

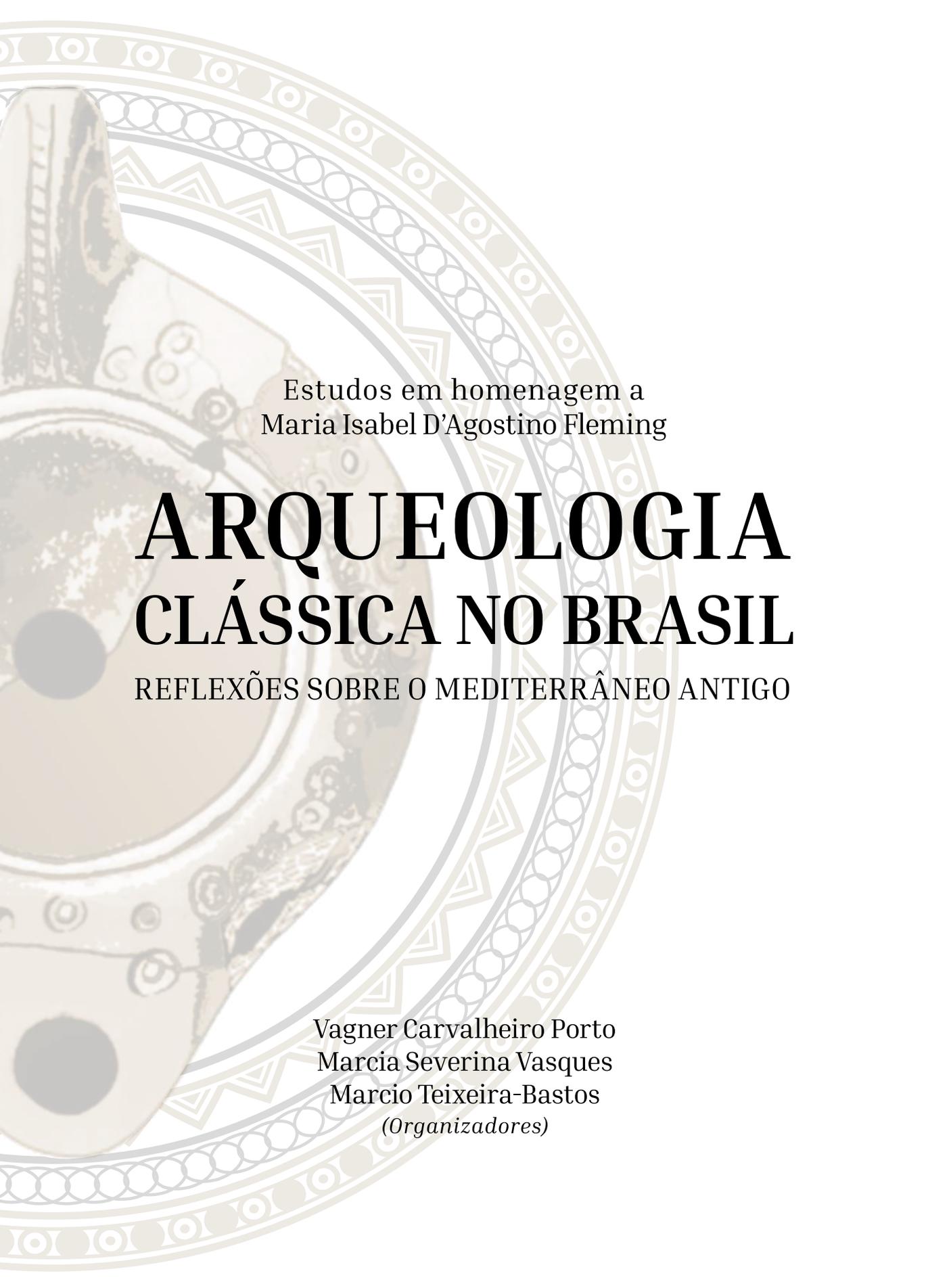
Estudos em homenagem a
Maria Isabel D'Agostino Fleming

ARQUEOLOGIA CLÁSSICA NO BRASIL

REFLEXÕES SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO



Vagner Carvalho Porto
Marcia Severina Vasques
Marcio Teixeira-Bastos
(Organizadores)



Estudos em homenagem a
Maria Isabel D'Agostino Fleming

ARQUEOLOGIA CLÁSSICA NO BRASIL

REFLEXÕES SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO

Vagner Carneiro Porto
Marcia Severina Vasques
Marcio Teixeira-Bastos
(Organizadores)

Estudos em homenagem a
Maria Isabel D'Agostino Fleming

ARQUEOLOGIA CLÁSSICA NO BRASIL

REFLEXÕES SOBRE O MEDITERRÂNEO ANTIGO

Vagner Carvalho Porto
Marcia Severina Vasques
Marcio Teixeira-Bastos
(Organizadores)

2023

ORGANIZADORES: Vagner Carvalho Porto
Marcia Severina Vasques
Marcio Teixeira-Bastos

COMISSÃO CIENTÍFICA: Adriene Baron Tacla - Universidade Federal Fluminense (UFF)
Camilo de Mello Vasconcellos - Museu de Arqueologia, Universidade de São Paulo (MAE-USP)
Cintia A. Gama-Rolland - Musée des Confluences, Lyon
Claudio Walter Gomez Duarte - Universidade Metropolitana de Santos (Unimes)
Fabio Vergara Cerqueira - Universidade Federal de Pelotas - (UFPel)
Gilberto da Silva Francisco - Universidade Federal de São Paulo (Unifesp)
Juliana Figueira da Hora - Universidade de Santo Amaro (Unisa)
Louise Prado Alfonso - Universidade Federal de Pelotas - (UFPel)
Luiz Antonio Dias - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP)

CAPA: Lygia Ferreira Rocco

EDIÇÃO E REVISÃO: Felipe Cotrim | Tikinet

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO: Nicole de Abreu | Tikinet

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP

P853 Porto, Vagner Carvalho, Vasques, Marcia Severina, Teixeira-Bastos, Marcio (Organizadores)
Arqueologia clássica no Brasil: reflexões sobre o Mediterrâneo Antigo / Organização de Vagner Carvalho Porto, Marcia Severina Vasques e Marcio Teixeira-Bastos. – São Paulo: MAE-LARP/USP, 2023.
444 p.; il.

Estudos em homenagem a Maria Isabel D'Agostino Fleming

ISBN 978-65-87080-47-5

1. Arqueologia. 2. Arqueologia Histórica. 3. Arqueologia Clássica. 4. Antiguidade Clássica. 5. História Antiga. 6. Arqueologia Clássica no Brasil.

CDU 930.26

CDD 930.1

Sumário

Apresentação	9
<i>Os organizadores</i>	
1 – Michel Gras pour Maria Isabel	21
<i>Michel Gras</i>	
2 – Para Maria Isabel, de Michel Gras	25
<i>Michel Gras, tradução de Claudia Gradim</i>	
3 – Um testemunho da convivência com Mabel Fleming	29
<i>Eduardo Góes Neves</i>	
4 – Um tributo a Maria Isabel D’Agostino Fleming, mestra e inspiradora	33
<i>Pedro Paulo A. Funari</i>	
5 – Les cites romaines du Maghreb	37
<i>Patrick Le Roux</i>	
6 – As cidades romanas do Magreb	57
<i>Patrick Le Roux, tradução de Claudia Gradim</i>	
7 – Formas de escolha e consumo em Morgantina (Sicília): as áreas funerárias e as áreas domésticas	77
<i>Elaine Farias Veloso Hirata</i>	
8 – A Calábria meridional e a expansão grega no Mar Tirreno: Metauros entre a pré-colonização e a emporía (sécs. VIII-VI a.C.)	105
<i>Maria Beatriz Borba Florenzano</i>	

9 – O impacto do crescimento de Antioquia sobre o campesinato sírio: Libânio e a defesa dos <i>Georgoi</i>	129
<i>Gilvan Ventura da Silva</i>	
10 – O poder de Dioniso em Nisa-Citópolis: entre o suporte arqueológico e imagético	153
<i>Vagner Carvalheiro Porto</i>	
11 – O Norte da África nos estudos contemporâneos: os caminhos a seguir	197
<i>Maria Cristina Nicolau Kormikiari</i>	
12 – A morte e o Além no Egito Romano: a necrópole de Hermópolis Magna	225
<i>Marcia Severina Vasques</i>	
13 – An attic crater at MAE-USP: a case study for conservation employing portable X-ray fluorescence technique	245
<i>Carlos Roberto Appoloni e Silvia Cunha Lima</i>	
14 – Uma cratera ática no MAE-USP: um estudo de caso para conservação utilizando a técnica de fluorescência de raios-X portátil	259
<i>Carlos Roberto Appoloni, Silvia Cunha Lima, tradução de Claudia Gradim</i>	
15 – A Arqueologia Medieval no Brasil	275
<i>Marcelo Cândido da Silva, Marina Duarte Sanchez, José Francisco Fonseca e Gabriel Rodrigues Cordeiro</i>	
16 – Comentários sobre o Mitreu de Londres	289
<i>Renato Pinto</i>	
17 – Dioniso, sátiros e bacantes nos mosaicos romanos do Norte da África	311
<i>Silvana Trombetta</i>	

18 – Espaços do Sagrado em Cesareia Marítima no Período Romano-Bizantino	333
<i>Marcio Teixeira-Bastos</i>	
19 – Desembaraçando as tramas interpretativas: reflexões sobre os usos e conteúdos do <i>Livro do Amduat</i> durante a 21^a dinastia	367
<i>Cássio de Araújo Duarte</i>	
20 – Arqueologia e cristianismo antigo: um percurso histórico sobre a interpretação da cultura material	387
<i>Alessandro Mortaio Gregori</i>	
21 – Territórios Plurais dentro QAŞR ASH-SHAMA^c (Fortaleza da Babilônia)	407
<i>Lygia Ferreira Rocco</i>	
Biografia dos autores	435

Apresentação

Esta não é a primeira homenagem que Maria Isabel D’Agostino Fleming, nossa querida professora Mabel, recebe, e certamente não será a última. Neste ano em que a professora Mabel completa 80 anos de vida, este livro tenciona ser nossa mais sublime homenagem. Depois de tantos anos de dedicação à docência, à pesquisa e à extensão universitária na Universidade de São Paulo, essa singela coletânea que reúne professores estrangeiros que fizeram parte de sua trajetória, colegas do Museu de Arqueologia e Etnologia, o MAE-USP, ex-alunos, hoje professores e também pesquisadores do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (Larp), que a professora Mabel fundou em 2011 e que ainda coordena, procura reconhecer a indelével contribuição dessa importante professora de Arqueologia Mediterrânea no Brasil.

O Larp vem reunindo ao longo dos anos uma *expertise* significativa na área de Arqueologia Romana, principalmente no tocante às novas tecnologias e à extroversão deste conhecimento ao público escolar, buscando ser um canal de reflexão e viabilização acerca do desenvolvimento e aprofundamento das pesquisas realizadas no MAE-USP sobre a atuação romana nas províncias, tendo como base os debates em torno dos seguintes temas: imperialismo romano; exército; romanização; alteridade/identidade; identidade e discurso; religião e política; urbanismo/urbanização; transformação dos espaços públicos; iconografia; espaço doméstico; tecnologia, produção e consumo; território e paisagem; entre outros. O Larp se notorizou como um dos principais expoentes de pesquisas relacionadas ao mundo romano no Brasil e, ao longo destes mais de dez anos de existência, as pesquisas do Larp receberam suporte das mais representativas agências de fomento do país: a Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) e o Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Mas a exitosa trajetória da professora Mabel começa décadas atrás, com seu ingresso na graduação de História em 1970, culminando com sua formação em 1973. O mestrado (1978) e doutorado (1987) em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo completaram seu direcionamento para

a disciplina arqueológica. Foram dezenas (senão centenas) de alunos formados entre pós-doutores, doutores, mestres e alunos de iniciação científica. Foram muitas as publicações na área principalmente da Arqueologia Romana, e mais recentemente na área das Humanidades Digitais.

Sempre muito atuante, a professora Mabel participou ativa e intensamente de comissões e tantas contribuições como sua absolutamente significativa passagem como chefe da área técnica do MAE-USP. Digna de menção é sua participação nas organizações de exposições arqueológicas na USP. E, como não destacar a incansável e imprescindível tarefa de coordenar a editoração da Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia entre os anos 1991 e 2013?

Além da sólida formação recebida na USP, a professora Mabel tem uma formação internacional muito importante, sendo membro estrangeiro da *École Française de Rome* entre os anos 1983 e 1985 e desenvolvendo pesquisas nos EUA, Inglaterra e outros países mais. Atualmente, a professora Mabel atua como Professor Sênior do MAE-USP, orientando alunos, oferecendo disciplinas, coordenando o Larp e desenvolvendo pesquisas nas áreas da Arqueologia Romana, Educação e Humanidades Digitais.

Referência nacional na área de Arqueologia Romana, pioneira na área de estudos arqueométricos e de Arqueologia Digital no país, a professora Maria Isabel D'Agostino Fleming enfrentou com doçura, generosidade e dedicação todos os desafios da área, contribuindo com rigor e seriedade para consolidação da chamada Arqueologia Clássica no Brasil. Para além destas questões, a professora Mabel será sempre lembrada com carinho por ter sido formadora de importantes professores que se distribuem em importantes universidades brasileiras.

A coletânea *Estudos em homenagem a Maria Isabel D'Agostino Fleming – Arqueologia Clássica no Brasil: reflexões sobre o Mediterrâneo Antigo*, sob a organização de Vagner Carvalheiro Porto, Marcia Severina Vasques e Marcio Teixeira-Bastos, traz inicialmente breves textos memorialistas do diretor do MAE-USP, o professor Eduardo Góes Neves, do antigo Diretor de estudos da Escola Francesa de Roma, o renomado professor Michel Gras, e de um dos principais expoentes dos estudos sobre Império Romano no Brasil, o professor Pedro Paulo Funari. Na sequência, são apresentados 15 capítulos escritos por importantes pesquisadores brasileiros e do exterior, todos com algum grau de conexão com a homenageada.

O primeiro capítulo, de autoria de Patrick Le Roux, intitulado “*Les cités romaines du Maghreb*”, com tradução para o português de Claudia Gradim, apresenta um panorama geral sobre as representações da África romana da região do Magreb.

Em um primeiro momento, o autor aborda o contexto do colonialismo francês do Magreb e os relatos de viajantes, escritores, militares e eruditos sobre as ruínas arqueológicas romanas da região. Em seguida, trata das cidades romanas magrebínas e de seu contexto de urbanização dentro da perspectiva dos estudos arqueológicos e históricos. Por último, adentra no debate mais recente em relação ao termo “Romanização”, analisando a trajetória acadêmica do conceito, desde sua consideração positiva derivada sobretudo da arqueologia britânica até suas adaptações e transformações no decorrer do tempo.

O capítulo de Le Roux é muito mais do que um simples apontamento sobre as cidades romanas do Magreb – é uma reflexão a respeito dos desdobramentos das pesquisas arqueológicas e dos discursos produzidos por acadêmicos e intelectuais do século XIX até os dias de hoje sobre o norte da África romano. Serve-nos tanto como um quadro geral dos estudos da região feitos até o presente momento como também de reflexão sobre as perspectivas futuras, com suas possibilidades e desafios.

Sob o título de “Formas de escolha e consumo em Morgantina (Sicília): as áreas funerárias e as áreas domésticas”, Elaine Farias Veloso Hirata discorre sobre o contexto doméstico e funerário da cidade de Morgantina para pensar, na perspectiva de uma arqueologia do consumo, a incorporação de elementos externos a uma dada sociedade, perpassando pelas discussões teóricas de uma arqueologia que trata dos contatos culturais e seus resultados e reflete sobre a agência de indivíduos e de objetos.

Por meio da análise de objetos cerâmicos, vistos sob a perspectiva dos padrões de consumo, Hirata discute os contatos culturais entre gregos e não gregos, mas também – e sobretudo – tem como prerrogativa pensar a construção de identidades regionais na época arcaica. A autora aborda a questão do consumo e suas escolhas e o agenciamento dos grupos locais; analisa os sítios arqueológicos e as necrópoles de Morgantina e trata dos achados encontrados na Cittadella e na Serra Orlando. Em sua pesquisa sobre Morgantina, um microcosmo situado em uma rede mediterrânea dinâmica, Hirata apresenta um debate atualizado, que explora as problemáticas e as possibilidades futuras das pesquisas arqueológicas voltadas para o estudo dos objetos e de suas formas de consumo.

“A Calábria meridional e a expansão grega no Mar Tirreno: Metauros entre a pré-colonização e a *emporía* (séc. VIII-VI a.C.)” é o título do capítulo de Maria Beatriz Borba Florenzano, no qual a autora discute o processo de “pré-colonização” grega

no Ocidente mediterrânico a partir do século VIII a.C., utilizando como objeto de análise o assentamento de Metauros, localizado na Calábria meridional.

Florenzano aborda a especificidade da Calábria no espaço mediterrânico, situada em uma posição central, estando ao sul da Península Itálica e entre a Sicília, o Mar Tirreno e o Mar Jônio, sendo local de passagem de embarcações, de trocas de tecnologias e de conhecimento. Sua discussão abrange a questão da mobilidade pelo Mediterrâneo Ocidental e as definições de termos para nomear os assentamentos gregos deste período de “pré-colonização”. Por meio do estudo da documentação material de Metauros, a autora busca compreender como esse assentamento funcionou como um *empória* e, depois, como ponto de apoio para a expansão e ocupação grega no sul da Calábria e para a fundação de *apokias*. Dentro das perspectivas mais atuais da Arqueologia, Florenzano amplia seu olhar para além dos gregos, considerando também, em sua análise, o papel ativo das populações indígenas na rede de trocas e de interação mediterrânicas.

Gilvan Ventura da Silva, em seu capítulo “O impacto do crescimento de Antioquia sobre o campesinato sírio: Libânio e a defesa dos *Georgoi*”, trata da cidade de Antioquia, na província da Síria-Coele, uma das maiores metrópoles da Antiguidade nos séculos IV e V d.C., e discute os problemas decorrentes de sua expansão urbana. Silva utiliza como base documental a obra de Libânio “*Oratio 50: em favor do campesinato, sobre os trabalhos forçados (Pro agricolis de angariis)*” e o panegírico que esse dirigiu à cidade por ocasião dos Jogos Olímpicos de 356, conhecido como *Antiochikos*.

Silva, ao analisar os discursos de Libânio, aponta elementos importantes a considerar na análise histórica do período. Entre estes podemos citar: a mobilidade existente entre a *ásty* e a *khora*, fator muitas vezes depreciado pela historiografia, e a situação do lixo urbano produzido pela cidade, cuja “solução” passava pela exploração da camada social mais vulnerável, no caso, camponeses, que eram obrigados a realizar uma prestação compulsória de trabalho de levar os entulhos da construção civil para fora da cidade. São aspectos do desenvolvimento urbano que nos servem de reflexão (e de preocupação) até os dias de hoje.

A urbanicidade das cidades antigas é também abordada no capítulo de Vagner Carvalheiro Porto, sob a rubrica de “O poder de Dioniso em Nisa-Citópolis: entre o suporte arqueológico e imagético”, instigando os leitores a refletir sobre as facetas de Dioniso, um deus cultuado na Grécia, que encontra ecos de adoração na terra oriental de Nisa-Citópolis, atual Beit She’an, em Israel, cidade da Decápolis romana no Oriente Médio. O texto demonstra a força e poder do deus

Dioniso, nas últimas décadas identificado principalmente por meio das descobertas arqueológicas como o patrono da cidade.

A partir de um enfoque contextual arqueológico, Porto leva em conta a força do mito, dos objetos, da narrativa, da epigrafia, do contexto arqueológico e imagético para explorar o entendimento de conceitos abstratos particulares, na comunicação de diferentes relacionamentos, seja com o deus Dioniso, seja com a ninfa Nisa, sua babá, elevados à condição de protagonistas de uma história de longa duração na cidade.

Já em seu capítulo “O Norte da África nos estudos contemporâneos: os caminhos a seguir”, Maria Cristina Nicolau Kormikiari questiona a atual situação paradoxal do Norte da África no cenário acadêmico brasileiro. A autora indaga se o Norte da África, enquanto campo de pesquisa, se encaixa nos estudos africanos ou nos estudos do Mediterrâneo antigo, e ainda quais são as implicações dessa definição. Ao longo do texto, Kormikiari apresenta a história de ocupação dessas terras, ao longo dos milênios, desde a pré-história, e aponta alguns caminhos a serem seguidos nos estudos dessa região geográfica. Como salienta a autora, os temas do movimento colonial moderno e os movimentos de emancipação do terço final do século XX demonstram a riqueza e a importância dessa região para o conhecimento humano.

Kormikiari aponta que nas últimas décadas, o aumento e o aprofundamento das pesquisas arqueológicas de campo têm alargado as fronteiras de nosso conhecimento. Projetos de amplas prospecções arqueológicas (*surveys*, em inglês) na região, como o exemplo do *Libyan Valley Survey*, e as escavações de sítios arqueológicos, tais como Lixus, no Marrocos, os situados no território de Iol-Cesareia, na Argélia, em Útica e na região fértil do Vale do Medjerda, ambos na Tunísia, são casos que demonstram o pujante potencial arqueológico dessa área de estudos. A autora procura demonstrar a multiplicidade de visões, percepções e compreensões, que caracterizam a multivocalidade e variedade de discurso, elemento essencial da apreensão contemporânea do passado.

Em seu texto “A morte e o Além no Egito Romano: a necrópole de Hermópolis Magna”, Marcia Severina Vasques aborda a morte e as questões que a cercam pela perspectiva do emaranhamento cultural. A autora mostra que no Egito romano “houve a ‘mistura’ de elementos de origens diversas, o que provocou o surgimento de um terceiro objeto, este sim, novo”. Neste estudo Vasques procura focar sua análise na percepção dos processos de emaranhamento (ou não) da cultura material (a iconografia das tumbas) e na cultura escrita (suas inscrições)

da necrópole de Tuna el-Gebel. A fim de observar a representatividade da diversidade religiosa e cultural de Hermópolis Magna e de sua necrópole, Tuna el-Gebel, a autora analisou três exemplos de tumbas que abarcam o período do século I a II d.C.

Marcia Vasques observa que no primeiro caso, a tumba casa 21, é a mais egípcia de todas, pois apresenta elementos decorativos derivados da iconografia egípcia tradicional com referência a textos funerários como o *Livro dos Mortos*, o *Livro das Respirações* e o *Livro do Amduat*. Por sua vez, a tumba 3, a do rapto de Perséfone, possui elementos gregos característicos, que aparecem recorrentemente em tumbas de Alexandria, da Macedônia e de outros lugares do Mediterrâneo. Neste caso, a autora enfatiza que mesmo que de origem grega, o mito de Perséfone se relaciona com as crenças egípcias do *post-mortem*, com as figuras de Osíris, o deus que morre e renasce, e Ísis, associada a Deméter.

Por fim, em seu último estudo de caso, a tumba de Isidora, a tumba número 1, é a que observa mais nitidamente o que chamou de emaranhamento. Segundo a autora, “tanto os elementos iconográficos presentes na tumba como a *kliné*, a decoração em forma de leito funerário de leão, a concha, a própria mumificação e os epigramas, são elucidativos de uma sociedade compósita, que transitava em vários ambientes culturais e que, na morte, se aproveitava ao máximo dos recursos que tinha à disposição para, em um momento de luto e de lamentação, recorrer às possibilidades que as crenças e rituais funerários existentes na região permitiam”.

Na sequência o leitor é brindado com o texto de Carlos R. Appoloni e Sílvia Cunha Lima, “*An attic crater at MAE-USP: a case study for conservation employing portable X-ray fluorescence technique*”, que também recebeu a tradução para a língua portuguesa de Claudia Gradim. O capítulo investiga de forma totalmente original a composição química dos materiais empregados nas restaurações, procura datá-los e orientar o tratamento do objeto. A Cratera Ática de figuras vermelhas, datada do século IV a.C., é proveniente do sul da Itália e faz parte da coleção do MAE-USP. Neste capítulo se nota a contribuição indelével da professora Fleming, não somente aos estudos arqueológicos clássicos, mas aos nacionais em Arqueologia de forma geral. Suas publicações foram pioneiras no que tange o papel que a conservação e a arqueometria desempenham para o estudo de objetos em coleções arqueológicas, contribuindo diretamente ao processo curatorial dos museus.

Como salientam Appoloni e Lima em seu texto, a consciência de que a tomada de decisão da restauração não é meramente técnica nem neutra, considerando que as decisões podem alterar o acesso à informação e interferir na relação entre espectadores e objetos. A revelação de reparações e materiais antigos apresenta variações de técnicas de restauro simples a elaboradas, o que conduz inevitavelmente a questões de valor e finalidade de cada intervenção distinguida. O excelente texto reforça a importância de estudos curatoriais interdisciplinares, com especial atenção ao emprego de técnicas da Física, nesse caso, que considerem diferentes saberes e múltiplas perspectivas de abordagem.

