom hakippurim*,⁵ quando ele, após oferecer um touro em sacrifício por seus pecados e por sua casa, atrás do véu, incensava o propiciatório, *kapporet*, o aspergia com o sangue do touro e, em seguida imolava um bode pelo pecado do povo, levando o sangue para trás do véu, onde aspergia o propiciatório, como o tinha feito com o sangue do touro (VAUX, 2004: 543-544). O *yom hakippurim* era um dia de repouso completo, penitência e jejum.⁶

Yossef Ben Matitiah ha-Cohen,⁷ fariseu, sacerdote ierosolomita, também conhecido como Titus Flavius Josephus identifica a entrada de Pompeu no templo de Jerusalém como profanação do território sagrado.⁸ Entretanto, o profanador saiu do Santo dos Santos vivo, nomeou o novo sumo sacerdote e ordenou a manutenção do culto judaico, demonstrando interação religiosa entre as sociedades romana e judaica.

Ao abordar a documentação que compõe nosso objeto de análise, Monica Selvatici afirma que:

de sumo sacerdote ou grão-sacrificador mor. Desde o domínio Persa que a Judéia foi reconhecida como Estado do Templo. Posteriormente, a figura do sumo sacerdote foi elevada ao centro da sociedade judaica. Suas funções eram tanto religiosas quanto políticas, conseqüentemente sua posição deve ter sido muito cobiçada. Hircano, por ser o filho mais velho, tinha direito a sucessão. Entretanto, Aristóbulo o considerava fraco politicamente e almejava o cargo. Segundo Flávio Josefo os dois pleitearam o apoio de Pompeu para a sucessão. Roma acabou apoiando Hircano porque atendia melhor os seus interesses.

⁴ Uma narrativa paralela pode ser encontrada no Livro I de Guerra dos Judeus.

⁵ O detalhamento do ritual pode ser encontrado em Levítico 16.

⁶ Segundo Carmine Di Santi, o *yom hakippurim* ou *yom kippur* também era chamado de o dia do Grande Perdão, Grande Sábado (*Shabbat Shabbatot*) ou simplesmente O Dia, *Yoma* da Mishná. Nesse dia o povo se sentia purificado por todos os seus pecados quando Javé renovava sua aliança sem considerar as infelicidades de seu povo (SANTI, 1989, P.236).

⁷ Yossef Ben Matitiah ha-Cohen se trata do nome de nascimento daquele que posteriormente ficou conhecido como Titus Flavius Josephus ou Flávio Josefo. Optei por utilizar o nome hebraico aqui para evidenciar que, embora cidadão romano, Josefo nunca perdeu a referência de seu lugar antropológico (LIMA, 2009, P.41-42).

⁸ Uma das características da religião semita é que o território sagrado não se trata apenas da localização precisa onde se celebra o culto, o altar levantado ou o santuário construído, mas, também, certo espaço ao redor do templo ou do altar. O território sagrado podia até compreender uma vasta extensão de terra ou uma montanha. No caso de Jerusalém, a cidade ficava edificada sobre um monte sagrado, o Sião. O templo de era cercado por um átrio que delimitava o território sagrado e dentro dele também havia demarcações ou níveis de santidade. Um gentio deveria permanecer na parte externa do templo (VAUX, 2004, P.312).



Ao conquistar territórios na região mediterrânea, os romanos necessariamente se viram envolvidos na questão do separatismo judaico e do sentimento antijudaico suscitado por ele. Esta situação obrigou-os a formular uma política específica para o caso dos judeus dentro de seu território. De acordo com E. M. Smallwood, ‘não havia necessidade de supressão da religião judaica, já que como culto ela preenchia os pré-requisitos romanos para sua sobrevivência: moralmente ela criava objeções e na diáspora era politicamente inócua (SELVATICI, 2001: sem numeração de página).

Assim, para ela, a narrativa da ocupação da Judéia em 63 a.C. prefiguraria a adoção da tolerância religiosa. Tal circunstância poderia ser evidenciada nas medidas de proteção aos judeus prescrita na legislação de Cesar em 44 d.C. Selvatici diz que aos judeus era permitido recolher imposto para o templo, construir novas sinagogas, celebrar o *Shabbat* e as festividades judaicas, isenção da obrigatoriedade do recrutamento militar e declaração da santidade de suas Escrituras.

Em uma análise similar, porém, mais abrangente, Luiz Eduardo Lobianco vê nesta mesma narrativa “um exemplo de resistência passiva judaica face ao domínio romano, pois tanto o poder político quanto o cultural de Roma sobre a Judéia eram, por causa do Judaísmo diminuídos” (LOBIANCO, 1999: 56). Lobianco defende que a entrada de Pompeu no Santo dos Santos revela o enfraquecimento do judaísmo, entretanto, sua consecutiva atitude de reverência no local significava fortalecimento da religião judaica e ilustrava a redução da intensidade do domínio romano perante os judeus, assegurando a preservação da atividade cultural local (LOBIANCO, 1999: 56-62).

Luiz Eduardo Lobianco ainda faz uma releitura de Richard Hingley e afirma que para se ajustar as necessidades locais, sobretudo aquelas das elites nativas, os romanos precisavam fazer concepções e ou adaptações, o que, segundo ele, Sartre vai chamar de “*liberdades judaicas*”.

Jorwan Gama da Costa Junior também prefere analisar a documentação sob os invariantes históricos da resistência, tolerância e intolerância, ressaltando a dificuldade de se falar em romanização da Judéia entre os séculos I a. C. e II d. C. – “Quando dois povos com identidades culturais diferentes encontram-se, reações emergem de ambos os lados, como é o caso dos romanos e dos judeus, cujos laços de lealdade e identidade eram formados por uma base político-jurídica e outra religiosa, respectivamente. É nesse momento que chegamos aos conceitos de resistência, tolerância e intolerância (...)” (COSTA JUNIOR, 2009: 49). Jorwan procura identificar esses invariantes em cada ato narrado na documentação.



Ao resgatar a memória do início da ocupação romana na Judéia em 63 a. C., Titus Flavius Josephus caracteriza uma ação que seria abominável do ponto de vista judaico como sendo paradigma de piedade e virtude, evidenciando assim ambigüidade e ambivalência, unidade e diversidade em seu discurso. Com que autoridade Pompeu poderia entrar no Santo dos Santos, ordenar a purificação do templo, nomear o sumo sacerdote e restabelecer o culto judaico? É possível comparar através da documentação valores religiosos da sociedade judaica com a sociedade romana, de uma sociedade ocidental e politeísta com outra oriental e monoteísta?

Para alguns historiadores a comparação deve ser feita apenas entre sociedades vizinhas, contemporâneas e de mesma natureza (DETIENNE, 2004: 45). Entretanto, o comparativismo construtivo proposto por Marcel Detienne possibilita a construção de *comparáveis*⁹ através da *abordagem contrastante* da função e papel social de um sacerdote romano e do sacerdote judaico. O *olhar singular-plural* sobre o Livro XIV de Antiquidades Judaicas evidencia articulações entre os elementos culturais, bem como, os indícios de *interculturalismo*¹⁰ e *diversidade cultural*¹¹ entre a sociedade romana e judaica.

Optamos por delimitar nosso objeto de comparação entre os séculos I a.C., período relatado na documentação e I d. C., momento de sua produção. Por motivos de espaço e objetivando facilitar a compreensão limitaremos ainda nosso objeto de comparação ao contexto da *Urbs* e da cidade de Jerusalém, local onde se travou o encontro narrado por Titus Flavius Josephus. A fim de descrever seu conjunto de representação cultural e desvendar a configuração geral e a específica partimos dos seguintes questionamentos: Qual o papel e função sociais de um sacerdote para a sociedade romana do século I a.C.? O que representava o sumo sacerdote para a sociedade judaica no mesmo período? Por que os sacerdotes que estavam no templo durante a entrada do general romano aceitaram as ordens de Pompeu e prosseguiram com o serviço cultural?

Em primeiro lugar, conforme afirma John Scheid, não se pode falar no singular quando o objeto de análise é o sacerdócio ou o poder sacerdotal romano. A pluralidade é uma de suas principais características. Na *Urbs*, as situações religiosas se distanciavam demasiadamente da

⁹ Segundo Detienne, “os comparáveis são placas de encadeamento decididas por uma escolha, uma escolha inicial”. Analisando a documentação, para este artigo optei por comparar o papel e a função social de um magistrado romano com o papel e função social de um sumo sacerdote judaico.

¹⁰ Entende-se por interculturalismo a interação entre culturas, favorecendo um convívio fundamentado no respeito à diversidade e proporcionando enriquecimento mútuo. Segundo proposta de Detienne durante a identificação dos mecanismos de pensamento observáveis entre os elementos culturais, procede-se uma desmontagem lógica a fim de identificar os indícios de interculturalismo.

¹¹ Ainda durante a identificação dos mecanismos de pensamento procede-se também a identificação dos indícios de diversidade ou das diferenças culturais entre os elementos observáveis.



uniformidade. Havia inúmeras competências sacerdotais e numerosos cargos em várias cidades. Esta característica descrita por John Scheid aponta para uma *microconfiguração*. Apesar de o sacerdote judaico desempenhar funções que apresentam indícios de *interculturalismo* como, por exemplo, o sacrifício, o serviço no templo, a entrega de oráculos, a instrução do povo e a mediação entre os homens e a divindade judaica, o desempenho dessas funções não se diferenciava entre colégios ou regiões como no caso romano, evidenciando *diversidade*. Todo sacerdote judaico, independentemente de sua linhagem, podia reunir todas essas funções e exercer seu papel social diante do povo.

A disputa pela centralização do culto em Jerusalém também evidencia *diversidade*. Embora para a sociedade romana o culto estivesse associado aos templos que, por sua vez, poderiam se localizar em qualquer lugar urbanizado, para a sociedade judaica, os serviços cultuais e as principais festas religiosas, estava associado ao templo judaico, aos sacerdotes e ao sumo sacerdote, e estes ficavam localizados em Jerusalém, para onde o povo peregrinava em vários momentos do calendário litúrgico judaico.

Para se compreender o papel e função social de um sacerdote romano faz-se necessário, antes de tudo, desvendar a quem um cidadão da *Urbs* poderia chamar de sacerdote (1992: p.52).

Em um sentido amplo, Scheid responde a essa questão dizendo que “eram sacerdotes romanos todos os que realizavam atos cultuais para uma determinada comunidade” (ibidem). Entretanto, para ele, “aqueles que corresponderiam melhor a essa definição não seriam os que eram denominados sacerdotes, mas os magistrados ou os patres familias” (ibidem). Scheid ainda esclarece que os sacerdotes também eram os responsáveis pela administração e desenvolvimento do direito sagrado, função que exerciam com a assistência do senado.

Em um sentido mais estrito, Scheid define o sacerdócio como “o exercício de uma autoridade, cujo poder de iniciativa comporta os aspectos rituais do culto ou o controle do sistema religioso” (ibidem). Esse exercício era fundamental para a vida em sociedade, pois, conforme observa Ana Teresa Marques Gonçalves, ao analisar a obra *De Legibus* de Cícero:

As leis e as sentenças ditadas por estes sacerdotes regulavam as relações travadas entre os homens e as relações rituais desenvolvidas entre os homens e os deuses, visando à conquista de uma estabilidade duradoura e de uma segurança infinita. Pela criação de regras de conduta e de preceitos fixos,



baseados em normas morais e éticas, buscava-se uma organização social garantida pela lei e pela ordem.¹²

E os sacerdotes, portadores do conhecimento dos meios para se efetivar a relação entre os deuses e os homens, tinham como papel social fazer com que os romanos compreendessem e agissem de acordo com a vontade dos deuses. Assim, os sacerdotes tinham como função pronunciar o direito, guardar e interpretar as tradições, controlar socialmente o tempo, as orações e invocações, a escrita, os costumes e julgar os litígios a fim de preservar a boa relação dos deuses com a *Urbs*:

O tempo dos deuses bloqueia o tempo dos homens: certos dias pertencem a eles exclusivamente (*dies festi*), sendo portanto nefastos (*ne-fas* = contrários ao direito religioso) para qualquer ação humana. Mas os dias deixados ao homem (*dies profesti*) nem sempre são fastos, pois a ação dos deuses pode ainda interferir no seu curso. Em certos dias, designados como “religiosos”, são vedados o casamento, a realização de assembléias políticas, bem como o início de qualquer ação nova. (...) Esses dias são agourentos e já deram mostras da sua hostilidade em relação a Roma (...). É preciso, portanto, ter o conhecimentos dessas datas, privilégio exclusivo dos patrícios; e somente destes é que procede a casta dos sacerdotes. Estes últimos fixam aqueles dias no calendário romano e os anunciam aos patrícios reunidos nos comícios curiais (ROLAND, 1997, p.51-52).

Para os antigos romanos, os deuses não eram potências distantes, mas, ao contrário, eram entidades presentes, que manifestavam em todo momento sua aprovação ou desaprovação com relação aos atos humanos, mediante sinais manifestados na natureza e através dos sonhos (...). Para o romano, qualquer crime ou desavença ocorrida no meio dos homens afetava diretamente sua relação com o cosmos, a habitação das divindades (...). Assim, era fundamental que se garantisse a cada um os seus direitos e que cada membro da comunidade garantisse o que é seu, e no caso de desavenças sobre propriedades, as reparações deveriam ser definidas rapidamente (...). A não reparação de uma injustiça ou a punição de um crime abalavam toda a sociedade e se transformavam em verdadeiros sacrilégios.¹³

¹² GONÇALVES, Ana Teresa Marques. *Lei e ordem na república romana*. Disponível in: http://www.unicamp.br/nee/arqueologia/arquivos/historia_militar/lei_ordem.html. Acessado em: 11 de setembro de 2010.

¹³ Idem.



Os romanos concebiam a cidade como o local onde os deuses e os homens participavam da vida comunitária¹⁴. A religião era o meio de concretizar essas relações visando o bem comum. Os sacerdotes, então, tinham papel preponderante nessa relação, pois “todos os atos do culto dependiam da competência dos magistrados e dos sacerdotes, e isso sob todos os aspectos (...)”.

De certo modo, os deuses estavam sempre presentes, não somente como estátuas em seus templos, mas nas ruas, nos jogos, nas ocasiões públicas, nos eventos especiais. Neste sentido, os deuses romanos eram também cidadãos, participando de seus triunfos e derrotas e de seus rituais. Certamente, todas as ações importantes do Estado envolviam rituais, tanto em forma de auspícios como de sacrifícios; uma vitória era celebrada por uma procissão, o triunfo, no qual o exército e seu general desfilavam pela cidade para sacrificar a Júpiter no Capitólio; e o Estado definia suas relações com os cidadãos divinos por juramentos regulantes em que se prometia recompensas em troca do apoio divino.¹⁵

Em segundo lugar, não se pode esquecer que na *Urbs* o sacerdócio não era uma questão de vocação, mas de estatuto social. Somente aqueles que estavam destinados, pelo seu nascimento ou pelo seu estatuto, a representar a comunidade poderiam exercer as funções sacerdotais, o que evidencia mais uma vez *interculturalismo*, pois, o sacerdócio judaico também não era uma vocação e, sim, uma função. Nos documentos antigos, a nomeação de sacerdotes se faz sem a intervenção divina. Os reis escolhiam e destituíam os oficiantes de seus santuários oficiais. Segundo Vaux, “não havia, pois, no antigo Israel, uma ordenação de sacerdotes, eles assumiam sua função sem que um rito religioso lhes conferisse uma graça ou poderes especiais. Mas por suas próprias funções, o sacerdote era santificado, sacralizado” (VAUX, 2004, p.386).

Como na sociedade judaica, o sacerdócio na *Urbs* era um atributo masculino o que, mais uma vez, indicaria apenas *interculturalismo* se a participação feminina no sacerdócio romano não fosse muito mais efetiva que no sacerdócio judaico apontando para certa *diversidade*, pois é mais comum observar a participação feminina na documentação romana do que em textos judaicos.

A mulher romana tinha uma participação política mais efetiva que a mulher judia. Entretanto, uma mulher romana ao exercer um papel sacerdotal, diz Scheid, o fazia sempre

¹⁴ Jerusalém também considerada uma cidade sagrada. Os judeus acreditavam que Javé morava no templo. Muitos deles faziam peregrinações à cidade a fim de dormir as portas templo esperando que Javé falasse com eles através de sonhos ou de um oráculo, situação esta que pode ser inferida do Livro dos Salmos.

¹⁵ ROSA, Claudia Beltrão. *De haruspicum responso: religião e política em Cícero*. Disponível in: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num3/artigos/art2.htm>. Acessado em: 11 de setembro de 2010.



subordinada a um homem. O sacerdote ainda deveria ser um cidadão e sempre estava subordinado à autoridade de um colégio sacerdotal.¹⁶ Entretanto, não discutiremos nesse artigo as características dos colégios sacerdotais, nem tampouco, o poder e a função de cada um deles. Apresentamos até aqui algumas características gerais apenas para facilitar a compreensão da atitude de Pompeu ao adentrar no templo de Jerusalém e fortalecer a escolha das *placas de encadeamento* (configuração específica) escolhidas dentre a configuração geral, a saber: o magistrado romano e o sumo sacerdote judaico.

Como todo magistrado, Pompeu também desempenhava funções sacerdotais¹⁷. Os cônsules eram obrigados a celebrar grande parte dos sacrifícios contidos no calendário citadino. Em caso de impedimento eram substituídos pelos pretores, mas, todos os magistrados dedicavam parte do seu tempo aos ritos sacrificiais públicos:

Sacrificar significava fornecer vítimas, formar uma equipe de assistentes sacrificiais, pedir ajuda a um colega e eventualmente a um sacerdote e, sobretudo. Significava passar uma grande parte do dia cívico (desde o nascer do sol até o início da tarde) no local do sacrifício: além disso todos os atos dessa liturgia exigiam do magistrado atitudes, gestos e palavras de autoridade, desde a imolação da vítima até a oferta das vísceras (exta) aos deuses e a divisão das carnes reservadas aos participantes no ritual (...). Por ocasião das grandes festas, faziam-se inúmeros sacrifícios, a que se seguiam jogos organizados e presididos pelo magistrado celebrante (GIARDINA, 1992: 54).

Os magistrados oficiavam com o auxílio de outros sacerdotes, mas sempre eram os mestres da consulta. Eles ainda tinham o poder de propor o estabelecimento de novas divindades públicas e consultar auspícios, além dos votos e as consagrações. Pompeu pertencia ao colégio dos áugures e também podia nomear sacerdotes; e, enquanto general romano, no interior de suas legiões, era o primeiro sacerdote, o homem encarregado de celebrar os ritos tradicionais e proceder a celebrações excepcionais, função compartilhada com o comandante de legião.

¹⁶ No fim de período republicano a maior parte dos sacerdotes romanos se agrupava em quatro grandes colégios sacerdotais: o colégio pontifical - liderado pelo *pontifex maximus*, que falava pelo mesmo no senado, escolhia e disciplinava os membros adicionais, ou seja, os pontífices, os flâmines, o *rex sacrorum* e as vestais; o colégio dos áugures que precedia o dos decênviros, convertido por volta de 80 d.C. nos do quindécênviros; e o colégio dos setênviros. A par destes colégios ainda existiam as confrarias que se dedicavam, sobretudo, as tarefas cultuais (GIARDINA, 1992: 54).