Intitulado “A Arqueologia Medieval no Brasil”, o capítulo de Marcelo Cândido da Silva, Marina Duarte Sanchez, José Francisco Fonseca e Gabriel Rodrigues Cordeiro traça brevemente um pequeno histórico da emergência dos estudos arqueológicos do período medieval no país. Por toda a Europa, a Arqueologia Medieval se profissionalizou paulatinamente após a Segunda Guerra Mundial e uma segunda etapa da consolidação da disciplina ocorreu nas décadas de 1980 e 1990 com a disseminação da Arqueologia Preventiva, especialmente na França. Já no Brasil, os estudos medievais permaneceram até recentemente atrelados unicamente aos documentos escritos. O primeiro núcleo de Arqueologia Medieval começou, contudo, a se desenvolver apenas a partir da década de 2010 através do Laboratório de Estudos Medievais (Leme), no Departamento de História da USP. Os autores enfatizam que o aumento do interesse pelo campo da Arqueologia Medieval tem se beneficiado de uma maior interlocução com os centros de Arqueologia Clássica já consolidados, nomeadamente o Larp e o Laboratório Temático de Estudos Sobre a Cidade Antiga (Labeca) do MAE-USP. Nesse sentido, o Museu de Arqueologia e Etnologia reforça sua posição de maior difusor e incentivador do desenvolvimento da Arqueologia no âmbito universitário.

Nesse texto os autores referem como os estudos medievais sofrem hoje a influência do debate internacional sobre as questões ambientais e discorrem sobre a contribuição positiva das Humanidades Digitais à área. Mais uma vez é possível perceber a capacidade de liderança científica e atualidade das abordagens arqueológicas a que se dedicou a professora Fleming. Ainda em 2017, em uma de suas publicações, em co-autoria com alguns dos autores desse livro, a professora Fleming abordou o tema da Arqueologia Clássica e as Humanidades Digitais no Brasil, sendo esta a primeira publicação desta linha no país voltada à Arqueologia, gerando o incentivo e proliferação do tema *a posteriori*. Atualmente, o Leme-USP atua nessa área por meio da Arqueologia Medieval focada na Alta Idade Média.

Conforme os autores apontam, os historiadores medievalistas percebem a necessidade de ir além dos documentos textuais, para analisar o impacto das condições naturais, do clima e das patologias sobre as comunidades humanas, bem como as questões e desafios que as diferentes disciplinas voltadas ao estudo do passado lidam na atualidade.

Por sua vez, Renato Pinto, em seu capítulo intitulado “Comentários sobre o Mitreu de Londres”, aborda, entre outros tópicos, o influxo das religiões orientais no Principado romano e o mitraísmo na Britannia. O autor argumenta que muitas religiões de mistérios comportavam associações (*collegia*) voluntárias e exclusivas que, por meio de rituais de iniciação, prometiam a vida eterna. O cristianismo vem logo à mente, mas havia outras, como o mitraísmo, ou o culto à Deusa Mãe (*Magna Mater*). O culto a Mitras na *Britannia* estava acompanhado de outras divindades e o mitraísmo em Londres mostra o quão fácil era a assimilação de outras religiões, e sua tolerância com outras divindades. Do Mitreu de Londres puderam ser obtidas várias dedicatórias e estátuas dedicadas a divindades variadas.

Conforme argumenta o autor, essas associações religiosas rompiam com as tradições religiosas greco-romanas, que preconizam uma relação muito mais contratual entre as divindades e os devotos do que mudanças profundas de fundo espiritual e ético. Imprimindo sua experiência pessoal com o Mitreu de Londres, um patrimônio da humanidade, Renato Pinto assevera que o Mitreu continuará influenciando muito da maneira como percebemos a *Britannia*, seus habitantes e o mundo romano como um todo, quando voltamos nossos olhares para o passado.

Silvana Trombetta, em seu texto “Dioniso, Sátiros e bacantes nos mosaicos romanos do Norte da África”, analisa e discute sobre a força da representação dos cultos dionisíacos na província romana do norte da África, destacando as várias fases de vida do deus, e buscando enfatizar a figuração da infância de Dioniso e sua introdução aos mistérios.

Outro elemento relacionado ao deus que Trombetta aponta é seu cortejo, demonstrando que este é bastante relevante para o estudo das representações cerimoniais em solo norte-africano. Por fim, outros dois elementos significativos analisados pela autora são o ritual de sacrifício e o triunfo de Dioniso. Silvana Trombetta finaliza alegando que os mosaicos que fazem alusão aos mistérios dionisíacos, bem como os que fazem menção ao triunfo de Dioniso, não têm um propósito meramente decorativo. Além da rica e detalhada narrativa iconográfica cuidadosamente trabalhada nos ateliês, vislumbra-se nestes mosaicos os elementos identitários da pulsante sociedade norte-africana da época romana.

O próximo texto de nosso compêndio é redigido por Marcio Teixeira-Bastos e se intitula “Espaços do Sagrado em Cesareia Marítima no Período Romano-Bizantino.” O autor inicia seu texto apresentando o histórico de ocupação e as diversas contendas políticas que repercutem na vida de Cesareia Marítima, cidade da costa de Israel, objeto de seu estudo.

Teixeira-Bastos destaca a construção do porto da cidade, e demonstra como que o porto se relacionava organicamente com toda Cesareia Marítima, inserindo-se inclusive no contexto das manifestações religiosas da cidade. O autor destaca o Templo de Augusto e Roma, apresentando uma discussão crítica sobre o posicionamento de seu *temenos* e o impacto visual que o templo tinha no contexto da ortogonalidade da malha urbana da cidade.

O autor também destaca a forte presença do culto ao imperador em Cesareia Marítima, atestado, por entre outros indícios, pela iconografia das moedas cunhadas na cidade. O culto à deusa da cidade (*Tyche*) e aos deuses orientais como Mitra e Serápis também são pontuados por Teixeira-Bastos, assim como é destacada por este uma sinagoga localizada no norte do sítio, perto do porto helenístico.

Finalmente, o autor discorre sobre sua compreensão acerca da religião, entendendo-a em termos de corpos, coisas materiais, áreas e espaços de interação das mais variadas formas, que marcaram os elementos constitutivos da vida social em Cesareia Marítima.

Já o artigo de Cássio de Araújo Duarte, “Desembaraçando as tramas interpretativas: reflexões sobre os usos e conteúdos do Livro do *Amduat* durante a 21ª Dinastia”, aborda a discussão existente acerca da denominação moderna do Livro da Câmara Secreta (“*Amduiat*”). Em sua reflexão, Duarte observa que a literatura egiptológica acabou por criar um labirinto epistemológico que se sustenta no aparecimento posterior de trechos dessa obra.

O autor ainda destaca que as demais expressões iconográfico-religiosas dos chamados “papiros mitológicos” – temas também presentes em urnas funerárias – foram postas à parte do processo histórico-cultural. Neste sentido, Duarte destaca os vícios interpretativos da disciplina gerados a partir de vários juízos de valor, como a persistência das noções de apogeu *versus* decadência, entre outros.

No capítulo seguinte, “Arqueologia e cristianismo antigo: um percurso histórico sobre a interpretação da cultura material”, Alessandro Mortaio Gregori busca apresentar um panorama histórico a respeito da interpretação dos antigos remanescentes materiais do cristianismo, principalmente os que se relacionam à questão da imagem. Mortaio procurará demonstrar que os estudos arqueológicos

do cristianismo antigo se mostram hoje uma área consolidada de pesquisa, mas que as querelas interpretativas e teológicas em que os fundadores da disciplina se envolveram ao longo do tempo sempre foi uma barreira a ser superada. Outra reflexão que propõe este autor visa permitir ao leitor o adentramento na discussão sobre as fontes materiais para o estudo do cristianismo antigo, em que busca fornecer subsídios para que seja compreendida a importância do conhecimento histórico sobre a interpretação dos artefatos e imagens na construção de saberes sobre o passado.

Gregori demonstra em seu texto, dentre as diferentes interpretações possíveis para os registros materiais cristãos antigos, duas possibilidades de compreensão do desenvolvimento do cristianismo na antiguidade: a ligada à escola de Roma, em que os trabalhos procuram harmonizar as fontes arqueológicas com os textos patrísticos, e que representa a tradição; e a do “simbolismo comparativo” ou “metodologia contextual”, que busca compreender os vestígios materiais a partir de um contexto mais amplo, que é o das religiões antigas do Mediterrâneo.

O próximo e derradeiro capítulo desta coletânea é de Lygia Ferreira Rocco e se intitula “Territórios plurais dentro do QASR ASH-SHAMA^c (Fortaleza da Babilônia)”. O mote principal da autora é entender a construção da paisagem do Cairo islâmico, inserida num contexto de multiplicidade de atuação de grupos culturais, constituída por elementos naturais e também por aqueles que outrora foram construídos pela ação humana.

Lygia Rocco demonstra como as paisagens culturais se sobrepõem, são reconstruídas e ressignificadas, em um movimento que as torna dinâmicas e eternamente inacabadas. A autora demonstra como o *Qasr Ash-Shama^c* – o conjunto das Três Religiões, ou Complexo Copta como atualmente é conhecido – se desenvolve essa paisagem dinâmica que vai sendo sempre ressignificada. Neste sentido, para a autora, a paisagem é composta por redes complexas de significados formadas por signos, cada elemento da paisagem (rio, colina, nascente, sinagoga, igreja, mesquita etc.) deve ser entendido como um possível signo, e cada componente é o suporte material da paisagem o qual sustenta uma ideia. Assim, a paisagem urbana se torna um dos componentes centrais da noção de territorialidade.

Todos os temas que os capítulos desta obra abarcam refletem sobre religião, urbanismo, cultura material, análises técnicas, abordagens teóricas e metodológicas. Todos estes temas de uma forma ou outra sempre transitaram, transitam e transitarão pela sempre competente atuação da nossa professora Mabel.

VAGNER CARVALHEIRO PORTO

MARCIA SEVERINA VASQUES

MARCIO TEIXEIRA-BASTOS



Michel Gras pour Maria Isabel

Michel Gras

École Française de Rome

Je salue bien volontiers Maria Isabel D'Agostino Fleming au moment où elle quitte ses fonctions universitaires. Elle était arrivée à Rome en mars 1983 comme membre étrangère de l'École française de Rome. Une nomination exceptionnelle que le directeur à l'époque Georges Vallet – qui devait prendre sa retraite quelques mois plus tard – avait fortement souhaitée dans la mesure où elle permettait une orientation nouvelle au niveau international. Maria Isabel – pour nous tous Mabel – était la première brésilienne à obtenir ce statut et rares avaient été dans le passé les nominations de ce type. Plus tard également. Son recrutement tenait évidemment compte des qualités de son dossier scientifique et de son projet sur la collection de bronzes romains du Musée National de l'Université Fédérale de Rio de Janeiro qu'elle avait élaboré comme chercheuse au Musée d'archéologie et d'ethnologie de l'Université de São Paulo.

Le séjour romain de Maria Isabel dura jusqu'à février 1985. Au cours de ces deux années j'ai eu la possibilité comme directeur des études antiques sous les directions de Georges Vallet puis de Charles Pietri – et donc comme responsable de la section à laquelle elle appartenait – d'apprécier les qualités humaines et scientifiques de cette chercheuse compétente et souriante qui nous arrivait du Brésil. Tous les membres de l'École de ces années-là se souviennent d'elle et parmi eux je veux citer Catherine Virlovet qui devait, en 2011, me remplacer à la direction de l'École française de Rome. Mabel a en particulier collaboré au catalogue d'une grande exposition romaine sur les *Envois* des architectes de l'Académie de France à Rome, avec une notice présentant un dessin d'Henri Eustache (1861-1922) de 1895 sur la Maison des Vestales dans le Forum, accompagné d'un mémoire de 13 pages (in *Roma antica. Forum, Colisée, Palatin*, Rome, 1985, pp. 88-91).

Il ne me revient plus maintenant de donner mon sentiment sur l'opportunité ou non de ce type de nomination pour le futur; mais je peux témoigner

de la dimension très positive de la venue au sein d'un milieu alors purement français d'une *studiosa* qui provenait d'une autre tradition de recherche mais qui avait une grande ouverture intellectuelle. Elle nous a fait du bien et je veux l'en remercier aujourd'hui : la suite de sa carrière au Brésil a montré que son pays a su reconnaître ses qualités.

MICHEL GRAS

Ancien directeur des études à l'Ecole française de Rome (1976-1985)

Ancien directeur de l'Ecole française de Rome (2003-2011).



Para Maria Isabel, de Michel Gras

Michel Gras

Escola Francesa de Roma

Claudia Gradim (tradução)

Universidade de São Paulo

É com grande prazer que saúdo Maria Isabel D’Agostino Fleming, no momento em que ela deixa suas funções universitárias. Ela chegou a Roma em março de 1983 como membro estrangeiro da Escola Francesa de Roma. Uma nomeação excepcional, que o diretor da época, Georges Vallet – que se aposentaria alguns meses mais tarde – havia desejado fortemente, na medida em que permitia uma nova orientação a nível internacional. Maria Isabel – para todos nós, Mabel – foi a primeira brasileira a obter este estatuto, e raras tinham sido no passado as nomeações desse tipo, como raras continuariam sendo posteriormente. Seu recrutamento evidentemente levava em conta as qualidades de seu currículo científico e de seu projeto sobre a coleção de bronzes romanos do Museu Nacional do Rio de Janeiro, que ela havia elaborado como pesquisadora no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

A temporada romana de Maria Isabel durou até fevereiro de 1985. Ao longo destes dois anos tive a possibilidade – como diretor de Estudos Antigos sob a direção de Georges Vallet, e depois, de Charles Pietri, e, portanto, como responsável pela seção à qual ela pertencia – de apreciar as qualidades humanas e científicas desta pesquisadora competente e sorridente que nos chegava do Brasil. Todos os membros da Escola naqueles anos se recordam dela, e dentre eles quero citar Catherine Virlovet, que viria a me substituir em 2011 na direção da Escola Francesa de Roma. Mabel colaborou particularmente com o catálogo de uma grande exposição romana sobre os *Envois*¹ dos arquitetos da Academia da França em Roma, com uma

1 Trabalhos e projetos dos arquitetos, arqueólogos e artistas pensionistas residentes da Academia da França, alojada na Villa Medici em Roma, enviados anualmente a Paris para avaliação (N. da T.).

explicação apresentando um desenho de Henri Eustache (1861-1922) de 1895 sobre a Casa das Vestais no Fórum, acompanhado de um artigo de 13 páginas (in *Roma Antiqua. Forum, Colisée, Palatin*. Roma, 1985, p. 88-91).

Não me cabe mais opinar sobre a conveniência ou não deste tipo de nomeação para o futuro. Mas posso atestar a dimensão muito positiva da vinda ao seio de um meio, então unicamente francês, de uma *studiosa* que provinha de uma outra tradição de pesquisa, mas que possuía grande abertura intelectual. Ela nos fez bem, e quero agradecer-lhe hoje por isso: a continuação de sua carreira no Brasil demonstrou que seu país soube reconhecer suas qualidades.

MICHEL GRAS

Antigo Diretor de estudos da Escola Francesa de Roma (1976-1985)

Antigo Diretor da Escola Francesa de Roma (2003-2011).

Referências

ÉCOLE FRANÇAISE DE ROME. **Roma antiqua, envois des architectes français, 1788-1924**: Forum, Colisée, Palatin: Curie (Forum romain): villa Médicis, Rome, 29 mars-27 mai 1985; Ecole nationale supérieure des beaux-arts, Paris, 7 mai-13 juillet 1986. Rome: Académie de France à Rome, 1985.



Um testemunho da convivência com Mabel Fleming

Eduardo Góes Neves

Universidade de São Paulo

Conhecia Mabel vagamente antes de 1989, quando viajei para os Estados Unidos para começar meu doutorado. Naquela época, o antigo Museu de Arqueologia e Etnologia, onde trabalhava Mabel, e o Instituto de Pré-História, onde eu trabalhava, eram instituições independentes que funcionavam no mesmo prédio, o Bloco D do Conjunto Residencial da Universidade de São Paulo (Crusp), onde funciona a moradia estudantil do *campus* Butantã.

Em 1993, quando regressei, a fusão entre o antigo MAE e IPH já havia se consolidado. Nesse mesmo ano, no mês de julho, ocorreu a mudança do Crusp para o atual prédio que o então novo MAE ocupa provisoriamente até hoje. A partir dessa época, já colegas, nossa convivência se tornou intensa e constante. Eu era um jovem ainda tentando concluir seu doutorado, enquanto Mabel era muito mais sênior que exercia uma liderança importante naquela nova instituição.

Nesses quase 30 anos, meu carinho e admiração por Mabel só cresceram. Tive o privilégio de acompanhar e com ela participar do processo de construção de uma nova instituição de pesquisa e fui testemunha do papel de líder que ela exerceu, conduzindo o MAE ao lugar que ocupa hoje. Em 1993 nos mudamos de maneira improvisada para o que era um galpão transformado na sede da antiga Fundação de Construção da USP (Fundusp), o órgão então responsável pela realização das obras na USP. Àquela época, tivemos que ali acomodar coleções arqueológicas e etnográficas do antigo MAE, IPH, Museu Paulista e Acervo Plínio Ayrosa do Departamento de Antropologia da USP. A maior parte desse material estava guardado em caixas de madeira ou papelão e o espaço para guardá-lo era claramente insuficiente, além de sujeito a infestações de pragas bem como à umidade.

O desafio de guardar as coleções do MAE era imenso e parecia quase inatingível, mas graças aos esforços de Mabel e outras colegas, tivemos sucesso em

conseguir diversos financiamentos da Fundação Vitae e Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), dentre outras agências de fomento, que nos permitiram, ao longo dos anos, construir e equipar reservas técnicas seguras e acessíveis. É comum que se confundam museus com exposições. Exposições são partes fundamentais do funcionamento de museus, mas são apenas a ponta do *iceberg*. É nas reservas técnicas e laboratórios, espaços normalmente não acessíveis ao grande público, que se realizam as atividades de guarda de coleções e pesquisa fundamentais para o funcionamento de um museu. Se o MAE ainda hoje se resente da ausência de espaços expositivos que façam justiça à beleza e importância de seu acervo, podemos nos orgulhar da maneira respeitosa e segura como guardamos nossas coleções, produtos do trabalho e engenhosidade de povos de diferentes partes do planeta. Mabel tem um papel fundamental nessa história.

No ano 2000, quando trabalhava na curadoria de uma exposição sobre arqueologia amazônica, visitei pela primeira vez o Museu Etnográfico de Gotemburgo, na Suécia, onde importantes coleções amazônicas estão guardadas. Durante uma visita de cortesia às instalações do Museu, deparei-me, ao adentrar a biblioteca, com um exemplar exposto da *Revista do MAE*, ali colocado ao lado de outros periódicos internacionais que compõem aquele acervo bibliográfico. Naquele momento ficou claro para mim a importância e relevância que já tinha nossa Revista e, uma vez mais, é graças a Mabel que tal nível de qualidade foi atingido. Sou testemunha direta do trabalho incansável que ela realizou ao longo dos anos para construir e fortalecer a *Revista do MAE* e colocá-la no lugar que ela atualmente ocupa.

Finalmente, gostaria de destacar o papel importantíssimo que tem Mabel na consolidação no Brasil dos estudos de Arqueologia do Mediterrâneo. Suas ex-alunas e alunos ensinam hoje em importantes centros espalhados pelo país, onde já exercem a formação de uma nova geração de arqueólogos e historiadores. Suas pesquisas continuam ativas no Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (Larp), por meio do qual o MAE tem renovado sua participação em projetos de campo no Mediterrâneo.

Por estas e outras razões, serei eternamente grato a Mabel pelo que ela fez para o MAE e também para mim. Com ela aprendi lições de postura acadêmica e conduta científica que carregarei para sempre e, sobretudo, graças a ela aprendi sobre a responsabilidade e honra que são trabalhar em uma instituição como o MAE.

Muito obrigado, querida!



Um tributo a Maria Isabel D'Agostino Fleming, mestra e inspiradora

Pedro Paulo A. Funari

Universidade Estadual de Campinas

Este é um testemunho pessoal, mas com ressonância coletiva. Conheci a Mabel, já dessa maneira, Mabel, na década de 1980, quando concluí a graduação em História, na Universidade de São Paulo, iniciada em 1979. Comecei estágio no Museu de Arqueologia e Etnologia, quase coincidente com o mestrado, entre 1982 e 1986. Começado com a professora Maria da Glória Alves Portal (Silva; Santos; Funari, 2020), no curso de História, segui com a orientação de Haiganuch Sarian. Portal foi acometida de um câncer fulminante e Sarian acolheu-me, pelo tema arqueológico e ceramológico na orientação e na supervisão do estágio no Museu. Sarian apresentou-me às suas três pupilas, já pesquisadoras do MAE: Elaine Hirata, Maria Beatriz Borba Florenzano e Maria Isabel D'Agostino Fleming, as duas primeiras helenistas, esta última romanista. Indicou-me que seguisse tudo que elas fizessem, assim como que acompanhasse todos os outros estudiosos da casa ou visitantes e foi o que tentei fazer. A Mabel introduziu-me ao mundo das lamparinas, tão próximo de meu tema de pesquisa, o azeite. Seu livro sobre as lucernas romanas, *As lamparinas na Antiguidade Clássica: problemas sociais, econômicos e tecnológicos* (São Paulo, USP, 1978) serviu-me como guia metodológico para começar a escutar as ânforas romanas. Como estudiosa do mundo romano, foi também importante para a indicação de literatura sobre a Arqueologia romana, em particular italiana, como Bianchi Bandinelli ou Andrea Carandini. Seu encanto com a cultura material romana e sua maneira envolvente de mostrar e ensinar sobre o acervo romano do Museu de Arqueologia e Etnologia marcará para sempre minha lembrança da doce Mabel.

A Mabel, como ela mesma se me apresentava, informal como sempre, foi desde logo uma inspiradora, por tantos aspectos, em particular por sua

candura, gentileza, hoje se diria “fofura”. A Mabel, naqueles anos fundamentais para mim, por formadores e prospectivos, mostrou-se sempre amiga e acolhedora. Na parte acadêmica *stricto sensu*, ministrava cursos sobre seu tema, as lamparinas romanas, cerâmica comum, *instrumentum domesticum*, de uso cotidiano e ubíquo, como no meu caso, com as ânforas. Ajudou-me a conhecer a importância desse manancial cultural, econômico e social, as coisas simples, do dia a dia, como as lamparinas destinadas a tudo que se fazia após o pôr do sol. Como estudava as ânforas, havia ainda o tema comum do azeite, transportado em ânforas e também destinado ao uso em lamparinas para iluminação. Nesse período de estágio, convivi e aprendi com muitas pessoas, aprendi com todas, devo muito a todas e cada uma. No caso da Mabel, levarei sempre comigo sua acolhida generosa a mim, mas a muitos outros mais. A Mabel estava sempre disponível para uma conversa risonha. Aliás, o riso cúmplice e acolhedor sempre esteve com ela, algo tanto mais importante para me sentir tão jovem, acolhido, como foi o caso de tantas outras pessoas. A Mabel serviu para me mostrar como a empatia e a acolhida é importante e mesmo capital para a formação de outras pessoas.

Essa foi a experiência inicial e formadora, essencial, mas prosseguiu, nas décadas seguintes. Depois do estágio no MAE-USP, segui como docente na Universidade Estadual de São Paulo em Assis (1986-1992) e na Universidade de Campinas (1992 até hoje) e a Mabel continuou a inspirar-me. Editora da Revista do MAE-USP, essa a minha grande referência, como promotora de todos os campos abrangidos pelo Museu: Arqueologia Clássica, sua área, mas também Pré-História, Etnologia, África, América, tudo promoveu, com a publicação regular e permanente da revista. Formou uma geração de estudiosos da Arqueologia do Mundo Romano e criou, no MAE, o Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (Larp), inovador em todos os sentidos, do uso da tecnologia à inserção internacional e nacional. Nessas décadas, atuei em diversas posições no MAE, em particular como docente da pós-graduação, em Arqueologia Histórica, por muitos anos, ao ministrar cursos e orientar e a Mabel continuou a estar na acolhida, no aconselhamento, no apoio. A Mabel continuou, para mim, a representar acolhida, pois sempre a vi a apoiar jovens entusiastas e batalhadores. Outro aspecto impressionante na Mabel é sua abertura a temas e atividades, como no caso, estes últimos anos, das Humanidades Digitais. Concluo este breve testemunho, com um tributo à mestra e inspiradora Mabel, que continua como uma referência para mim e para gerações de estudantes, pessoas estudiosas e todas que têm tido a oportunidade

de conviver com a Mabel. Longa vida à Mabel, que possa continuar, por ainda muito tempo, a ensinar e a adoçar a vida!

Referências

SILVA, F.; FUNARI, P. P.; SANTOS, E. C. P. Duas pioneiras no estudo da Antiguidade no Brasil. **(Entre Parênteses)**, Alfenas, v. 9, n. 1, p. 1-15, jan./jun. 2020.

Les cites romaines du Maghreb (libres propos) : Hommage à Maria Isabel Fleming

Patrick Le Roux

Université Sorbonne Paris Nord

En mémoire d'un séjour pauliste en avril 2013

*L'*Afrique du Nord romaine, de Lepcis Magna à Volubilis garde le souvenir matériel d'une urbanisation romaine florissante. Derrière l'apparence des ruines, parfois bien conservées, il est de coutume de s'interroger sur l'éclosion urbaine et ses inégalités, sur l'importance locale et provinciale des centres urbanisés des cités, sur l'effet de miroir, déformant ou non, que produit une ville redécouverte dans des paysages singuliers. Les ruines évoquent également un auteur tel qu'Albert Camus qui, par son écriture, a su amplifier les voix qu'elles portaient pour un contemporain. Le sujet a été choisi pour évoquer la personnalité scientifique et humaine de la Professeuse Maria Isabel D'Agostino Fleming et pour rappeler ce qu'elle a apporté aux études archéologiques et romaines en général et à l'Université de São Paulo (MAE-USP).

Il ne s'agit pas ici de faire un inventaire de l'ensemble des six ou sept centaines de cités au moins que compta le Maghreb antique durant six ou sept siècles de présence et de gouvernement romains¹. En se limitant aux plus connues et étudiées archéologiquement, on atteint sans difficulté le chiffre d'une soixantaine. Si l'on admet avec les archéologues que la seule Dougga (*Thugga*) comporta une quarantaine de monuments publics (toutes périodes antiques confondues), on voit immédiatement qu'il est impossible d'embrasser toute la

¹ Volontairement, afin de préserver une dimension plus personnelle et plus libre au texte proposé, il n'y a ni références ni bibliographie. Il ne s'agit pas d'une nouvelle recherche mais d'une réflexion à caractère historiographique et culturel. Certains travaux de M. Dondin-Payre ont pu être mis à profit par les données fournies et puisées à bonne source au sujet de l'Algérie.

dimension géographique et historique des histoires urbaines d’Afrique du Nord. Bien sûr, on ne saurait ignorer certains sites célèbres ou, comme on dit, « emblématiques », mais ils sont trop « galvaudés » pour fonder une analyse renouvelée et vivante. Le choix des angles et des regards moins convenus visant à décrypter les lectures variées qui peuvent être proposées est apparu comme une marque de respect et de reconnaissance envers une personnalité attachante, de très grande qualité intellectuelle. Elle invite, par ses travaux et ses analyses, à ne pas négliger tout ce qui permet de faire vivre notre rapport à l’Antiquité romaine, ici africaine. L’archéologie est à la croisée d’activités et de spécialités savantes multiples, et la mise en perspective qu’elle réclame en fonction du présent est une exigence méthodologique. Elle contribue à la mémoire positive et négative des lieux chez les populations d’aujourd’hui. Comme le Brésil contemporain en Amérique latine, l’Afrique romaine fut un carrefour humain et culturel remarquable en Méditerranée.

La cité provinciale, creuset de l’urbanisation, était une communauté territoriale locale autonome dirigée à partir de la ville éponyme, siège des institutions et dotée d’un statut (colonie, municipale, cité pérégrine). Elle était donc identifiable par les constructions durables transformées en ruines avec le temps. Les ruines spectaculaires tiennent souvent aux arcs et aux colonnes en dehors des théâtres et des temples, sans omettre les amphithéâtres conservés et restaurés (El Jem, *Thysdrus*). La fascination compréhensible pour ces marques de splendeur antique a été accrue par la colonisation européenne, française en majorité mais aussi italienne, au Maghreb. L’intérêt suscité a évolué et s’est manifesté sous différentes formes, mais le sujet n’a pas varié : que révèlent les ruines, quelles recherches impliquent-elles et quelles réalités et compréhensions du passé, ici romain antique, véhiculent-elles ? Comme il a été souligné par P. A. Février, les paysages monumentaux africains offrent un spectacle singulier par leur nombre et par leur répartition.

Une première lecture identifiable est d’ordre sentimental ou affectif et romantique et participe avec toutes les autres d’une nostalgie et d’un étonnement pour tant de grandeur disparue (la « mort des civilisations » que revendiquait Paul Valéry). La curiosité et l’esprit de recherche et de découverte ont induit ensuite une attitude « scientifique » destinée à établir la véracité du passé et la contribution de l’Afrique maghrébine à cette séquence historique longue et évolutive. Aujourd’hui, à l’aune de la « décolonisation » et des transformations politiques des régions concernées, on s’interroge sur les représentations que l’on

se fait de ces passés et sur la pertinence d'une notion toujours actuelle telle que la « romanisation », sachant que l'on devra ajouter celle de « christianisation » avant l'« arabisation ».

I.- Voyageurs, militaires, érudits et écrivains

Nous savons bien, aujourd'hui plus encore qu'hier, que l'histoire est politique, identitaire et culturelle, et qu'elle est donc traversée par des discussions, des controverses, des sensibilités aussi diverses qu'évolutives au gré des événements et de la vie des sociétés héritières d'une longue histoire tout simplement. Au temps de *Salammbô* de Flaubert (1862, écrit entre 1857 et sa parution), le passé carthaginois occupait le devant de la scène dans le sillage de l'orientalisme (la Perse, les Phéniciens, dont les Puniques sont les légataires). La conquête européenne et la pacification entre 1830 et 1914 tout en constituant une rupture avec les temps antérieurs, définis par un intérêt très épisodique et global auparavant, mirent au premier plan la référence à l'empire de Rome perçu comme un modèle possible et souhaitable des colonisations, notamment françaises (Algérie 1830, Tunisie 1881 et Maroc 1912). L'Algérie tenait une position centrale sur ce plan pour des raisons militaires, mais l'empreinte romaine, de la Libye au Maroc, fut considérée dès l'abord comme un tout. Alors que Carthage, au temps de Flaubert, était vue négativement, elle qui avait couru par sa faute à sa propre perte, seul le vainqueur, Rome, comptait et justifiait l'admiration vouée aux conquérants.

1.- Salammbô

Flaubert, qui n'était pas historien, fut influencé par cette lecture contradictoire, marquée par la séduction qu'exerçait la Méditerranée orientale et par l'existence d'une documentation antique plus favorable (Tite-Live, Polybe, Diodore, Appien, par exemple) relatant les guerres puniques, et la gloire de Rome venue à bout du perfide et valeureux Hannibal. Flaubert choisit l'épisode de la « guerre des mercenaires », appelée à tort parfois la « guerre inexpiable », se rendit à Tunis, mais il dut recourir à l'invention d'inspiration biblique et orientalisante (la grandeur des Phéniciens inventeurs de l'écriture alphabétique, la sensualité et violence de la civilisation orientale, l'atmosphère religieuse) faute de documents et de témoins permettant de faire revivre la Carthage de 241-238

et les amours de *Salammbô*, princesse imaginaire (au nom dérivé de celui de la déesse Astarté), et du mercenaire Mathô, voué à une mort atroce. Carthage n'était pas encore vaincue. Sa destruction en 146 av. J.-C. par Scipion Émilien signifie non la destruction totale mais l'abandon du site de la colline de Byrsa entre Marsa au nord et la Goulette au sud. Il fallut une décision de César, suivi par Auguste, pour voir naître et s'installer durablement une colonie romaine de Carthage, dont le réseau des centuries était fixé à partir de la colline originelle, arasée pour mettre en place le forum. Comme on le verra, la Carthage romaine rendait hommage à l'adversaire, mais pour mieux souligner la fin d'une menace trop longtemps redoutée.

2.- Au rythme de la colonisation

Eugène Delacroix, après son voyage en compagnie du duc de Mornay au Maroc en 1832, passa de l'exaltation face à un monde exotique et coloré à la réalité sociale et fut rejoint par Tocqueville sur le diagnostic d'une société décomposée et appauvrie par la présence étrangère. On rencontre par là une évolution fréquente chez les intellectuels et les artistes dès les premiers temps de l'occupation et de l'exploration. Mais cette veine critique fut couverte par la mise en place d'un système colonial soucieux de préserver l'ordre et le territoire. Dans ce contexte, nombreux et divers furent les voyageurs enthousiasmés par les ruines et leur conservation, jugée inouïe malgré les siècles. On cite communément les réactions du maréchal Saint-Arnaud en 1850 à Lambèse (camp et ville) : « *Quatre lieues de pierres énormes, gigantesques ... Un temple d'Esculape, sur les marches duquel je suis resté absorbé une heure, pendant que la musique de la Légion (étrangère) me jouait des valse de Strauss ...* ». Il s'agit pourtant non d'opérette, mais de culture et d'un réflexe bien ancré d'une supériorité en la matière, qui puisait aussi dans le passé romain, susceptible de faire briller la grandeur de la France et de son empire. Il s'agissait de politique et d'idéologie, et l'armée en était un ferment essentiel, étant omniprésente et disposant de moyens et de techniques efficaces ; elle chercha à sortir les ruines de l'ombre et du silence auxquels les siècles écoulés les avaient condamnées. Les initiatives furent souvent individuelles, parfois contre le gré de l'autorité. Au cours de déplacements ou de visites, l'habitude fut prise de localiser, décrire et parfois dégager plus que fouiller les sites, au moins partiellement. Les objets petits ou plus importants (les inscriptions) étaient recensés et copiés. Ce n'est que

dans un deuxième temps que la participation militaire devint publique avec l'aide des universitaires et des érudits spécialisés, dont les membres du CTHS (« *Comité des Travaux Historiques et Scientifiques* », 18 juillet 1834) qui veillaient à faire publier les découvertes. L'habitude fut prise de transférer en métropole et au musée du Louvre les antiquités ainsi recueillies. Au fond, l'archéologie et les ruines profitèrent des services topographiques et de l'implication du « Génie » des armées chargées de cartographier, de reconnaître les territoires et d'en consolider l'occupation (circulation, constructions, protection). Prosper Mérimée, inspecteur des monuments en 1850, ne partageait pas l'enthousiasme pour les interventions de l'armée, notamment en matière de restauration des monuments et des fouilles. É. Espérandieu, alors lieutenant du 17^e Régiment d'infanterie, soulignait en 1886 (avant de se tourner vers la Gaule) les mêmes défauts et gratifiait les « Arabes et nomades » de davantage de respect pour les monuments là où les Européens n'évitaient pas le vandalisme. Pour un « douro », la brouette qui conduisait au four à chaux la « Vénus de Cherchel » fut déviée par l'intervention d'un officier et dirigée vers une demeure éloignée, ce qui la sauva, même si la tête avait déjà rejoint le brasier.

Les intérêts politiques et culturels eurent tôt fait de confisquer et de canaliser les découvertes et les explorations. La papauté n'était pas en reste et voulait revivifier l'Afrique chrétienne marquée par les grandes figures du christianisme primitif. Monseigneur Lavigerie, fondateur des Pères blancs, joua avec ces derniers un grand rôle au service du patrimoine, dont les initiatives avaient des résultats parfois inattendus. Ce fut le père Delattre qui mit au jour la Carthage ... punique ! Les administrateurs, et en Tunisie et au Maroc certains diplomates, contribuèrent au sauvetage d'Antiquités et à leur mise en valeur. Peu à peu, des institutions spécialisées furent chargées de veiller aux activités en faveur de la découverte et de l'étude des sites et des vestiges préservés. L'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, fondée dès Colbert, développa ses attributions et s'attacha à publier les découvertes. L'École Française de Rome, créée comme institution autonome en 1875, dirigea des chantiers de fouilles impliquant ses membres et donna un tour dit « scientifique » à la recherche archéologique sans mettre fin aux activités d'amateurs nombreux, militaires ou non. Les regards changeaient. Un jalon supplémentaire vers l'attitude scientifique aux antipodes du romantisme est fourni par l'exemple de Cuicul (Djémila) qui, inventoriée dès 1838, ne fut fouillée qu'en 1909, quatre ans avant la naissance à Hippone (*Annaba*) d'Albert Camus.

3-. Un témoin « singulier » : Albert Camus dans les ruines

Ce n'est pas par hasard que l'on s'arrête ici sur la personne et les échos d'Albert Camus, écrivain et intellectuel rassemblant dans des « essais » les émotions et les pensées que suscitaient en lui les ruines devenues des truchements d'existences chavirées et vivantes. C'est dans *Noces* que l'on rencontre de très beaux récits tels que « *Noces à Tipasa* » et « *Le vent de Djémila* », auxquels s'ajoute dans *L'été* le « retour à Tipasa », sous un angle modifié et dans un autre esprit. Le texte de *Noces* offre dès le début une lumière éblouissante :

« Au printemps, Tipasa est habitée par les dieux et les dieux parlent dans le soleil et l'odeur des absinthes, la mer cuirassée d'argent, le ciel bleu écru, les ruines couvertes de fleurs et la lumière à gros bouillons dans les amas de pierres.. A certaines heures, la campagne est noire de soleil. Les yeux tentent vainement de saisir autre chose que des gouttes de lumière et de couleurs qui tremblent au bord des cils. L'odeur volumineuse des plantes aromatiques racle la gorge et suffoque dans la chaleur énorme. A peine, au fond du paysage, puis-je voir la masse noire du Chenoua qui prend racine dans les collines autour du village, et s'ébranle d'un rythme sûr et pesant pour aller s'accroupir dans la mer. »

La vue est primordiale, comme elle l'est pour l'archéologue. Elle est guidée par les autres sens et l'instinct joue un rôle déterminant, comme chez qui creuse la terre pour interroger le passé et les origines. Tipasa, dominée par la végétation, la mer et le Chenoua, apaisant et rassurant par sa masse sombre, exprime l'amour d'une terre bénie des dieux que les ruines font revivre en plongeant l'auteur dans ce qui est aussi son passé d'homme. Tipasa exprime la symbiose avec celui qui y respire la beauté et la vie et fait éclore l'amour que porte le poète à des lieux apprivoisés, dans lesquels il se sent vivant et transporté par le bonheur d'aimer une femme :

« Au bout de quelques pas, les absinthes nous prennent à la gorge. Leur laine grise couvre les ruines à perte de vue. Leur essence fermente sous la chaleur, et de la terre au soleil monte sur toute l'étendue du monde un alcool généreux qui fait vaciller le ciel. Nous marchons à la rencontre de l'amour et du désir. Nous ne cherchons pas de leçons, ni l'amère philosophie qu'on demande à la grandeur. Hors du soleil, des baisers et des parfums sauvages, tout nous paraît futile. Pour moi, je ne cherche pas à y être seul. J'y suis souvent allé avec ceux que j'aimais et je lisais sur leurs traits le clair sourire qui prenait le visage de l'amour. »

Les ruines n'isolent pas le poète et n'engendrent pas de mélancolie. Pas de romantisme ni de nostalgie, tout juste le sentiment vif de l'histoire qui blesse. Le plaisir est là également lorsqu'au début d'un nouveau chantier, le cliquetis des pelles, des pioches et des brouettes emplît et ranime de leurs échos sonores le site qui dormait. L'archéologue, passionné et curieux, sent alors brûler à chaque fois la flamme qui jaunissait et se met à bleuir.

L'amour n'a qu'un temps et ne peut lutter contre l'adversité qui contrarie en permanence la société des humains. Les ruines et le site accidenté de Djémila tissent ainsi un canevas bien différent de celui qu'avait fait naître Tipasa. Les premiers mots forment la dialectique continue de la vie et de la mort, de la fragilité des êtres humains, que seul le vent peut contourner, en donnant à la nature la supériorité enviée de n'être pas mortelle :

« Il est des lieux où meurt l'esprit pour que naisse une vérité qui est sa négation même. Lorsque je suis allé à Djémila, il y avait du vent et du soleil, mais c'est une autre histoire ... Mais le vent souffle sur le plateau de Djémila. Dans cette grande confusion du vent et du soleil qui mêle aux ruines la lumière, quelque chose se forge qui donne à l'homme la mesure de son identité avec la solitude et le silence de la ville morte. »

Le vent de Djémila est le vent de l'histoire qui oublie et efface inexorablement les élans antérieurs et les vies singulières, les passions violentes et annonce la perte de soi. Comment lutter et ne pas voir ?

Le « retour à Tipasa », douloureux, a brisé le charme et l'enchantement : « *Quinze ans après, je retrouvais mes ruines, à quelques pas des premières vagues, je suivais les rues de la cité oubliée à travers des champs couverts d'arbres amers, et, sur les coteaux qui dominent la baie, je caressais encore les colonnes couleur de pain. Mais les ruines étaient maintenant entourées de barbelés et l'on ne pouvait y pénétrer que par les seuils autorisés.* » Le cœur n'y est plus et la jouissance antérieure procurée par la nature et son rapport singulier au paysage a disparu : « *... Sur le promontoire que j'aimais autrefois, entre les colonnes mouillées du temple détruit, il me semblait marcher derrière quelqu'un dont j'entendais encore les pas sur les dalles et les mosaïques, mais que plus jamais je n'atteindrai.* » La guerre, la discorde, l'histoire sont passées par là, même si Camus a caressé le rêve de garder l'Algérie à la France, dans la concorde.

La conclusion est assurément que tous avaient appris à vivre avec les ruines, qu'ils les aient aimées ou détestées, qu'ils en aient ressenti la violence

ou la paix qui descend le soir quand les parfums d'été s'épanouissent et enivrent l'âme. Camus n'était pas romantique (la solitude ne vaut pas la peine qu'on lui fasse la cour), mais imprégné d'une terre où il se sentait heureux de penser et de vivre, où il s'était trouvé. Ces ruines ne prenaient leur sens qu'à la lumière des recherches historiques et archéologiques et dévoilaient des villes et des urbanisations étonnantes qui disaient que le Maghreb n'avait rien à envier sur ce plan aux régions de l'empire Romain les mieux pourvues en cités romaines ou grecques. Camus ne se préoccupait pas des enjeux historiographiques et concevait les rives de la Méditerranée comme des lieux nés par et pour la civilisation engendrée par la mer. Il savait que Rome avait été précédée par les orientaux et les Grecs sur le sol africain et, comme on verra et comme le montrait « l'Étranger », les empires coloniaux naissaient aussi de la soumission de populations locales dont la culture persistait. Malgré tout, les ruines, à ses yeux comme à ceux de ses contemporains, reflétaient la grandeur de l'œuvre romaine liée à la paix. On y reviendra.

Les archéologues, pas plus que les écrivains, n'échappent aux déchirements et aux conflits qui traversent leurs quêtes dites « scientifiques ». Faire vivre des ruines, c'est leur conférer une nouvelle identité, une nouvelle existence. Il y faut de l'abnégation et de la passion, de la confiance également, car le combat ne doit pas être déchirement ici.

Camus cherchait à comprendre comment l'histoire tourne le dos à un passé dont elle le dépossède. Les développements d'une approche « réaliste » du passé romain du Maghreb, fondés sur l'archéologie et les inscriptions essentiellement, appelaient une synthèse scientifique et « objective » d'où émergeait l'omniprésence de la cité, de petits territoires à échelle humaine, gouvernés par des notables locaux susceptibles de conduire pour une part leur famille jusqu'aux ordres supérieurs de la société romaine : l'ordre équestre et l'ordre sénatorial. L'autonomie locale, et non l'indépendance, fixait la place de ces communautés provinciales actives, favorisées par une prospérité matérielle durable.

II.- « *Vbique populus, ubique res publica* » (Tertullien)

La cité (*res publica* est synonyme de *populus*, « la communauté des citoyens ») était indissociable de son centre urbanisé, comme nous l'avons vu, mais toute agglomération urbanisée n'était pas nécessairement le centre d'une cité. Toutefois, la correspondance entre organisation en cité et urbanisation était largement

majoritaire, au prix d'adaptations à l'histoire et à la géographie. Plus on allait vers l'ouest, plus la densité des cités et des villes était faible (l'intérieur était en outre moins pourvu que le littoral ou les régions côtières), ce qui explique que la Tunisie et l'est algérien apparaissent comme les plus urbanisés, la Maurétanie Césarienne (en gros le reste de l'Algérie) et la Maurétanie Tingitane centrée sur le Maroc offrant un réseau plus lâche. À l'est, les terres libyques ou Tripolitaine abritaient quelques centres côtiers, dont Sabratha et *Lepcis Magna*.

Les cités les plus brillantes ne sont pas toujours celles qui ont conservé les vestiges les plus parlants ni impressionnants. Les conditions de l'occupation postérieure et de la réoccupation des lieux participent d'une forme de hasard qui peut fausser la perspective. La Carthage punique et romaine n'a livré que des vestiges superposés et incomplets qui ne permettent pas d'avoir une idée exacte de ce que furent les deux villes. En revanche, le territoire de la colonie romaine de Carthage donna lieu à une organisation originale mêlant des terres définies comme des *pagi* et des cités accédant progressivement à l'autonomie sans titre ni rang municipal. Il est indispensable d'avoir à l'esprit que l'histoire urbaine de l'Afrique romaine, tout en s'appuyant sur des traits et un passé favorable, ne s'est épanouie que tardivement (dans la deuxième moitié du II^e siècle et à l'époque sévérienne) et a duré plus longtemps que dans d'autres provinces, au-delà même des Vandales (429). Les nuances spatiales et chronologiques sont essentielles, mais le tableau présenté ici ne peut pas marquer toutes les nuances.

Les provinces, au nombre de trois au départ (les subdivisions postérieures en dehors de la création de la Numidie peuvent être ignorées ici), sont l'Afrique Proconsulaire, la Numidie, la Maurétanie Césarienne et la Maurétanie Tingitane. En proposant des cas ou des exemples reconnus comme tels, on peut évoquer les formes d'urbanisation sans insister sur les statuts juridiques et politiques complexes. Carthage est au centre, mais *Lepcis Magna*, *Thugga*, *Cirta*, *Timgad*, *Cuicul*, *Tipasa*, *Caesarea* (Cherchel), *Volubilis*, *Tingis* et *Sala* offrent un éventail permettant d'en faire le tour, en ajoutant quelques autres notations ici ou là.

1.- Carthage et Lepcis Magna

Carthage et sa *pertica* ne constituent pas, malgré ce que l'on dit souvent, une énigme mais témoignent que Rome reconnaissait comme une société civilisée et proche d'elle la terre abordée par Enée et gouvernée par Didon/*Elyssa*, princesse venue de Tyr (Virgile). La colonie romaine de *Iulia Karthago* contrôlait un vaste

territoire de 25 000 km² et remplaça *Utica* comme siège du gouverneur de la province, le Proconsul. Située à l'est de Tunis, elle fut d'abord une ville portuaire, le plus grand port de l'Afrique. Les ports puniques au sud de Byrsa furent conservés et agrandis (le port rectangulaire sous Auguste) au début du II^e siècle en adoptant la forme hexagonale du port de Trajan à Ostie. La ville, très peuplée selon certains (au moins 200 000 habitants au II^e s.), avait en son centre un forum regroupant autour de la place les bâtiments administratifs et religieux. On notera aussi les thermes d'Antonin, situés au bord de la mer et conservés en partie et, au sud/sud-ouest près de la côte, le tophet de Salammbô, remplacé par un temple de Saturne à l'époque romaine. La colonie était aussi dotée d'un hippodrome, d'un amphithéâtre et d'un théâtre et possédait un temple, mais on n'a retrouvé que l'autel de la *gens Augusta* à ce jour, associé à un temple. On ne connaît pas d'institutions provinciales équivalentes à celles de Narbonne ou de Cordoue, les provinces publiques ayant attendu plus tard que les provinces de l'empereur pour organiser un culte provincial, ce qui n'interdisait pas la réunion (au théâtre) d'une assemblée provinciale de notables désignés par leur cité.

Lepcis Magna fut pillée comme d'autres sites au cours des siècles. Il ne faut pas se laisser abuser car, comme ailleurs, les restaurations plus ou moins exactes et réussies ont paru redonner une apparence antique à la ville romaine, d'origine punique. Ce sont les Italiens qui ont surtout contribué aux activités archéologiques avant l'indépendance en 1951, mais en 1981, une mission française a poursuivi le projet. Les villes de Tripolitaine, Sabratha, Oea (Tripoli) et Lepcis sont filles de Carthage. Lepcis était, comme Carthage, un port très actif qui s'est ensablé ensuite. Elle est surtout célèbre pour avoir été la ville d'origine de la famille de Septime Sévère, devenu empereur par la guerre civile en 193 et vainqueur en 197. *Lepcis*, première ville d'Afrique à bâtir un amphithéâtre dès Néron (par creusement d'une colline et non assis sur des fondations), est une ville de marbre à partir du II^e siècle : marché, forum entouré d'un portique à deux niveaux, temples et en outre la fameuse allée aux 250 colonnes de marbre vert à chapiteau de marbre blanc conduisant aux thermes d'Hadrien. La basilique sévérienne à la double hauteur (28 m au plafond) de colonnes corinthiennes en granit rouge magmatique (différent du porphyre volcanique) d'Assouan (Syène), souligne et l'exploit architectural et l'effet recherché dans la ville devenue impériale.

2.- De Thugga à Timgad en passant par Hippone (*Annaba*).

Les villes se définissent alors par leurs monuments surtout « publics » ou au service de l'ensemble de la communauté, leurs habitats et l'imbrication

particulière des deux. Ce sont des compositions architecturales qui permettent le développement d'une vie policée et civique (civilisée). Ici, l'héritage grec hellénistique se mêle à l'héritage punique, comme précédemment. Les formes des architectures n'en sont pas moins romaines.