¹⁷ Segundo John Scheid, os poderes sacerdotais dos magistrados eram concedidos, tal como o *imperium* e a *potestas*, pela eleição popular seguida, segundo os casos, pelos auspícios de investidura.



O sumo sacerdote judaico pós-exílico, conforme demonstra Vaux, com o desaparecimento da monarquia, gradativamente foi assumindo os atributos do rei pré-exílico. O sumo sacerdote tornou-se o chefe da nação e seu representante diante da divindade judaica, como o rei outrora tinha sido – “sob a dinastia asmonéia, o ideal torna-se uma realidade: oito chefes dessa casa desde Jônatas até Antígone foram ao mesmo tempo sumos-sacerdotes e chefes da nação judaica e, provavelmente a partir de Aristóbulo I, em 104-103 a.C., eles assumiram o título de reis” (VAUX, 2004: 438). A disputa entre Aristóbulo II e Hircano II pela sucessão, elemento desencadeador, segundo Josephus, da entrada de Pompeu no templo e posterior ocupação romana na região, envolvia não somente a posição de chefe religioso, mas também a chefe político ou rei.

No âmbito religioso, o sumo sacerdote podia arrogar para si a oferta do sacrifício a qualquer tempo, tinha a primeira escolha das partes do sacrifício, a liderança dos sacerdotes e tinha como tarefa maior absolver a comunidade no *yom hakippurim*. Disso dependia a boa relação entre a divindade judaica e todos os judeus, trazendo bênçãos e prosperidade para toda a comunidade, evidenciando mais uma vez *interculturalismo*. O sumo sacerdote tinha o cargo principal do templo, era o chefe das divisões semanais e diárias, dos guardas do templo e dos tesoureiros e, ainda fazia uso de sacerdotes auxiliares no exercício de suas funções sacrificiais. No âmbito político, o sumo sacerdote era o ainda o chefe do Sinédrio, o conselho dos principais entre o povo, nomeado para julgar as causas locais. Como chefe maior da nação, o sumo sacerdote deveria zelar pelo cumprimento da Lei e pela preservação da tradição e dos costumes dos antepassados.

O homem que entrou no Santo dos Santos era um general romano, magistrado, que exercia funções sacerdotais, consultava auspícios, estava acostumado a fazer uma ponte entre a cidade e os deuses, oferecia sacrifícios, freqüentava templos, trabalhava auxiliado e nomeava novos sacerdotes, indicando mais uma vez *interculturalismo*.

Não se pode esquecer ainda que esse homem estivesse acostumado a conviver com sacerdotes de outras religiões na *Urbs* e, conforme o ritual simbólico de fundação de sua cidade que, segundo Norbert Roland, permanecia no universo mental dos patrícios, sabia exatamente o que era profanar o território sagrado e conhecia os passos para sua purificação. Provavelmente, um judeu comum e, até mesmo um sacerdote, jamais compreenderia a ação de Pompeu, mas o homem por trás do relato, além de Yossef Ben Matitahu ha-Cohen, é Titus Flavius Josephus, um judeu que também fazia parte do universo cultural romano. Como judeu, ele apenas trataria o



episódio como a maior profanação de todos os tempos, mas, enquanto cidadão romano da casa dos Flavius tentaria compreender melhor a ação de Pompeu sob a ótica romana evidenciando interação cultural entre as duas sociedades.

Considerando que se tratava de uma ocupação, Jerusalém e a Judéia poderiam ser tratadas como parte de Roma. No entanto, duas circunstâncias contrariariam essa hipótese: a) a entrada de um soldado armado no templo – situação inadmissível na sociedade romana, visto que um soldado jamais poderia entrar na cidade sem deixar fora dela suas armas e passar por um ritual de purificação; b) a mácula da morte – a permanência de cadáveres nos limites da cidade resultaria em profanação do território sagrado e traria o desfavor dos deuses. Entretanto, Jerusalém ainda não era uma *urb* romana; a cidade não tinha passado pelo rito simbólico de fundação; não existia ainda ali o *mundus*¹⁸ e os limites do *pomoerium*¹⁹ não foram estabelecidos. Assim, a presença romana na cidade não poderia ser considerada por Pompeu, na ótica romana, como profanação do território sagrado. Embora, segundo afirma Martin Goodman, para alguns judeus, a ação do magistrado romano foi uma grande demonstração de brutalidade e desrespeito a religião judaica; situação essa que provavelmente foi vingada quando rebeldes judeus no Egito profanaram o túmulo de Pompeu em 115 d.C. (GOODMAN, 1994: 23)

Considerando que não havia sumo sacerdote instituído e que a cidade era objeto de disputa política, sem a figura de um rei e de um pontífice, a presença do magistrado e seu exército se tratava, segundo o imaginário social romano, do restabelecimento da ordem e da relação com os deuses, isso sem deixar de considerar que o magistrado romano contava com o apoio de parte dos judeus e parte dos sacerdotes judaicos. Pode-se dizer então que Pompeu agiu no templo de Jerusalém como um magistrado romano agiria na *Urbs*, se identificando com o sumo sacerdócio, estabelecendo relações²⁰ com o lugar construído e evidenciando unidade e

¹⁸ Segundo Norbert Roland, *mundus* se tratava de uma cova, via de comunicação entre o mundo dos mortos, o dos vivos e dos deuses subterrâneos. A partir do *mundus* se delimitava o espaço urbano do homem. No ritual simbólico de fundação da cidade, cada homem que chega lança no *mundus* um punhado de terra que recolheu antes de abandonar o seu solo natal para procurar fortuna alhures. Apropria-se então da cidade que acaba de ser fundada dizendo: “Onde está a terra dos meus pais, aí será a minha pátria”. No *mundus* são lançados grãos, vinho e gado miúdo. Depois ele é coberto e sobre ele erige-se um altar onde arderá o fogo sagrado. Jungem-se os bois, brancos como as vítimas oferecidas a Júpiter. Abrem um sulco na terra, traçando um círculo mágico, o *pomoerium* (ROLAND, 1997: 22).

¹⁹ Círculo mágico em que se delimitava a edificação da cidade, abençoada por Júpiter e protegida por uma série de tabus, pelos quais a mácula da morte é repelida para fora dos seus limites. Era proibido sepultar ou incinerar um morto no recinto do *pomoerium*, e o carrasco deveria morar fora da cidade. Nenhum soldado armado pode passar as suas portas, pois isso representava a morte, trazida pelo gládio. O sacerdote de Júpiter habita no âmbito intrapomerial, jamais poderia presenciar o desfile de uma tropa armada, nem tocar um morto, nem aproximar-se de uma sepultura (ROLAND, 1997: 22).

²⁰ Marc Augé afirma que segundo Michel de Certeau pode-se ver no lugar a ordem segundo a qual elementos são distribuídos em relações de coexistência. Cada elemento do lugar está ao lado dos outros, num local próprio. Para



diversidade cultural entre a sociedade romana e a sociedade judaica. E, os sacerdotes judaicos, ao ter um novo sumo sacerdote nomeado, teriam a possibilidade de cumprir o que preceituava a Lei quanto à celebração do *yom hakippurim*, purificando a cidade, adquirindo a absolvição para o povo e afastando as desventuras do não cumprimento da Lei.

A derrota dos judeus, a entrada de Pompeu no templo e a perda da autonomia política significavam segundo o imaginário judaico que Iahweh não estava se agradando da disputa entre os líderes judaicos e o fato do general entrar no Santo dos Santos e sobreviver poderia ser associado à derrota de Iahweh pelos deuses romanos, situação quase inadmissível por eles, ou ao fato de Iahweh abandonar o povo por causa da injustiça e infidelidade, resultando na utilização mais uma vez de um estrangeiro para disciplinar e trazer o povo de volta a fé judaica.

A amoedação conceitual proposta por Detienne nos possibilita identificar ainda os gestos concretos, os gestos metafóricos, os objetos que territorializam, os personagens com suas figuras e máscaras, o caráter simbólico das formas matriciais e o imaginário social das duas sociedades em relação ao episódio narrado na documentação.

Quanto caráter concreto pode-se dizer que a entrada de uma pessoa não autorizada no templo caracterizava uma profanação do espaço sagrado, isso independentemente de Titus Flavius Josephus descrever a ação de Pompeu como sendo piedosa e virtuosa. O Josephus sujeito locutor do discurso, no momento de produção, estava completamente familiarizado com o universo cultural e religioso dos romanos, além de pertencer a casa de um magistrado e ter sua obra financiada por ele.

Em relação ao caráter metafórico pode-se afirmar que a entrada de Pompeu no templo e, por conseguinte no Santo dos Santos, representava a possibilidade de interação cultural entre romanos e judeus, uma constatação da superioridade dos deuses romanos em relação a divindade judaica, bem como, uma indicação de que Roma estava disposta a tolerar a diversidade cultural judaica desde que os judeus se submetessem ao poderio romano.

Josephus ainda oferece em sua narrativa uma lista de objetos que territorializam: a mesa, os candelabros, as taças de ouro, os perfumes e o tesouro sagrado. Ele não cita a função de cada peça visualizada por Pompeu no templo, nem tampouco a localização delas. Seus sujeitos

Certeau, o lugar se trata de uma configuração instantânea de posições, o que para Augé equivale a dizer que, num mesmo lugar, podem coexistir elementos distintos e singulares, mas sobre os quais não se proíbe pensar em relações nem a identidade partilhada que lhes confere a ocupação do lugar comum (AUGÉ, 2007: 52-53).



interlocutores não-judeus as identificariam como meros tesouros. Mas, os judeus as entenderiam como indícios da parte exata do templo onde Pompeu adentrou.

Quanto ao caráter simbólico das formas matriciais podemos mencionar a cidade edificada sobre o monte, bem como o formato e a localização do templo. Entretanto, o desenvolvimento desta amoedação conceitual, por si só, possibilitaria outro artigo.

Como se pode observar, a comparação histórico-antropológica proposta por Marcel Detienne nos permite indentificar indícios de interculturalismo e diversidade cultural. O interculturalismo era umas das características da sociedade romana, mas, em relação a sociedade judaica, ele foi construído gradativamente através dos tempos. Apesar do monoteísmo, a circuncisão, as dietas alimentares e a celebração do *Shabbat* caracterizarem a diversidade cultural judaica, a narrativa de Titus Flavius Josephus evidencia que, no século I d. C., parte dos judeus sediados na *Urbs*, compreendiam, adotavam e se beneficiavam de alguns valores culturais romanos. O papel e a função social do magistrado romano e do sumo sacerdote judaico nos permite identificar indícios de interculturalismo. A aproximação dos dois personagens, bem como, do imaginário das duas sociedades, possibilitou aos sacerdotes judaicos acatar as ordens de Pompeu e dar prosseguimento ao serviço cultural. Mais tarde, o papel e função social dos dois sacerdócios acabam se fundindo e dando origem ao sacerdócio cristão.



Bibliografia

AUGÉ, Marc (2007), *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*, São Paulo, Papirus.

BRAUNDEL, Fernand (2001), *Memórias do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, Multinova.

CARDOSO, C. F. S. (1982), *Uma introdução à história*, São Paulo, Brasiliense.

CARDOSO, C. F. S. (1997), *Narrativa, sentido, história*, São Paulo, Papirus, 1997.

CHEVITARESE, A. L. e G. Cornelli (2007), *Judaísmo, cristianismo, helenismo: ensaio sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo*, São Paulo, Annablume.

COSTA JUNIOR, Jorwan (2009), A Judeia romana à luz de três “invariantes históricos”: resistência, tolerância e intolerância, *Nearco*, 2, 4, p. 47-56.

FOUCAULT, M. (1999), *A ordem do discurso*, São Paulo, Loyola.

GIARDINA, Andréa (1992), *O homem romano*, Lisboa, Editorial Presença.

GOODMAN, Martin (1994), *A classe dirigente da Judéia: as origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.*, Rio de Janeiro, Imago.

GUARINELLO, Norberto Luiz (1987), *Imperialismo greco-romano*, São Paulo, Editora Ática.

HADAS-LEBEL, Mireille (1994), *Flávio Josefo: o judeu de Roma*, Rio de Janeiro, Imago.

JOSEPHUS, Flavius (1954), *Jewish Antiquities*, Cambridge, Harvard University Press.

JOSEPHUS, Flavius (1997), *The Jewish War*, Cambridge, Harvard University Press.

KIPPENBERG, Hans (1988), *Religião e formação de classes na antiga Judéia*, São Paulo, Paulinas.

LIMA, J. C. R. (2009), *O lugar social de Flávio Josefo*, Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

LIMA, J. C. R. (2010), *Entre o sacro e o profano: Yossef Ben Matitahu ha-Cohen e a presença gentílica no templo de Jerusalém*, Rio de Janeiro, ENEA.

LOBIANCO, Luís Eduardo (1999), *O outono da Judéia (séculos I a.C. – I d.C.): resistência e guerras judaicas sob domínio romano – Flávio Josefo e sua narrativa*, Niterói: Universidade Federal Fluminense.



- MOMIGLIANO, A. (1975), *Os limites da helênização: a interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- NEUSNER, Jacob (2002), *Introdução ao judaísmo*, Rio de Janeiro, Imago.
- ORLANDI, Eni Puccinelli (2003), *Análise do discurso: princípios e procedimentos*, Campinas, Fontes.
- OTZEN, Benedikt (2003), *O judaísmo na Antigüidade*, São Paulo, Edições Paulinas.
- PAUL, A. (1981), *O que é intertestamento?*, São Paulo, Edições Paulinas.
- PÊCHEUX, M. (1997), *Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio*, Campinas, UNICAMP.
- ROCHA, Ivan E. (2004), Dominadores e dominados na Palestina do século I, *História* (São Paulo), 23, p. 239-258.
- ROULAND, Norbert (1997), *Roma democracia impossível? Os agentes de poder na urbe romana*, Brasília, Editora Universidade de Brasília.
- SANTE, Carmine Di (1989), *Israel em oração: as origens da liturgia cristã*, São Paulo, Edições Paulinas.
- SANTOS, Zoloi Aparecida Martins (2009). *História e literatura: uma relação possível*, Disponível em: <http://www.fap.pr.gov.br/arquivos/File/RevistaCientifica2/zeloidossantos.pdf>. Acessado em 11 de agosto de 2009.
- SAULNIER, Christiane e Bernard Rouland (1983), *A Palestina no tempo de Jesus*, São Paulo, Paulus.
- SELVATICI, Monica (2001), Conflitos sociais entre judeus e gentios no Mediterrâneo romano e o cristianismo de Paulo de Tarso, *Boletim do Centro do Pensamento Antigo*, 12 (sem numeração de páginas).
- STEGEMANN, Ekkehard W. (2004), *História social do protocristianismo*, São Leopoldo - São Paulo: Sinodal - Paulus.
- TASSIN, Claude (1988), *O judaísmo do exílio ao tempo de Jesus*, São Paulo: Paulinas.
- VAUX, R. de (2004), *Instituições de Israel no Antigo Testamento*, São Paulo, Edições Vida Nova.
- VEYNE, Paul (2009), *História da vida privada: do Império Romano ao ano mil*, São Paulo, Companhia das Letras.



Sobre o autor

Orientando da Prof. Dr. Maria Regina Candido da UERJ, o Prof. Junio Cesar é pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade - UERJ e faz parte da linha de pesquisa CNPq "Discurso, Narrativa e Representação". Integra também o grupo de pesquisadores do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar da UFF - NEHMAAT, fazendo parte da linha de pesquisa CNPq "Cultura, Economia, Sociedade e Relações de Poder na Antiguidade e na Idade Média" e, ainda, "Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo". O professor ainda é mestrando em História Política, com a linha de pesquisa "Política e Cultura" pelo Programa de Pós-graduação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.



Inferno medieval: uma concepção cristã do espaço dos condenados na *Visão de Túndalo*

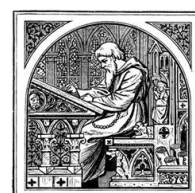
Solange Pereira Oliveira

Universidade Federal do Maranhão

Resumo: A crença em uma vida após a morte levou o homem medieval a imaginar como seriam os lugares habitados pelas almas no além – túmulo. Por meio de relatos de viagens pelo Além a Igreja Católica difundia para os fiéis os caminhos percorridos pelas almas no mundo dos mortos. A *Visão de Túndalo* é uma de viagem imaginária que nos oferece uma descrição da geografia simbólica do Além dividido em Inferno, Purgatório e Paraíso. Nesse relato o cavaleiro Túndalo vai percorrer esses espaços conduzidos por um anjo que lhe mostrará as glórias e punições destinadas às almas. Para os que não seguiram os ensinamentos da Igreja e se dedicaram mais os vícios do mundo, estariam fadados ao sofrimento eterno nas profundezas do Inferno. Desse modo, a Igreja estimulava os medievos na busca pela salvação por meio de uma descrição detalhista do Inferno, pois através do medo conseguia alcançar a consciência dos medievos.

Medieval Hell: a Christian conception of the space of the convicted in the *Vision of Tnugdál*

Abstract: The belief in an afterlife moved medieval man to imagine how would be the places inhabited by the souls in beyond. The Catholic Church through narratives of imaginary journeys diffused to the faithful souls the paths that should be taken in the underworld. *Vision of Tnugdál* is an imaginary journey that gives us a description of the symbolic geography of the afterlife divided in Hell, Purgatory and Paradise. In this account the voyager will go to these spaces conducted by an angel that will show him the glories and punishments for the souls. For those who did not follow the teachings of the Church and dedicated themselves more to the vices of the world, they would be doomed to eternal suffering in the depths of Hell. Thus, the Church encouraged people in Medieval Times to the search for salvation through a detailed description of hell, because through fear this institution could reach the consciousness of medieval people.



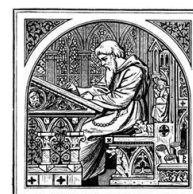
Sendo dos grandes domínios do imaginário medieval, o Além foi um dos temas utilizados pela Igreja Católica para difundir as glórias e as punições que os cristãos estariam sujeitos se não cumprissem com as doutrinas religiosas indicadas por esta instituição. Vários relatos sob a forma de visão foram difundidos pelos clérigos durante a Idade Média, com o objetivo de fornecer modelos de comportamento para obtenção da salvação.

A *Visão de Túndalo* é um exemplo dessas viagens imaginárias, descrevendo os caminhos percorridos pelas almas no Além-túmulo em três espaços: Inferno, Purgatório e Paraíso. De acordo com as ações feitas pelas pessoas enquanto viviam na terra, suas almas teriam um lugar específico no Além, dependendo somente das condutas realizadas na vida terrena. Assim, nessa narrativa um cavaleiro vai ter a oportunidade de visitar esses três lugares, sendo conduzido por um anjo que lhe mostrará as punições e as glórias desse mundo dos mortos. Percebe-se nesse manuscrito a predominância das descrições do Inferno em oposição ao lugar de paz do santo Paraíso, porque a intenção era que os fiéis sentissem temor e se afastassem dos pecados.