Ce qui frappe, c'est l'adaptation aux conditions locales en fonction de l'eau et de la chaleur notamment estivale (G. Marçais, né à Rennes en 1876 décédé à Paris en 1962, orientaliste et artiste attiré par l'archéologie et le monde musulman, disait que « *l'Algérie est un pays froid où le soleil est chaud* »). Il s'agit de confort plutôt que de contrainte et il convient de ne pas établir de rapport systématique entre bains froids et chaleur, pas davantage que dans le cas des maisons en sous-sol de Bulla Regia, qui révèle la recherche de fraîcheur au prix d'une prouesse architecturale, s'agissant en outre d'un phénomène surtout tardif. Les travaux d'adduction d'eau, les temples, les lieux de culte consacrés aux eaux n'ont pas de spécificité africaine et sont reliés à des exemples italiques plus qu'autre chose. On souligne que la construction africaine, l'*opus africanum*, se signale par l'art des tailleurs de pierre et la place particulière de celle-ci dans l'appareillage des murs (usage des harpes verticales et alternance de piliers et moellons). Principale cité de Numidie, au cœur d'une région agricole riche en céréales dès l'Antiquité, *Cirta* (la « Constantine » actuelle en français), la *Colonia Iulia Cirta Iuvenalis Honos Virtus*, avait un territoire étendu formant un ensemble politique (mais on ne saurait parler de Confédération) avec Rusicade, Milev et Chullu (on parle de *respublica coloniarum*): c'était la ville d'origine de Fronton, le maître de Marc Aurèle.

La colonie trajanienne de Timgad a été longtemps considérée comme un modèle et comme l'expression de villes géométriques à l'aune de principes fixes voire figés sur le modèle des arpenteurs (*gromatici*) et de Vitruve. Timgad bénéficiait d'un terrain vierge, ce qui ne fut pas le cas de Pompéi ni de Rome. Pourtant, Timgad est exceptionnelle avec son forum au centre et à l'intersection du *kardo maximus* et du *decumanus maximus*. Il ne faut pas y voir non plus un type dérivé d'un camp légionnaire et la recherche d'un schéma simplifié est surtout à l'origine de ce plan, sachant encore que les camps empruntaient sans doute au départ aux villes et non l'inverse. S'il en était besoin, *Cuicul* (Djémila) souligne l'adaptation au site constitué d'un éperon rocheux entre deux oueds. À Hippone, en dehors du secteur du forum, les rues antiques, arpentées par Augustin qui en fut évêque, sont sinueuses.

3.- De Cherchel à Tanger et à Volubilis

Il est question ici de régions dites maurétaniennes réparties sur deux provinces. Césarée (Cherchel), étudiée par Ph. Leveau, était une ville royale d'origine numide fondée par Juba I^{er}, souverain hellénisé. Son fils Juba II épousa Cléopâtre Séléne, fille d'Antoine. La ville devint colonie sous Claude après le meurtre de Ptolémée par Caligula et fut le siège du gouverneur provincial. Elle est remarquable par l'enceinte, la plus longue en Afrique (plus de 4 km). Elle se situait de l'autre côté du Chenoua (à l'ouest) par rapport à *Tipasa* (municipe sur la colline où se trouvent le phare actuel et le forum, la basilique, le capitole (?), l'enceinte de 2 km et les maisons aristocratiques). Sans nous attarder, nous passons à la Tingitane, dont Tanger (*Tingis*) fut la résidence du gouverneur provincial. Les cités importantes en étaient, outre *Tingis* ennoyée sous la ville moderne, *Lixus*, port riche en salaisons, *Banasa*, *Volubilis*, largement fouillée et dotée d'un ensemble monumental caractéristique d'un municiple romain, et enfin *Sala*, immédiatement au nord de l'actuelle Rabat.

Deux points sont à souligner : d'une part l'urbanisation avait un passé déjà ancien dans ces régions et si Rome l'a développée, c'est en tenant compte des atouts locaux passés et présents et des sites existants qui se sont ensuite multipliés. D'autre part, cet urbanisme monumental se nourrissait des décisions et des générosités des notables selon les codes ordinaires de la vie en cité : les documents et les inscriptions nous indiquent que des versements étaient tarifés pour l'élection à telle ou telle magistrature, mais aussi que les ajouts volontaires et les initiatives avaient toute leur place. Il faut seulement ne pas tout attribuer à cette munificence, que l'on appelle l'évergétisme, et tenir compte du contrôle des cités qui veillaient à ne pas se ruiner. Les notables étaient des propriétaires terriens, et l'huile, le blé et la vigne offraient des ressources importantes, que signalent les mosaïques et diverses documentations, y compris à Rome (les corporations à Ostie). D'un point de vue chronologique, la « prospérité africaine » connaît une période brillante sous les Sévères, mais la crise politique et militaire des années 250-290 n'a pas entraîné un déclin irrémédiable. L'Afrique urbaine du IV^e siècle conservait dynamisme et vie civique avec quelques mutations progressives portant sur les monuments de culte et les fortifications. L'installation du christianisme et des églises a joué un rôle décisif. Selon certains, les villes du IV^e siècle furent les plus étendues et offrirent des paysages d'une complexité nouvelle. Toutefois, l'Afrique d'Augustin n'était pas encore une Afrique chrétienne ni surtout

entièrement christianisée. Les Vandales avaient été enfin convertis à l'arianisme et n'annonçaient guère pour les uns ou les autres des lendemains heureux.

III.- L'Afrique des cités et la « romanisation »

Pour définir l'évolution historique des provinces romaines sous domination impériale on utilise depuis plus d'un siècle le mot « romanisation ». Personne ne peut ignorer l'influence de Rome par le biais du latin, du droit, de l'urbanisation, de l'architecture, de l'exploitation agricole, des inscriptions, de l'art, etc. La « romanisation » revient ici à désigner la domination de Rome, ce qui n'éclaire pas beaucoup la question et reste du domaine de l'évidence. Le mot acquiert ainsi une connotation culturelle qui implique une supériorité de Rome et dit que son succès a été mis en avant par les admirateurs du temps colonial de l'œuvre de Rome dans des pays qui n'en paraissaient plus les héritiers ni dignes d'elle. Ce qui le justifierait c'est donc une réussite exceptionnelle de domination « éclairée » indépassée et indépassable. On oublie que ce « concept » n'a pas toujours été utilisé et que les archéologues britanniques qui l'ont imposé au début du XX^e siècle l'ont choisi en réaction contre ceux qui voyaient Rome comme un mal sans retenu, voué à la force et à l'intervention militaire. Bref, la « romanisation » était synonyme d'impérialisme admiré. Où en est-on et notamment dans le cas de l'Afrique qui a légitimement inauguré les débats autour de cette notion, quand on vit poindre les forces d'émancipation dans les empires coloniaux, en particulier dans l'empire français ?

1.- Une notion « optimiste » et usée

L'Empire romain aurait vaincu les peuples conquis grâce à son organisation et à sa civilisation et aurait permis aux populations de l'âge du Fer de sortir de leur « torpeur » et de s'intégrer, en se romanisant. La « romanisation » se constatait et ne s'expliquait pas en dehors d'une efficacité supérieure, ce qui dispensait de décrire les procédures et de chercher à les comprendre. On insistait sur l'absence de grandes révoltes généralisées, signe que la romanisation était un bienfait plutôt qu'une domination insupportable. Pourtant, comme la « romanisation » qui véhiculait une dimension identitaire revendiquée par les Italiens et les Romains de Rome, le fait historique tendit à se démultiplier au diapason des identités nationales (c'est un paradoxe de l'histoire romaine que

de revendiquer l'universalité et un « espace mondialisé » mais de produire des histoires romaines « nationales »). Au point que nous connaissons aujourd'hui des empires romains, et non un empire romain. Les lectures britanniques, françaises, allemandes ou espagnoles de l'histoire romaine ne coïncident pas toujours, faute de distance avec un regard autocentré. Peu à peu, la romanisation est apparue comme insuffisante pour expliquer les faits historiques et les évolutions des terres concernées. Sans en avoir une conscience claire, on en est arrivé à confondre « romanisation » et « histoire du monde romain antique ».

Qu'à cela ne tienne ! Sa pertinence était démontrée par sa capacité à évoluer. Peu à peu on a admis que la romanisation ne fournissait pas une vue uniforme des territoires et qu'il y avait des différences de degré entre l'évolution de telle ou telle population. Parallèlement, les Grecs et les Puniqes ne pouvaient pas être confondus avec certaines populations protohistoriques, même si l'on note aujourd'hui que les Celtes eux-mêmes possédaient leur propre civilisation que Rome ne chercha pas à détruire. Les Romains avaient dû s'adapter à des réalités différentes et la « romanisation » ne forma pas une vague poussée inexorablement par le vent de la civilisation romaine, submergeant tout. Le temps était un facteur essentiel. La romanisation se transforma en « intégration », dont le truchement fut la citoyenneté romaine finalement étendue à tout l'empire sous Caracalla, la fameuse « Constitution antonine ».

On voit que le concept changeait et que c'est bien là un signe d'usure et donc d'affaiblissement. Un moment important fut l'apparition, suggérée par les réalités coloniales, de la notion d'une résistance à la romanisation par des groupes locaux désireux de se libérer du joug du conquérant. Le livre de M. Bénabou consacré à l'Afrique marqua une date, malgré les faiblesses méthodologiques, en attirant l'attention moins sur les vaincus que sur les résistances passives de ceux qui « ignoraient » en quelque sorte Rome et son organisation autoritaire. Les faits militaires n'étaient pas les plus décisifs, et Rome a mis fin en général aux révoltes pour la liberté, et non pour l'indépendance, jusqu'au IV^e siècle. La dimension politique et militaire réduisait la question. L'idée de « résistance » déplaçait la question vers la dimension sociale et culturelle. Par admiration pour Rome, R. Syme trouvait le mot et l'idée « laids », pensant en particulier à la « russification » des tsars. Syme jugeait avec raison que Rome n'avait pas cherché à imposer qui que ce soit à quiconque, ce qui compliquait le débat. Dans tous les cas, le Maghreb romain tenait une place singulière dans le questionnement historiographique, en qualité de monde provincial romain le plus exposé aux soubresauts de la décolonisation.

2.- La recherche de compromis

Le dilemme était donc de transformer le concept afin de lui donner une nouvelle efficacité méthodologique. Les sciences sociales avaient déjà attiré l'attention sur des phénomènes tels que l'acculturation, la mixité, le métissage dont les notions sont apparues comme des substituts à la romanisation, capables de l'enrichir et donc compatibles avec cette « romanisation ». Ce dépassement tenait à une forme de déception à l'égard des conclusions de M. Bénabou, qui n'avait pas poussé assez loin l'analyse et avait défini des degrés de romanisation peu satisfaisants au regard des lieux et des évolutions. Malgré tout, les thèmes s'étaient déplacés et si les faits militaires ponctuaient une « résistance concrète » à Rome, ils ne pouvaient pas représenter une « résistance » de quatre ou cinq siècles. En niant la romanisation, Bénabou avait inversé les données et créé l'indigène par rapport au Romain dont l'identité et l'existence n'étaient pas vraiment démontrées. On peut dire que celui qui croit à l'indigène croit à la romanisation!

En Afrique comme en Gaule, on en est arrivé à l'idée que le passé préromain et le présent impérial paisible avaient donné naissance à une combinaison originale, moulée sur des cadres romains, ce que l'on a appelé le gallo-romain ou le libyco-romain, incarné par Saturne africain en ce cas. Les domaines culturels et religieux ont tenu la première place dans cette réflexion : le latin n'avait pas fait disparaître le gaulois ou le punique ni le libyque, lesquels persistaient encore à l'époque tardive au témoignage d'Augustin par exemple ; les divinités d'origine étrangère ou locale continuaient à régner sur les lieux et à habiter des sanctuaires anciens ; les stèles funéraires révélaient des noms bigarrés et tirés du « stock » culturel africain. La notion de degré dans ces mélanges était indétectable et n'était pas un instrument d'analyse satisfaisant. Surtout l'ethnologie et l'anthropologie appelait un rejet des notions de supériorité et d'infériorité des cultures au centre de la notion d'acculturation ou d'évolution culturelle, au bénéfice de la culture dite « supérieure ».

La romanisation s'est alors fragmentée et il a fallu qualifier les domaines où elle pouvait se manifester. La romanisation juridique côtoie la romanisation politique ou matérielle ou religieuse ou sociale. On se trouve en présence d'une forme d'éclatement qui rend caduque le compromis lui-même, au point que l'histoire gallo-romaine récuse aujourd'hui cet adjectif. Au fond, l'historiographie se perd dans les méandres de modèles trop liés au passé colonial et aux états nations, dont la « romanisation » n'est aussi qu'un avatar.

Y a-t-il d'autres voies et où en est-on ?

3.- Une histoire autre ?

La romanisation cède le pas parce qu'à l'image des notions historiographiques, quelles qu'elles soient, elle n'évolue pas, mais s'adapte aux logiques d'un « présentisme », qui n'est pas celui de F. Hartog, et qui change les termes sans changer le modèle et les modélisations. Ce qui est en cause, au fond, c'est l'empire romain lui-même et les représentations que l'on s'en fait. Les critères dominants pour en parler sont ceux de notre présent, comme il a été dit, et malgré des protestations de bonne foi et des nuances, la dominante demeure celle de l'état nation, de la citoyenneté et de l'intégration. Or, ces définitions étaient étrangères à l'Antiquité y compris la romaine, et il convient d'essayer de penser l'empire autrement, et avec lui les réalités provinciales.

L'empire n'était pas un état nation et c'est abusivement que l'on applique la « romanité » à l'empire tardif à la suite de la « Constitution antonine », la mal nommée. Quintus Septimius Florens Tertullianus, né entre 150 et 160 à *Carthage* (actuelle Tunisie), décédé dans la même cité vers 220 et passe pour le premier Père de l'Église, est celui qui a créé le mot dans *du Pallium* ou manteau du philosophe (opposé à la toge) à propos de mœurs et d'habillement et non dans un sens politique. Le mot « romanitas » se perd ensuite autant qu'on le sache et n'a donc pas la portée qui lui est conférée pour l'évolution du monde romain et de la romanisation. L'empire est une domination, un pouvoir sans territorialité ni souveraineté nationale, et regroupe tous ceux qui reconnaissent la supériorité de la cité de Rome et de son représentant. Pour cette même raison, il n'y a pas de frontière et le *limes* n'a pas ce sens.

Reste la dimension culturelle à laquelle les spécialistes de l'Afrique sont particulièrement sensibles. On constate aisément que Rome n'a jamais adopté une politique de latinisation et de romanisation visant à faire reculer et disparaître les brillantes cultures antérieures, libyques, puniques ou grecques. On sait que lors de la destruction de Carthage, le sénat de Rome donna l'ordre de traduire le traité d'agriculture du carthaginois Magon, véritable encyclopédie rurale, rédigée en punique et consulté par tous les grands propriétaires ensuite. On ne connaît pas de caste religieuse ou autre qui ait combattu la romanisation en tant que telle. Même si certains indices peuvent laisser penser que la civilisation romaine était perçue notamment par les Grecs comme différente, le mot n'est pas employé et Strabon parle de regarder vers Rome, ce qui implique la reconnaissance d'une domination politique compatible avec la culture grecque et le mode de vie en cité.

Pour changer de modèle et de discours, il faudrait s'efforcer de mettre les réalités antiques à distance, d'accepter leur exotisme définitif de façon à établir un échange avec nos sociétés qui ne soit pas à sens unique mais bidimensionnel.

Camus, obsédé par les drames de l'histoire récente et les menaces qui grondent au diapason de sa vie, de l'amour et de la mort, a bercé à sa manière l'histoire des ruines en définissant ce qu'elles sont, les projections de nos mémoires et de nos angoisses. Écoutons-le une dernière fois, sachant qu'il faut ici choisir, Tipasa ou Djémila. Tipasa retentit d'une tristesse personnelle que ne porte pas le vent de Djémila, écho pourtant tragique à sa façon. Je préfère donc citer les mots qui suivent :

« Ce bain violent de soleil et de vent épuisait toutes mes forces de vie. A peine en moi ce battement d'ailes qui affleure, cette vie qui se plaint, cette faible révolte de l'esprit. Bientôt, répandu aux quatre coins du monde, oubliés, oublié de moi-même, je suis ce vent et dans le vent, ces colonnes et cet arc, ces dalles qui sentent chaud et ces montagnes pâles autour de la ville déserte. Et jamais je n'ai senti, si avant, à la fois mon détachement de moi-même et ma présence au monde.

Oui, je suis présent ... Et je suivais tout le long de ce pays quelque chose qui n'était pas moi, mais de lui, comme un goût de la mort qui nous était commun. Entre les colonnes aux ombres maintenant obliques, les inquiétudes fondaient dans l'air comme des oiseaux blessés ... le monde finit toujours par vaincre l'histoire. Ce grand cri de pierre que Djémila jette entre les montagnes, le ciel et le silence, j'en sais bien la poésie : lucidité, indifférence, les vrais signes du désespoir et de la beauté. Le cœur se serre devant cette grandeur que nous quittons déjà. Djémila reste derrière nous avec l'eau triste de son ciel, un chant d'oiseau qui vient de l'autre côté du plateau, de soudains et brefs ruissellements de chèvres sur les flancs des collines et, dans le crépuscule détendu et sonore, le visage vivant d'un dieu à cornes au fronton d'un autel. »

Comment mieux dire que les ruines sont la vie et manifestent la présence, combien dans les regards divers que chacun leur porte – le passionné d'histoire, le fouilleur, le passant et le poète scrutent des signes convergents de la vie qui repousse sans cesse la mort. Combien aussi les quitter est, en quelque sorte, cesser de les faire exister.

Pour le reste, l'historien cherche à comprendre le pourquoi des faits passés et des évolutions, à expliquer comment des hommes ont créé ce qu'ils ont semé sur

ces terres africaines. Les pierres ne parlent pas seules. Il convient de leur donner la parole, une parole contradictoire. Les ruines parlent de la grandeur et de la mort de Rome et l'un et l'autre message comportent une part de détournement, de refus de regarder en face ce qui a été et ce qui est.

Dans les cités du Maghreb et leur éclosion de la période romaine s'exprime encore l'écho étouffé d'hommes et de femmes exotiques qui ont contribué à rendre ces terres dignes de mémoire en dépit des morsures du temps qui ne les rendent ni meilleures ni pires qu'avant. Le vent de Djémila, celui de l'histoire, souffle en tourbillons jamais apaisés mais fragiles.



As cidades romanas do Magreb (reflexões): Homenagem a Maria Isabel Fleming

Patrick Le Roux

Universidade Sorbonne Paris Norte

Claudia Gradim (tradução)

Universidade de São Paulo

Em memória de uma temporada paulista em abril de 2013

A África do Norte romana, de Lepcis Magna a Volubilis, conserva a memória material de uma vigorosa urbanização romana. Por detrás da aparência das ruínas, às vezes bem-conservadas, é comum nos questionarmos sobre a eclosão urbana e suas desigualdades, a importância local e provincial dos centros urbanizados das cidades, o efeito de espelho, deformando ou não as imagens, que uma cidade redescoberta produz sobre paisagens singulares. As ruínas evocam igualmente um autor como Albert Camus, que com sua escrita soube ampliar para um contemporâneo as vozes que elas carregavam. O assunto foi escolhido para evocar a personalidade científica e humana da Professora Maria Isabel D'Agostino Fleming, e para lembrar aquilo que ela trouxe para os estudos arqueológicos e romanos em geral, e para a Universidade de São Paulo (MAE-USP).

Não se trata aqui de fazer um inventário do conjunto de no mínimo seis ou sete centenas de cidades que constituíam o Magreb antigo durante os seis ou sete séculos de presença e de governo romanos¹. Limitando-se às mais conhecidas e

¹ A fim de preservar uma dimensão mais pessoal e mais livre para o texto proposto, omitimos deliberadamente referências e bibliografia. Não se trata de uma nova pesquisa, mas de uma reflexão de carácter historiográfico e cultural. Alguns trabalhos de M. Dondin-Payre puderam ser úteis pelos dados fornecidos e utilizados no tocante à Argélia.

estudadas arqueologicamente, atingimos sem dificuldade o número de sessenta. Se concordarmos com os arqueólogos que somente Dougga (Thugga) comportava uns quarenta monumentos públicos (de todos os períodos antigos), vemos imediatamente que é impossível abraçar toda a dimensão geográfica e histórica das histórias urbanas da África do Norte. Evidentemente, não podemos ignorar certos sítios célebres, ou ditos “emblemáticos”, mas eles já foram tão exaustivamente estudados e utilizados que não seria possível a partir deles fundamentar uma análise renovada e viva. A escolha dos ângulos e olhares menos convencionais, visando a decifrar as variadas leituras que podem ser propostas, nos pareceu uma marca de respeito e de reconhecimento para com uma personalidade cativante, de enorme qualidade intelectual. Ela convida, por seus trabalhos e análises, a não negligenciar tudo aquilo que permita dar vida à nossa relação com a Antiguidade romana, aqui africana. A arqueologia está na confluência de atividades e especialidades eruditas múltiplas, e a necessidade de perspectiva que ela reclama em função do presente é uma exigência metodológica. Ela contribui para a memória positiva e negativa dos lugares junto às populações de hoje em dia. Como o Brasil contemporâneo na América Latina, a África romana foi uma interseção humana e cultural notável no Mediterrâneo.

A cidade provincial, cadinho da urbanização, era uma comunidade territorial local autônoma, governada a partir da cidade homônima, sede das instituições e dotada de um estatuto (colônia, município, cidade peregrina). Era, portanto, identificável por suas construções duradouras transformadas em ruínas com o tempo. As ruínas espetaculares consistem frequentemente em arcos e colunas no lado externo dos teatros e dos templos, sem esquecer os anfiteatros conservados ou restaurados (El Jem, Thysdrus). A fascinação compreensível por estas marcas de esplendor antigo foi ampliada pela colonização europeia, francesa na maior parte, mas também italiana, no Magreb. O interesse suscitado evoluiu e se manifestou sob diferentes formas, mas o tema não variou: o que revelam estas ruínas, as pesquisas que elas implicam em seguida, e que realidades e compreensões do passado, aqui romano antigo, elas veiculam? Como foi observado por P. A. Février, as paisagens monumentais africanas oferecem um espetáculo singular por sua quantidade e distribuição.

Uma primeira leitura identificável é de ordem sentimental, ou afetiva e romântica, e compartilha com todas as outras uma nostalgia e um espanto por tanta grandeza desaparecida (a “morte das civilizações” que Paul Valéry postulava). A curiosidade e o espírito de pesquisa e de descoberta conduziram em seguida

a uma atitude “científica” destinada a estabelecer a veracidade do passado e a contribuição da África magrebina para esta sequência histórica longa e evolutiva. Hoje, sob a ótica da “descolonização” e das transformações políticas das regiões em questão, nos questionamos sobre as representações que fazemos destes passados e sobre a pertinência de uma noção ainda atual como a “romanização”, sabendo que deveremos acrescentar “cristianização” antes da “arabização”.

1. Viajantes, militares, eruditos e escritores

Sabemos bem, hoje ainda mais que ontem, que a história é política, identitária e cultural, e que, portanto, é atravessada por discussões, controvérsias, e sensibilidades tão diversas quanto evolutivas ao sabor dos acontecimentos e da vida das sociedades herdeiras de uma longa história, pura e simplesmente. No tempo de *Salammbô* de Flaubert (escrita entre 1857 e 1862, ano de sua publicação), o passado cartaginês ocupava o centro do palco na esteira do Orientalismo (a Pérsia, os Fenícios de quem os Púnicos são legatários). A conquista europeia e a pacificação entre 1830 e 1914, ainda que constituindo uma ruptura com os períodos anteriores, definidos por um interesse bastante episódico e global anteriormente, puseram em primeiro plano a referência ao Império de Roma percebido como um modelo possível e desejável para as colonizações notadamente francesas (Argélia, 1830; Tunísia, 1881; Marrocos, 1912). A Argélia detinha uma posição central neste cenário por razões militares, mas a marca romana da Líbia ao Marrocos foi considerada desde o início como um todo. Enquanto Cartago no tempo de Flaubert era vista negativamente – ela que tinha por livre escolha corrido atrás de sua própria ruína – somente o vencedor, Roma, contava, e justificava a admiração devotada aos conquistadores.

1.1. Salammbô

Flaubert, que não era historiador, foi influenciado por esta leitura contraditória, marcada pela sedução exercida pelo Mediterrâneo oriental e pela existência de uma documentação antiga mais favorável (Tito Lívio, Políbio, Diodoro, Apiano, por exemplo), relatando as Guerras Púnicas e a glória de Roma triunfando sobre o pérfido e valoroso Aníbal. Flaubert escolheu o episódio da “Guerra dos Mercenários”, chamada às vezes erroneamente de “Guerra Inexpiável”, e partiu para Túnis, mas precisou recorrer à invenção de inspiração bíblica e orientalizante

(a grandeza dos Fenícios, inventores da escrita alfabética, a sensualidade e a violência da civilização oriental, a atmosfera religiosa), na falta de documentos e testemunhas que pudessem fazer reviver a Cartago de 241-138, e os amores de Salammbô, princesa fictícia (com nome derivado do da deusa Astarte), e do mercenário Mathô, fadado a uma morte atroz. Cartago ainda não havia sido vencida. Sua destruição em 146 a.C. por Cipião Emiliano significou não uma destruição total, mas o abandono do sítio da colina de Birsa entre Marsa ao Norte e a Goulette, ao Sul. Foi preciso uma decisão de César, seguida por Augusto, para ver nascer e se instalar de forma duradoura uma colônia romana em Cartago, cuja rede de centúrias se distribuía a partir da colina original, destruída para dar lugar ao fórum. Como se verá, a Cartago romana prestava homenagem à adversária, mas para enfatizar o fim de uma ameaça por tempo demais temida.

1.2. No ritmo da colonização

Após sua viagem ao Marrocos em companhia do duque de Mornay em 1832, Eugène Delacroix passou da exaltação perante um mundo exótico e colorido à realidade social, e seu diagnóstico de uma sociedade em decomposição e empobrecida pela presença estrangeira foi corroborado por Tocqueville. Identificamos aí uma evolução frequente entre os intelectuais e os artistas desde os primórdios da ocupação e da exploração. Porém esta veia crítica foi abafada pela instalação de um sistema colonial preocupado com a preservação da ordem e do território. Neste contexto, muitos e diversos foram os viajantes entusiasmados pelas ruínas, e seu estado de conservação foi considerado inédito apesar dos séculos. Com frequência é citada a reação do marechal Saint-Arnaud em 1850, em Lambaese (acampamento e cidade): “*quatro léguas de pedras enormes, gigantescas... um templo de Esculápio, em cujos degraus fiquei absorto por uma hora, enquanto a música da Legião (estrangeira) tocava valsas de Strauss...*”. Trata-se, contudo, não de opereta, mas de cultura, e do reflexo bem ancorado de uma superioridade nesta questão, que se alimentava de um passado romano capaz de fazer reluzir a grandeza da França e de seu império. Tratava-se de política, e de ideologia, e o exército era seu fermento essencial, e sendo onipresente, dispendo de meios e técnicas eficazes, tentou tirar as ruínas do silêncio e das sombras aos quais os séculos decorridos as haviam condenado. As iniciativas foram frequentemente individuais, por vezes à revelia das autoridades. Durante os deslocamentos ou as visitas, formou-se o hábito de localizar, descrever e às vezes identificar, mais do que escavar os sítios, ao menos

parcialmente. Os objetos pequenos ou mais importantes (as inscrições) eram recenseados e copiados. Foi somente num segundo momento que a participação militar se tornou pública com a ajuda dos universitários e eruditos especializados, dentre os quais os membros do CTHS (*Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, 18 de julho de 1834) que zelava pela publicação das descobertas. O hábito se criou de transferir para a metrópole e para o Museu do Louvre as antiguidades coletadas desta forma. No fundo, a arqueologia e as ruínas se beneficiaram dos serviços topográficos e da engenharia do exército, encarregado de cartografar, de reconhecer os territórios e consolidar sua ocupação (circulação, construções, proteção). Prosper Mérimée, inspetor dos monumentos em 1850, não compartilhava deste entusiasmo pelas intervenções do exército, notadamente em matéria de restauração de monumentos e de escavações. É. Espérandieu, então tenente do 17º Regimento de infantaria, destacava os mesmos defeitos em 1886 (antes de se voltar para a Gália), e creditava a “árabes e nômades” mais respeito pelos monumentos, ao passo que os europeus não evitavam sua vandalização. Por um “douro”, o carrinho de mão que levava para o forno de cal a Vênus de Cherchel foi desviado por um oficial e conduzido a uma morada distante, o que a salvou, ainda que sua cabeça não tenha escapado do braseiro.

Os interesses políticos e culturais bem cedo se encarregaram de confiscar e canalizar as descobertas e as explorações. O papado não ficava atrás, e queria revitalizar a África cristã marcada pelas grandes figuras dos primórdios do cristianismo. Monsenhor Lavigerie, fundador da Sociedade dos Missionários da África (*Pères Blancs*), desempenhou com eles um importante papel a serviço do patrimônio, mesmo que com resultados por vezes inesperados. Assim, o padre Delattre foi quem revelou ao mundo a Cartago... púnica! Os administradores, e também alguns diplomatas tanto na Tunísia quanto no Marrocos, contribuíram para o resgate e a valorização das antiguidades. Pouco a pouco, instituições especializadas foram encarregadas de monitorar as atividades em prol da descoberta e do estudo dos sítios e dos vestígios preservados. A *Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, fundada desde a época de Colbert, desenvolveu suas atribuições e se encarregou de publicar os achados. A Escola Francesa de Roma, inaugurada como instituição autônoma em 1875, dirigiu os canteiros de escavação contendo membros seus, e deu um caráter dito “científico” à pesquisa arqueológica, sem pôr um fim às atividades dos numerosos amadores, militares ou não. Os olhares estavam mudando. Um marco suplementar de uma atitude científica no extremo oposto ao romantismo é o exemplo de Cuicul (Djemila), que embora repertoriada

desde 1838, só foi escavada a partir de 1909, quatro anos antes do nascimento, em Hipônia (Annaba), de Albert Camus.

1.3. Uma testemunha “singular”: Albert Camus nas ruínas

Não é por acaso que dos detemos aqui sobre a pessoa e os ecos de Albert Camus, escritor e intelectual que reuniu em seus ensaios as emoções e os pensamentos nele suscitados pelas ruínas, transformadas em intermediários de existências chacoalhadas e vivas. É em *Noces* (Núpcias) que encontramos belíssimos textos, como “*Núpcias em Tipasa*” e “*O vento de Djemila*”, aos quais se junta o “*Retorno a Tipasa*”, em “*L’été*” (Verão), sob um ângulo modificado e com outro espírito. O texto de *Noces* oferece já desde o início uma luz ofuscante:

“Na primavera, Tipasa é habitada pelos deuses, e a voz dos deuses está no sol e no perfume dos absintos, no mar revestido de prata, no céu azul lavado, nas ruínas cobertas de flores e na luz tremeluzente refletida nas pilhas de pedra. Certas horas o campo fica negro de luz. Os olhos tentam em vão captar qualquer outra coisa que não as gotas de luz e de cores que tremem na ponta dos cílios. O cheiro denso das plantas aromáticas arranha a garganta e sufoca no calor enorme. Mal e mal consigo ver ao fundo da paisagem a massa negra do Chenoua, que se enraíza nas colinas ao redor do povoado, e se sacode num ritmo seguro e pesado para ir-se agachar no mar.”

A visão é primordial, assim como ela o é para o arqueólogo. Ela é guiada pelos outros sentidos e o instinto tem um papel determinante, como para aquele que cava a terra para interrogar o passado e as origens. Tipasa, dominada pela vegetação, pelo mar e pelo Chenoua sereno e tranquilizador por sua massa escura, exprime o amor de uma terra abençoada pelos deuses que as ruínas fazem reviver mergulhando o autor naquilo que é também seu passado de homem. Tipasa exprime a simbiose com aquele que aí respira a beleza e a vida, e faz eclodir o amor que o poeta sente por lugares domesticados nos quais ele se sente vivo e extasiado pela felicidade de amar uma mulher:

“Após alguns passos, os absintos nos tomam pela garganta. Sua lã cinzenta cobre as ruínas até onde a vista alcança. Sua essência fermenta no calor, e da terra ao sol sobe em toda a extensão do mundo um álcool generoso que faz vacilar o céu. Caminhamos ao encontro do amor e do desejo. Não buscamos lições, nem a amarga

filosofia que se pede da grandeza. Para além do sol, dos beijos e dos perfumes selvagens, tudo nos parece fútil. De minha parte, não procuro estar aí só. Fui com frequência na companhia daqueles a quem amava, e lia em seus traços o sorriso claro que tomava a face do amor.”

As ruínas não isolam o poeta e não engendram melancolia. Nada de romantismo, ou de nostalgia, apenas o sentimento vivo da história que abençoa. O prazer também aí se encontra, quando se abre uma nova trincheira e o tilintar das pás, das picaretas e dos carrinhos de mão enche e reanima com seus ecos sonoros o sítio que dormia. O arqueólogo, apaixonado e curioso, sente a cada vez crepitar a chama antes amarelada, que agora se torna azul.

O amor tem somente um tempo, e não pode lutar contra a adversidade que contraria permanentemente a sociedade humana. As ruínas e o sítio acidentado de Djemila tecem assim uma tela bem diferente daquela que dera origem a Tipasa. As primeiras palavras formulam a dialética contínua da vida e da morte, da fragilidade dos humanos, que somente o vento tem o poder de contornar, dando à natureza a superioridade invejável de não ser mortal:

“Há lugares onde o espírito morre para que nasça uma verdade que é sua própria negação. Quando fui a Djemila, havia vento e sol, mas essa é outra história... mas o vento sopra sobre o platô de Djemila. Nessa grande confusão do vento e do sol que mistura a luz com as ruínas, alguma coisa se forja, que dá ao homem a medida de sua identidade com a solidão e o silêncio da cidade morta.”

O vento de Djemila é o vento da história, que esquece e apaga inexoravelmente os élan anteriores e as vidas singulares, as paixões violentas, e anuncia a perda de si mesmo. Como lutar e não ver?

O retorno a Tipasa, doloroso, quebrou o encantamento e o charme: “quinze anos depois, reencontrava minhas ruínas. A alguns passos das primeiras ondas, eu seguia as ruas da cidade esquecida através dos campos cobertos de árvores amargas, e sobre os flancos que dominam a baía, tornava a acariciar as colunas cor de pão. Mas as ruínas agora estavam cercadas de arame farpado, e só se podia entrar pelos acessos autorizados”. O gosto se perdeu, e o prazer proporcionado no passado pela natureza e por sua relação singular com a paisagem desapareceu: “sobre o promontório que eu amava outrora, entre as colunas molhadas do templo destruído, parecia-me andar atrás de alguém cujos passos ainda podia ouvir sobre as lajes e mosaicos, mas que nunca mais

alcançaria". A guerra, a discórdia, e a história passaram por ali, ainda que Camus tivesse acalentado o sonho de manter a Argélia para a França, na concórdia.

A conclusão, seguramente, é que todos tinham aprendido a conviver com as ruínas, quer as amassem ou detestassem, que tivessem sentido sua violência, ou a paz que que delas se desprende à noite, quando os perfumes se espalham e embriagam a alma. Camus não era romântico (a solidão não merece ser cortejada), mas sim impregnado de uma terra onde se sentia feliz de pensar e de viver, onde ele se encontrara. Essas ruínas só adquiriam sentido à luz das pesquisas históricas e arqueológicas, e revelavam cidades e urbanizações surpreendentes que afirmavam que o Magreb em nada ficava a dever nesse quesito às outras regiões do Império Romano mais bem aquinhoadas com cidades romanas ou gregas. Camus não estava preocupado com as apostas historiográficas, e concebia as margens do Mediterrâneo como locais nascidos pela e para a civilização engendrada pelo mar. Ele sabia que Roma havia sido precedida pelos orientais e pelos gregos no solo africano, e como veremos, como mostrava *O Estrangeiro*, os impérios coloniais nasciam também da submissão das populações locais cuja cultura persistia. Apesar de tudo, a seus olhos, como aos de seus contemporâneos, as ruínas refletiam a grandeza da obra romana ligada à paz. Retomaremos este ponto.

Os arqueólogos, assim como os escritores, não escapam aos conflitos e tormentos que atravessam suas buscas ditas "científicas". Dar vida a ruínas é conferir-lhes uma nova identidade, uma nova existência. É preciso abnegação e paixão, e confiança também, pois este combate não deve ser um tormento.

Camus tentava compreender como a história dava as costas a um passado do qual ela o privava. Os desdobramentos de uma abordagem "realista" do passado romano do Magreb, fundados essencialmente sobre a arqueologia e as inscrições, buscavam uma síntese científica e "objetiva" da qual emergiria a onipresença da cidade, de pequenos territórios na escala humana, governados por notáveis locais aptos a promover membros de suas famílias às ordens superiores da sociedade romana: a ordem equestre e a ordem senatorial. A autonomia local, e não a independência, determinava o lugar destas comunidades provinciais ativas, favorecidas por uma prosperidade material duradoura.

2. "*Vbique populus, ubique res publica*" (Tertuliano)

A cidade (*res publica* é sinônimo de *populus*, "a comunidade dos cidadãos") era indissociável de seu centro urbanizado como vimos, mas toda aglomeração

urbanizada não era necessariamente o centro de uma cidade. Entretanto, a correspondência entre organização em cidade e urbanização era largamente majoritária, ao preço de adaptações à história e à geografia. Quanto mais a oeste, menor a densidade de cidades e vilas (o interior sendo ainda menos densamente assentado que o litoral ou as regiões costeiras), o que explica que a Tunísia e o leste argelino apareçam como os mais urbanizados, a Mauritânia Cesariense (grosso modo o restante da Argélia) e a Mauritânia Tingitana centrada no Marrocos constituindo uma rede mais frouxa. A leste, as terras líbias, ou a Tripolitânia, abrigavam alguns centros costeiros, dentre os quais Sabrata e Lepcis Magna.

As cidades mais cintilantes não são sempre aquelas que conservaram os vestígios mais eloquentes ou impressionantes. As condições da ocupação posterior e da reocupação dos lugares formam parte de um acaso que pode enviesar a perspectiva. A Cartago púnica e a Cartago romana só deixaram vestígios sobrepostos e incompletos, que não permitem se ter uma ideia exata do que foram as duas cidades. Por outro lado, o território da colônia romana de Cartago deu lugar a uma organização original, combinando terras definidas como *pagi* e cidades alcançando progressivamente a autonomia sem o título ou o grau municipal. É indispensável ter em mente que a história urbana da África romana, ainda que se apoiasse sobre características e um passado favoráveis, só se desenvolveu tardiamente (na segunda metade do século II e na época severa), e durou mais que a de outras províncias, para além mesmo dos Vândalos (429). As nuances espaciais e cronológicas são essenciais, mas o quadro aqui apresentado não pode dar conta de todas elas.

As províncias, inicialmente três (as subdivisões posteriores, excetuando a criação da Numídia, podem ser ignoradas aqui), são a África Proconsular, a Numídia, a Mauritânia Cesariense e a Mauritânia Tingitana. Propondo casos e exemplos reconhecidos como tais, podemos evocar formas de urbanização sem detalhar estatutos jurídicos ou políticos complexos. Cartago está no centro, mas Lepcis Magna, Thugga, Cirta, Timgad, Cuicul, Tipasa, Caesarea (Cherchel), Volubilis, Tingis e Sala oferecem um leque que permite percorrer o panorama completo, acrescentando algumas outras anotações aqui e acolá.

2.1. Cartago e Lepcis Magna

Cartago e sua *pertica* não constituem, a despeito do que se costuma dizer, um enigma, mas um testemunho de que Roma reconhecia como uma sociedade

civilizada e próxima dela a terra abordada por Eneas e governada por Dido/Elissa, princesa vinda de Tiro (Virgílio). A colônia romana de *Iulia Carthago* controlava um vasto território de 25.000 km² e substituiu Utica como sede do governador da província, o Procônsul. Situada a leste de Túnis, foi primeiramente uma cidade portuária, o maior porto da África. Os portos púnicos ao sul de Birsa foram reformados e aumentados (o porto retangular sob Augusto) no início do século II, adotando a forma hexagonal do porto de Trajano em Ostia. A cidade, densamente povoada segundo alguns (pelo menos 200.000 habitantes no século II), tinha ao centro um fórum, e agrupados em torno da praça se encontravam os edifícios administrativos e religiosos. Observamos também as Termas de Antonino situadas à beira-mar e restauradas parcialmente, e ao sul/sudeste, próximo à costa, o Tofet de Salammbô, substituído por um templo de Saturno na época romana. A colônia contava também com um hipódromo, um anfiteatro e um teatro, e possuía um templo, mas até hoje só foi encontrado o altar da *gens Augusta* associado a um templo. Não se conhecem instituições provinciais equivalentes às de Narbona ou Córdoba, visto que as províncias públicas demoraram mais que as províncias do imperador para organizar o culto provincial, o que não proibia a reunião (no teatro) de uma assembleia provincial de notáveis designados por sua cidade.

Lepcis Magna foi saqueada como outros sítios ao longo dos séculos. Não devemos nos deixar enganar, pois como em outras partes, as restaurações mais ou menos exatas e bem-sucedidas pareceram reconstruir a aparência antiga da cidade romana de origem púnica. Foram sobretudo os italianos que contribuíram para as atividades arqueológicas anteriores à independência em 1951, mas em 1981 uma missão francesa prosseguiu com o projeto. As cidades da Tripolitânia – Sabrata, Oea (Trípoli) e Lepcis – são filhas de Cartago. Lepcis era, como Cartago, um porto muito ativo que mais tarde foi assoreado. É famosa principalmente por ser a cidade de origem da família de Septímio Severo, que se tornaria imperador na guerra civil de 193, e vencedor em 197. Lepcis, primeira cidade da África a construir um anfiteatro, desde a época de Nero (cavado numa colina, e não assentado sobre fundações), é uma cidade de mármore a partir do século II: mercado, fórum cercado de um pórtico em dois níveis, templos, além da famosa alameda de 250 colunas de mármore verde com capitel de mármore branco, que conduzia às Termas de Adriano. A basílica severa de pé-direito duplo (28 m até o teto), de colunas coríntias em granito vermelho magmático (diferente do porfírio vulcânico) de Assuã (Siena), evidencia tanto a façanha arquitetônica quanto o efeito rebuscado na cidade tornada imperial.

2.2. De Thugga a Timgad, passando por Hipônia (Annaba)

As cidades se definem então por seus monumentos sobretudo “públicos” ou a serviço da comunidade como um todo, seus habitats, e a imbricação particular dos dois. São composições arquitetônicas que permitem o desenvolvimento de uma vida policiada e cívica (civilizada). Aqui, a herança grega helenística se mistura à herança púnica, como acontecera anteriormente. Nem por isso as formas da arquitetura são menos romanas.

O que causa impacto é a adaptação às condições locais em função da água e das altas temperaturas, notadamente no verão (G. Marçais, nascido em Rennes em 1876 e falecido em Paris em 1962, orientalista e artista atraído pela arqueologia e pelo mundo muçulmano, dizia que “a Argélia é um país frio onde o sol é quente”). Trata-se de conforto, e não de necessidade, e convém evitar-se estabelecer uma relação sistemática entre banhos frios e calor, da mesma forma que no caso das habitações no subsolo em Bulla Regia, que revelam uma busca pelo frescor à custa de uma proeza arquitetônica, de resto aliás um fenômeno tardio. As obras de adução de água, os templos, os locais de culto consagrados às águas não são uma especificidade africana, e se conectam a exemplos itálicos, mais do que qualquer outra coisa. Destaca-se que a construção africana, o *opus africanum*, se distingue pela arte dos pedreiros e o lugar particular que as pedras ocupam na guarnição dos muros (uso de harpagens verticais e alternância de pilares e blocos de pedra). A principal cidade da Numídia, no coração de uma região agrícola rica em cereais desde a Antiguidade, Cirta (a “Constantina” atual em francês), a *Colonia Iulia Cirta Iuvenalis Honoris Virtus*, tinha um território extenso formando um conjunto político (mas não podemos falar de Confederação) juntamente com Russicada, Milev e Chullu (fala-se de *respublica coloniarum*): era a cidade de origem de Frontão, o preceptor de Marco Aurélio.

A colônia trajânica de Timgad foi por muito tempo considerada um modelo e a expressão pura das cidades geométricas concebidas sob os princípios fixos, quiçá paralisadores, no molde dos topógrafos (*geomatici*) e de Vitruvius. Timgad se beneficiava de um terreno virgem, o que não foi o caso de Pompeia, ou de Roma. Ainda assim, Timgad é excepcional com seu fórum no centro e na intercessão entre o *cardo maximus* e o *decumanus maximus*. Também não se deve ver aí um tipo derivado de um acampamento legionário: a procura por um esquema simplificado é o que se encontra na origem desta planta, tendo em conta ainda que os acampamentos se inspiravam nas cidades inicialmente, e não o contrário.

Se necessário fosse, Cuicul (Djemila) ilustraria a adaptação ao sítio, constituído de um terreno rochoso em forma de espora situado entre dois *wadis*. Em Hipônia, fora do setor do fórum, as ruas antigas percorridas por Augustin que foi seu bispo são sinuosas.

2.3. De Cherchel a Tanger e a Volubilis

Aqui se trata de regiões ditas mauritanas repartidas em duas províncias. Cesaréa (Cherchell), estudada por P. Leveau, era uma cidade real de origem numídica fundada por Juba I, soberano helenizado, e seu filho Juba II que se casou com Cleópatra Selene, filha de Marco Antônio. A cidade se tornou colônia sob Cláudio após o assassinato de Ptolomeu por Calígula, e foi a sede do governo provincial. É notável por sua muralha, a mais longa da África (mais de 4 km). Situava-se do outro lado do Chenoua (a oeste) em relação a Tipasa (município sobre a colina onde estão o farol atual, o fórum, a basílica, o capitólio (?), muralhas de 2 km e residências aristocráticas).

Sem nos demormos, passamos à Tingitana, na qual Tanger (Tingis) foi residência do governador provincial. Suas cidades importantes eram, além de Tingis (hoje encoberta pela cidade moderna), Lixus, porto rico em produtos salgados, Banasa, Volubilis, extensivamente escavada e dotada do conjunto monumental característico de um município romano, e enfim Sala, imediatamente ao norte da Rabat atual.

Dois pontos devem ser destacados: por um lado, a urbanização já tinha um passado antigo nestas regiões, e se Roma a desenvolveu, é porque levou em conta os trunfos locais passados e presentes e os sítios existentes que em seguida se multiplicaram. Por outro lado, este urbanismo monumental se nutria das decisões e da generosidade dos notáveis segundo os códigos normais da vida em cidade: os documentos e as inscrições nos indicam que os pagamentos eram tarifados para a eleição para esta ou aquela magistratura, mas também que as iniciativas e aportes voluntários eram muito frequentes. Só não se pode tudo atribuir a esta munificência, a que chamamos de evergetismo, e devemos fatorar o controle exercido pelas cidades, preocupadas em não se arruinar. Os notáveis eram proprietários fundiários, e o óleo, o trigo e a vinha garantiam recursos importantes, conforme ilustram os mosaicos e as diversas documentações, inclusive em Roma (as corporações de Ostia). Do ponto de vista cronológico, a “prosperidade africana” conhece um período de esplendor sob os Severos, mas a crise política e

militar dos anos 250-290 não ocasionou um declínio irremediável. A África urbana do século IV conservava o dinamismo e a vida cívica com algumas mutações progressivas ligadas aos monumentos de culto e às fortificações. A instalação do cristianismo e das igrejas teve um papel decisivo. Segundo alguns, as cidades do século IV foram as maiores, e ofereceram paisagens de uma complexidade nova. Todavia, a África de Augustin ainda não era uma África cristã, nem sobretudo inteiramente cristianizada. Os Vândalos se tinham enfim convertido ao arianismo, e não anunciavam um futuro feliz nem para uns nem para outros.

3. A África das cidades e a “romanização”

Para definir a evolução histórica das províncias romanas sob dominação imperial, utilizamos há mais de um século a palavra “romanização”. Ninguém pode ignorar a influência de Roma pelo viés do latim, do direito, da urbanização, da arquitetura, da exploração agrícola, das inscrições, da arte etc. A “romanização” volta aqui a designar a dominação de Roma, o que não esclarece muito a questão e permanece no campo da obviedade. A palavra adquire assim uma conotação cultural que implica em uma superioridade de Roma e afirma que seu sucesso foi propagado pelos admiradores do período colonial da obra de Roma em países que não mais pareciam seus herdeiros, ou dignos de tal herança. O que justificaria tal coisa é portanto o sucesso excepcional de uma dominação “esclarecida”, nunca superada e insuperável. Esquecemos que este “conceito” nem sempre foi utilizado, e que os arqueólogos britânicos que o impuseram no início do século XX o escolheram em reação contra aqueles que enxergavam Roma como um mal descontrolado, exercido à força e pela intervenção militar. Enfim, a “romanização” era sinônimo de imperialismo admirado. Em que pé estamos desta questão, principalmente no caso da África, que inaugurou legitimamente os debates acerca desta noção, quando vimos irromper as forças de emancipação nos impérios coloniais, em particular no império francês?

3.1. Uma noção “otimista” e gasta

O Império Romano teria vencido os povos conquistados graças à sua organização e à sua civilização, e teria permitido às populações da Idade do Ferro que saíssem de seu “torpor” e que se integrassem, romanizando-se. A “romanização” se constatava, e não se explicava, para além de uma eficácia superior, o que

tornava supérfluo descrever procedimentos, e procurar entendê-los. Insistia-se na ausência de grandes revoltas generalizadas, sinal que a romanização era um benefício, e não uma dominação insuportável. Contudo, como a “romanização” que veiculava uma dimensão identitária reivindicada pelos italianos e romanos de Roma, o fato histórico tendeu a se multiplicar e ganhar força no diapasão das identidades nacionais (este é um paradoxo da história romana: reivindicar a universalidade e um espaço “globalizado”, mas produzir histórias romanas “nacionais”). Ao ponto que hoje conhecemos impérios romanos, e não um império romano. As leituras britânicas, francesas, alemãs ou espanholas da história romana não coincidem sempre, por falta de distância com um olhar autocentrado. Pouco a pouco, a romanização se tornou insuficiente para explicar os fatos históricos e a evolução das terras em questão. Sem termos de tudo isso uma consciência clara, acabamos por confundir “romanização” e “história de mundo romano antigo”.