O manuscrito é de autoria anônima, produzido no ano de 1149 por um monge cisterciense de origem irlandesa e possui várias traduções (espanhol, francês, provençal, gaélico, português, alemão, inglês entre outras) que circularam por toda a Europa, entre os séculos XII e XV. Existem duas versões portuguesas do manuscrito, ambas produzidas entre o final do século XIV e o início do século XV. Utilizamos neste artigo a versão do códice 244, proveniente do mosteiro de Alcobaça, na tradução de Frei Zacarias de Payopelle, que consideramos ser a mais detalhada das versões portuguesas.

Toda a trama da *Visão de Túndalo* se desenvolve a partir de um personagem principal, o cavaleiro Túndalo, nobre e de boa linhagem que vivia nas “ vaidades do mundo ” (VT, 1895: 101), ou seja, entregue aos prazeres terrenos e portanto era pecador. Aquele “ morre ” temporariamente, por um espaço de três dias quando sua alma vai ser conduzida ao Além para conhecer a morada dos eleitos (Paraíso) e o ambiente destinados aos pecadores (Inferno e Purgatório).

A Igreja Católica através da difusão de um “ cristianismo do medo ” (LE GOFF, 2002: 30) mostrava aos fiéis a necessidade de trabalhar por sua salvação, caso contrário suas almas estariam fadadas aos sofrimentos eternos. Através das descrições da *Visão de Túndalo*, a geografia do Inferno é preponderante em relação aos dois reinos do Além – Purgatório e Paraíso –, o que deixa evidente os propósitos da Igreja em demonstrar mais a atmosfera infernal do que a glória celestial.



Passando por diversos lugares onde as almas são atormentadas, o cavaleiro Túndalo, acompanhado pelo anjo, vai dando uma visão panorâmica das características do mundo das trevas. Cada espaço se destina a uma categoria de punição que está relacionado com os tipos de pecados cometidos pelas almas (ladrões, fornicadores, assassinos, luxuriosos etc.), classificando assim, as penas do inferno segundo as categorias de pecados e pecadores, daí as divisões do Inferno em hierarquias superiores e inferiores.

Esses lugares são apresentados na narrativa como ambientes inóspitos, cheios de sofrimentos, penas e tormentos, onde as almas dos maus cristãos padecem nas mãos dos seres malignos. À medida que a alma do cavaleiro Túndalo, acompanhado por um anjo, vai visitando os espaços do Inferno, aquele vai fazendo perguntas ao ente celestial, do porque das almas sofrerem as punições em locais específicos, como: *“Rogote senhor que me digas que fezeron estas almas”* (VT, 1895:103), o que implica em várias categorias punitivas sofridas pelas almas.

Quanto mais desciam no Inferno mais horrores eram encontrados nesse lugar, pois o jogo de palavras presente no manuscrito – trevas, fogo, frio, quente, escuro etc. – deixam bem claro o mal que os condenados estariam sujeitos a padecer depois da morte.

Para além disso, as descrições têm um tom edificante quando citam as paisagens do Inferno com vales tenebrosos e muito profundos, monte muito alto, grandes lagos, mar com ondas gigantes, como destacado em uma dessas paisagens no relato: *“E chegaron a huun ualle de teebras. Muyto spantoso e era muy fundo e muy caruoento [...]”* (VT, 1895:103). O que aumenta o temor dos ouvintes e consequentemente a sua inspiração para a busca da salvação depois da morte.

Outro elemento que alimentava o imaginário cristão eram as visões aterrorizadoras do Diabo, que tinha como tarefa castigar os maus no Além e se apossar das almas pecadoras. A figura de Satã era uma das maiores preocupações da Igreja que desde o ano 1000 mostrava aos fiéis que ele (e seus auxiliares) era o maior inimigo das virtudes e do Bem e contra aos princípios de Deus, portanto sendo os responsáveis pelas torturas e sofrimentos eternos das almas no Inferno.

A intensa presença de Satã no decorrer da Idade Média não pode ser entendida sem ao mesmo tempo considerar os poderes que a controlam: figuras divinas e santas, mas também autoridades eclesiásticas e estatais que afirmam seu poder no combate vitorioso que tratavam contra o mal absoluto (BASCHET, 2002: 330).



Jeffrey Russel mostra como Satã foi representado na arte e na literatura na Alta e Baixa Idade Média. Aponta que os artistas pareciam selecionar de acordo com as suas fantasias os diabos (com pés e mãos humanas, cabelos selvagens, faces monstruosas e horrorosas). Na *Visão de Túndalo* os diabos aparecem com várias dessas características, como exemplificados no relato: bestas com dois pés, duas asas, bocas grandes com chamas de fogo, bestas com dentes de ferro bem pontudos e olhos semelhantes a duas brasas acesas entre outras, bem como diabos negros com caudas iguais a de um escorpião, conforme pode ser observado neste trecho:

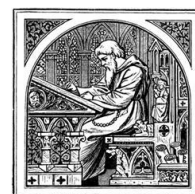
E uio huma **besta** tan grande que sobrepoiaua todos os montes que ia ante uira [...] Ca os seus olhos pareciam outeyros accesos. E sua boca que Ella tynha aberta. Bem poderiam per Ella caber noue mil homeens armados [...] **Ca os seus olhos pareciam outeyroa accesos [...] E sayam per aquela boca muy grandes chamas de fogo** [...] (VT, 1895:104) (grifo nosso)

À medida que o cavaleiro Túndalo e o anjo iam passando pelos caminhos das trevas, as penas infernais estavam sendo aplicadas pelos demônios que possuíam instrumentos de torturas, como por exemplo, o gadanho de ferro, martelos, objetos pontiagudos, e outros como está expresso em uma dessas passagens no manuscrito: “Entom tomauannas os diaboos com gadanhos e com torqueses e poynhannas na foria e malhauan em ellas con martellos de ferro.” (VT, 1985: 109).

Vale ressaltar que esses objetos de tortura com os quais eram aplicados os castigos às almas faziam parte do cotidiano dos medievos. O que pressupõe a preocupação da Igreja em representar os materiais que compõem o cenário da vida terrena como forma de aproximar da realidade da população. Segundo Tamara Quírico,

[...] visando possivelmente a uma facilidade de reconhecimento por parte dos fiéis que se deparassem com as cenas infernais, foi necessário que as figurações do Inferno, embora imaginadas e irreais, partissem sempre da realidade desse mundo (QUÍRICO, 2011).

Então a Igreja através dessa literatura descritiva buscava amedrontar os fiéis pelas visões imaginárias daqueles seres malignos, estimulando assim um comportamento adequado. Os usos dos órgãos dos sentidos nesses lugares de trevas são muito explorados, pois à medida que os ouvintes escutavam esse relato, a reação de choque aos horrores praticados pelos demônios, que castigavam as almas, impressionava-os fortemente.



Assim eram realçadas na narrativa as sensações dos órgãos dos sentidos como, o olfato (fedor de almas queimadas e rios de fumaça com fedor de enxofre), o tato (ambiente frio e torturas, derreter e ferver no fogo que as almas estavam submetidas), a audição (gemidos e ruídos) e a menção detalhada das torturas que eram vistas por Túndalo, enfatizando o órgão da visão.

As descrições desta *visio* do Inferno também influenciaram a produção de imagens na arte sobre o Além, pois uma série de pinturas representa esse espaço no imaginário dos medievos. “É importante lembrar que para os medievos não havia arte pela arte, imagens feitas apenas pelo seu valor estético. A finalidade didática delas era essencial [...]” (FRANCO JÚNIOR, 2001:111).

Para Baschet a imagem tem um papel muito importante para a religião medieval, principalmente a partir do século XIII onde “ela é então reconhecida, através das orações recitadas em frente a ela como um meio de remissão dos pecados, aqui em baixo, inicialmente, e mais adiante, no Além. (BASCHET, 1996: 10).

Segundo Jean-Claude Schmitt, a imagem medieval “não se contenta em apenas representar os mistérios cristãos, mas tem uma função de “presentificação”. (SCHMITT, 2007: 293). É neste sentido que a imagem tinha essa função de provocar nos fiéis uma rememoração das palavras já recitadas nos sermões e também um meio de materializar essas palavras através das imagens, principalmente as relacionados ao Inferno. Através disso os fiéis poderiam se redimir de seus pecados, evitando assim as consequências dos castigos no Além-túmulo.

Deste modo, a visão do mundo das trevas através das imagens tinha um propósito didático assim como nos discursos da Igreja Católica para mostrar a existência de uma vida após a morte, enfatizando os horrores e castigos para as almas pecadoras que não obedecessem aos ensinamentos cristãos.

Na figura 1 observamos a representação de uma imagem do Inferno do século XV, contida num manuscrito de **A Cidade de Deus**, de Santo Agostinho. A representação daquele espaço na obra apresenta elementos que também são mencionados na *Visão de Túndalo*, tais como diabos e almas pecadoras recebendo punições conforme os seus pecados.

Estão bem explícitos na iluminura os castigos que os seres malignos estão aplicando às almas pecadoras, com destaque para os instrumentos de tortura com os quais aplicam as penas, como ferros pontiagudos, gadanhos e outros com os quais ajudavam a empurrar os danados para o fogo, em analogia aos objetos torturantes mencionados no relato sobre Túndalo. Segundo o



códice 244 da visão: “E estes diaboos tynham em suas mãos **ganhos de ferro muyto agudos e outros aparelhamentos**. Com que enpesauan as almas. E dauan com ellas dentro no fogo [...]” (VT, 1895:103) (grifo nosso).

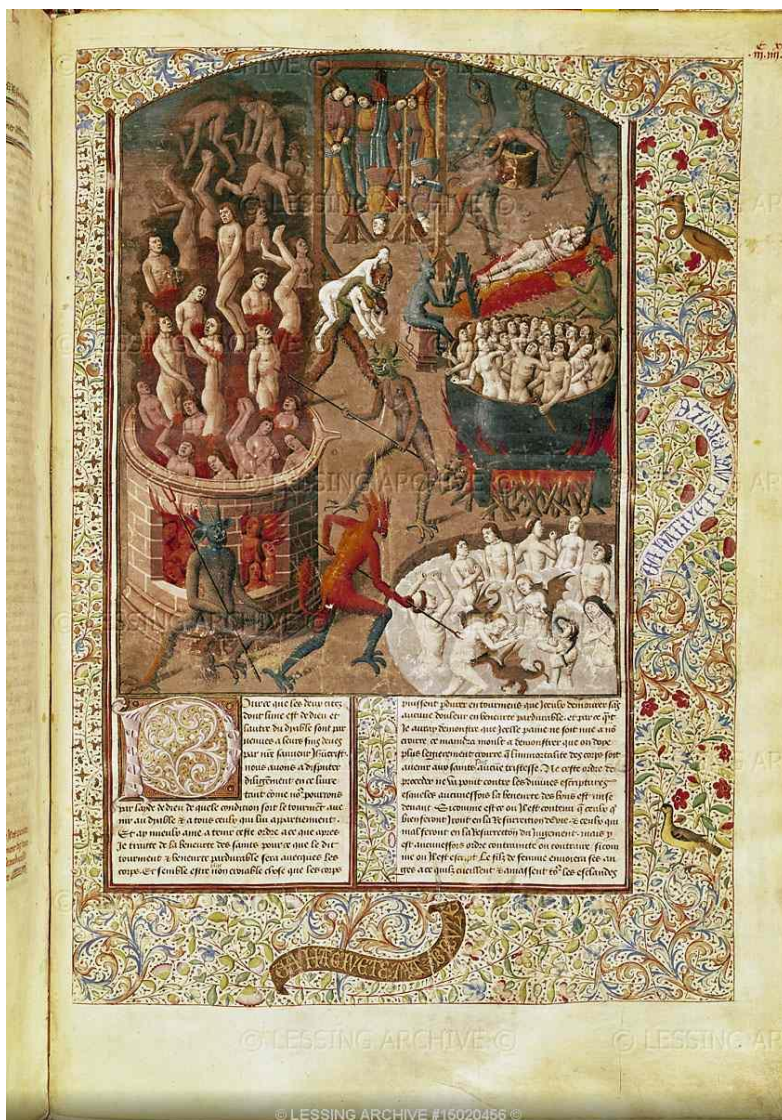
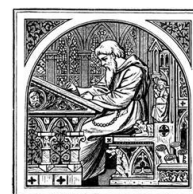


Figura 1. Santo Agostinho. A Cidade de Deus. (Imagem do Inferno), MS 246 fol.383 France, século XV. Inferno. Bibliotheque St. Genieve, Paris. Disponível em: <http://www.lessing-photo.com/disping.asp?i=15020456+&cr=4&cl=1>

Outro detalhe que podemos destacar na imagem são os lugares onde as almas estão dispostas, como podemos observar pela figura 1 em que elas se encontram em uma espécie de poço, localizado do lado esquerdo da iluminura, onde as almas pecadoras estão sendo torturadas pelas chamas do fogo, assim como nessa passagem descrita na *Visão de Tíndalo*: “e uio huun



poço muy grande do qual se leuantaua chama de **fogo**, muy grande mesturado com fumo que chegaua ataa o ceo [...] (VT, 1895:110) (grifo nosso).

Outra similaridade com a narrativa se encontra na parte direita e inferior da imagem na qual há um lago gelado em que as almas estão sofrendo frio e tormento de demônios, e na *visão* a alma do cavaleiro também avista esse lugar: “e ela staua sobre hunn **lago muy grande** que parecia **que era qualhado com geada grande**, e comya quantas almas podia auer. E as almas padeciam muytas e graues penas [...]. (VT, 1985: 108) (grifo nosso).

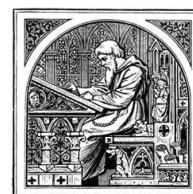
Esses lugares de punições e outros estão intimamente relacionados com os tipos de pecados cometidos pelas almas, que mereceriam um espaço específico de punição. A todo momento na narrativa, Túndalo pergunta ao anjo para qual pecado os indivíduos estavam sendo castigados e ele mesmo sofre várias punições pelo fato de ser pecador.

Falar em pecado na Idade Média é fundamental para entendermos as concepções que se tinha das representações dos castigos no Além, tão divulgados pela Igreja, que tinha a função de interceder pelas pessoas que viviam no pecado, ou seja, mostrando os meios para o pecador se redimir. Assim como também assumia o poder de perdoar já que a vida dos medievos girava em torno dos pecados cometidos na vida terrena e na expectativa de salvação.

O problema do pecado na cultura medieval não é compreensível fora do vínculo que mantém com a prática da penitência. O caráter remissível dos erros e o monopólio que a Igreja exerce sobre o poder de perdoar os pecados e de prescrever punições situam o binômio erro-castigo no interior de um sistema de trocas entre o mundo terreno e o além (preces, penitências, indulgências), que constitui um dos elementos específicos da religião cristã (CASAGRANDE e VECCHIO, 2002: 347).

Quanto mais a alma e o anjo iam descendo os níveis do mundo infernal na *Visão de Túndalo*, mais demônios com diferentes características iam aparecendo. Chegando ao lugar das profundezas, ou seja, o espaço considerado mais profundo do Inferno, a alma se depara com o Príncipe das Trevas: Lúcifer. Era nas mãos do Príncipe das Trevas que as almas sofriam os piores tormentos (VT, 1895: 110-111).

Na imagem a seguir dos irmãos Limbourg no *Livro de Horas do Duque de Berry* está a representação de Lúcifer sobre uma grelha de ferro, que segue a descrição contida na *Visão de Túndalo*.



A partir dela vemos a representação desse ser com características tanto animais quanto humanas como podemos constatar na imagem a seguir (figura 2). No manuscrito sua figura é esta: da cabeça até os pés, era negro como o carvão, nos braços havia muitas mãos, as unhas dos pés pareciam lanças, tinha um grande rabo que assustava pelos ferrões pontiagudos que possuía para atormentar as almas. Conforme o relato:

A ssua figura era esta. S. El **era negro assi como caruon e auia figura dhomen dê os pees ataa cabeça**. E auia boca em que auia muitos males e tynha huun rabo assy grande que era cousa muito spantauil. No qual rabo auia mil maaons. E em cada maaon auia em ancho cem palmos e as suas maaons e as hunhas delas e as **hunhas dos pees eram tam anchas como lanças e todo aquel rabo era cheo de agulhas muy agudas** pêra atormentar as almas. (VT, 1985:110). (grifos nossos).



Figura 2. Inferno. *Les Tres Riches Heures du Duc de Berry* (Livro de Horas do Duque de Berry), 1415. Musée Condé (ms. 65/1284, fol. 108r), Chantilly. Disponível em: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Folio_108r_-_Hell.jpg



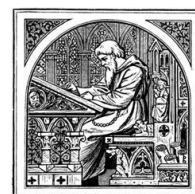
Esta criatura das profundezas das trevas não só aplicava os mais cruéis castigos às almas, como também sofria os tormentos dos outros demônios, o que incitava Lúcifer a torturar mais os pecadores. Ele também jamais reconhecerá o repouso eterno, pois essa fera estava aprisionada num leito de ferro em forma de grelhas com carvões em brasas, e vivia rodeado e atormentado por demônios e cercado por muitas almas, praticando as torturas e também padecendo dessas grandes penas, como mostra a figura 2.

As torturas que as almas condenadas estavam submetidas eram as mais cruéis possíveis, pois o Senhor das Trevas, inimigo da linhagem humana, aplicava os piores tormentos, como levantar as almas com grande ira e apertá-las contra o seu corpo, assim como se amassam o bagaço das uvas. Lúcifer queimava a todos com o fogo do Inferno. No seu ventre padeciam de outras penas; caso as almas tentassem fugir das suas mãos, o ferimento seria pior com aquele rabo de escorpião que possuía. Como fica explícito nessa passagem:

E atormentando todas aquelas almas assy como homen aperta o bagoo das huuas. E atormentauuas todas. [...] E depois colhiaas todas no seu uentre. Hu padeciam muytas penas infernaaes. E se alguma alma podia fugir das suas maaons. Feriaa muy sem piedade. Com aquel rabo.[...]. (VT, 1985:111).

É importante ressaltar que nessa literatura medieval, o anjo explica para o cavaleiro Tündalo que os demônios que foram vistos, faziam parte da linhagem de Adão e Eva, mas esses pecaram mortalmente e não se arrependeram do seu pecado, motivo pelo qual ficariam no Inferno eternamente, juntamente com os cristãos que não tivessem se arrependido de seus pecados antes da morte.