Não seja por isso! Sua pertinência era demonstrada por sua capacidade de evoluir. Pouco a pouco fomos admitindo que a romanização não fornecia uma visão uniforme dos territórios e que havia diferenças de grau entre a evolução desta e daquela população. Paralelamente, os gregos e os púnicos não podiam ser confundidos com certas populações proto-históricas, mesmo que observemos hoje que os próprios celtas possuíam sua própria civilização, que Roma não tentou destruir. Os romanos tiveram que se adaptar a realidades diferentes, e a “romanização” não formou uma onda empurrada inexoravelmente pelo vento da civilização romana, submergindo tudo. O tempo era um fator essencial. A romanização se transformou em “integração”, cuja tradução foi a cidadania romana finalmente estendida a todo o império sob Caracala, a famosa “Constituição Antonina”.

Vemos que o conceito mudava, e isso é um claro sinal de desgaste – e, portanto, de enfraquecimento. Um momento importante foi a aparição, sugerida pelas realidades coloniais, da noção de resistência à romanização por grupos locais desejosos de se libertar do jugo do conquistador. O livro de M. Bénabou, consagrado à África, marcou uma data, apesar de suas falhas metodológicas, atraindo a atenção, menos sobre os vencidos que sobre as resistências passivas daqueles que de certo modo “ignoravam” Roma e sua organização autoritária. Os fatos militares não eram os mais decisivos, e Roma em geral sufocava revoltas pela liberdade, e não pela independência, até o século IV. A dimensão política e militar reduzia a questão. A ideia de “resistência” deslocava a questão para a dimensão social e cultural. Por admiração por Roma, R. Syme achava “feias” a ideia e a palavra, pensando em particular na “russificação” dos czares. Syme julgava

com razão que Roma não tinha tentado impor o que quer que fosse, a quem quer que fosse, o que complicava o debate. Em todo caso, o Magreb romano detinha um lugar singular no questionamento historiográfico, na qualidade de mundo provincial mais exposto aos sobressaltos da descolonização.

3.2. A busca pelo meio-termo

O dilema era pois transformar o conceito a fim de dotá-lo de uma nova eficácia metodológica. As ciências sociais já haviam atraído a atenção para fenômenos como a aculturação, a heterogeneidade, a mestiçagem, cujas noções apareceram como substitutas da romanização, capazes de enriquecê-lo e, portanto, compatíveis com esta “romanização”. Esta superação derivava de uma espécie de decepção com as conclusões de M. Bénabou, que não tinha levado suficientemente longe sua análise, e que tinha definido graus de romanização pouco satisfatórios quanto aos lugares e às evoluções. Apesar de tudo, os temas se tinham deslocado, e ainda que os fatos militares pontuassem uma “resistência concreta” a Roma, não podiam representar uma “resistência” de quatro ou cinco séculos. Negando a romanização, Bénabou tinha invertido os dados e criado o indígena em relação ao romano cuja identidade e existência não haviam sido de fato demonstradas. Pode-se dizer que aquele que acredita no indígena acredita na romanização!

Na África como na Gália, chegamos à ideia de que o passado pré-romano e o presente imperial pacífico tinham gerado uma combinação original, moldada nos padrões romanos, aquilo a que chamamos de galo-romano, ou o líbio-romano, encarnado por Saturno africano neste caso. Os domínios culturais e religiosos ocuparam o primeiro lugar nessa reflexão: o latim não fizera desaparecer o gaulês ou o púnico, nem o líbio, os quais persistiam ainda na época tardia segundo o testemunho de Augustin, por exemplo. As divindades de origem estrangeira ou local continuavam a reinar sobre os lugares e a habitar os santuários antigos; as estelas funerárias revelavam nomes miscigenados e tirados do estoque cultural africano. A noção de grau nestas misturas era indetectável, e não constituía um instrumento satisfatório de análise. A etnologia e a antropologia principalmente conduziam a uma rejeição das noções de superioridade e inferioridade das culturas no centro da noção de aculturação ou evolução cultural em benefício da cultura dita “superior”.

A romanização se fragmentou então, e foi preciso qualificar os campos em que ela podia se manifestar. A romanização jurídica coteja a romanização

política ou material, ou religiosa, ou social. Encontramo-nos na presença de uma forma de estilhaçamento que torna caduco o próprio meio-termo, ao ponto de a história galo-romana recusar hoje em dia esse adjetivo. No fundo, a historiografia se perde nos meandros dos modelos muito presos ao passado colonial e aos estados-nação cuja “romanização” é também apenas um avatar.

Existem outros caminhos, e onde estamos?

3.3. Uma história outra?

A romanização cede o passo porque tal como as noções historiográficas – quaisquer que sejam – ela não evolui, mas se adapta à lógica de um “presentismo”, que não é o de F. Hartog, e que muda os termos sem mudar o modelo e as modelizações. O que é questionado no fundo é o próprio Império Romano e as representações que dele são feitas. Os critérios dominantes para falar disto são os do nosso presente, como já foi dito, e apesar das declarações de boa-fé e das nuances, a noção dominante permanece aquela do estado-nação, da cidadania e da integração. Ora, estas definições são estranhas à Antiguidade, inclusive romana, e convém tentar pensar o Império de outra maneira, e com ele, as realidades provinciais.

O Império não era um estado-nação, e o conceito de “romanidade” é aplicado abusivamente ao império tardio, após a “Constituição Antonina”, tão mal nomeada. Quinto Septímio Florêncio Tertuliano, nascido entre 150 e 160 em Cartago (atual Tunísia), falecido na mesma cidade em cerca de 220 e tido como o primeiro Pai da Igreja, foi quem criou a palavra no *du Pallium*, ou o manto do filósofo (em oposição à toga) tratando de costumes e vestuário, e não no sentido político. A palavra “*romanitas*” se perde em seguida ao que se saiba, e não tem pois o alcance que lhe é conferido para a evolução do mundo romano e da romanização. O império é uma dominação, um poder sem territorialidade nem soberania nacional, e agrupa todos aqueles que reconhecem a superioridade da cidade de Roma e de seu representante. Por esta mesma razão, não há fronteiras, e o *limes* não possui esse sentido.

Resta a dimensão cultural à qual os especialistas em África são particularmente sensíveis. Constata-se facilmente que Roma nunca adotou uma política de latinização e de romanização visando a eliminar as brilhantes culturas anteriores, líbias, púnicas ou gregas. Sabe-se que após a destruição de Cartago o senado de Roma ordenou a tradução do tratado de agricultura do cartaginês Magon, verdadeira enciclopédia rural, redigida em púnico, e consultada por todos os

grandes proprietários em seguida. Não se sabe de casta religiosa ou outra que tenha combatido a romanização como tal. Mesmo que alguns indícios possam levar a crer que a civilização romana era percebida, sobretudo pelos gregos, como diferente, a palavra não é empregada, e Estrabão fala de voltar o olhar para Roma, o que implica o reconhecimento de uma dominação política compatível com a cultura grega e o modo de vida na cidade.

Para mudar de modelo e de discurso, seria necessário fazer um esforço para nos distanciarmos das realidades antigas, aceitar seu exotismo definitivo, de maneira a estabelecer uma troca com nossas sociedades que não seja de mão única, mas bidimensional.

Camus, obcecado pelos dramas da história recente e pelas ameaças que rugiam no diapasão de sua vida, do amor e da morte, embalou à sua maneira a história das ruínas definindo o que são: as projeções das nossas memórias e das nossas angústias. Escutemo-lo uma última vez, sabendo que é preciso escolher aqui: Tipasa ou Djemila. Em Tipasa ressoa uma tristeza pessoal, ausente no vento de Djemila, eco ainda assim trágico à sua maneira. Prefiro pois citar as palavras que se seguem:

“Este banho violento de sol e de vento esgotava todas as minhas forças vitais. Mal percebo em mim este batimento de asas que aflora, esta vida que se queixa, esta fraca revolta da mente. Dentro em breve, espalhado aos quatro cantos do mundo, desmemoriado, esquecido de mim mesmo, sou este vento e estou neste vento, estas colunas e este arco, estas lajes cálidas e estas montanhas pálidas em torno à cidade deserta. E jamais senti, antes, ao mesmo tempo meu descolamento de mim mesmo e minha presença no mundo.

Sim, estou presente... e seguia por todo este país alguma coisa que não era eu, mas dele, como um gosto pela morte que nos era comum. Entre as colunas nas sombras agora oblíquas as inquietudes vacilavam no ar como pássaros feridos... o mundo acaba sempre por vencer a história. Deste grande grito de pedra que Djemila lança entre as montanhas, o céu e o silêncio, conheço bem a poesia: lucidez, indiferença, os verdadeiros sinais do desespero e da beleza. O coração se aperta diante desta grandeza que já deixamos. Djemila fica para trás de nós, com a água triste de seu céu, um canto de pássaro que vem do outro lado do planalto, súbitas e breves cascatas de cabras sobre os flancos das colinas, e no crepúsculo preguiçoso e sonoro, a face viva de um deus com chifres no frontão de um altar.”

Como dizer melhor que as ruínas são a vida, e manifestam sua presença, o quanto o apaixonado por história, o escavador, o viajante e o poeta perscrutam, nos olhares diversos que lhes são dirigidos, sinais convergentes da vida que rejeita sem cessar a morte... e, também, o quanto deixá-las é, de alguma maneira, cessar de fazê-las existir...

Quanto ao resto, o historiador procura compreender o porquê dos fatos passados e das evoluções, explicar como os homens criaram aquilo que semearam nestas terras africanas. As pedras não falam sozinhas. Convém dar-lhes a palavra, uma palavra contraditória. As ruínas falam da grandeza e da morte de Roma, e ambas as mensagens comportam um desvio, uma recusa de olhar de frente aquilo que foi e aquilo que é.

Nas cidades do Magreb e sua eclosão no período romano exprime-se ainda o eco abafado de homens e mulheres exóticos que contribuíram para fazer com que estas terras sejam dignas de memória, a despeito das mordidas do tempo que não as tornam nem melhores nem piores que antes. O vento de Djemila, o da história, sopra em turbilhões jamais apaziguados, porém frágeis.



Formas de escolha e consumo em Morgantina (Sicília): as áreas funerárias e as áreas domésticas

Elaine Farias Veloso Hirata

Universidade de São Paulo

O problema

A antropologia do consumo pode ser um instrumento teórico importante para estudar o contato entre dois grupos culturais, ao acrescentar o papel ativo dos indivíduos selecionando artefatos ou práticas sociais estrangeiras e os incorporando ao seu cotidiano. O “porquê” da seleção/rejeição de certos traços/práticas por um grupo é o viés principal de investigação nesta perspectiva. A eventual incorporação do elemento selecionado ao repertório cultural de uma sociedade vem sendo estudada também com o objetivo de compreender quais os grupos sociais impactados positiva ou negativamente com a aquisição. As teorias pós-coloniais promoveram discussões profundas sobre os processos – compulsórios ou não – de assimilação de traços e práticas sociais em contextos culturais em que a assimetria do poder se constitui em elemento chave a direcionar os movimentos de consumo. A arqueologia dos contatos culturais se vale da antropologia do consumo bem como de toda uma produção teórica que cresceu e se solidificou com o estudo das redes mediterrânicas especialmente implantadas na Idade do Ferro Inicial. Conceitos como “hibridismo e hibridização” (Antonaccio), “terceiro espaço” (Bhabha), “*middle ground*” (Malkin), “*entanglement*” (Stockhammer) vêm sendo debatidos e testados em situações de encontros culturais no Mediterrâneo Antigo. Desde os escritos de Alfred Gell (1998), a questão da “agência” – inicialmente centrada nos seres humanos e ampliada recentemente para as “coisas” – vem sendo incorporada às explicações sobre contatos culturais. O indivíduo, por sua natureza, é dotado de

vontade, desejo, intenção, determinação que o induz a agir, sendo segundo Gell um “agente primário”, mas as “coisas” são portadoras de formas, desempenham funções, papéis que podem desencadear comportamentos, sentimentos, levar a ações de forma análoga aos seres humanos. (Gell, 1998, p. 36 *apud* Muller, 2009, p. 187-188). Lambros Malafouris (2013) e Carl Knappet e Malafouris (2008) vão além, propondo que homens e “coisas” são agentes de forma equitativa. Para Muller, este princípio decorre da aplicação da “*actor-network theory*” que “ênfatiza a simetria das entidades humanas e não-humanas como agentes em uma rede. Nesta abordagem a agência é ‘variavelmente distribuída e possuída em redes relacionais de pessoas e coisas’” (2009, p. 188; Malafouris, 2013, p. 148 *apud* Muller, 2009, p. 188). Apenas para encerrar esta rápida apresentação de alguns conceitos que permeiam o nosso texto, não podemos deixar de ressaltar a conotação mnemônica de que ações e objetos estão imbuídos e que constituem uma “memória cultural” a atuar paralelamente à agência das “coisas”. Assim, da antropologia do consumo chegamos ao papel crucial das “coisas” agenciando práticas sociais, e se coloca então a questão: como acessar, via registro arqueológico, às intenções, decisões e ações de uma sociedade desaparecida? Em que medida os dados materiais fragmentários, eventualmente com a analogia com textos, indicam comportamentos e pensamentos?

Nosso objetivo neste texto é focalizar em uma escala micro – um sítio – a seletividade de um grupo local diante da disponibilidade de artefatos cerâmicos que a presença de novos moradores poderia ofertar. Mais do que uma nova “moda” nos estudos dos contatos sociais, a observação das escolhas dos consumidores introduz uma nova camada de significados à presença/ausência/prevalência de artefatos – em nossa escolha, a cerâmica – no conjunto da cultura material de um grupo exposto à interação livre ou compulsória com outros indivíduos.

Nosso estudo de caso está centrado em Morgantina, sítio da Sicília centro-oriental cujos indícios iniciais de ocupação remontam à Idade do Bronze Inicial (c. 2500 a.C.) e que, por volta dos anos 1000/900, tem registrado o primeiro assentamento de ocupação contínua, em uma colina conhecida como Cittadella. Esta área permanece, então, ocupada até meados do século V a.C.

Estrabão (6.1.6) relata que o herói epônimo Morges teria conduzido um grupo de sículos – a quem denominou *Morgeti* – da Itália do Sul para a Sicília, estabelecendo-se no sítio que nomeou Morgantina, antes ocupado pelos sicânios, povo original da região. A cerâmica local, entre 1000 e 850 a.C., atesta a presença de tipos característicos da Idade do Bronze siciliana ao lado de cerâmica de padrão ausoniano, da Itália do Sul.

Para Antonaccio, “a cultura sícula que se desenvolveu em Morgantina tem raízes na Idade do Bronze tardia da Sicília assim como nas culturas Ausoniana, Cassibile e Finocchito da Idade do Ferro. *Parece que havia vários grupos em movimento nesta parte do Mediterrâneo durante o I Milênio e uma população de origens mistas estaria provavelmente nesta área*” (Antonaccio, 1997, p. 170, grifo nosso).

Por volta de 550 a.C., os achados arqueológicos indicam a presença crescente de artefatos de confecção ou inspiração grega – a cerâmica é mais expressiva quantitativamente – em diversos contextos como as tumbas, e estratos mais tardios das áreas de habitação e espaços públicos (Lyons, 1996, p. 29). A cerâmica, importada ou fabricada localmente, remete à produção grega da época: foram encontrados, em sua maioria, fragmentos e exemplares de manufatura ática e coríntia, mas também lacônica e da Grécia de Leste.

Por volta da metade do século V a estratigrafia indica uma camada de destruição na *Cittadella*, o que parece confirmar o relato de Diodoro Sículo (11.78.5) sobre a captura da cidade em 459 a.C. por *Ducetius*, líder de uma confederação de sículos em luta pela recuperação de áreas que lhes foram tomadas pelos gregos. Poucos anos depois (c. 430 a.C.) surge um novo assentamento em uma colina vizinha, Serra Orlando, apresentando uma planta urbanística ortogonal, recorrente em fundações gregas na ilha e que dispõe da maior ágora conhecida até hoje na Sicília. Dados epigráficos atestam a presença grega desde os primórdios da ocupação de Serra Orlando (Walsh, 2013, p. 235). O achado de cerâmica local de manufatura fina, conhecida como Sícula-Geométrica, é documentado nos dois assentamentos: nas fases finais da *Cittadella* e nas iniciais de Serra Orlando, o que para Walsh poderia sugerir se tratar de ocupações humanas mistas (2013, p. 235).

A cerâmica de estilo Sículo-Geométrico representa a fase final da longa tradição ceramista dos sículos, impactada a partir dos séculos IX-VIII pelo estilo Geométrico grego, em especial o coríntio; desenvolve-se do VIII ao VI séculos e tem sido interpretada como um marcador étnico dos “não gregos” na Sicília, colocando a questão, muito polêmica até hoje, do uso da cultura material na identificação de identidades (Antonaccio, 2004, p. 59).

A cerâmica grega, inicialmente vinda de Corinto, é documentada em Morgantina a partir da metade ou final do século VII a.C.; ainda no final do século VII, aparecem vasos de transporte de mercadorias – as ânforas – vindos de Atenas e no século VI, chegam as vasilhas para beber atenienses; a cerâmica lacônia, presente no final do sétimo, se torna mais frequente no sexto; há também registros de vasos da Grécia de Leste (Antonaccio, 2004, p. 67).

É importante notar que algumas formas de cerâmica grega importada parecem ter sido produzidas especialmente para mercados externos como Morgantina: a “taça Castulo”, por exemplo, vem sendo recuperada em muitos sítios mediterrânicos, mas raramente é encontrada na Grécia (Antonaccio, 2004, p. 76). O nome “Cástulo” vem do sítio situado na Oretania, antiga região ibérica no sul da Espanha, onde foram encontrados, em contexto funerário, 100 exemplares desta forma cerâmica de produção grega (Walsh, 2019, p. 295-296). Voltaremos mais adiante a esta questão.

Consumo e escolha

O estudo da circulação de produtos pelo Mediterrâneo antigo vem sendo tratado com perspectivas que focalizam os aspectos econômicos – traçar rotas de trocas, por exemplo – e questões estéticas – difusão de estilos, *influências* de centros produtores sobre as oficinas locais e socioculturais, como a adoção de artefatos estrangeiros em uma dada sociedade. Com o aprimoramento das teorias sobre o uso dos objetos e seu significado no conjunto das práticas sociais, formas de comunicação não verbal e definição de uma esfera simbólica indispensável para a vida dos grupos humanos, surgiu a discussão sobre os valores e princípios do consumo no mundo antigo. Desde os anos 1990, Michael Dietler vem desenvolvendo pesquisas em sítios da França da Idade do Ferro em que questiona o conceito de *consumo* aplicado a situações de emaranhamento cultural envolvendo relações de poder de tipo colonial. Afirma: “temos que entender primeiro como e porque algumas práticas e produtos são absorvidas nas vidas cotidianas de uma população, enquanto outras são ignoradas, rejeitadas ou transformadas em arenas de disputa, e como estes objetos e práticas desencadearam processos de transformação e emaranhamento cultural” (2005, p. 62).

Walsh destaca que outros fatores tem que ser levados em conta além do significado cultural do objeto para a sociedade que o importa e cita o custo, seja absoluto ou relativo, quando comparado com objetos similares, a escassez ou disponibilidade do produto frente às demandas, as questões envolvendo o transporte (distância do centro produtor, fragilidade do material), e uma variável que Foxhall (1998) identifica nos consumidores antigos e atuais: o desejo por objetos de luxo, da “moda”. Trata-se de um tópico pouco discutido ou confundido com o que chama “exibição conspícua” ou afirmação de *status*, que embora sejam motivações plausíveis, não esgotam as razões para a aquisição do bem. Em suas

palavras, “frequentemente coisas tornam-se tão embebidas no funcionamento da vida social que, sem elas a vida social pode não funcionar corretamente” (Foxhall, 1998, p. 298).

Voltando à questão do consumo em ambiente *colonial*, é necessário considerar o jogo de forças políticas locais no contexto dos emaranhamentos iniciais. Dietler (2005, p. 63) afirma tratar-se de “um processo ativo de apropriação criativa, manipulação e transformação levada a cabo por indivíduos e grupos sociais com uma variedade de interesses em competição e estratégias de ação embebidas nas reações políticas locais, percepções culturais e cosmologias”. Ou seja, há uma agência dos grupos locais que usam o contato com o estrangeiro em função de uma agenda política própria, o que inclusive resulta quase sempre em uma modificação do significado original de um artefato ou prática incorporada, por conta de uma acomodação ao contexto de consumo.

Um parêntese, agora, para reafirmar o papel dos artefatos como elemento estruturante de práticas sociais que são dinamicamente modificadas no decorrer do processo histórico. Os objetos dão concretude a categorias culturais abstratas tornando-as mais claras, atuando também como mediadores nas relações e negociações entre os grupos que integram uma sociedade e ao mesmo tempo competem entre si. Cada sociedade estrutura, por meio do consumo, um universo de coisas materiais próprio, que identifica seus usuários como participantes do mesmo sistema cultural e assim pode definir o “outro” ao comparar não apenas práticas, comportamentos, como também as categorias artefatuais que produz e utiliza.

Para Justin Walsh, as escolhas de consumo de sociedades antigas e as mudanças que o registro arqueológico apresentam devem ser analisadas a partir da agência dos consumidores (2013, p. 235), e neste ponto consideramos importante reiterar que utilizamos o conceito de *agência* para caracterizar ações socialmente estabelecidas e disposições construídas em um processo histórico.

Nas palavras de Dietler, “eu não estou defendendo uma visão romântica de ação autônoma, mas sim uma consideração balanceada de agência e estrutura como forças históricas mutuamente constituintes. História local e agência devem ser colocadas na mais larga economia política, mas de uma forma que garanta [o papel] da ação humana motivada e consequente” (2005, p. 63).

Em síntese, este texto pretende contextualizar os achados de cerâmica relacionando-os com a área habitacional, cívica e os cemitérios, tendo como questão básica a análise dos padrões de consumo deste artefato não só como indício de contatos entre gregos e não gregos, mas como referência para a

construção de identidades regionais já em época arcaica. O uso do termo *sikeliotai* por Tucídides (IV, 64), para se referir aos gregos que viviam na Sicília, seria um indício de um processo nesta direção? Os habitantes de Morgantina com seus padrões específicos e particulares de consumo de artefatos e práticas sociais, mesclando elementos locais e estrangeiros, estariam cotidianamente constituindo uma nova camada de identidade para sículos e gregos vivendo juntos na Sicília?

O sítio e as necrópoles de Morgantina

O sítio de Morgantina, localizado na porção oeste da planície interiorana de Catânia, abrange duas áreas contíguas de habitação: a mais antiga, na colina denominada *Cittadella*, com vestígios arqueológicos proto-históricos, arcaicos e helenísticos, e no espinhaço de Serra Orlando, que apresenta evidências de ter abrigado uma cidade em época clássica.

A documentação material da *Cittadella* aponta, com poucos dados, para um assentamento sículo que remontaria ao Bronze Antigo e que tornar-se-ia contínuo a partir de, pelo menos, o século X a.C. Na primeira metade do século VI a.C. se notam sinais de destruição em vários pontos da *Cittadella* e áreas adjacentes em Serra Orlando, como San Francesco Biscari.

Sucedese, então, a partir da segunda metade do século VI a.C., uma ocupação dotada de malha viária regular em que casas retangulares se sobrepõem às cabanas circulares sículas e se alinham em ruas, e a presença de cerâmica ática e coríntia importadas é documentada. A lentidão do processo parece ser comprovada pela persistência de cabanas nos arredores da área doméstica, instalada na acrópole no terceiro quartel do século (Lyons, 1996). De toda forma, Morgantina foi e é considerada por alguns um exemplo de *cidade sícula helenizada*, uma típica cidade grega no interior da Sicília.

Em 1912, o importante arqueólogo italiano Paolo Orsi deu início à escavação das necrópoles de Serra Orlando: datando do final do século V e IV, uma sepultura *em fossa* com vasos e 67 astrágalos; quatro sepulturas *em fossa* e um sarcófago helenístico; uma tumba em câmara com 3 *klinai* escavados, assim como a tumba, na pedra, e restos de 36 esqueletos; do século IV ou mais tardias, 15 sepulturas *em fossa* (Orsi, 1915, p. 233-234 *apud* Lyons, 1996, p. 6-7).

A sequência das escavações das tumbas na *Cittadella* e seus arredores foi conduzida a partir de 1957 pela Universidade de Princeton, e entre 1969 e 1970 juntamente com equipes da Universidade de Illinois, sob a direção geral de

Hubert L. Allen. O periódico *American Journal of Archaeology* publicou sistematicamente os *Preliminary Reports* das escavações, e a editora da Universidade de Princeton, a série *Morgantina Studies*.

Atualmente, a publicação dos achados de Morgantina e as escavações ainda estão em andamento, para as necrópoles de período arcaico temos o volume V do *Morgantina Studies*, intitulado *The Archaic Cemeteries*, publicado por Claire Lyons em 1996. Quanto ao assentamento, foi publicado, por R. Leighton, em 1993, o volume IV do *Morgantina Studies*, intitulado *The Protohistoric Settlement on the Cittadella*. Foi anunciada a publicação, na série *Morgantina Studies*, de um volume sobre o assentamento arcaico sob a responsabilidade de Carla Antonaccio, Justin St. P. Walsh, Jenifer Neils e Shelley Stone (Walsh; Antonaccio, 2014, p. 31). Até o momento não há uma obra que reúna os achados cerâmicos de época arcaica e clássica, e os artigos de Justin St. P. Walsh, J. Niels e Carla Antonaccio destacam-se, dentre outros, como referências fundamentais sobre a cultura material de Morgantina.

Nas encostas norte, este e sul da colina chamada Farmhouse Hill – ponto mais alto da *Cittadella* – e encosta oriental do espinhaço de Serra Orlando, foram encontradas tumbas associadas ao assentamento arcaico (Lyons, 1996). Eram tumbas em câmaras escavadas nos leitos de areia que formavam escarpas nas encostas e dispostas em uma fileira formando um cordão que ocupava inteiramente o veio macio da pedra. A areia úmida era facilmente removida com machados e instrumentos simples: na tumba 2 (Lyons, 1996) podem ser vistas as marcas do trabalho nas paredes internas. Vale destacar que os sepultamentos estão localizados fora dos muros – possivelmente construídos até 510 a.C. (Lyons, 1996, p. 6) – que cercavam o assentamento de época arcaica.

Na área da antiga Morgantina foram escavadas e publicadas três sepulturas da Idade do Ferro (Leighton, 1993) e 67 datadas entre o final do século VIII e o terceiro quartel do quinto, quando as necrópoles parecem ter sido abandonadas em seguida à conquista da cidade arcaica por Ducézio (Lyons, 1996).

As sepulturas da Idade do Ferro Tardia

Estes enterramentos datam da época pré-contato, são três *tumbas em câmara* de forma elíptica – denominadas, pelos arqueólogos, de *tombe a forno* 4, 5 e 6 – situadas na vertente noroeste da *Cittadella*, na necrópole IV e estavam intactas. Eram tumbas pequenas, escavadas na rocha e comportavam entre um e seis enterramentos. A tumba 4 apresentava o enterramento de apenas um

indivíduo e o material associado era composto de poucos exemplares de artefatos cerâmicos e em metal, com destaque para vaso em argila, para verter líquido (?) dentro de uma tigela. Tal prática aparecerá na tumba 6 e em outros sítios sículos na Sicília. A tumba 5 comportava um enterramento múltiplo, como era a prática dominante entre os sículos. Eram os restos mortuários de dois adultos e duas crianças, o que leva Leighton a identificá-la como um possível núcleo familiar. O material associado era composto de um pequeno número de tigelas e jarros em cerâmica, fíbulas em serpentina fabricadas em ferro e contas de vidro. Na entrada da tumba havia um *dromos*. A tumba 6 apresenta dois estratos de deposição de enterramentos com um total de seis indivíduos. No estrato 2 os dois indivíduos são acompanhados por vaso em argila para verter líquidos, colocado dentro de uma tigela, e um chifre bovino sobre um dos esqueletos. No estrato 3 estão depositados os quatro indivíduos e os mesmos arranjos de vasos de argila para verter colocados em tigelas.

Os achados nestas poucas três tumbas revelam uma predileção por enterramentos múltiplos com um número reduzido de material associado, de preferência vasos cerâmicos em disposição articulada e raros ornatos pessoais. A amostragem é muito reduzida, mas sugere uma continuidade da prática de enterramento múltiplo, comum entre os sículos mas não desconhecida pelos gregos, e indica também uma aparente indiferenciação social diante da pouca variabilidade do mobiliário. De toda forma, reitere-se que a amostragem é extremamente reduzida para qualquer interpretação.

Os enterramentos do período pós-contato começam no período chamado pelos especialistas de Finocchito ou Idade do Ferro Média (733-600 a.C., Leighton, 1996, p. 9), e apresentam uma maior variabilidade nas estruturas, práticas funerárias e material associado.

As necrópoles arcaicas: rápida introdução

Os enterramentos de época arcaica compreendem 67 tumbas escavadas entre 1957 e 1970 pelas Universidades de Princeton e Illinois na *Cittadella* (Área III) e na Contrada San Francesco Biscari (Área V), situada no lado leste do espinhaço de Serra Orlando. Cronologicamente abrangem o período que vai do final do século VIII – quando ocorrem as primeiras fundações gregas no litoral da Sicília – até o terceiro quartel do século V, quando as necrópoles parecem ter sido abandonadas por conta da tomada do assentamento por *Duketius* (459 a.C.).

As escavações das encostas da *Cittadella* revelaram que esta era uma área especializada para enterramentos: conjuntos de tumbas formavam uma espécie de cordão cercando o topo do assentamento. As sepulturas de época arcaica apareceram em quatro grandes áreas nomeadas como necrópoles II, IV, V e VI (Lyons, 1996). Das 67 tumbas, cerca da metade (31) continha um ou mais enterramentos acompanhados por material funerário, sendo que em apenas cinco sepulturas com enterramentos múltiplos (tumbas 4, 8, 9, 28a, 31) foi possível identificar os enterramentos individuais e suas oferendas; nas demais os objetos estavam misturados. Foram encontradas também dez sepulturas íntegras com apenas um enterramento (6, 6a, 11a, 22, 24, 29, 40, 46, 47, 49) e cerca de um terço (29) não apresentavam mobiliário funerário. Os trabalhos arqueológicos não possibilitaram uma avaliação mais precisa do total de tumbas nas vertentes da *Cittadella*. Por volta de 36 tumbas tinham sido saqueadas e não puderam ser estudadas (Lyons, 1996, p. 7-8).

As mais antigas datadas da época pós chegada dos gregos são do período *Finocchito* (730-600) e incluem duas inumações na antecâmara da tumba 8. A maioria das tumbas dos séculos VI e V ocupava o lado este da colina – a necrópole II – uma área intensamente ocupada entre 550 e 475 a.C., quando o assentamento se expande. Na metade do século V ocorre o abandono da necrópole, que coincide com níveis de destruição das áreas de habitação na *Cittadella* e a demolição dos muros da cidade, atribuídos à ação de *Ducetius* em 459 a.C. (Diodoro Sículo, XI, 78,5).

As tumbas arcaicas e o consumo de “coisas” e práticas sociais

De um lado, a necrópole arcaica segue com a prática tradicional sícula de inumações múltiplas em tumbas em câmara situadas nas vertentes mais íngremes da colina; eram maiores que as *tombe a forno* da Idade do Ferro e apresentavam planos retilíneos com câmaras dotadas de bancos baixos laterais ou na parte traseira, e até formas mais elaboradas com características arquitetônicas, como tetos inclinados e *klinai* típicas da *facies* “Licodia Eubeia” (Lyons, 1966). Para Lyons (1996, p. 19; 21-22) e Muller (2009, p. 171), os planos retangulares ou trapezoidais dos pisos, associados ao teto inclinado e à presença de *klinai*, poderiam sugerir uma adaptação, em contexto funerário, do modelo das estruturas domésticas.

Aparecem depois arranjos no interior das tumbas como sepultamentos em fossas cavadas no chão ou sarcófagos escavados na pedra, que são vistos

como adaptações de formas de enterramento gregas e parecem ser reservadas para pessoas de maior *status*. Tal interpretação decorre da análise, por exemplo, do mobiliário da tumba 4, que continha enterramentos em fossa e a presença de um sarcófago escavado na rocha. A tumba abrigava cinco indivíduos adultos inumados e o material associado abrangia um grande número de vasos gregos em argila (áticos, coríntios e lacônios), cerâmica siciliota e poucos exemplares de cerâmica local. Os artefatos em metal (ferro, bronze e prata) consistiam predominantemente de ornamentos pessoais (fíbulas, colares, anéis) (Lyons, 1996, p. 138-152)

Há evidências – cortes no leito de pedra, pedras quadrangulares- de tumbas nas vizinhanças das tumbas 1-5 que teriam as fachadas feitas em alvenaria e parcialmente recobertas de telhas de terracota, sugerindo uma intenção de monumentalização das estruturas de enterramento a enfatizar o *status* do defunto.

Além das tumbas em câmara, um número menor de *tombe a fosse*, *tombe a cappuccina*, sarcófagos construídos de placas de pedra e terracota, inumações em grandes vasos (*enchytrismos*), cremações colocadas em hídrias, caixões de madeira e enterramentos simples no solo demonstram a variedade das formas de enterramento adotadas localmente. Estas tumbas, de tradição grega, estão dentro ou perto das tumbas em câmara. Deve ser destacada uma interessante exceção: um grupo de oito tumbas (21-28) de crianças e jovens adultos situadas na vertente sul da acrópole baixa que acabam por se constituir em um grupo diferenciado. Estão associados dois enterramentos do tipo *enchytrimos*, uma tumba com telhas, uma *tombe a cappuccina*, uma tumba em fossa e possivelmente três enterramentos no solo. Os restos esqueléticos indicam que se tratava de cinco bebês (*infants*) e quatro crianças. Em três enterramentos (dois no solo e um em um *pithos*) não há vestígios de restos mortais, o que se explicaria pela difícil sobrevivência dos delicados ossos infantis em solos ácidos, como é o caso desta região. A interpretação proposta por Lyons é de que este espaço funerário seria reservado às crianças. Fica a questão: seriam descendentes de gregos, se levarmos em conta o desenho das tumbas? Ou haveria a intenção de atribuir *status* diferenciado a crianças oriundas de casamentos mistos? O uso destas formas variadas de sepulturas está restrito à segunda metade do século VI e todo o quinto século (Leighton, 1996, p. 10).

Assim, nota-se que na presença de tipos de tumbas gregas, mas também a prática do enterramento individual, comum entre os fundadores, “a tipologia mista das tumbas encorajou a hipótese de que a necrópole representava um

campo de enterramento tanto para os siculos quanto os gregos” (Sjoqvist, 1973, p. 35 *apud* Lyons, 1996, p. 179). Embora certos tipos de tumba como a *cappucina* e sarcófagos sejam primariamente gregos, outros – *enchytrismos*, fossa, cremação em urnas – aparecem em contextos ausonianos pré-históricos, mas em Morgantina o uso de telhas e o material cerâmico serve para datar os contatos com os sítios costeiros gregos.

Os variados tipos de tumbas coexistem lado a lado sem nenhuma forma de segregação. Só aparece, como vimos, o espaço destinado às sepulturas infantis na colina sul.

Importante notar que, além da maioria dos enterramentos de matriz grega terem sido reservados às crianças e adultos jovens, há um contraste com a prática local da Idade do Ferro, quando as crianças eram enterradas com os adultos em uma sepultura em câmara.

As práticas funerárias

As evidências das análises osteológicas¹, a deposição física dos enterramentos e os acompanhamentos apresentam um quadro infelizmente incompleto, mas que mesmo assim revela uma grande variedade nas práticas relativas ao tratamento e arranjo dos cadáveres nas sepulturas, indicando escolhas às vezes muito claras, como veremos a seguir. A análise é dificultada pelo costume local de reuso contínuo dos espaços das tumbas, que a cada novo enterramento eram abertas, limpas e os esqueletos e mobiliário funerário rearranjados: “a distribuição das oferendas funerárias assemelha-se a um palimpsesto que não permite um reconhecimento claro de padrões” (Muller, 2009, p. 177). Na maioria dos casos, como da tumba 4 e da 9 (Muller, 2009), é possível perceber que havia o costume de agrupar os vasos de mesmo tipo e função; nas tumbas 9 e 31 existem conjuntos formados por vasos para beber, verter líquidos e raros exemplares de vasilhas para misturar a bebida, que podem estar representando a parafernália local para alguma prática semelhante ao *symposium* grego. É importante ressaltar que muitos vasos poderiam ser usados para rituais ao momento do enterramento ou em celebrações posteriores que infelizmente não conseguimos identificar

1 Os restos esqueléticos de um total de 16 indivíduos (sete do sexo feminino; seis do masculino; duas crianças e um não identificado) foram examinados (Lyons, 1996, p. 227-237). Trata-se de um conjunto limitado estatisticamente.

no registro arqueológico de Morgantina. A seguir elencaremos uma síntese dos resultados do exame dos sepultamentos arcaicos do sítio.

A inumação múltipla (de 2 a 36 deposições) de adultos em tumbas em câmara é o rito referido e característico dos cemitérios locais, do oitavo ao quinto século, permanecendo em uso até o século IV. As crianças eram, em geral, enterradas fora da câmara, perto do *dromos* (Lyons, 1996, p. 121).

O pequeno número de enterramentos individuais era principalmente usado para crianças e infantes; dos sete encontrados apenas dois eram de adultos. Concentram-se nos finais do sexto ao quinto séculos, são em geral enterramentos pobres, talvez reservados a indivíduos desprovidos de recursos e crianças que não teriam atingido um *status* pleno no grupo (Lyons, 1996, p. 115-116).

O material esquelético aparece em 15 das 45 tumbas em câmara (33%), e os restos permitem contar um mínimo de 52 adultos e cinco crianças. A movimentação dos esqueletos pela prática de reuso das tumbas dificultou tanto a preservação quanto a associação entre o corpo e as práticas de deposição. Foi possível constatar que houve uma seleção de manutenção apenas do crânio e ossos longos quando da reabertura da tumba para um novo enterramento. A analogia etnográfica nos indica que a conservação do crânio poderia decorrer da crença de que a cabeça representaria a identidade individual e uma explicação similar poderia estar na prática da *akephalia* – decapitação ritual – constatada de forma esporádica na necrópole (Lyons, 1996, p. 120). Coleções de crânios em poucas tumbas sugerindo o uso da *akephalia* aparecem, com frequência, na necrópole do sítio século fortificado de Rocca Crovachio em Monte Rossomanno, perto de Morgantina, e é raro, mas aparece em sítios de fundação grega, como Mégara Hibléia, Siracusa, Gela e Camarina.

Em Morgantina a prática da cremação aparece com certeza em sete casos, seguindo um padrão que se repete nos sítios interioranos da Sicília. As cinzas eram colocadas em geral em hídrias de fabricação local, mas inspiradas em modelo cicládico (Lyons, 1996, p. 121). A parca presença de cremações em Morgantina tem similaridades com outros sítios interioranos da Sicília, mas também nos sítios costeiros a proporção maior era de inumações.

Entre os séculos VI e início do V a.C. aumenta significativamente a presença de grupos de tumbas em relação ao observado na Idade do Ferro e, paralelamente, os acompanhamentos depositados no momento do funeral passam a abarcar grandes quantidades de cerâmica – local e importada –, joias e ornamentos para vestimentas, figurinhas de terracota e artefatos de uso cotidiano. É perceptível o aumento do consumo de produtos estrangeiros, e as tumbas em câmara com

inumações de adultos são as que apresentam maior quantidade de objetos, bem como de cerâmica importada. A taça e outras formas associadas, no contexto grego, ao *symposium* predominam, seguidas de léцитos áticos, aríbalos e *kothon* coríntios, recipientes para unguentos, óleos, perfumes produtos que indicam o consumo dos mais ricos (Lyons, 1996, p. 125-127).

É interessante registrar que o conjunto formado por uma enócoa, em geral trilobada, e uma tigela, ambas de produção local, aparece em praticamente todas as inumações, desde as tumbas da Idade do Ferro e permanecendo em uso durante todo o tempo de uso da necrópole. Para Lyons, “a combinação de uma tigela ou jarro ou *askos*, as formas básicas para servir comida ou bebida, parecem ser características do rito funerário indígena e constitui um importante elemento de continuidade nos enterramentos do período arcaico ainda que diante de uma crescente disponibilidade de formas especializadas importadas e o aparente interesse no equipamento do simpósio” (1996, p. 128).

O aumento significativo de acompanhamentos funerários a partir do século VI, e o movimento no sentido de ostentar cerâmica importada, em especial nas tumbas em câmara, pode indicar uma maior diferenciação social entre os habitantes de Morgantina neste momento em que o contato com os gregos se torna mais intenso. A intensificação das relações aparece documentada também na presença significativa de prótomos e estatuetas de terracota representando figuras femininas – artefatos dedicados a divindades femininas e típicos no mundo helênico – exclusivamente em tumbas em câmara, associados em especial a enterramentos de adultos. Vale ressaltar que em dois casos (tumba 9, enterramento 11 e tumba 28A, enterramento 1) foram encontrados múltiplos prótomos associados a um único enterramento: no primeiro, eram seis (Lyons, 1996, p. 129, 170) e no segundo, oito (1996, p. 129, 201). Assim, pode-se conjecturar que os prótomos também compunham os acompanhamentos das tumbas consideradas indicativas de uma diferenciação social em andamento em Morgantina a partir do século VI. As tumbas em câmara com a presença de artefatos estrangeiros podem indicar uma escolha de consumo pautada no significado destes objetos como símbolos de *status*. Possivelmente gregos e não gregos (sículos?) adotavam as mesmas estratégias de ostentação.

Como apontamos anteriormente, a falta de análises osteológicas em todos os restos mortuários das necrópoles de Morgantina dificulta estabelecer a relação entre os contextos funerários e dados relativos a sexo, gênero ou idade. Em geral, nesta situação os pesquisadores usam a relação que é muito presente em necrópoles siciliotas entre homens e deposição de armas e vasos associados ao simpósio,

mulheres e vasos para cosméticos, adornos, implementos de tecelagem, para levantar hipóteses sobre o sexo dos cadáveres. Mas trata-se de uma inferência frágil, e a cautela se impõe: em dois casos em que foi possível a identificação do sexo pelos restos osteológicos constatou-se um enterramento masculino acompanhado de um colar de contas (tumba 9) e o de uma mulher com uma faca de bronze (tumba 4); um terceiro caso (tumba 3) apresenta um conjunto importante de vasos relativos ao simpósio helênico mas também ornamentos de cabelo em prata análogos ao de um enterramento feminino identificado (tumba 4, enteramento 5). Acreditamos que no caso das necrópoles de Morgantina, é praticamente impossível indicar hipoteticamente o sexo de um indivíduo sem a análise osteológica correspondente (Lyons, 1996, p. 130-132).

Nos enterramentos infantis são depositados vasos em formas menores como píxides, aríbalos, lécitos, *askoi* e taças.

As escolhas dos indivíduos representadas no contexto funerário estão vinculadas às múltiplas redes de identidades em que estão inseridos, ou seja, além de uma afiliação étnica de base e generalizante – grupos gregos ou locais – integram redes identitárias relativas a gênero, idade, inserção na estrutura social e de poder, por exemplo. Estas redes são fluidas e dinâmicas; assim, os acompanhamentos funerários resultam de decisões e disposições sociais que refletem um determinado momento dentro de um processo histórico. O consumo de determinadas coisas materiais para adequar-se a um determinado morto – adulto, criança, homem, mulher, rico, pobre, poderoso – segue regras socioculturais que a antropologia do consumo se esforça, muitas vezes sem sucesso, para explicar. No caso específico de Morgantina o que parece ser determinante é, por um lado, a persistência na preservação de traços locais dotados de uma ancestralidade significativa – tumbas em câmara, enterramentos múltiplos – e a afirmação de uma incipiente hierarquia social que engloba gregos e não gregos em um mesmo movimento com vistas à representação do *status*. A partir destas duas linhas de tendência a diversificação dos papéis sociais confere ao mobiliário fúnebre algumas particularidades, como a presente na tumba 4, onde duas mulheres estão enterradas com outros indivíduos, mas isoladas em um espaço próprio. Ambas com muitos ornamentos pessoais em metal (prata, bronze, ferro), que são interpretados como produtos característicos da joalheria sícula², e vasos cerâmicos de formas gregas;

2 Sobre a interpretação da presença de ornamentos e joias em metal em tumbas como indicativo de casamentos mistos, coloca-se a crítica contundente de Hodós (1999).

uma em sepultamento em fossa, outra em um sarcófago, ocupando uma tumba arquitetonicamente bem elaborada. Em uma lamparina em cerâmica aparece a inscrição TAMIS, que parece ser um nome sículo, escrito em letras gregas. A idade de uma delas, por volta de 40 anos, é indicativa de uma certa deferência às mulheres mais velhas, por meio de um enterramento que se distingue dos demais pela estrutura e acompanhamentos funerários. A cerâmica data a sepultura entre os anos de 525 e 475 a.C. (Lyons, 1996, p. 130-131; 138-152); trata-se, pois, de um caso que infelizmente não pode ser considerado a expressão de uma prática social, em função da inexistência de dados mais completos e sistemáticos no sítio. Para Gillian Shepherd (2005, p. 130),

Um aspecto de vários cemitérios no Oeste [Mediterrânico] é que as práticas funerárias em um mesmo cemitério apresentam-se em grande medida conformes a poucos tipos particulares, indicando uma opção de parte da população a um costume reconhecido. Quando ocorrem variações podem ser explicadas em termos sociais, como por exemplo a distinção muito difundida entre adultos e subadultos ou fatores de riqueza indicando diferenças em status. Argumentei em outro lugar que essa é a explanação para os vários tipos de enterramento e depois que estes representam um ponto de partida das práticas de sua cidade-mãe histórica em uma tentativa de criar uma identidade cultural independente, com fatores como status social tornando-se mais distintivos com o tempo.

Trata-se de uma hipótese atrativa, tendo em vista que as *apoikiai* de fato necessitavam criar uma história própria que as consolidassem como pólis independentes: o culto ao *oikista* é um exemplo da estratégia de afirmação da nova configuração política que se estava construindo. Seria o espaço funerário, por meio de sua exposição clara do consumo seletivo de “coisas” e práticas, uma arena privilegiada para as disputas entre os diferentes grupos sociais, para assumir o protagonismo na cidade que estava nascendo?

Para finalizar, é importante ressaltar que durante muito tempo prevaleceu na análise das “coisas” materiais encontradas nos sítios de contato na Sicília – que são, na verdade, a grande maioria dos sítios gregos e não gregos – a hipótese de que se um artefato não fosse de origem ou inspiração helênica, seria oriundo das populações locais, os “*indígenas*”. Hoje sabemos que desde o século VIII a.C. circulavam, especialmente em área sagradas da Grécia, Magna Grécia e Sicília, objetos em metal produzidos por culturas da Idade do Ferro da Europa central

e meridional. Quando no santuário de Hera em Perachora foram identificados artefatos metálicos oriundos da primeira idade do Ferro de Languedoc, centro da França, Bourgogne, Franche Comte, as pesquisas se ampliaram e em Gela, no santuário de Bitalemi, os achados foram volumosos. Ampliando o espectro geográfico, sítios como Carrubazza, Monte Bubbonia, Licata, Casalicchio, Molarella, Monte Casale, chegando até Mégara Hibleia, Agrigento e Selinonte. Desta feita, as fronteiras dos contatos das populações da Sicília se ampliaram significativamente, e nos parece importante repensar o consumo especialmente de artefatos metálicos “indígenas” à luz destas outras possibilidades de interpretação (Verger, 2003).

Cittadella e Serra Orlando: o consumo da cerâmica

O artefato cerâmico constitui o maior volume de achados seja nas necrópoles como nas áreas domésticas de Morgantina, e vem sendo estudado desde as primeiras escavações. A cerâmica importada de produção grega tem recebido uma atenção diferenciada, o que resulta em mais estudos e publicações, e nos leva à possibilidade de inferir práticas de consumo de artefatos estrangeiros, mas ao mesmo tempo dificulta a análise estatístico-comparativa com o conjunto global da cerâmica que circulava na cidade. Assim, nosso trabalho estará centrado em uma categoria cerâmica – a *Athenian Black Gloss* (ABG) – que foi objeto de pesquisas sistemáticas e publicações, como veremos a seguir.

Em Morgantina estão presentes, além da cerâmica grega importada, aquela produzida nos sítios não gregos, chamada de “local” (Lyons, 1996), como a de estilo Sículo-Geométrico, e também os vasos fabricados nas fundações litorâneas conhecidos como “sikeliotas” (Lyons, 1996), que normalmente reproduzem formas e pinturas das áreas de origem dos fundadores. A circulação das várias produções cerâmicas parece ter sido intensa na Sicília, integrando redes de trocas entre os núcleos habitacionais de todas as origens.

O estudo comparativo do registro arqueológico de Morgantina³, abrangendo suas duas áreas principais, a ocupação mais antiga da *Cittadella* e a de Serra Orlando, pode ser indicativo de mudanças, no tempo, nos padrões de consumo

3 Os dados arqueológicos que fundamentam o nosso texto foram publicados por R. Leighton (*Morgantina Studies* v. 4, 1993), C. L. Lyons (*Morgantina Studies* v. 5, 1996), Justin St. P. Walsh (2011-2012, 2013, 2014, 2019) e Carla Antonaccio (1995, 1997, 2001, 2004, 2005, 2010, 2012, 2015).

da cerâmica. A proximidade espacial dos dois assentamentos e a concomitância cronológica poderá permitir a análise das escolhas de consumo de cada um deles.