Assim, era mantida vívida a ameaça do Inferno diante dos olhos dos indivíduos da Idade Média. Para mantê-los afastados da vida mundana, os clérigos estimulavam as pessoas a se dedicarem às boas ações para com Deus e consequentemente a sua busca pela salvação. O discurso que a Igreja difundia era que Lúcifer foi no começo uma criatura de Deus que vivia no deleite do Paraíso, mas por sua soberba se afundou no abismo. Era desenvolvida uma representação específica deste ser que enfatizava sua monstruosidade e animalidade, em que no seu reino predominavam as forças das trevas, travando assim uma guerra entre o bem (reino resplandecente de luz – o reino de Cristo) e o mal (o reino das trevas, lar de Lúcifer). Nesta batalha pela salvação das almas, a instituição eclesiástica afirmava o seu poder perante a luta que travava contra o mal, na qual a Cristandade só podia buscar a proteção daquela instituição contra as maquinações e tentações do Diabo, que levariam ao sofrimento eterno.



Sendo o Inferno caracterizado como o lugar dos pecadores, essas séries de descrições de sofrimentos das almas culminaram no desenvolvimento de uma literatura medieval muito rica que contém os elementos do mundo dos mortos. Além das descrições de um ambiente inóspito, são enfatizadas as visões aterrorizadoras de seres malignos que tinham como tarefa castigar e se apossar das almas dos maus cristãos no Além.

A eficácia da conversão do cavaleiro é mostrada quando após voltar da sua viagem imaginária ele se torna um bom cristão, mudando totalmente as suas antigas ações pecadoras. Pede para tomar a hóstia (VT, 1895: 101), entrega os seus bens à Igreja e aos pobres (VT, 1895: 102; VT, 1895: 120) e passa a pregar as escrituras sagradas, o que antes não sabia (VT, 1895: 120). Um dos motivos da mudança de comportamento de Túndalo foi o fato de encontrar vários parentes e conhecidos seus no Inferno, o que ele queria evitar quando morresse, desejando atingir o Paraíso (ZIERER, 2007: 306).

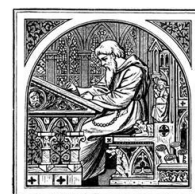
Considerações Finais

A *Visão de Túndalo* nos oferece uma descrição minuciosa das diferentes moradas infernais no além-túmulo, servindo como um instrumento de divulgação das penas que as almas estão sujeitas no *post-mortem*, caso não cumprissem com os ensinamentos de Deus e principalmente da Igreja.

Através da divulgação desse tipo de relatos, transmitidos oralmente pelos clérigos, se revelavam aos medievos as visões imaginárias do espaço do Inferno e dos seres diabólicos desse lugar. Por isso, esse tipo de narrativa tinha a finalidade de lembrar aos ouvintes as tribulações e sofrimentos que suas almas estariam sujeitas ao consentirem e praticarem ações pecaminosas no mundo terreno.

Daí a mensagem moral que vem imbricada nesse tipo de narrativa, pois são explícitas na *Visão de Túndalo* as descrições minuciosas do espaço do Inferno, assim como o cuidado em demonstrar os tipos de castigos que cada alma era submetida, conforme, é claro, o tipo de pecado cometido enquanto viviam no plano terreno.

Ao evidenciar a geografia simbólica infernal a Igreja Católica incitava a população na busca da salvação. E essa salvação só seria possível por intermédio dela, já que segundo seu próprio discurso, tinha a função de interceder pelas pessoas que viviam no pecado e assim livrá-las do sofrimento eterno no fogo do Inferno, conduzindo a Cristandade para a morada dos bem-aventurados na outra vida.



Bibliografia

Abreviações: VT - Visão de Tündalo

BASCHET, Jérôme (2002), Diabo, In: Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt coords., *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, Vol. 1, São Paulo, EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, p. 319-331.

BASCHET, Jérôme (2006), *A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*, São Paulo, Globo.

CASAGRANDE, Carla Silvana Vecchio (2002), Pecado, In: Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt coords., *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, Vol. 2, São Paulo, EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, p. 337-350.

FRANCO JR., Hilário (2001), *A Idade Média nascimento do Ocidente*, São Paulo, Brasiliense.

LE GOFF, Jacques (2002), Além, In: Jacques Le Goff e Jean-Claude Schmitt coords., *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, Vol. 1, São Paulo, EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, p. 21-33.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. (2002), *O diabo no imaginário cristão*, Bauru, SP, EDUSC.

PEREIRA, F. H. Esteves ed. (1895), *Visão de Tündalo*, *Revista Lusitana*, 3, p. 97-120.

QUÍRICO, Tamara (2011), A Iconografia do Inferno na tradição artística medieval, *Mirabilia*, 12, p. 1-19. Disponível em: http://www.revistamirabilia.com/nova/images/numeros/2011_12/01.pdf. Acesso em 20/10/2011.

RUSSEL, Jeffrey Burton (2003), *Lúcifer: O diabo na Idade Média*, São Paulo, Madras.

SCHMITT, Jean-Claude (2007), *O Corpo das Imagens*, Bauru, SP, EDUSC.

ZIERER, Adriana Maria de Souza (2007), Aspectos Educacionais da Salvação Cristã na *Visão de Tündalo* (Século XII), In: Terezinha Oliveira e Angelita Marques Visalli orgs., *Pesquisas em Antiguidade e Idade Média: Olhares Interdisciplinares*, São Luís, Ed. UEMA, p. 293-308.





Sobre a autora

Solange Pereira Oliveira é graduada em História na Universidade Estadual do Maranhão. Foi bolsista do CNPq/PIBIC/UEMA entre 2009-2011. Atualmente é mestranda em História na Universidade Federal do Maranhão (UFMA) e bolsista da FAPEMA.





Nem o fogo nem o aço: considerações sobre os embates entre Berserkir e clérigos na conversão da Islândia

Ana Clara Thomazini Racy
Universidade Federal Fluminense

Pablo Gomes de Miranda
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Resumo: O presente trabalho tem como objetivo tecer algumas considerações acerca dos conflitos descritos nas narrativas das Sagas Islandesas, entre os Berserkir e o clero que adentra o território islandês para converter a população de colonos que lá se encontrava. Os Berserkir são guerreiros que estão presentes em várias sagas, são homens identificados com a figura de Odin, uma das divindades do panteão das antigas religiosidades escandinavas, enquanto os clérigos tentam por diversas vezes inserir-se na sociedade islandesa e começar a conversão, tendo como patrono o rei Ólaf Tryggvason. Os conflitos que aparecem em nossas fontes tomam a forma de duelos, nos quais a fé cristã entra em prova direta contra os poderes sobrenaturais dos Berserkir, esses que não podem ser feridos nem por fogo e nem por aço. Apesar de nos concentrarmos no Íslendingabók e na Kristni saga como fontes, o nosso interesse é traçar um panorama abrangente e recolocar esses personagens no contexto da sociedade islandesa: quem são? Como estão organizadas no âmbito das narrativas escandinavas?

Neither fire nor steel: some considerations on the conflicts between Berserkir and clergy in the conversion of Iceland

Abstract: The present work aims to make some considerations about the conflicts described in the Icelandic Saga's narratives, between the Berserkir and the clergy, who enters the territory to convert the settlers' population that was there. The Berserkir are warriors that are presents in several sagas, they are men identified with the figure of Odin, one of the deities of the ancient Scandinavian religiousness, while clergymen tried many times to insert themselves in the Icelandic society and start the conversion, having as patron the king Ólaf Tryggvason. The conflicts that appeared in our sources take the form of duels, in which the Christian faith clash in directly proof against the supernatural powers of the Berserkir, those that cannot be injured by fire nor steel. Although we focus on Íslendingabók and Kristni saga as sources, our interest is to trace a comprehension overview and replace these characters in the context of Icelandic society: who are they? How they are organized under the Scandinavian's narratives?



Introdução

A Islândia é uma ilha localizada no centro do Atlântico, a oeste da Noruega, a uma distância de 1287km.¹ Com um cenário inóspito, suas paisagens são formadas por vulcões e gelo, onde a lava e as pesadas camadas glaciares, provenientes dessa contradição natural, cobrem cerca de $\frac{3}{4}$ da superfície local. Dessa maneira, seu cultivo e colonização estão concentrados nas áreas costeiras e nos vales do sul e do sudoeste.

Já conhecida pelos Vikings antes da data tradicional de 860, por três exploradores: Gardar Svavarson, Naddod e Floki Vilgerdason (o primeiro Sueco e os dois últimos noruegueses) (WILSON, 2005: 77). Alguns motivos especulados pelas fontes,² apontam para a política do rei norueguês Haraldr cabelos-belos, com sua campanha guerreira e a transgressão as antigas leis dos proprietários locais (o óðal) resultando na unificação da Noruega,³ ou ainda “outros sustentaram que a colonização foi incitada pela escassez de terras nos lugares de origem” (GRAHAM-CAMPBELL, 1997: 170).⁴

Para além de várias narrativas que nos contam as ações e circunstâncias que levaram à colonização da Islândia, o *Íslendingabók* de Ari Þorgilson nos traz preciosas informações acerca dos primeiros colonizadores. O *Íslendingabók* (1122-33) foi escrito para os bispos Þorlákur (1118-33) e Ketill (1122-45) por Ari, sendo que este é considerado como o pai da história dos islandeses, tratando, em sua obra, do assentamento e da conversão ao cristianismo baseado nos moldes europeus e numa longa tradição de história oral. Registra-se, também, nessa obra um dos primeiros usos do termo “Islandês”, tendo por intuito construir uma distinção entre a identidade islandesa da norueguesa.

O Landnámabók e a Kristni Saga têm ambas muitas características em comum, pois são centrados na tradição oral, tratando da genealogia e da lei. Porém a Kristni Saga já possui seu

¹ Distância convertida, estabelecida em cerca de 800 milhas (GRAHAM-CAMPBELL, 1997: 169).

² Além de várias sagas, ver os documentos latinos *Historia Norvegiae* e *Historia de Antiquitate Regum Norvagesium* (esse escrito por Theodoricus Monachus).

³ Acerca dessa unificação, da campanha militar e dos aspectos políticos da formação do território norueguês, consultar MIRANDA, 2011.

⁴ Graham-Campbell (1997) também sustenta que o território já era conhecido pelos povos da Grã-Bretanha e Irlanda, tendo em vista o aparecimento do território denominado de “Thule” como cenário das andanças de santos celtas, ou ainda de fenômenos próprios da Islândia (como o sol da meia-noite) que já constavam em relatos em pelo menos sessenta ou setenta anos antes da ocupação viking da Islândia. Ainda que o autor indique não haver nenhuma prova arqueológica dessa ocupação, um artigo publicado pela *Iceland Review*, de 06 de junho de 2011, mostra que recentes escavações em Hafnir, na península de Reykjanes, têm trazido à tona estruturas datadas entre 770 e 880, o que abre novamente a discussão sobre a ocupação do território islandês antes dos vikings (sobre esse assunto, consultar: <http://www.icelandreview.com/icelandreview/daily_news/A_New_View_on_the_Origin_of_First_Settlers_in_Iceland_0_378670.news.aspx>



estilo de escrita mais associado às sagas, por conter um número considerável de versos skáldicos, por exemplo. Pode-se associar o Landnámabók e a Kristni Saga com o Íslendingabók, pois, no estudo das sagas, uma das primeiras teorias demonstra que originalmente o Landnámabók foi compilado a partir de uma primeira versão do Íslendingabók, e o restante do material, que foi encontrado, se encaixou nos moldes das duas outras obras, Ísleningabók e Landnámabók, e entrou na Kristni Saga.

Esta última obra está inserida mais dentro dos padrões das hagiografias de uma Europa latinizada do que o Íslendingabók e apresenta aspectos de uma história missionária; contendo conflitos entre pagãos e cristãos, milagres realizados, os *exempla*, o simbolismo cristão. A obra foi preservada num manuscrito medieval intitulado Hauksbók, escrito de próprio punho por Haukr Erlendson após sua versão do Landnámabók. Em algumas das primeiras edições da Kristni Saga, afirma-se que essa foi escrita por Haukr no início do século XIV, porém vários estudos posteriores mostram a imprecisão desta datação, refutando-a e apontando a Kristni saga como uma espécie de continuação do Landnámabók, escrita em meados do século XIII.

Até meados do século XIII (entre 1262 e 1264, no reino de Hákon Hákonarson, também conhecido como “o Velho”), a Islândia manteve um sistema jurídico e legislativo próprio, além de ser palco de diversos acontecimentos narrados pelas sagas, dentre os quais as primeiras contendas entre os Berserkir e os missionários cristãos. Mais do que caracterizar simples figuras literárias, aquilo a que nos propomos, neste trabalho, é problematizar os embates entre os missionários e os Berserkir, grupos que representam uma disputa entre unidades étnicas de diversas influências sobre o território islandês, à procura de se estabelecer na região ou, ao menos, exercer alguma influência e domínio.

Em relação aos missionários, estes fazem parte de um conjunto de confluências políticas escandinavas de fins do século X e princípios do XI (fortemente relacionados às formações dos reinos escandinavos⁵), quando as primeiras missões de conversão foram fortemente encorajadas pela realeza norueguesa. Assim, o afastamento do bispo Klaeng de Skálholt, em 1174, dependeu da aprovação do arcebispo da Noruega, Eysteinn Erlendson (BYOCK, 2001: 329). Outra vez, em 1237, o arcebispo de Niðarós rejeitou os candidatos para o bispado islandês e colocou-se a frente do desenvolvimento político e eclesiástico da região (SIGURÐSSON, 2008: 576).

⁵ As ligações entre o poder secular e o religioso neste contexto de formação dos reinados escandinavos é abordado por BAGGE, 2005.



Algumas considerações sobre os Berserkir nas sagas islandesas

Os Berserkir são descritos usualmente como guerreiros que lutavam ensandecidos em batalhas, de maneira tal que não sentiam dor e nem precisavam de armadura. O relato mais antigo está no *Haraldskvæði*, um poema composto por Thorbjörn hornfloki para o rei norueguês Haraldr, Cabelos-belos (HOLMAN, 2009: 43). As sagas lhes apresentam de diversas maneiras, como guerreiros que são parte especial dos exércitos do rei Haraldr, abençoados pelo deus Odin, ou ainda como perigosos foras da lei que adentram a Islândia em busca de terras e mulheres para o seu bando. É, também, frequente, a sua identificação com a figura do lobo e do urso.

Mas, o que significa os embates entre ambos (embates dos quais os Berserkir sempre levam a pior) e em quais circunstâncias consistem esses acontecimentos? Assim, o objetivo deste trabalho é tecer algumas considerações acerca dos conflitos descritos nas narrativas das Sagas Islandesas, entre os Berserkir e o clero que adentrou o território islandês para converter a população de colonos que lá se encontrava.

O relato escrito mais antigo sobre os Berserkir, do qual temos notícias, está no *Haraldskvæði*: “Ficaram aguardando agachados e cobertos com escudos brancos, prontos para lutar contra ventos do oeste e espadas francas, rugiram os Berserkir, a eles foram a batalha, uivaram os Úlfheðinn, batendo armas”⁶. Junto às descrições mais antigas encontradas nas sagas dos reis, a definição usual para berserkir tem sido: “Guerreiros vikings que lutavam tão ferozmente no campo de batalha que não precisavam de armadura e não sentiam dor” (HOLMAN, 2009: 43).⁷

Os primeiros relatos caracterizam os Berserkir (junto aos Úlfheðnar⁸) como uma hoste de guerreiros especializados e selecionados para compor uma parte especial dos exércitos dos reis escandinavos.⁹ É importante, no entanto, mostrar que essa figura guerreira que integra os exércitos, atuando como corpo regular, tanto para os choques iniciais contra os oponentes quanto para desestabilizar as forças inimigas (GRIFFITH, 1995: 135), é representado de outras maneiras nas sagas islandesas.

⁶ Hlaðnir vöru hölða ok hvítra skaljda, vigra vestrænna ok valskra sverða; grenjuðu berserkir, guðr vas á sinnum, emjuðu ulfheðnar ok ísörn dúðu” (*Haraldskvæði*, 9-16).

⁷ “... Viking warriors who fought so fiercely in battle that they did not need armor and did not feel pain”.

⁸ Para uma abordagem das relações entre a figura do Berserker e do Úlfheðinn consultar MIRANDA, 2010a.

⁹ Dumézil (2003: 171), em sua análise da *Ynglingasaga*, escreve: “correspondentes terrestres dos einheirjar que rodeiam Óðinn no outro mundo, os primeiros berserkir míticos o serviam quando governava o Upland sueco”.



De modo geral, os Berserkir aparecem quase sempre como guerreiros que surgem durante as festividades de fim de ano para roubar mulheres e duelar com os colonos a fim de conseguir suas terras. Na *Grettis saga*, fica claro o incômodo do *jarl* Eirík com o número de guerreiros que havia ido à Islândia a fim de saquear esse território, não obstante, ele proíbe os duelos jurídicos e busca o apoio de chefias islandesas para que pudesse coibir a ação dos saqueadores.

Essa representação aparece de uma figura guerreira que vem, normalmente, de fora do território islandês (Noruega e Suécia), aparecendo nas festividades de fim de ano para tomar mulheres e terras, faz surgir questionamentos ao redor de sua constituição: qual a parcela de intervenção da religião na caracterização dos Berserkir nas sagas escandinavas do período cristão?

A imagem corrente do Viking é bastante plausível, uma vez que as atividades de pirata e de guerreiro que lhes são atribuídas parecem coerentes com o que sabemos autenticamente sobre estes Vikings dos séculos IX e X ¹⁰ (TULINIUS, 2005: 237).

Não é incomum o aparecimento dos Berserkir nas sagas islandesas e ainda que sejam raros os conflitos com os missionários fora da *Kristni saga* e *Íslendingabók*: na *Brenú-Njál saga* o Berserkir Otrygg é derrotado pelas artimanhas de Þangbrandr, (missionário presente também nos relatos da *kristni Saga* que foi enviado à Islândia pelo rei Norueguês Oláf Tryggvason) que o enfraquece com fogo abençoado e o desarma usando um crucifixo, além de trespassar o Berserkir com uma espada (*Brenú-Njál saga* 104); na *Vatnsdæla saga*, o bispo dois Berserkir, chamados Haukr, aparecem no Yule para duelar com os homens e roubar suas mulheres, os mesmos uivam, mordem seus escudos e andam sobre brasa quente, mas são vencidos graças às artimanhas do bispo Friðrekr, que os fazem andar sobre brasas abençoadas. Enfraquecidos, são açoitados com porretes (já que o aço não pode feri-los) (*Vatnsdæla saga*, 46).

Os missionários e a conversão da Islândia

Voltemos para a *Kristni saga* e o *Íslendingabók*, a fim de observarmos alguns conflitos entre os missionários e os Berserkir. De maneira geral, eles não se ocupam apenas dos Berserkir, mas

¹⁰ L'image du Viking qui s'y déploie est à bien des égards tout à fait plausible, car les activités de guerrier et de pirate qui y sont décrites semblent conformes à ce que nous pouvons savoir sur celles d'authentiques Vikings aux IX e X siècles.



de mudar hábitos religiosos diversos dos Islandeses, o que está presente em ambas as narrativas (fatos narrados, personagens etc.).

No segundo capítulo da *Kristni Saga*, quando o bispo Friðrekr e Þorvaldr vão para Giljá e lá encontram uma das pedras onde os islandeses costumavam praticar sacrifícios (nela viveria um espírito da pedra); O bispo encaminha-se a ela e entoia cânticos e salmos até que a pedra se quebra; assim, Koðran e todos os seus parentes recebem o batismo, exceto seu filho Ormr que continua sendo pagão.

Þorvaldr e o bispo estavam em Giljá para as celebrações de outubro, depois de viajarem por diversas regiões da Islândia em missão. Dois Berserks aparecem gritando e intimidando as pessoas, que solicitaram ao bispo que destruísse aqueles Berserks: o bispo consagrou o fogo sobre o qual os Berserks iriam caminhar e, como resultado, estes ficaram severamente queimados. Depois disso, as pessoas ali presentes os atacaram e mataram. Muitos que então presenciaram aquelas cenas foram batizados. Aqui se percebe claramente o *exemplum* cristão, porque depois de haver ocorrido tal evento, em que os cristãos saíram vitoriosos, desacreditando os pagãos, inúmeras pessoas teriam aceitado receber o batismo.

Na primavera, Þangbrandr viajou para Oeste para encontrar Gestr, o Sábio. Então, um Berserk norueguês chamou-o para um duelo, que foi aceito. O Berserk afirma, então, que andaria descalço sobre o fogo em brasa até o local onde havia colocado sua espada, e que não sofreria nenhum dano em seu corpo. Þangbrandr consagrou o fogo e fez o sinal da cruz sobre a espada. O Berserk queimou seus pés quando atravessou o fogo, e depois, caindo sobre a espada, foi transpassado por essa e morreu. Depois disso, Gestr e alguns amigos seus que presenciaram a morte do Berserk foram batizados, inclusive muitos bons homens, segundo a *Kristni Saga*, que apesar de serem pagãos ficaram satisfeitos com os acontecimentos.

Johnni Langer (2010), em sua análise da *Brenu-Njáls saga*, aponta que esses conflitos podem estar ligados tanto a uma reminiscência da memória social nativa da Islândia, quanto uma dicotomia criada entre os missionários e os Berserks (no caso estudado, seria o missionário Þangbrandr e o Berserk Otyrgg). O pesquisador acredita que há uma crítica social implícita na saga em questão, quando analisa uma possível substituição da figura do deus Thor por Ólaf Tryggvason (na *Óláfs saga Tryggvasonar en mesta*), além do declínio do deus Odin:

Existe, obviamente, o reconhecimento da superioridade da nova religião, mas o episódio da conversão aponta para uma crítica ao domínio político de então,



por meio do descrédito com a figura de Odin. Já para com o deus Thor, seu poder sobre as forças da natureza permanece inalterado. Com isso, o islandês, seja o camponês ou o aristocrata, conserva seu espírito de liberdade e de identificação com um passado considerado melhor, mas agora regido por uma nova religião e um novo direcionamento político-social (LANGER, 2010: 160).

No sexto capítulo, sobre Stefnir, a saga nos conta: O rei Óláf mandou Stefnir para a Islândia em missão cristã, mas quando ele chegou, as pessoas o receberam muito mal, pois todos lá eram pagãos. E, enquanto viajava pelo norte e pelo sul e ensinava ao povo a verdadeira fé, pouco valor foi dado aos seus ensinamentos. Quando Stefnir percebeu então seu vão esforço, começou a destruir templos, lugares de adoração e ídolos. Então, naquele verão, no Alþing, decidiu-se que Stefnir seria condenado pelo fato de ser cristão. Pode-se perceber, contudo, que ele havia sido expulso em razão de seus atos de destruição e não pelo fato de ser cristão, como já afirmado anteriormente.

Outrossim, seria importante ressaltar o fator explicitamente político acerca da conversão, como é demonstrado no capítulo XI sobre Kjartan. A saga diz que esse, que era pagão e islandês, no dia das festividades de São Miguel, com a vinda do rei, foi indagado por Óláf se desejava se converter, ao que Kjartan prontamente respondeu que, se tivesse a mesma honra que ele tinha na Islândia, prometeria jamais retornar lá. Assim, Kjartan foi batizado com a promessa do rei. Nesta mesma festividade Þangbrandr conta ao rei tamanha animosidade que vem sofrendo por parte dos pagãos na Islândia e Óláf, irado, condena alguns pagãos à morte, tirando as posses e prendendo outros.

Hjalti e Gizurr afirmam, ainda no capítulo XI, que o rei Óláf declarou que aqueles que aceitassem o batismo com boa vontade não deviam ser punidos. Gizurr também diz que, pelas ações pouco ortodoxas de Þangbrandr, como, por exemplo, haver matado muitos homens pela Islândia, as pessoas dificilmente deixariam de tratá-lo como um estrangeiro. Assim, o rei diz que tomará alguns homens bem nascidos como reféns até que efetivamente o Cristianismo tenha progresso na Islândia, como desejava Hjalti em seu discurso. Em decorrência disto, muitos homens foram batizados, inclusive Hallfrøðr, ficando o próprio rei responsável por seu batismo, nomeando-lhe “Poeta Aborrecido” (pelo fato de haver negado antes o batismo) e presenteando-lhe com uma espada para confirmar a alcunha dada.



Conclusão

Ainda que os primeiros escritos fossem feitos dentro do seio cristão, com os trabalhos perdidos de Sæmundr Sigfússon e Ari Þórgilson (anteriores ao *Íslendingabók*, que foi mencionado no começo desse artigo), a escrita das sagas pertence também a um domínio secular. O que acontece na Islândia no começo do período pós-conversão, as famílias de maior influência política passam a controlar os poderes clericais e assim tomam conta da produção das narrativas sobre o passado dessa região. Mais tarde, a crise política na Islândia, nos séculos XII e XIII, propicia o patrocínio da escrita das sagas, como parte do fortalecimento dos poderes familiares que disputam entre si o domínio de inteiras regiões (*ríkis*) da Islândia.

Por outro lado, também houve uma tentativa de supressão dos poderes seculares sobre os domínios clericais, no fim do século XII, quando o bispo islandês Þorlak Þorhallsson (1178 – 1193) busca o fim do concubinato entre as chefias islandesas e o controle das propriedades da igreja, dando início a uma disputa na qual as influências das famílias e de suas lideranças começam a se submeter cada vez mais às participações ativas dos bispos islandeses e noruegueses nas assembléias jurídicas. Em 1237, por exemplo, o episcopado de Níðarós cancela a nomeação de um bispo por seu envolvimento com os poderes seculares e políticos da Islândia (BYOCK, 2001: 330).

Esse balanço entre os poderes seculares (as várias chefias regionais) e os poderes clericais (os bispos, principalmente) está presente nas linhas das narrativas medievais islandesas e os desafios encontrados pelos primeiros missionários, patrocinados pelo rei norueguês Óláf Tryggvason, nos parece estar atravessado por idéias de um contexto político-religioso próprio e por interesses extraterritoriais em uma Islândia que se tornava cristã tardiamente em relação a diversas outras regiões da Europa. Em meio a este processo de memória da cristianização, os duelos entre missionários e Berserkir encontram-se posicionados de maneira a validar e a demonstrar a soberania dos missionários sobre esses saqueadores.

Não podemos afirmar que as disputas com os Berserkir sejam feitas exclusivamente em oposição aos missionários e à atividade de conversão por eles desempenhada. Nem que tais eventos sejam invenções de maneira à simplesmente opor os personagens das sagas a algum desafio. Algumas sagas¹¹ nos mostram que os guerreiros vikings se tornam um problema social

¹¹ Entre as *Íslendingasögur*, existem representações de Berserkir na *Brenú-Njál saga*, *Egils saga Skallagrímssonar*, *Eyrbyggja saga*, *Gísla saga Súrssonar*, *Grettis saga* e *Vatnsdæla saga*, *Víga-Glúms saga*. Esse número aumenta se levamos em consideração os outros gêneros de sagas (reais, fantásticas, etc).





na Islândia, principalmente depois que perdem o financiamento e apoio da realeza norueguesa, lançando-os a terras que esperam conquistar.

Certamente que a vitória dos missionários sobre os Berserkir não possuiu o mesmo significado em comparação à vitória de uma figura leiga sobre as mesmas figuras, porém como o processo de conversão dos presentes é sempre acompanhado da morte, humilhação e expulsão dos saqueadores, o que está implícito não é a simples vitória do cristianismo sobre o paganismo da Islândia, mas o ato de suprimir quaisquer resistências a sua instalação.

A ideologia cristã, neste caso, não opera e divulga-se com base em inverdades, pois é tributária de uma verossimilhança calcada na memória das comunidades islandesas. Neste âmbito, como revela a redação das sagas, o tema dos duelos contra os Berserkir era recorrente. O que se produz, com base no discurso da conversão, é a configuração dos missionários, promotores da nova fé, como a efetiva solução para o problema social representado pelos Berserkir.



Bibliografia

ADALSTEINSSON, Jon Hnefill (1999), *Under the Cloak: A Pagan Ritual Turning Point in the Conversion of Iceland*, University of Iceland Press, Reykjavík.

ANÔNIMO (2000), *Egils saga Skallagrimssonar*, Tradução ao inglês por Bernard Scudder, The Saga of the People of Vatnsdal, In: *The Sagas of Icelanders*, Nova York, Penguin Books.

ANÔNIMO (2000), *Vatnsdæla saga*, Tradução ao inglês por Andrew Wawn, The Saga of the People of Vatnsdal, In: *The Sagas of Icelanders*, Nova York, Penguin Books.

ANÔNIMO (2006), *Kristni saga*, Tradução ao inglês por Siân Grønlie, The Saga of Conversion, In: *Viking Society of Northern Research Text Series Vol. XVIII*, Exeter, Short Run Press.

ANÔNIMO (2008), *Ágrip Af Nóregskonungasögum*, Tradução ao inglês por Matthew J. Driscoll, Exeter, Short Run Press Limited.

ANÔNIMO (s/d), *Grettis saga*, Tradução ao inglês por G. H. Hight, The Saga of Grettir the Strong, Disponível em:
<<http://www.northvegr.org/sagas%20annd%20epics/icelandic%20family%20sagas/grettirs%20saga/001.html>> acesso em 02 de setembro de 2011.

ANÔNIMO (s/d), *Víga-glúms saga*, Tradução ao inglês por Beau Salsman, Disponível em:
<<http://www.northvegr.org/sagas%20annd%20epics/icelandic%20family%20sagas/viga%20glums%20saga/index.html>> acesso em 02 de setembro de 2011.

BAGGE, Sverre (2005), *Christianization and State Formation in Early Medieval Norway*, *Scandinavian Journal of History*, 30, 2, p. 107-134.

BYOCK, Jesse L. (1990), *Medieval Iceland: Society, Sagas and Power*, University of California Press, Berkeley.

BYOCK, Jesse L. (2001), *Viking Age Iceland*, Londres, Penguin Books.

DUMÉZIL, Georges (2003), *El Destino Del Guerrero*, México, Siglo XXI.

EAGLETON, Terry (1997), *Ideologia*, São Paulo, Boitempo.



GRAHAM-CAMPBELL, James (1997), *Os Viquingues: Origens da Cultura Escandinava*, 2 vols., Madrid, Del Prado.

GRIFFITH, Paddy (1995), *The Viking Art of War*, Londres, Greenhills Books.

HOLMAN, Katherine (2009), *The A to Z of The Vikings*, Toronto, Scarecrow Press.

LANGER, Johnni (2009), *Deuses, Monstros e Heróis: ensaios de mitologia e religião viking*, Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

LANGER, Johnni (2010), A Cristianização Escandinava nas Sagas Islandesas, In: Johnni Langer e Luciana de Campos orgs., *A Religiosidade dos Celtas e Germanos*, São Luís, UFMA/Gráfica Santa Clara, p. 143-164.

MIRANDA, Pablo Gomes de (2010a), Seguindo o Urso e o Lobo: Discussões Sobre os Elementos Religiosos dos Berserker e dos Ulfheðnar, *História, imagem e narrativas*, 11. Disponível em: <<http://www.historiaimagem.com.br/edicao11outubro2010/urso-lobo-berserker.pdf>> acesso em 23 de setembro de 2011.

MIRANDA, Pablo Gomes de (2010b), Assembléias e Disputas Legais nas Sagas Islandesas: uma leitura da Hrafnkels saga Freysgoða, *Alétheia*, 1. Disponível em: <http://revistaale.dominiotemporario.com/doc/Miranda,_Pablo_Gomes_de.pdf> acesso em 23 de setembro de 2011.

MIRANDA, Pablo Gomes de (2011), *Poder e Sociedade na Noruega Medieval*, Vitória, DLL/UFES.

ÓLASSON, Vésteinn (2005), Family Sagas, In: MCTURK, Rory McTurck ed., *A Companion to Old Norse-Icelandic Literature and Culture*, Oxford, Blackwell Publishing, p. 101-118.

SAWYER, Birgit and Peter Sawyer (2000), *Christianization and Church Organization: from conversion to reformation, circa 800-1500*, The Nordic Series, v. 17, p. 100-128, The University of Minnesota: Londres.

SEE, Klaus von (2001), Snorri Sturluson and the Creation of a Norse Cultural Ideology, *Saga Book*, 25, p. 367-395, Disponível em <<http://www.vsnrweb-publications.org.uk/Saga-Book%20XXV.pdf>> acesso em 22 de setembro de 2010.



SIGURÐSSON, Jón Viðar (1975), Iceland, In: Stefan Brink and Neil Price eds., *The Viking World*, New York, Routledge, p. 571-578.

STRÖMBÄCK, Dag (1975), *The Conversion of Iceland: a survey*, Viking Society for Northern Research, University College London.

STURLUSON, Snorri (2007), Haralds saga hins hárfagra, Tradução ao inglês por Lee M. Hollander, The Saga of Harald Fairhair, In: *Heimskringla*, History of The Kings of Norway, Austin, University of Texas Press.

STURLUSON, Snorri (2007), Ynglinga saga, Tradução ao inglês por Lee M. Hollander, The Saga of Ynglings, In: *Heimskringla*, History of The Kings of Norway, Austin, University of Texas Press.

TULINIUS, Torfi H. (2005), La Conversion du Viking: l'image du guerrier païen dans les sagas islandaises, In: Boyer Régis ed., *Les Vikings, Premiers Européens*, Paris, Editions Autrement, p. 225-253.

VÉSTEINSSON, Orri (2000), *The Christianization of Iceland – Priests, Power, and Social Change 1000-1300*, Oxford University Press, Nova York.

WILSON, David M. (2003), *The Vikings and Their Origins*, Londres, Thames & Hudson.

Sobre os autores

Ana Clara Thomazini Racy é graduanda em História pela Universidade Federal Fluminense, com pesquisa na área de História Medieval.

Pablo Gomes de Miranda é mestrando em História dos Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Membro do NEVE - Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos.



Resenha/Review: Thiago Quintana (2011), *Orgulho e tragédia em A Saga de Kormak*, Vitória: DLL/UFES

Marcos Arêas Coimbra
Universidade Federal Fluminense

Tiago Quintana é tradutor e aluno de Letras, tendo começado a desenvolver suas pesquisas sobre a literatura nórdica medieval no programa de Iniciação Científica e Metodologia de Pesquisa da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Escolheu um objeto para dedicar suas pesquisas que, não necessitando de muito conhecimento do campo acadêmico brasileiro, permite-nos concluir que o mesmo ainda está em seus primórdios, apesar da qualidade da produção daqueles que já enveredam nesta área do saber.

E é, neste sentido, que merece o primeiro destaque do trabalho de Tiago. A qualidade do que escreveu e como escreveu, fazendo o leitor seguir prazerosamente pelas páginas de seu livro que, especificamente, trabalha um tema não tão acessível como faz parecer.

Não apenas disserta sobre a Tragédia enquanto gênero literário, singularmente a tragédia clássica, aquela dos tempos de Sófocles, como adentra o campo da análise comparativa, traçando paralelos entre a Tragédia Grega e as Sagas Nórdicas. Ora, uma empreitada realmente corajosa, levada a cabo de modo efetivamente feliz.

Pois bem! Tiago se pergunta se o signo do trágico é inerente ao ser humano, ou uma invenção datada, um gênero literário que existiu na Grécia, foi por Aristóteles sistematizado, e morreu com seus autores, restando um monumento cultural para as futuras gerações.

A resposta é alcançada quando da comparação entre dois exemplares literários significativos, sendo um a tragédia grega *Édipo Rei* e o texto nórdico *A saga de Kormak*.

Ao visar resgatar o sentido primordial do "trágico", através sobretudo dos elementos classificatórios de Aristóteles, nosso autor é capaz de enxergar nos dois textos, arquétipos que traduzem perfeitamente características de um gênero literário que serviria para compreender a estrutura de produções temporalmente, e geograficamente, diversas, utilizado assim por nações bem distanciadas, exatamente devido ao fato de que o signo do trágico é algo mais, maior, uma luz que atravessa as meras sombras da contingência do cotidiano.



Cabe aqui ressaltar que a tragédia, enquanto um fenômeno capaz de pensar o Homem, de modo mais amplo que as correntes científicas, já foi objeto de alguns outros estudos. Alguns até mesmo realizando questionamentos críticos da cultura ocidental que, em seus primórdios filosóficos, abismada pela descoberta do pensamento lógico e as inúmeras possibilidades de uma verdade fundadora e absoluta, esquece-se do que possuía de mais rico em seus textos dramáticos: a aceitação de que não há controle total do "mundo da vida" pelo ser humano. Que o mito é uma das diferentes esferas da "psique", tão fugidia quanto maravilhosa.

Voltando ao texto de Tiago. Em seu segundo capítulo a análise será concentrada em demonstrar os instrumentos estruturais, e formais, que enfeixaram a sua base teórico-metodológica, realizando isto através de um breve estudo do desenvolvimento da tragédia grega, principalmente apresentando a teorização que dela faz Aristóteles. O filósofo grego elucida os elementos internos que determinam um texto enquanto espécie do gênero *Tragédia*. Destarte características e ações definidas como erro, orgulho, a reviravolta, e outros, buscavam no final trazer à tona a piedade e o temor do espectador.

No que diz respeito ao drama em seu aspecto formal, ou arte dramática, diz Tiago que , a tragédia clássica era composta por seis elementos: diálogo, canto, espetáculo, enredo, caracteres e pensamentos. Por fim admite que o drama grego, no caso aqui em análise, a tragédia ática, sempre retornará como base dos estudos do labor literário, mesmo que passados muitos séculos. Parece-nos que isto é verdade, pois o que é da essência do Homem, poucas vezes foi tão explorado e desnudado.

O terceiro capítulo é de leitura afoita. Isto é dito pois há uma escassez tão grande de referências panorâmicas e didáticas sobre obras nórdicas no cenário acadêmico pátrio atual - o que dizer ainda de escritos da distante época medieval - que o modo claro e conciso com que Tiago alcança seu objetivo faz o leitor "*literalmente*" empolgar-se e querer mais.

Aqui vemos uma breve explanação sobre a literatura dos nórdicos medievais. Algumas explicações de como a poesia nórdica medieval era dividida, mais especificamente entre poesia *eddaica* e poesia *skaldica*, isto de acordo com seus temas. A poesia *eddaica* buscava narrar as aventuras de deuses e heróis mitológicos, enquanto a poesia *skaldica* teria como objetivo recitar e enaltecer os feitos do senhor ao qual o *skald* servia. Este último exemplo era mais complexo em sua métrica, sintaxe e vocabulário.



Já as sagas eram geralmente escritas com base em histórias reais acontecidas na Escandinávia. Alguns acreditam que podem remontar de uma tradição oral mais antiga. Sua narrativa, quando comparada com a poesia nórdica, era mais clara e concisa. Geralmente eram relatos de vidas de reis, grandes famílias, batalhas, ou mesmo histórias lendárias e mitológicas. Ressalte-se que a saga de Kormak, um dos objetos de estudo do livro, narrava as aventuras de senhores e suas famílias, trazendo à tona assuntos como amor e romance, coisa que o autor alerta ser rara na produção literária nórdica medieval.

No quarto capítulo, intitulado "Orgulho e Tragédia: um estudo comparativo de Édipo Rei e A saga de Kormak" o autor analisa as duas obras, fazendo um estudo dos elementos da tragédia que compõe ambos os trabalhos, o que lhe permite concluir pela amplitude do signo do trágico para além do drama grego, tornando-se assim uma chave metodológica de valiosa serventia.

Inicia com a tragédia grega *Édipo Rei*, mostrando como a vida de Édipo fora marcada por eventos que constituem perfeitamente os elementos mais importantes da tragédia. Édipo é levado a matar o pai e casar com a própria mãe pelo seu orgulho, quando desdenha dos conselhos sobrenaturais de Tirésias, uma espécie de profeta cego. Ao descobrir a verdade do que lhe ocorreu cai em desgraça, perdendo seu posto de rei da cidade de Tebas e fura os próprios olhos. Acaba, então, por se exilar da cidade, vivendo como indigente na desgraça absoluta.

Em a *saga de Kormak* o orgulho e o desdém pelos avisos do sobrenatural aparecem do mesmo modo, também levando o protagonista à derrota, que no seu caso é a perda do seu maior amor, Steingerd. Mesmo, no entanto, não sendo uma tragédia grega por excelência, através da descoberta, no estudo comparativo, em ambas as obras, dos elementos estruturais da tragédia, como definiu Aristóteles, Tiago consegue propor através do uso de exemplos claros, que sua teoria possui fundamento.

Este capítulo é muito prazeroso em sua leitura, pois o leitor toma contato com o enredo das narrativas em si, muito interessantes por sinal, verdadeiros monumentos da cultura humana. Tudo isso enriquecido por uma teoria, a do autor, que vai se confirmando aos poucos - um trabalho de extrema inteligência e sutileza intelectual, algo que deveria ser buscado com mais frequência atualmente.

Nas considerações finais o autor sintetiza o produto do seu esforço e esclarece ponto



que acredita ser uma possível chave teórico-metodológica a ser utilizada. Não enxergamos melhor maneira de expor esta crucial conclusão que abrindo espaço para as palavras do próprio Tiago Quintana, palavras estas que parece-nos plenas de razão e bem comprovadas em sua essência:

Pelo visto acreditamos poder afirmar que a saga de Kormak - uma saga islandesa do séc. XIII - pode ser reinterpretada como uma tragédia (tal como compreendida por Aristóteles), isto é, uma obra na qual o trágico é a força-motriz, não apenas um de seus elementos; afirmamos isso com base nas semelhanças estruturais (em termos de significado, embora não de significante) entre a saga e a tragédia *Édipo Rei*: as falhas trágicas dos protagonistas (o orgulho excessivo de ambos diante do sobrenatural, a impetuosidade de Kormak), seus erros trágicos (para Édipo, matar o pai e casar com a mãe; para Kormak, matar os filhos de Thorveig, não compensá-la pelas mortes e ainda expulsá-la de suas terras) e a reversão da fortuna dos dois (Édipo cega a si próprio e perde o trono de Tebas, enquanto Kormak perde o amor da sua vida), tudo com o propósito de fazer um apelo às emoções e de provocar a piedade e o terror.

Por fim, há um apêndice onde o autor faz um breve estudo do papel das mulheres nas sagas nórdicas, provavelmente um estudo que será objeto de vãos futuros, mas que já demonstra inúmeras possibilidades de análise.

Em "Orgulho e Tragédia em *A saga de Kormak*" Tiago Quintana parece ter consolidado o que será a sua base teórica e metodológica para diversos trabalhos futuros, o que enche o seu leitor, deste pequeno mas intenso trabalho, de alegria, já que o sucesso alcançado é constatação inegável de que suas contribuições para com os estudos medievais pátrios serão de enorme valia e prazerosa leitura.





Bibliografia

BRANDÃO, Junito de Souza (1980), *Teatro grego: origem e evolução*, Rio de Janeiro, Tarifa Aduaneira do Brasil.

FRYE, Northrop (2000), *Fábulas de identidade - estudos de mitologia poética*, São Paulo, Editora Nova Alexandria.

VERNANT, Jean Pierre e Pierre Vidal-Naquet (2008), *Mito e Tragédia na Grécia antiga*, São Paulo, Editora Perspectiva.

Sobre o autor

Marcos Arêas Coimbra possui graduação em Direito pela PUC-Rio e em História pelo Instituto La Salle. Atualmente é mestrando em História pela Universidade Federal Fluminense, com concentração na área de História Medieval.



Grécia de várias faces: para além de Atenas e Esparta - Resenha/Review: Paul Cartledge (2009), *Ancient Greece: A History in Eleven Cities*, Oxford, Oxford University Press

Mariana Figueiredo Virgolino
Universidade Federal Fluminense

Paul Cartledge é um dos mais famosos helenistas britânicos, sendo o principal especialista em Esparta da atualidade. Todavia, seus trabalhos não tratam apenas da Lacônia, tendo abordado a comédia grega (*Aristophanes and His Theatre of the Absurd*), a *pólis* ateniense (*Kosmos: essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, com Paul Millet), bem como o período helenístico (*Alexander the Great: The Hunt for a New Past; Hellenistic and Roman Sparta*). Ocupa, desde 2008, a A. G. Leventis Professorship of Greek Culture na Universidade de Cambridge, cátedra criada pela Fundação A. G. Leventis, cujo objetivo é a promoção da cultura grega e cipriota.

A proposta de *Ancient Greece: a History in Eleven Cities* é inovadora: apresentar a história da Grécia de forma cronológica através da análise de onze *póleis* distintas. O fato de fugir da abordagem atenocêntrica é estimulante, pois a Grécia era formada por mais de mil *póleis*, com organizações políticas e costumes próprios. Cartledge esclarece que sua intenção com a obra é providenciar uma introdução estimulante ao assunto complexo que é a história da Grécia Antiga sem cair no simplismo. Entende a Hélade como uma civilização de cidades, sendo elas espaços geopolíticos autogovernados, combinando campo e centro urbano em uma simbiose dinâmica. Para ele, a *pólis* foi o modo definidor da existência helênica por aproximadamente dez séculos: a Grécia se configurava como uma rede de cidades e outros tipos de assentamentos ligados por um senso de cultura comum.

O livro foi dividido em cinco partes: a primeira (Pré-história) aborda as civilizações minoica e micênica com o estudo de Cnossos e Micenas. A segunda se prolonga sobre os períodos geométrico e arcaico com Argos, Mileto, Massália e Esparta. Atenas, Siracusa e Tebas são as cidades escolhidas para tratar do período clássico, formando a terceira parte do livro, enquanto Alexandria é o foco da quarta porção, dedicada ao período helenístico. Por último, tem-se Bizâncio e o Epílogo, onde são tratadas as raízes do Império Bizantino, que se



denominavam “romanos”, mas cuja cultura era de base helênica. Ainda constam as presenças de um Apêndice sobre os santuários pan-helênicos, Glossário e o “Who’s Who?”, uma série de verbetes sobre as figuras importantes citadas no livro, o que o torna ainda mais atrativo aos principiantes, apesar da falta de notas explicativas e citações aos autores clássicos. Ao fim, é apontada uma bibliografia para os que desejam estudar mais profundamente o tema.

Cartledge selecionou cidades de diversas partes da Grécia Antiga, como o Peloponeso, a Ásia Menor, as que foram fruto da colonização no ocidente, preocupando-se também com os diversos tipos de organização política que adotaram (oligarquias, monarquias, democracias). Assim, resta caracterizada a relevância do livro: ver a Grécia Antiga por diversos pontos de referência, de modo a tratá-la como uma cultura diversificada que abrangeu diversos lugares da Europa, África e Ásia.

Sentimos falta da abordagem de algumas *póleis* cuja importância para o estudo da Hélade é inegável, como Corinto ou Mégara, que são vislumbradas pela abordagem de Siracusa. Todavia, essa ausência é compreensível por se tratar de um livro breve, e reparada pela peculiar escolha do autor em analisar Massália, o que surpreende até os já travam contato com a bibliografia acerca da Grécia Antiga, por se tratar de uma cidade mais estudada pelos celticistas.

O livro pode se revelar repetitivo para olhos mais experientes, pois enquanto se propõe como estudo organizado de maneira cronológica, o autor trata sempre, em todos os capítulos, sobre o processo de fundação das *póleis* (*synoecismo*) e sua participação no movimento colonizador do período arcaico. De fato, aqueles que se dedicam aos estudos clássicos há algum tempo não serão apresentados a nenhuma novidade. Não há uma tese a ser defendida, e sim a história geral da Hélade que é apresentada.

As interações entre as cidades são demonstradas por seus conflitos e alianças. Como o autor ressalta, uma das características da Grécia Antiga é a individualidade de suas *póleis*. A abordagem é claramente política e a falta dos aspectos econômicos e culturais é uma das falhas do livro. No corpo dos capítulos são citados apenas alguns mitos de fundação das cidades e a religião, elemento de coesão e construção de identidade comum é tratada de maneira rasa no Apêndice. Ali, os santuários pan-helênicos citados são o de Apolo, em Delfos e o de Zeus, em Olímpia. A ênfase está nos Jogos celebrados em tais espaços. O autor, contudo, simplesmente não disserta sobre os Jogos Ístmicos, que tinham lugar no santuário de Poseidon, em Corinto, uma das principais festas helênicas. Uma breve menção é feita a Elêusis, mas nada é trazido sobre os cultos de mistério. Em certos capítulos são mencionado os gêneros produzidos por





cada *pólis* e as informações sobre a economia da Grécia Antiga são ainda mais escassas que as concernentes à cultura. Enfim, o que vemos especialmente é a abordagem das cidades que mais se destacaram ao longo da história do helenismo: primeiramente Cnossos e Micenas na pré-história, Atenas, Esparta e Tebas durante o período clássico e Alexandria após o período helenístico.

Para os familiarizados com a língua inglesa, trata-se de uma leitura fácil, sem termos complexos. A escrita de Cartledge é envolvente e instigante, erudita, mas não pretensiosa, o que agradará aos estudantes da graduação. Percebe-se que o autor tinha a intenção de construir uma leitura a ser usufruída em qualquer lugar: os temas são abordados de forma leve e descomplicada, sem o aprofundamento que existe nas obras mais específicas. Ao público não acadêmico, o livro é um interessante passeio pelo mundo helênico, apresentando os acontecimentos mais marcantes de sua história de maneira original, palatável e concisa. Trata-se de uma das poucas obras escritas por especialistas a trazer para o público geral um estudo sério e acurado sobre o assunto.

Sobre a autora

Mariana Figueiredo Virgolino é Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense e bolsista da CAPES. Bacharel em Direito pela Universidade Estácio de Sá. Bacharel e Licenciada em História pela Universidade Federal Fluminense. Pesquisadora do NEREIDA/UFF.



Nos caminhos da História da Grécia Antiga - Entrevista com Pauline Schmitt-Pantel

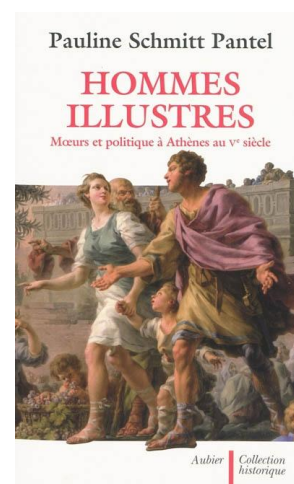
Por Camila Alves Jourdan
Universidade Federal Fluminense



Pauline Schmitt-Pantel é helenista francesa, professora emérita de história grega na Universidade Paris 1 Panthéon-Sorbonne e pesquisadora do ANHIMA (Anthropologie et Histoire des Mondes Antiques)¹. Em suas pesquisas destacam-se o interesse pela história do gênero no mundo grego antigo, história dos costumes, história das religiões e história política.

Sua formação acadêmica inicia-se com a obtenção de sua graduação em História no ano de 1969, momento em que leciona no secundário (1969 - 1971). Entre os anos de 1971 e 1987 foi professora assistente na Universidade de Paris 7. Seu doutorado em história é obtido na Universidade de Lyon em 1987, no ano seguinte ingressa como professora na Universidade de Picardie e permanece até 1997. Neste mesmo ano torna-se professora da Universidade de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, onde se aposenta em 2010. Nesta mesma instituição obtém o título de professora emérita.

Sua produção bibliográfica é extensa. Assim, destacamos apenas algumas de suas obras e artigos : [artigo]« *Image et histoire : illustration ou document ?* » IN *Image et céramique grecque* (1983) ; *La cité au banquet, histoire des repas publics dans les cités grecques* (1992); *Public et privé en Grèce ancienne : lieux, conduites, pratiques, avec F. de Polignac* (1998); *Aithra et Pandora. Femmes, Genre et Cité en Grèce ancienne* (2009); *Hommes illustres à Athènes. Mœurs et Politique à Athènes au Ve siècle* (2009); [artigo]« *Dionysos, the banquet and Gender* » IN *A different god? Dionysos and ancient polytheism* (2011) ; [artigo]« *Politische Identität und Lebensstil: Plutarch's Sicht auf die politische Elite im Athen des 5. Jahrhunderts v. Chr.* » IN *Historische Anthropologie* (1-2012); *Langue et histoire*, sous la direction de Jean-Marie Bertrand, Pierre Boilley, Jean-Philippe Genet et Pauline Schmitt Pantel

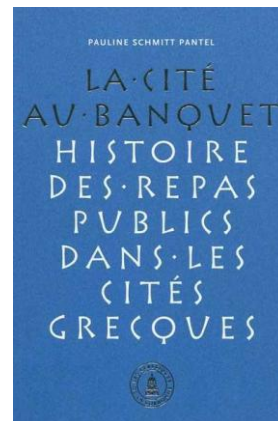


1 Site do grupo: <http://anhima.fr/>

(2012)² ; entre muitos outros.

Apesar de sua aposentadoria, a professora Pantel não parou de « caminhar » : continua suas pesquisas e suas publicações, participa ativamente de inúmeros eventos, ministra conferências e cursos.

Desta forma, a professora Pantel nos cedeu, gentilmente, uma entrevista realizada por e-mail durante o mês de maio de 2012. A seguir a entrevista completa em língua francesa, porém, ao final do presente texto encontra-se uma síntese (em português) das principais ideias expostas pela professora.



Camila Jourdan: L'Histoire Ancienne nous permet d'étudier les questions diverses, dans de nombreuses périodes. Pourquoi, alors, votre choix de l'histoire ancienne? Quelles sont les motivations qui ont conduit à sa recherche?



Pauline Schmitt-Pantel: Il repose d'abord sur mon intérêt depuis le plus jeune âge pour les mythes et légendes du monde antique, dont la connaissance était très courante chez les élèves des écoles en France grâce à plusieurs collections de livres pour enfants. Les aventures des héros de la guerre de Troie nous étaient familières!

La décision de faire de l'histoire ancienne est venue plus tard à l'université et ceci grâce à deux enseignants très différents. Je suivais le cursus d'une licence d'histoire et géographie à l'université de Lyon et je suivais en même temps les cours de civilisation grecque (donnés à la faculté des lettres) et d'archéologie. J'ai ainsi

2 Para maiores referências vide a página do ANHIMA: <http://anhima.fr/spip.php?auteur51>

assisté aux cours de Jean Pouilloux qui était à la fois archéologue (il avait fouillé à Thasos et faisait alors des fouilles à Salamine de Chypre) et épigraphiste. L'apprentissage de l'étude de ces deux types de documents : les restes archéologiques et les inscriptions, a renforcé mon goût pour l'histoire ancienne, j'ai d'ailleurs participé à plusieurs campagnes de fouilles à Chypre. En histoire grecque j'ai eu la chance d'avoir comme professeur Pierre Vidal-Naquet. La manière dont il abordait l'étude des cités grecques n'était pas conventionnelle, elle était même déroutante parfois, mais elle avait pour but de susciter notre regard critique sur la manière dont on écrit l'histoire, et c'était à la fois très neuf et passionnant. Pierre Vidal-Naquet ayant été élu à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales en 1967 à Paris, j'ai fait mon mémoire de maîtrise avec Jean Pouilloux et me suis donc engagée dans l'étude de l'histoire grecque par le biais surtout des documents épigraphiques. Le sujet de ce mémoire était : « Les ambassades religieuses et la fondation de la fête des Leucophryena à Magnésie du Méandre ».

Le choix de l'histoire ancienne a donc été un choix dicté par la démarche intellectuelle des enseignants de l'université de Lyon, démarche qui était innovante et en même temps était très enracinée dans les débats contemporains. Pierre Vidal-Naquet en particulier était à cette époque surtout connu pour son combat contre la torture en Algérie. L'histoire ancienne ne m'a jamais paru être loin de notre monde, bien au contraire.

C. J.: Ses recherches portent sur un domaine qui a été plus exploré par les historiens: les images. Quelle est votre perception sur les utilisations et la recherche historique à partir des images? Elles sont bien explorées ou mal utilisées? Vous croyez que l'idée de l'image comme une illustration a été surmontée ou il y a encore des gens qui pensent de cette façon? Comment l'iconologie nous permet-elle de comprendre le passé?

P. S.-P.: Mes recherches ne portent pas de façon exclusive ni même prioritaire sur les images. J'ai appris à regarder les images et à les traiter comme des documents à part entière en écrivant une thèse qui se servait essentiellement des textes littéraires et des inscriptions comme sources. J'ai dans cette thèse (« la cité au banquet ») écrit un chapitre sur les images de banquet et c'est à cette occasion que je me suis rendue compte à quel point j'étais ignorante de la manière dont une historienne pouvait aborder les images. Ma chance alors a été d'appartenir à un laboratoire de recherches, le Centre Louis Gernet fondé par Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet à Paris,

où des chercheurs (Jean-Louis Durand, Françoise Frontisi, François Lissarrague, Alain Schnapp entre autres) travaillaient sur les images et élaboraient une lecture nouvelle du répertoire imagier, ce qui deviendra « l'anthropologie des images et du regard ». J'ai donc beaucoup appris en travaillant avec eux et depuis j'ai eu d'autres occasions de me servir des images dans ma démarche d'historienne.

Les images sont-elles bien utilisées par les historiens ? Il y a une trentaine d'années, j'aurai fait une réponse négative car les historiens de l'antiquité avaient tendance à chercher dans les images une illustration de leur propos plutôt qu'à les prendre au sérieux. Aujourd'hui je pense que les historiens sont au moins conscients du fait que toute image est un document qui a ses propres règles de composition et qui a une signification propre, indépendante des textes. Il reste que dans la recherche peu d'historiens de l'antiquité se servent des images comme source principale de leur démonstration. Mais on peut dire que les spécialistes des images, les iconologues, ont aussi du mal à replacer leurs analyses des corpus d'images dans le contexte historique, en partie en raison de leur formation d'archéologue et d'historien de l'art. Bref il y a encore du travail en perspective de part et d'autre.

L'« iconologie » nous permet d'aborder un aspect du passé, celui de l'imaginaire des peintres et des sculpteurs, elle ne permet pas de le comprendre de façon globale, c'est seulement la confrontation des sources qui permet parfois de comprendre un petit bout d'histoire.

C. J.: Pour les études de la Grèce antique a une vaste bibliographie, beaucoup sont considérées comme classiques. Comment analysez-vous le développement historiographique du genre ? Quels sont les pôles de recherche ?

P. S.-P.: Je comprends votre question comme étant : “comment replacer le développement de l'histoire du genre dans l'historiographie actuelle en histoire ancienne ?”

L'histoire du genre est née de l'histoire des femmes qui s'est elle-même développée en France dans les années 1970 en relation avec le mouvement social du combat des femmes pour obtenir différents droits. Il est très important de bien se souvenir du lien entre le féminisme et la naissance de ce type de réflexion historique. En histoire ancienne en France l'histoire des femmes a également bénéficié de la recherche menée sur les mythes et l'imaginaire. En effet les

travaux de J.P.Vernant, Marcel Detienne, Nicole Loraux (entre autres) ont montré l'importance de la différence des sexes dans la pensée grecque. Le masculin et le féminin, leur opposition ou leur complémentarité était un des grands moyens de construire le monde, à côté de la différence de statuts (libre/esclave, citoyen/non citoyen) et des hiérarchies économiques et sociales. En même temps l'histoire des femmes puis l'histoire du genre ont été très influencées par les études menées dans d'autres domaines des sciences sociales, en particulier l'anthropologie et la sociologie. Du point de vue de ses méthodes et aussi de ses débats l'histoire du genre est une histoire obligatoirement pluridisciplinaire.

Aujourd'hui l'histoire du genre est un axe de recherche au sein de notre équipe (ANHIMA). Cet axe a pour titre : "Genre et politique : le laboratoire antique". La démarche consiste à historiciser les notions de sexe, d'identité et de sexualité dans l'Antiquité grecque et romaine. Il s'agit de repérer et d'éclairer les pratiques antiques de différenciations sociales et d'examiner de quelle façon le genre intervient comme révélateur des divisions sociales et politiques. Autrement dit : insérer davantage le genre dans une histoire sociale et politique.

C. J.: Une pratique commune pour la diffusion de la recherche est l'organisation d'événements (congrès, réunions, colloques, séminaire). Récemment vous avez été à deux événements au Brésil – un centré en les questions sur l'image. Comment percevez-vous la recherche au Brésil? Quelles sont vos impressions sur les colloques au Brésil et dans le monde? Ils ont fait la divulgation et, surtout, débats sur les recherches?

P. S.-P.: D'une manière générale je ne trouve pas les grands colloques entre collègues très utiles, je préfère les tables rondes sur un sujet précis qui ont été préparées par des séminaires communs.

Mon expérience des colloques au Brésil (j'ai assisté à plusieurs colloques depuis ma première venue au Brésil en 1987) me conduit à deux remarques.

- Ces colloques sont ouverts à un large public, en particulier le public étudiant, ce qui leur donne un aspect didactique et très vivant (nombreuses questions venant souvent de non spécialistes). J'ai l'impression qu'ils ont une véritable fonction de diffusion du savoir au Brésil.

- Ces colloques permettent un réel échange entre des équipes de recherches qui les ont sérieusement préparés et grâce à cela ils peuvent conduire à des publications vraiment novatrices dans le domaine choisi.

Donc je dirai que les colloques au Brésil ont une réelle fonction sociale de diffusion des connaissances, ce qui est moins le cas en France.

C. J.: Notre revue d'étudiants vise à stimuler les recherches qui se développent dans le pays, la publication des productions d'élèves (étudiants de premier cycle, de maîtrise et de doctorat). Comment comprenez-vous ce type d'initiative?

P. S.-P.: Je comprends d'autant mieux le projet de votre revue que j'ai eu la chance de voir se développer en histoire à l'université de Paris 1 une revue du même type. Elle existe depuis 1997 et paraît une fois par an. Elle s'appelle « Hypothèses ». Elle repose sur les travaux des doctorants et des jeunes chercheurs qui choisissent des thèmes, les présentent lors de journées d'études et les publient ensuite dans cette revue. Elle dépend de l'école doctorale d'histoire de l'université et elle est publiée par les « Publications de la Sorbonne ». Les anciens numéros sont mis en ligne (portail CAIRN).

Depuis sa création cette revue est un laboratoire d'idées entre jeunes historien(ne)s qui travaillent sur toutes les périodes de l'histoire. Elle est souvent l'occasion d'une première publication qui est encadrée du point de vue de la méthode et de l'écriture par des enseignants. Elle est aussi un très bon moyen de faire connaître à l'extérieur la recherche en histoire de l'université, c'est en quelque sorte une « vitrine » pour notre enseignement de l'histoire.

Une suggestion: que votre revue et "Hypothèses" prennent des initiatives communes et nouent un dialogue.

C. J.: Enfin, quel message voudriez-vous laisser à nos lecteurs qui sont intéressés à l'histoire ancienne, en particulier la Grèce antique.

P. S.-P.: La passion pour la lecture des auteurs grecs et latins, pour l'étude des images, pour la pratique de l'archéologie de terrain, pour la connaissance de nouvelles méthodes d'écriture de l'histoire, s'accompagne la plupart du temps d'une réelle volonté de mieux comprendre le monde contemporain. C'est dans ce va et vient entre « les anciens » et « nous » que réside le vrai travail de l'historien(ne). C'est dire l'importance de ne pas s'enfermer dans l'histoire ancienne mais de faire preuve d'une grande curiosité intellectuelle en particulier pour les autres sciences sociales. Depuis cinquante ans les questions les plus intéressantes dans notre discipline ont été posées par des chercheurs et chercheuses qui étaient attentifs aux méthodes et aux acquis de l'anthropologie, de la sociologie, de l'histoire d'autres périodes, de la psychologie etc... Il faut continuer dans cette voie et ne pas devenir des “antiquaires”.

Nesta entrevista, a professora Pauline Schmitt Pantel fala que seu interesse pela História antiga surgiu a partir dos mitos gregos que lhe eram ensinados desde a infância nas escolas; e que, já na universidade, também foram grandes incentivadores os professores Jean Pouilloux (arqueólogo e epigrafista), que possibilitou sua participação em escavações em Chipre, e Pierre Vidal-Naquet, com novas abordagens críticas da História.

Ao ser questionada sobre a questão da relação historiador-imagens, ela nos afirmou que suas pesquisas iniciais não priorizaram o uso das imagens, mas, quando o fez em um capítulo de sua tese (sobre as imagens de banquetes), notou que pouco sabia sobre análise imagética. À época, o Centro Louis Gernet (no qual era membro) desenvolvia uma pesquisa acerca das imagens – formulando o livro “Antropologia das imagens e do olhar” –, o que possibilitou seu aprendizado com estes pesquisadores e a possibilidade de utilizar mais as imagens em suas pesquisas. Segundo Pantel, de alguns anos para cá, os historiadores tomaram consciência de que as imagens são documentos que necessitam uma abordagem própria, que devem ser entendidas dentro de seu contexto histórico e que servem como ponto de comparação com outros documentos para entendermos um pedaço da História.

Um de seus interesses perpassa a história das mulheres e de gênero. Desta maneira, a questionamos acerca dos debates e da construção historiográfica desta temática. A professora nos afirmou que a emergência deste tipo de pesquisa está ligado aos movimentos feministas da década de 1970 e que na história antiga a diferença de sexos está presente no pensamento grego. Ainda ressalta que a história das mulheres e de gênero perpassa outras ciências sociais além da

história, ao ponto de que existe uma linha de pesquisa no ANHIMA – intitulada “Gênero e política: o laboratório antigo” – com caráter multidisciplinar.

No que se refere a participações de eventos, Pantel aponta sua preferência para mesas de debates com temática pré-estabelecida e preparadas em seminários em conjunto. Com muitas participações em eventos por todo o mundo, ela enfatiza que os eventos no Brasil possuem duas características: 1- os seminários são abertos a um amplo público, principalmente de estudantes; 2- estes promovem intercâmbio entre os grupos de pesquisas, fomentando pesquisas inovadoras. Observa, também, que os eventos no Brasil possuem uma função social real de difusão do conhecimento.

Com relação à criação de revistas voltadas para a publicação de pesquisas de estudantes, a professora nos informa de uma produção que existe na Universidade Paris 1 (Panthéon-Sorbonne) desde 1997, onde doutorandos podem publicar seus artigos (revista “Hypothèses”). Ressalta a importância deste tipo de iniciativa, uma vez que serve como “vitrine” para jovens pesquisadores e para a própria História.

Em uma mensagem final, Pantel nos aponta que os trabalhos de História Antiga se relacionam com a nossa vontade de entender a contemporaneidade, em um constante “vai-e-vem”. Cabe ao historiador não se fechar em História antiga, ao contrário, deve-se criar diálogos com outras ciências sociais – o que permite novas ideias, novas propostas, novas possibilidades interpretativas. Em suas palavras: “temos que continuar neste caminho e não nos tornarmos 'antiquários’”.

Medievística Germanística - introdução a um saber desconhecido no Brasil

Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior
Universidade Federal do Rio de Janeiro

I. Introdução

Embora tangenciando e perpassando duas áreas do saber sobejamente consolidadas no cenário acadêmico brasileiro, História e Literatura, e indissociavelmente ligada à área de Letras devido a sua corporalidade presentificada pela escrita, a Medievística Germanística ainda apresenta-se como um vasto campo do conhecimento, ou de longe mencionado em algum compêndio de História Medieval de procedência europeia e traduzida ao vernáculo, ou desconhecido do público acadêmico em geral. Talvez, no que diga respeito ao segundo motivo, seja importante afirmar que uma pretensa dificuldade de operacionalização do idioma alemão prejudique o contato com esta visão diferenciada do fenômeno medieval em terras gemanófonas.

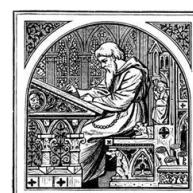
Este pequeno Dossiê não pretende, de forma alguma, esmiuçar as características da Medievística Germanística enquanto saber aglutinador, inter e transdisciplinar, acerca do medievo e sua realização no campo da escrita em língua alemã. Tenciona-se, isso sim, apresentar aos interessados, de forma sucinta e preferentemente introdutória a definição deste discurso científico e comentários críticos acerca de algumas das principais obras que estão à disposição do público acadêmico brasileiro.

É mister, contudo, salientar que a imensa maioria das obras a serem abordadas neste artigo estão escritas em alemão e somente alguns trabalhos mais recentes, a partir da década de 90 do século passado começaram a se ocupar mais cientificamente com este saber e seus temas correlatos.

II. Por uma definição de Medievística Germanística

Antes de mais anda, o que é Medievística Germanística? Para tal questão propomos a seguinte resposta:

Entendemos os termos em alemão **Germanistische Mediävistik** como a ciência que tem por finalidade estudar uma determinada língua e a literatura



compilada nesta língua durante a Idade Média e que as considera não como um fenômeno isolado, mas as contextualiza em uma época com sua cultura e civilização específicas. A Mediévística Germanística em alemão, como propomos, prende-se aos estudos de **Kulturwissenschaft**, ou **Cultural Studies** (*apud* BRANDT, 1999: 15-16; BACHMANN-MEDICK, 1996: 7-64)

Como se pode depreender a partir da citação acima, a Mediévística Germanística funde em seu **modus operandi** o conhecimento historiográfico e a **expertise** linguístico-literária, o que a torna uma ferramenta utilíssima no campo de uma apreensão qualitativa e quantitativamente melhor do objeto estudado. Cabe aqui, à guisa de exemplificação, um aporte à questão da cultura de corte caval(h)eiresca dos séculos XII e XIII, consoante o mote do amor cortês. Seus portadores eram, em especial, cavaleiros e ministeriais oriundos da nobreza, que gradativamente ganharam importância e prestígio e a quem a cultura do trovadorismo¹ era endereçada. Deste modo, as cortes ofereciam aos trovadores a oportunidade de criar um plano ficcional ideal, no qual aquelas traziam como expressão modelar para a composição dos textos a veneração da mulher enquanto *frouwe* e *herrîn*.² Ao mesmo tempo os **trobadors** entretinham as cortes com histórias de aventuras. Fala-se, neste caso, da *épica cortes*.

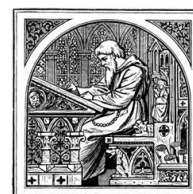
Quando nos ocupamos com a questão de como teria sido possível, que tenha se formado no círculo dos **bellatores** uma consciência literária e de classe, precisamos, como germanistas, de sólidos pontos de apoio na historiografia em língua alemã sobre a Baixa Idade Média germanófona. As fontes literárias e em especial os **epos** podem e devem ser considerados, também em sua essência, como testemunhos importantes de uma época em mudança. Não se pode finalizar a discussão, contudo, se tal prática se coaduna com um jogo ou de um ideal pedagógico desejado, apenas para citar as opiniões de Bumke (1999), Althoff (1997) e Wenzel (1974).

A historiografia coloca à disposição do pesquisador resultados outros, os quais podem lhe proporcionar um olhar „mais realista“ sobre as condições de vida em um dado momento histórico. Os cavaleiros da alta nobreza e os ministeriais³ sentiam-se especialmente como coparticipantes das histórias heróicas dos épico arturianos, já que estas eram bem apropriadas para um melhor simbolismo dos ideais de cortesia. Ao serviço à dama, efetivamente estimulado pela Igreja no trovadorismo, associou-se gradativamente nos romances uma autorrepresentação

¹ Em alemão, o termo para „trovadorismo“ é **Minnesang**.

² **Frouwe** designa a dama cortes, enquanto **herrîn** conceitua a senhora, inacessível ao caval(h)eiro.

³ Sobre a diferenciação entre *Ritter* (caval(h)eiro) e *Ministerialen* (ministeriais) cf. BUMKE, *Ministerialität und Ritterdichtung*.



aberta e idealizada da cultura cavaleiresca da corte e da ostentação de poder em alguns pequenos círculos da alta nobreza. Uma autoconsciência e fausto participavam também na elaboração literária de um ideal de vida. As **aventiuren** através de florestas misteriosas, reinos mágicos, o confronto com criaturas diversas, as lutas e justas por **minneclieche frouwen**⁴ e contra contendores com ou sem as virtudes caval(h)eirescas eram presumivelmente lidas em algumas cortes determinadas e com isso tornavam-se conhecidas. Nestes pequenos círculos desenvolveu-se, por conseguinte, este jogo literário de entretenimento, que possuía simultaneamente um caráter modelar. Uma das tarefas da literatura caval(h)eiresca e cortes de então é, conforme nosso ponto de vista, o disciplinar de um estamento de guerreiros e sua reformulação em caval(h)eiros cristãos da corte.

Todas estas nossas afirmações, até então, inserem-se perfeitamente dentro daquilo que entendemos como Medievalística Germanística, expressão por nós vertida do alemão **Germanistische Mediävistik** e que caracteriza uma ciência que há algumas décadas trabalha conjuntamente o social e o literário dentro do universo da Idade Média.

Tomemos como exemplo um confronto crítico entre a cultura cortes e caval(h)eiresca do Império Alemão nos séculos XII e XIII e seu reflexo na literatura, i.e., no **epos *Iwein***, de Hartmann von Aue, mais tarde parcialmente exemplificado. Em nossa opinião, ambos os discursos, o historiográfico e o literário, completam-se na tentativa de trazer à luz uma determinada conjuntura social em um plano espaço-temporal. Eis aqui a funcionalidade da Medievalística Germanística: poder permitir ao pesquisador de língua ou literatura, com base em fontes e em trabalho conjunto com a Historiografia, depreender, tão realisticamente quanto possível, uma visão particular ou social de mundo em uma determinada época. Tanto o historiador quanto o cientista da Literatura encontram pontos de contato de variada espécie, que podem ser considerados, conforme a sua categoria, como um sentimento de vida secular, oriundo e difundido por alguns círculos cortesões de grandes cavaleiros e ministeriais.⁵

Contudo, ao se partir rumo a tal empreendimento acadêmico de reavivamento de estudos medievalístico-germanísticos, deparamo-nos com uma quase que total escassez de trabalhos nesta área em nosso país. Uma verificação rápida das disciplinas ministradas nos currículos universitários brasileiros que se destinam ao estudo das primeiras fases de formação da língua e das literaturas de língua alemã, bem como ao pouquíssimo ou quase nulo espaço dedicado à

⁴ Termos em médio-alto-alemão que significam „damas dignas de serem cortejadas“.

⁵ Também digno de nota é o viés da História Comparada (THEML & BUSTAMANTE: 2004), que se preste muito bem à criação de campos de experimentação comuns.



formação e as especificidades dos reinos germânicos até o século XIII demonstra que, em sua grande maioria, os cursos de graduação em Português-Alemão e em História apresentam de maneira bastante sucinta (ou não apresentam) um curso específico destinado a tal finalidade. Isso pode ser corroborado, de outro modo, no tocante às Letras, através da bibliografia em língua portuguesa dos compêndios sobre história da literatura em língua alemã, cuja maior parte destina muito poucas folhas ao tema⁶, razão pela qual aceitamos o convite da **Revista Plêthos** para discorrer acerca deste tema.

III. Bibliografia sobre Medievalística Germanística em língua portuguesa no Brasil - primeira fase: estudos linguístico-filológicos

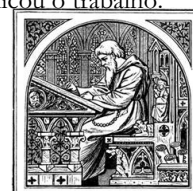
Caso se investigue a produção bibliográfica em língua portuguesa no Brasil que contenha explicitamente em seu título as palavras “Medievalística Germanística” encontramos ao longo dos últimos dois decênios três nomes de pesquisadores, autores de artigos: Álvaro Alfredo Bragança Júnior, Daniele Gallindo Gonçalves e Marcus Baccega.⁷ No entanto, se levarmos em consideração o fato de que os estudos linguísticos precederam de certa maneira os trabalhos historiográficos sobre o medieval, vemos que a história de uma “proto-medievalística” no Brasil se inicia nos anos 60. Nesse primeiro momento, como mencionado, o foco central do estudo assenta-se em bases linguísticas, razão pela qual a obra de Erwin Theodor Rosenthal, **A língua alemã**, de publicação única em 1963. Os quatro primeiros capítulos tratam eminentemente da história diacrônica do idioma, com a análise sucinta dos períodos formadores da língua alemã.

Em 1973 saiu a lume pela editora portuguesa Fundação Calouste Gulbenkian a tradução da obra de Peter von Polenz **História da língua alemã** a cargo de Jaime Ferreira da Silva e António Almeida. Do capítulo primeiro ao terceiro discutem-se, a partir de premissas linguísticas, o desenvolvimento do alemão tendo como ponto de partida o germânico e os contatos linguístico-culturais com Roma, chegando aos séculos XV e XVI com a afirmação de um novo modelo de língua alemã influenciado sobremaneira pela imprensa e pela tradução luterana da **Bíblia**.

Dez anos depois, Heinrich Bunse, professor de Filologia Românica na Universidade Federal do Rio Grande do Sul, publica sua obra capital, **Iniciação à filologia germânica**, que,

⁶ Indexamos as principais obras, em nosso ver, na Bibliografia.

⁷ Consulta a partir de sítioografia encontrada no Google em 18/07/2012. Lellya Alves Barbosa publicou o trabalho.



embora não trate exclusivamente da língua teutônica, pois dá uma abrangência significativa às línguas germânicas europeias, além do ídiche e do *afrikaans*, contextualiza o alemão em fases históricas, enfatizando características morfológicas, sintáticas e semânticas.

Em 1996, em coautoria com Roberto Ferreira da Rocha, Álvaro Bragança publicou **Notas para responder à pergunta: o que é Filologia Germânica?**, em que o germanista e o anglicista ampliaram o debate sobre a importância daquela área do conhecimento para a formação dos futuros professores de inglês e de alemão, valorizando a história da língua como ponte de acesso à cultura em seu todo.

Em uma forma comparativa, Álvaro Bragança publicou em 2002 um artigo intitulado **Iniciação à filologia germânica – breve história do inglês e do alemão**, em que discorre sobre os elementos constitutivos dos dois idiomas, privilegiando o viés da analogia entre os períodos formadores das respectivas línguas, com exemplificação de aspectos especialmente diacrônicos das mesmas.⁸

No século XXI, contudo, após a análise de uma documentação bibliográfica mais acurada e que se centrava em uma perspectiva mais historiográfica, trazendo ao público interessado a contribuição da História Medieval aliada à Literatura – em nosso entender pilar básico constituinte da Medievalística Germanística -. Pelo que será exposto a seguir verificar-se-á uma quantidade maior de contribuições à área.

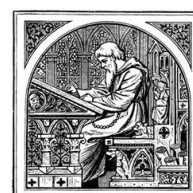
IV. Bibliografia sobre Medievalística Germanística em língua portuguesa no Brasil⁹

Surge em 2004 o artigo de Álvaro Bragança **Literatura e história enquanto discursos sobre o real no baixo medievo germanófono: algumas palavras**¹⁰. Tema central do autor é apresentar a Medievalística Germanística como área de interseção entre a História e a Literatura, em que são trabalhados os casos das obras de Hartmann von Aue (+/- 1160-1170 – c. 1210-1220) **Der arme Heinrich** (O pobre Henrique) e poemas sentenciosos – *Spruchgedichte* -, de Walther von der Vogelweide (+/- 1170 – c. 1230).

⁸ Cf. in: <http://www.filologia.org.br/vicnlf/anais/caderno02-01.html>

⁹ Para facilitar o acesso aos interessados serão indexados majoritariamente os trabalhos publicados *on line*. Não é nosso intento angariar louvores próprios pela nossa produção. São apresentados aqui, contudo, os trabalhos que, ao nosso ver, são os mais significativos nos debates entre Medievalística como área de interseção dos discursos historiográfico, linguístico e literário acerca do medievo germanófono.

¹⁰ Cf. in: http://www.letras.ufrj.br/liehd/media/docs/art_alvaro7.pdf



Do mesmo ano saiu a lume o artigo **Medievalidade: ponte da Filologia para a Pós-Modernidade**¹¹, no qual o mesmo autor demonstra a importância do conhecimento e aplicação dos métodos filológicos para a análise de textos literários a partir da historiografia.

A palavra literária como fonte histórica - as *Spruchdichtungen* de Walther von der Vogelweide como micro-retrato social do século XIII: uma proposta de análise é outra contribuição do citado autor¹², que problematiza as poesias sentenciosas como fontes preciosas para o estudo da sociedade do Sacro Império em fins do século XII e primeiras décadas do seguinte, no que documento e testemunho confluem para uma observação mais ampla do período pertinente.

Álvaro Bragança apresenta em 2007 o capítulo **Literatura e História na Idade Média em alemão - inflexões e reflexões**¹³, ocupando-se com o espaço do medievo germanófono em que os textos literários fornecem os subsídios para a investigação historiográfica. Nesse mesmo ano publica o artigo **Filologia e Medievalística germânicas - considerações metodológico-práticas**¹⁴, demonstrando a intrínseca relação dessas duas áreas do saber para o estudo do medievo.

Em 2009, o pesquisador da UFRJ publica um estudo-síntese **História e Literatura - introdução ao estudo da medievalística germanística no Brasil**¹⁵, trabalhando, em perspectiva complementar e medievalista, com fontes escritas em antigo-alto-alemão – fórmulas de encantamento pagãs, pagão-cristãs e cristãs, e com poemas do trovador Walther von der Vogelweide oriundos de diferentes fases poéticas do trovadorismo alemão – o *Minnesang* -.

Dois anos depois, as fórmulas de encantamento constituem o cerne da pesquisa do citado autor e é publicado o capítulo **Práticas religiosas germânicas à luz da literatura: natureza, Asgard e céu**¹⁶. Neste texto é problematizada a tríade ritual – religiosidade – fórmulas de encantamento no mundo germânico altomedieval e centro medieval, sendo apresentados e contextualizados historiográfica e literariamente excertos em antigo-alto-alemão e antigo-inglês.

¹¹ Cf. in: <http://www.filologia.org.br/viisenefil/05.htm>

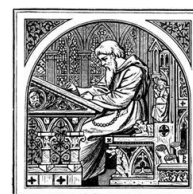
¹² In: LUPI, João e Arno Dal Ri Júnior (2005), *Humanismo medieval – caminhos e descaminhos*, Ijuí, Editora Unijuí, p. 43-54.

¹³ In: KESTLER, Izabela Maria Furtado *et alii* (2007), *Cânones e dissidências*, Rio de Janeiro, UFRJ, Faculdade de Letras, p. 282-294.

¹⁴ In: *Anais da I Semana de Filologia na USP* (2007), São Paulo, USP, Serviço de Divulgação e Informação, FFLCH, p. 11-27.

¹⁵ In: ZIERER, Adriana e Carlos Alberto Ximenes (2009), *História Antiga e Medieval - Cultura e Ensino*, São Luís, Editora da UEMA, p. 43-55.

¹⁶ Cf. in: http://www.letras.ufrj.br/liehd/media/docs/art_alvaro9.pdf



Uma pesquisadora séria na área de Medievalística Germanística é Danielle Gallindo Gonçalves, que tem se debruçado sobre o tema por um decênio. Para o cômputo das principais contribuições à área no campo brasileiro cita-se o seu primeiro artigo **Convenção social e representação literária: a mulher na literatura em alemão da Baixa Idade Média: um exemplo em Der arme Heinrich, de Hartmann von Aue**¹⁷, em que se discute a figura feminina retratada no romance do ministerial à luz do conhecimento historiográfico sobre seu papel social e sua representação literária.

Um segundo artigo seu, **Wolfram von Eschenbach e sua obra Parzival: questionamentos acerca da apropriação do texto literário pela historiografia**¹⁸, já demonstra pelo título o imbricamento possível das duas principais ciências co-partícipes da Medievalística.

Uma contribuição de peso da autora encontra-se em seu trabalho **Novas Perspectivas Teóricas: os estudos de gênero na medievalística germanística**¹⁹. Aqui, neste artigo teórico, aliam-se os estudos de gênero ao medievalismo germanófono, tendo como base os textos literários.

Em 2010 sai a lume o artigo **Corpos que falam, Corpos que calam: um estudo comparativo das personagens Rymenhild, de King Horn, e a Donzela, de Armer Heinrich, de Hartmann von Aue**²⁰, em que o estudo do corpo é presentificado na personagem feminina em obras do medievalismo inglês e alemão.

No ano de 2011 Daniele Gallindo publicou o artigo **Der Heiligen Leben (Vidas de Santos): Poder e Espaço nas Legendas de Margaretha von Antiochien e Barbara**²¹, uma comparação entre os campos do poder e espacial nas obras citadas.

Em língua alemã, a autora publicou também em 2011 sua tese de doutoramento, **"mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten". Die Kasteiung des Fleisches in den Werken Hartmanns von Aue und Wolframs von Eschenbach**²², um livro que, sob a ótica comparativa, sumariza suas reflexões historiográficas sobre corpo e carne na literatura medieval em alemão dentro de uma perspectiva medievalista.

¹⁷ In: *Atas da IV Semana de Estudos medievais da UFRJ* (2001), Rio de Janeiro, PEM/UFRJ.

¹⁸ In: *Atas da V Semana de Estudos medievais da UFRJ* (2003), Rio de Janeiro, PEM/UFRJ.

¹⁹ In: *Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais* (2007), Medievalismo: Leituras Contemporâneas, Londrina, ABREM/UDEL/UEM, 2, p. 97-107.

²⁰ In: *Revista de história comparada* (UFRJ) (2010), 4, p. 72-94.

²¹ - In: *Signum*, v. 12, p. 66-80, 2011.

²² - In: Bamberg: University of Bamberg Press, 2011. 298 p. Em português, "mit wachen und mit gebete, mit almuosen und mit vasten". A mortificação da carne nas obras de Hartmann von Aue e Wolfram von Eschenbach.



Álvaro Bragança, em 2011, escreve o artigo intitulado **Deutschsprachige Literatur des Mittelalters - Beispiel sprachlicher und semantischer Behandlung unter einer kulturwissenschaftlichen Perspektive**²³, - *Literatura em alemão da Idade Média – exemplo de tratamento linguístico e semântico sob uma perspectiva culturalista* - que aponta para o viés dos Estudos Culturais, concebendo-se cultura como parte definidora das manifestações escritas da Medievalidade e outro elo de ligação entre História e Literatura Medieval.

Marcus Baccega encerra o rol de articulistas que tematizam campos da Medievalidade Germanística ao ocupar-se, por exemplo, em 2011 com a matéria da Bretanha no artigo **A matéria arturiana entre os alemães: poderes e venturas retóricas de um mito tensionado**²⁴. Seu ensaio discute as questões discursivas presentes nas apropriações do “mito” Arthur em romances produzidos no Sacro Império entre os séculos XII e XIII.

A matéria da Bretanha no Sacro Império Romano-Germânico: uma leitura de suas especificidades²⁵ é uma contribuição de 2012 do pesquisador na temática com que se ocupa, ao percorrer um vasto campo de autores germanófonos do Baixo Medievo, introdutores e propagadores do mundo maravilhoso do Graal.

Também de 2012 é o artigo publicado na *Revista Brathair Irreparabile, tempus fugit: Centelha da eternidade e tempo do mundo em A Demanda Do Santo Gral de Heidelberg*²⁶, em que a cultura medieval de base latina virgiliana se lê no Códice 147 da *Bibliotheca Palatina Germaniae* de Heidelberg, c. 1290, reutilizado na proposta da tradução/adaptação da tradição graaliana para o médio-alto-alemão.

V. Bibliografia sobre Medievalidade Germanística em língua alemã - alguns títulos introdutórios importantes

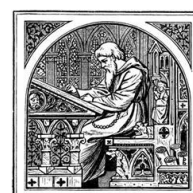
É evidente que não cabe nos limites deste dossiê tratar pormenorizadamente acerca da bibliografia em língua alemã sobre a Medievalidade Germanística. Pensando, pois, em um direcionamento mais preciso aos interessados na questão, resolvemos nos deter em quatro títulos, os quais, em nosso entendimento, permitem um primeiro contato com a disciplina, de forma concisa, porém de acordo com a erudição alemã.

²³ - In: VOROTILINA, Elena (2011), *Materialien zur internationalen wissenschaftlich-praktischen Konferenz*, Petrosawodsk, Verlag der Petrosawodsker Staatlichen Universität, p. 170-178.

²⁴ - In: http://revistaale.dominiotemporario.com/doc/Aletheia_012011.pdf

²⁵ - In: <http://editora.fflch.usp.br/sites/editora.fflch.usp.br/files/379-391.pdf>

²⁶ - In: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/721/657>



O **Sachwörterbuch der Mediävistik**, sob a organização de Peter Dinzelbacher, é um dicionário de termos técnicos do campo da Medievalística, publicado em 1992 e que, até hoje, goza de alto respeito acadêmico. Com cerca de 3000 verbetes, a obra apresenta os principais termos ligados à área do conhecimento, interdisciplinar por natureza, como pode ser evidenciado por verbetes como *Guelfen* (guelfos), *Lexikographie* (lexicografia), *Ordines* (ordens, estamentos), *Parodie* (paródia), dentre outros. História, Literatura, Bizantinística, Romanística, todas centrando-se no medievo.

Em 1999, Rüdiger Brandt publica o **Grundkurs germanistische Mediävistik/Literaturwissenschaft** (Curso básico de Medievalística Germanística/Ciência da Literatura), que deixa explícito já em seu título a relação intrínseca entre a ciência do medievo e a literatura. Embora em seus sete capítulos o autor abarque preferencialmente as delimitações de épocas e gêneros literários constantes do medievo de língua alemã, chama-nos a atenção o capítulo 2, cujo título em português seria *A disciplina Medievalística: funções e conteúdos* (p.45-54). Ao falar da proximidade da disciplina com a Literatura medieval, Rüdiger assevera, contudo, que é indispensável o estudo da “ *História Geral, da História da Arte, da História da Música, da História da Técnica e da Ciência, da História da Filosofia, da História da Religião...*” para se levar a contento o estudo do medievo.

Hilkert Weddige, na quinta edição de sua **Einführung in die germanistische Mediävistik** (Introdução à Medievalística Germanística), datada de 2003, também lida preferentemente com a literatura em língua alemã, porém introduz a contribuição do latim medieval e dedica o capítulo sexto da obra à sociedade feudal com trinta e uma páginas de análise histórica contextualizante. Importante destacar é o sub-capítulo 1.4, em que são arrolados testemunhos de Hans Robert Jauss e de Richard Alewyn a favor da História da Literatura em tempos de Pós-Modernidade!

O último texto por nós considerado neste ensaio é a segunda edição refundida da obra de Thomas Bein **Germanistische Mediävistik – eine Einführung** (Medievalística Germanística – uma introdução). Este livro, de 2005, presta-se muito bem ao seu caráter introdutório, isto é, funciona como ferramenta para os alunos iniciantes na ciência/disciplina. A obra é dividida em doze capítulos, embora os mesmos divididos em inúmeros curtos sub-capítulos, que versam desde aspectos pragmáticos do texto medieval até a Germanística Antiga na internet. O capítulo oitavo, inclusive, é dedicado às *Indicações práticas aos iniciantes no estudo* [da Medievalística Germanística]. Tabelas sobre os principais fatos políticos e as obras literárias correspondentes ou

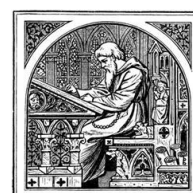


referentes àqueles, assim como sobre a pronúncia do médio-alto-alemão estão apensadas no final do volume.

VI. Síntese

Somos de opinião, que talvez tenhamos falhado em não apontar outras obras, artigos ou capítulos que abordem aspectos da Medievalística Germanística tratados no Brasil. Não o fizemos por desleixo, mas sim por desconhecimento. Sabemos, por outro lado, que o campo é recente e fecundo, já que a tradição historiográfica brasileira de pesquisa sobre o medievo ainda se assenta em grande parte nos modelos oriundos da historiografia francesa. A visão alemã sobre o medievo ainda é fragmentariamente conhecida em nossas plagas. A simples listagem de alguns artigos e livros fornece um quadro ainda acanhado da produção acadêmica de pesquisadores brasileiros nesta área.

Todavia, a Idade Média germânica e germanófono está presente em RPGs, no discursos cinematográfico, literário contemporâneo, juvenil e nos HQs. Cabe aos medievistas – ainda poucos – a hercúlea tarefa e, por que não dizer em moldes germânicos thórica [de Thor], descortinar aos estudiosos, historiadores, literatos e linguistas o medievo escondido, adaptado, readaptado dos heróis e personagens, reais e ficcionais, do mundo de língua alemã, mais historiograficamente pós-modernos do que ainda se supõe por desconhecimento da língua e sua literatura.



Bibliografia

ALTHOFF, Gerd (1997), *Spielregeln der Politik im Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

BACHMANN-MEDICK, Doris (1996), *Kultur als Text - Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag.

BEIN, Thomas (2008), *Textkritik – Eine Einführung in grundlagen germanistisch-mediävistischer Editionswissenschaft*, Frankfurt am Main, Peter Lang.

BEIN, Thomas (2005), *Germanistische Mediävistik*, Eine Einführung, Berlin, Erich Schmidt.

BRAGANÇA JÚNIOR, Álvaro Alfredo e Roberto Ferreira da Rocha (1996), Notas para responder à pergunta: O que é filologia germânica?, In: Idalina Azevedo da Silva org., *Boletim Inter-cultural APA-Rio*, Rio de Janeiro, APA-Rio, 11, p. 4-5.

BRANDT, Rüdiger (1999), *Grundkurs germanistische Mediävistik/Literaturwissenschaft*, München, Fink.

BUMKE, Joachim (1999), *Höfische Kultur – Literatur und Gesellschaften im hohen Mittelalter*, München, DTV.

BUNSE, Heinrich A. W. (1983), *Iniciação à filologia germânica*, Porto Alegre, Editora da Universidade.

DINZELBACHER, P. org. (1992), *Sachwörterbuch der Mediävistik*, Stuttgart: Kröner.

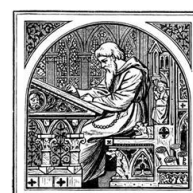
MIETHKE, J. e Klaus Schereiner (1994), *Sozialer Wandel im Mittelalter*, Sigmaringen.

POLENZ, Peter von (1973), *História da língua alemã*, Tradução de Jaime Ferreira da Silva e António Almeida, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

ROSENTHAL, Erwin Theodor (1963), *A língua alemã*, São Paulo, Herder.

WEDDIGE, Hilbert (2003), *Einführung in die germanistische Mediävistik*, München, C. H. Beck.

WENZEL, Horst (1974), *Frauendienst und Gottesdienst*, Berlin, Erich Schmidt Verlag.





Sobre o autor

O autor é Professor Associado de Língua e Literaturas de Língua Alemã na Universidade Federal do Rio de Janeiro e Professor do Corpo Permanente do Programa de Pós-Graduação em História Comparada da mesma Universidade. Doutor em Letras Clássicas pela UFRJ e Pós-Doutorado em História Medieval na Ruhr-Universität Bochum, Alemanha.