Os resultados da comparação entre os dois assentamentos de Morgantina indicam uma acentuada preferência por cerâmica importada – inicialmente coríntia, depois ateniense, confeccionada na técnica de pintura preta brilhante, polida, com destaque para o tipo denominado “*Athenian Black Gloss*”, que aparece também como uma produção das fundações gregas costeiras que acaba chegando ao interior da Sicília, como apontamos anteriormente. Os exemplares importados compreendem grande quantidade de crateras lacônias do mesmo tipo na *Cittadella*. De toda forma, a predominância dentre todos os tipos, nos dois contextos no século V a.C., está concentrada no conjunto ABG: cerca de um quarto dos fragmentos de Serra Orlando encontrados em área habitacional pertenciam a este tipo, e na *Cittadella* parece que este será verificado à medida que os estudos desenvolvidos por Walsh (2013, p. 237) sejam finalizados.

A produção e exportação da cerâmica de tipo *Athenian Black Gloss* (ABG)

No sítio de Morgantina a presença da cerâmica ateniense de verniz negro (ABG) é muito significativa, inclusive algumas formas são mais comuns aí do que na própria área de origem. Isto parece indicar que esta preferência era do conhecimento dos produtores que assim direcionavam para esta região (e outras, na Sicília e Magna Grécia) uma produção particularizada. O que vem sendo discutido, associado a este consumo, seria a escolha destes consumidores ser dirigida a formas com traços que imitavam ou remetiam às vasilhas de metal, dentre os quais perfis carenados, altas alças, “rebites”. Walsh e Antonaccio (2014, p. 1-2) afirmam que

a importação de vasos cerâmicos que fazem referência ao metal e carregavam traços ancestrais ou tradicionais, poderia ter sido motivada pela possibilidade que tais características poderiam recompensar seus compradores não gregos, conferindo-lhes grande *status* nos contextos de elite locais ou comensalidade comunal.

E a demanda por estes produtos estimulava a produção ateniense e propiciava certamente ganhos econômicos.

A cerâmica ABG na *Cittadella*

As escavações arqueológicas recuperaram 279 fragmentos diagnósticos do tipo cerâmico ABG, datados do início do século V a.C., que revelaram como principais formas escolhidas *os recipientes para beber de pequeno tamanho*, sendo em primeiro lugar as *taças com pé* (34%), depois *skyphoi* (27%), seguindo-se *taças sem pé* (12%), *taças-skyphoi* (4%), *canecas* (2%), *kantharoi* (1%) e *bolsals* (< 1%)⁴.

É interessante notar que as *vasilhas para comer* não são comuns entre o conjunto ABG: assim, *pequenas tigelas* (6%), *saleiros* (6%), *one-handles* (> 1%), e deve ser destacado que os vasos maiores que costumam compor a parafernália do “momento de beber” dos gregos, como as *ânforas*, *pelikai* e *psykters*, não são registradas à exceção de um único fragmento de cratera.

A cerâmica ABG em Serra Orlando

De início devemos considerar que em Serra Orlando bem poucos contextos arqueológicos do século V a.C. foram escavados, e o total de fragmentos diagnósticos soma um total de 122 exemplares, ou seja, menos da metade dos encontrados na *Cittadella* (279). Há uma variedade maior de formas, embora predominem também os vasos para beber: *skyphoi* (18%) e *taças sem pé* (16%), mas aparecem com destaque as *lamparinas* (18%), *saleiros* (12%), *lekythoi* (10%), *tigelas* (10%) e *pequenas tigelas* (5%), *canecas* (3%), *kantharoi* (3%), *crateras* (3%), *taças com pé* (2%), *taças-skyphoi* (1%), *bolsals* (1%), *pratos* (1%). Assim, para comer são registrados os *saleiros* e as *pequenas tigelas*, e as *lamparinas* aparecem com certo destaque.

Comparando os dois contextos podemos apontar para a escolha dos produtos ABG apenas para o ato individual de beber – *taças* e formas assemelhadas – e a não utilização deste produto em outras formas associadas ao armazenamento e preparo das bebidas que formavam o conjunto ligado ao simpósio (*crateras*, *enócoas*). Para comer, apenas os *saleiros* e *pequenas tigelas* de uso individual aparecem representadas. Mas, como observamos acima, havia escolhas perfeitamente definidas em cada contexto, no que diz respeito às formas: a *taça com pé* aparece com 34% de prevalência na *Cittadella* e apenas 2% em Serra Orlando, por outro lado, aí predominam, para a mesma função, *skyphoi* (18%) e *taças sem pé* (16%), em especial o tipo conhecido como “*Taça Castulo*”, um exemplar robusto, de paredes grossas, que pareceria o tipo ideal para transporte

4 *Bolsals*: pequenas tigelas com duas alças horizontais e base baixa em anel.

de longa distância e que aparece por todo o Mediterrâneo Ocidental. A taça com pé, inexistente em Serra Orlando, era produzida em grande quantidade ainda na segunda metade do século V em Atenas e é encontrada, além da *Cittadella*, em cidades sicilianas costeiras como Camarina e Himera e Lípári. Havia, pois, disponibilidade do produto, e sua presença é confirmada em oito sítios situados no interior da Sicília (Walsh, 2013, p. 240).

Justin Walsh interpreta estes resultados para a prevalência de formas da cerâmica ABG nos dois contextos usando o conceito de “gosto” ou “moda”, que na definição de Stahl é “uma preferência incorporada, uma forma de compreensão prática (e, mais frequentemente, inconsciente) que é frequentemente revelada por meio de recusas” (Walsh, 2013, p. 240).

As vasilhas para comer e a dieta alimentar

Nos assentamentos de *Cittadella* e Serra Orlando, como vimos, a cerâmica em padrão ABG parece ter sido reservada para bebidas e não era usada para servir ou consumir grandes quantidades de alimentos. Quando aparecem, as vasilhas – tigelas – para comer são pequenas, para porções individuais e para condimentos, como os saleiros. As tigelas para comer em cerâmica fina de fabricação local são observadas mais ainda assim para porções individuais. A estocagem de produtos líquidos ou secos era realizada em jarros com motivos decorativos em estilo Séclo Geométrico, de produção local como vimos, ou mesmo sem pintura.

As tigelas de uso individualizado são as vasilhas usualmente presentes nas refeições e, ao contrário do que ocorre na Grécia Balcânica e sítios costeiros da Sicília, os pratos são quase inexistentes em *Cittadella* e Serra Orlando. A interpretação possível para tal escolha poderia estar no padrão da dieta alimentar: sopas, mingaus e ensopados se adequam melhor às tigelas do que aos pratos, e sugerem uma permanência de costumes locais quanto ao consumo de alimentos. A alimentação grega na época não parece ter seguido este padrão, nas fundações gregas litorâneas os pratos importados de cerâmica de tipo ABG estão presentes, possivelmente em correlação com a manutenção dos padrões alimentares dos imigrantes.

As formas cerâmicas de figuras vermelhas em Morgantina

Na busca de explicação para a ausência, em Morgantina, das formas grandes de vasilhas no padrão ABG usadas em rituais envolvendo a bebida, Walsh (2013) cita a pesquisa de A. T. Rabinowitz (2004) sobre os achados de crateras na Sicília.

Analisando cerca de 1000 crateras encontradas em sítios mediterrânicos, o autor encontrou apenas seis fragmentos do tipo ABG, todos na Sicília, em contrapartida foram 198 fragmentos de crateras ateniense pintadas na técnica de figuras vermelhas recuperadas na ilha em assentamentos litorâneos e do interior. Para Walsh, a explicação estaria na escolha de exemplares cerâmicos maiores por portarem imagens, sendo que os pequenos vasos com espaço pictórico reduzido poderiam ser reconhecidos como de origem grega no padrão ABG. Para além da questão do gosto pela imagem, temos que considerar que a cratera aponta, simbolicamente, para o caráter coletivo do simpósio – da mesma forma que a taça representa a participação individual – e uma cratera com pintura em figuras vermelhas era, com certeza, um produto bastante caro, com custo bem superior a um exemplar em ABG. Assim, além da preferência pela representação iconográfica pintada, temos que adicionar à escolha o próprio sentido de ênfase no coletivo que a forma expressa e pelo valor da compra, a qualificação deste como um “coletivo com padrão de consumo conspícuo”. Trata-se, naturalmente de uma hipótese que tenta mostrar a existência, já entre o final do século VI a.C. e meados do quinto de uma clientela pequena, mas com alto poder de consumo, que faz suas escolhas de maneira criteriosa e seletiva em função de seus objetivos de auto representação, qualificando-se como herdeira de performances típicas das elites da “metrópole”. Para Walsh (2013, p. 241),

The audience's recognition on these qualities in the owner [de fazer as escolhas “certas”] would translate into enhanced respect that in turn favoured the owner's acquisition of greater power, resources and status. In this way, a method of “costly signalling” or “wasteful advertising” would ensure continued (or enhanced) access to resources and power.

Assim, a presença da cratera de Eutímides, de 510 a.C. no “Four Room Buiding”, na *Cittadella*, parece ser um forte indicativo do uso de estratégias de ‘consumo conspícuo’ desde o mais antigo assentamento de Morgantina.

Erich Kislser analisa a ausência da cratera – a forma talvez mais emblemática da prática do “beber junto” entre os gregos – entre os achados cerâmicos de sítios de contato como Morgantina sob a ótica de uma escolha/rejeição do estilo *moderado* de consumo de vinho, ou seja, da mistura de água e vinho, função primeira das crateras. Para o autor, os consumidores da mistura seriam os *metrioi*: “gregos que acreditavam na ideia da moderação e autocontrole como a verdadeira fonte

da paz e garantia de prosperidade para o modelo da pólis” (Kisler, 2012, p. 226). Mas opondo-se a esta corrente, já no final do período arcaico uma “contracultura” de origem lídia pregava o hedonismo, a busca do prazer como forma de vida e possivelmente teriam chegado ao Ocidente, como mostra uma estatueta de terracota encontrada em Gela que representa um simposiasta reclinado, portando um *rython* e vestimentas em estilo lídio. Kisler, a partir deste e de outros exemplos de escolha seletiva de *coisas* materiais estrangeiras, apenas recomenda cautela na interpretação das práticas de consumo no registro arqueológico. Assim, a recusa da adoção da cratera poderia ser interpretada como uma resistência da cultura local ao símbolo maior do simpósio ou a adoção de uma vertente desta mesma prática que se inspira em contatos com outros atores e *performances*.

A “Casa dos quatro quartos” (“Four Room Building”): um contexto cívico de consumo de cerâmica

Um edifício público monumental datado da metade do século VI a.C. – nomeado pelos arqueólogos de “Four Room Building” – destaca-se na área da *Cittadella* no alto de um platô, chamado “Farm House”, e vem sendo interpretado como um espaço para realização de algum tipo de “simpósio” – em Atenas, uma reunião de cidadãos para beber juntos e reforçar laços de solidariedade grupal. A construção é imponente, destaca-se na paisagem pela sua localização elevada e abriga quatro espaços (salas?) quadrados, de tamanho idêntico, cada qual com sua porta de entrada voltada para o norte; há evidências materiais de um segundo piso em tijolos de barro e fragmentos de telhas. Vale destacar sua proximidade aos vestígios da maior *longhouse* sícula de que se tem notícia em Morgantina. Os achados são extremamente importantes para a definição da sua função: em primeiro lugar, destaca-se a grande quantidade de vasos para beber, tanto importados da Grécia, quanto imitações fabricadas localmente, e exemplares de tipo Sículo Geométrico. No interior da sala situada na extremidade oriental foram encontrados os fragmentos de uma grande cratera com pintura em figuras vermelhas atribuída (por J. D. Beazley) ao pintor ateniense Eutímedes, que viveu no século VI a.C. Bem próximo deste edifício há um espaço aberto que, para alguns especialistas, poderia indicar uma eventual ágora neste assentamento mais antigo (Antonaccio, 1997, p. 176). Também nesta área foram encontradas terracotas arquitetônicas com representação de mônades, que possivelmente tivessem ornamentado este edifício, considerado como o *prytaneion* da comunidade

arcaica por conta da monumentalidade e cuidadosa decoração, da presença de vasos para beber em grande quantidade, o que pode sugerir rituais de comensalidade e sua localização ao lado da possível ágora. A interpretação das ruínas do edifício vem apontando para o uso das quatro salas como área de estocagem de alimentos, vinho, óleo, pois são muito pequenas para abrigar muitas pessoas, e os leitos (*klinai*) em que se reclinavam durante estas refeições comunais. O edifício teria, pois, um piso superior para as reuniões, mas até o momento não foram encontrados vestígios suficientemente claros que comprovem sua existência. De toda forma nos parece significativa a presença de uma edificação de caráter aparentemente cívico em que os achados massivos de artefatos sugerem a prática do “beber junto”, qualquer que seja a sua formatação (ática? Lídia?). Estaríamos diante de um registro da assimilação por uma esfera do poder em Morgantina de uma prática social estrangeira que, se incorporando ao repertório cultural local, estaria construindo uma identidade própria?

Morgantina, com suas sepulturas e seus mortos, sua cerâmica, sua implantação territorial interiorana, sua memória sícula e suas aquisições helênicas, é um microcosmo em uma rede mediterrânica dinâmica e persistente. Escavada desde os tempos do grande Paolo Orsi, ainda permanecem lacunas empíricas que o avanço das teorias arqueológicas e antropológicas tentam ultrapassar para que as respostas sobre a vida dos *morgantinos* possam ser mais precisas.

Em relação às tumbas arcaicas de Morgantina, a despeito do pequeno valor estatístico da amostra disponível, algumas recorrências são perceptíveis e para elas existem hipóteses explicativas. Em primeiro lugar, gostaria de assinalar a persistência do padrão sículo de enterramentos múltiplos em tumbas em câmaras, mesmo quando o consumo de cerâmica importada ou inspirada na produção grega cresce, ou formas gregas de enterramento – sepulturas com telhas, sarcófagos (comuns em Gela) se fazem presentes. Para a população local os artefatos gregos poderiam, como era usual em outros contextos, significar a busca de identificação com o estrangeiro e subsequente ostentar *status* inerente a tais objetos de prestígio. Mas e para o grego, que não aparece, até o presente estágio das escavações, sepultado em um contexto “puramente” grego e possivelmente tivesse adotado o costume local das tumbas em câmara com mobiliário funerário diversificado?

O alto gasto de energia para a construção de uma tumba em câmara (consumo conspícuo?) sugere que apenas um grupo dentre a população local teria acesso a tal estrutura funerária e, neste caso, o grego optaria pelo consumo deste padrão local para também ostentar *status* diferenciado? (Muller, 2009, p. 183) Mas só haveria gregos ricos em Morgantina? E qual seria o sentido do enterramento diferenciado de crianças (gregas? sículas? oriundas de casamentos mistos?) em uma área específica – a elevação sul da Cittadella – e seguindo os padrões gregos de estruturas funerárias?

O consumo das várias produções cerâmicas em Morgantina em contextos domésticos e no contexto cívico da “Four Room Building” em certa medida é análogo ao quadro que se depreende das necrópoles. A cerâmica local persiste, embora mais restrita às práticas cotidianas do “alimentar-se”, indicando a persistência também de tipos tradicionais de preparos: os mingaus, que não são frequentemente encontrados na Grécia Balcânica. Por outro lado, a alta frequência da parafernália associada ao simpósio grego parece ser um indicativo de que tais artefatos seriam consumidos por uma “elite” local, em razão de sua associação à forma de viver das camadas sociais hegemônicas em Atenas e outras cidades da Grécia Balcânica.

O contexto funerário e o doméstico se constituem em espaços privilegiados para a observação e análise das formas de consumo das coisas, *sempre em movimento*, no Mediterrâneo Antigo. Mas esta micro-história não terá efetividade, ou seja, não irá trazer as respostas mais precisas se não se buscar a inserção em uma escala geográfica e temporal mais ampla, mediterrânica, médio-oriental, europeia. Uma *arqueologia dos objetos em movimento* (Kisler, 2012) poderá contribuir para a incorporação de atores sociais por vezes um pouco esquecidos – fenícios, etruscos, halstattianos – ao universo de uma comunidade pluriétnica como a que viveu em Morgantina.

Referências

- ANTONACCIO, C. Urbanism at Archaic Morgantina. **Acta Hyperborea**, Copenhagen, v. 7, p. 167-193, 1997.
- ANTONACCIO, C. Siculo-geometric and the Sikels: identity and material culture in Eastern Sicily. In: LOMAS, K. (ed.). **Greek identity in the Western Mediterranean**. Leiden: Brill, 2004. p. 55-81.
- ANTONACCIO, C. Excavating colonization. In: HURST, H.; OWEN, S. (ed.). **Ancient colonializations: analogy, similarity and difference**. London: Duckworth, 2005. p. 97-113.

ANTONACCIO, C. Ethnicity and colonization. *In*: MALKIN, I. (ed.). **Ancient perceptions of Greek ethnicity**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. p. 113-157.

ANTONACCIO, C. Re-excavating Morgantina. *In*: HAGGIS, D.; ANTONACCIO, C. (ed.). **Classical Archaeology in context: theory and practice in excavation in the Greek world**. Berlin: Walter de Gruyter, 2015. p. 51-70.

ANTONACCIO, C.; NEILS, J. A new graffito from Archaic Morgantina. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, Bonn, n. 105, 1995. p. 261-277.

BHABHA, H. K. **The location of culture**. London: Routledge, 1994.

DIETLER, M. The Archaeology of colonization and the colonization of Archaeology: theoretical challenges from an Ancient Mediterranean colonial encounter. *In*: STEIN, G. (ed.). **The Archaeology of colonial encounters: comparative perspectives**. Santa Fé: School of American Research Press, 2005. p. 33-68.

DOUGHERTY, C.; KURKE, L. (ed.). **The cultures within Ancient Greek Culture: contact, conflict, collaboration**. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2003.

FITZJOHN, M. Equality in the Colonies: concepts of equality in Sicily during the eighth to six centuries BC. **World Archaeology**, New York, v. 39, n. 2, 2007. p. 215-228.

FOXHALL, L. Cargoes of the heart's desire: the character of trade in the Archaic Mediterranean World. *In*: FISHER, Nick; VAN WEES, Hans (ed.). **Archaic Greece: new approaches and new evidence**. Duckworth: The Classical Press of Wales, 1998. p. 295-309.

HODOS, T. Intermarriage in the Western Greeks colonies. **Oxford Journal of Archaeology**, Oxford, v. 18, n. 1, p. 61-78, dez. 1999.

HODOS, T. Wines wares in Protohistoric Eastern Sicily. *In*: SMITH, C.; SERRATI, J. (ed.). **Sicily from Aeneas to Augustus: new approaches in Archaeology and History**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000. p. 41-54.

KISLER, E. Glocal responses from archaic Sicily. **Ancient West & East**, Leiden, v. 11, p. 219-233, 2012.

- KNAPPET, C.; MALAFOURIS, L. Material and nonhuman agency: an introduction. *In*: KNAPPET, C.; MALAFOURIS, L. (ed.). **Material agency**: towards a non-anthropocentric approach. New York, NY: Springer, 2008. p. i-xix.
- LEIGHTON, R. **Morgantina studies**: the protohistoric settlement on the Cittadella. Princeton: Princeton Academic Press, 1993. v. 4.
- LEIGHTON, R. (ed.). **Early societies in Sicily**: new developments in Archaeological research: Accordia Specialist Studies in Italy, 5. London: Accordia Research Centre, 1996.
- LOMAS, K. (ed.). **Greek identity in the Western Mediterranean**. Leiden: Brill, 2004.
- LYONS, C. **Morgantina studies**: the archaic cemeteries. Princeton: Princeton University Press, 1995. v. 5.
- MALAFOURIS, L. **How things shape the mind**: a theory of Material Engagement. Cambridge, MA: MIT Press, 2013.
- MALKIN, I. (ed.). **Ancient perceptions of Greek ethnicity**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- MALKIN, I. Networks and the emergence of Greek identity. **Mediterranean Historical Review**, New York, v. 18, n. 2, p. 56-74, dez. 2003.
- MALKIN, I. Introduction. *In*: MALKIN, I. (ed.). **Ancient perceptions of Greek ethnicity**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001. p. 1-28.
- MORGAN, C. Ethnic expression on the early Iron Age and early Archaic Greek mainland: where should we be looking? *In*: DERKS, T.; ROYMANS, N. (ed.). **Ethnic constructs in Antiquity**: the role of power and tradition. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009. p. 11-36.
- MULLER, S. Revisiting the Archaic Chamber Tombs of Morgantina, Sicily: ethnicity and identity transition in an ancient intercultural setting. **dbpia.co.kr**, v. 6, p. 161-198, 2016.
- PETERSEN, D. **Reforming Hellenization into a two-way street**: the dialectic of colonization between Greeks and Sikels in eastern Sicily. Honors Projects. Paper 10. 2010. Disponível em: http://digitalcommons.macalester.edu/classics_honors/10. Acesso em: 7 nov. 2022.

PROCELLI, R. M. A. Greeks and indigenous people in Eastern Sicily: forms of interaction and acculturation. *In*: LEIGHTON, R. (ed.). **Early societies in Sicily**: new developments in Archaeological research: Accordia Specialist Studies in Italy, 5. London: Accordia Research Centre, 1996. p. 167-176.

PROCELLI, R. M. **Sicani, Siculi ed Elimi Forme di identità, modi di contatto e processi di trasformazione**. Milano: Longanesi & C., 2003.

RABINOWITZ, A. T. **Symposium, community, and cultural exchange in Archaic Sicily and South Italy**. 2004. Tese (Doutorado em Arqueologia) – University of Michigan, Ann Arbor, 2004.

RABINOWITZ, A. T. Drinking from the same cup: Sparta and late archaic commensality. *In*: HODKINSON, S.; BARNES, T. B. (ed.). **Sparta**: comparative approaches. Classical Press of Wales, 2009. p. 113-191.

SHEPERD, G. Dead men tell no tales: ethnic diversity in Sicilian colonies and the evidence of the cemeteries. **Oxford Journal of Archaeology**, Oxford, v. 24, n. 2, p. 115-136, 2005.

SMITH, C.; SERRATI, J. (ed.). **Sicily from Aeneas to Augustus**: new approaches in Archaeology and History. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

VERGER, S. Des objets gaulois dans les sanctuaires archaïques de Grèce, de Sicile et d'Italie. **Comptes Rendus des Séances de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres**, Paris, v. 147, n. 1, p. 525-573, 2003.

WALSH, J. S. P. Urbanism and identity at Classical Morgantina. **Memoirs of the American Academy in Rome**, Ann Arbor, v. 56-57, p. 115-136, 2012.

WALSH, J. S. P. Consumption and choice in Ancient Sicily. *In*: DE ANGELIS, F. (ed.). **Regionalism and Globalism in Antiquity**: exploring their limits. Leuven: Peeters, 2013. p. 229-246.

WALSH, J. S. P. **Consumerism in the Ancient World**: imports and identity construction. New York, NY: Routledge, 2014.

WALSH, J. S. P. Contextualizing Greek pottery at Hallstatt sites. *In*: STOCKHAMMER, P. W.; FRIES-KNOBLACH, J. **Was tranken die fruhen Kelten?** BEFIM 1, Sidestone Press, Leiden, 2019. p. 287-298.

WALSH, J. S. P.; ANTONACCIO, C. Athenian Black Gloss pottery: a view from the West. **Oxford Journal of Archaeology**, Oxford, v. 33, p. 47-67, 2014.

A Calábria meridional e a expansão grega no Mar Tirreno: Metauros entre a pré-colonização e a emporía (sécs. VIII-VI a.C.)¹

Maria Beatriz Borba Florenzano
Universidade de São Paulo

Introdução

A fundação de apoikias no Mediterrâneo ocidental a partir de meados do século VIII a.C., por parte dos gregos, dependeu em grande medida de um conhecimento prévio tanto das populações não gregas que habitavam essa região quanto dos territórios e possibilidades de ocupação e ampliação territorial. Conhecimento construído a partir das navegações durante a Idade de Bronze e com maior intensidade durante a Idade do Ferro, época que precedeu a assim chamada colonização grega no Ocidente mediterrânico.² Essa expansão dependeu igualmente de uma

1 O conteúdo deste texto faz parte de pesquisa realizada sobre a Calábria meridional em época grega que contou com recursos da Fapesp (Proc. n. 2018/ 09308-1) e do CNPq (Proc. n. 303005/2017-3). Apresentamos aqui resultados preliminares. Espero que a querida amiga Mabel goste desta minha contribuição, ela que possibilitou minha primeira incursão acadêmica em solo italiano.

2 A propriedade da aplicação dos termos ‘colonização’ e ‘colônia’ ao contexto de expansão grega no Mediterrâneo ocidental a partir do século VIII a.C. vêm sendo debatida intensamente por historiadores e arqueólogos a partir do final do século XX. Questiona-se a confusão que pode ocorrer entre colonização grega e colonização moderna e contemporânea. Nestas últimas, os laços entre metrópole e colônia são de dominação e controle, ao passo que entre os gregos os laços eram apenas de identidade, mantendo-se a total independência entre metrópole e colônia. Outro ponto do debate concerne o questionamento da existência mesma de fundações pontuais por parte de expedições organizadas por cidades dos Bálcãs, propondo-se uma expansão gradual, com durações prolongadas, alegando-se que os relatos de fundações (as *ktíseis*) foram criados posteriormente como forma de legitimação identitária desses novos assentamentos. O debate é longo, a bibliografia é enorme. Nossa posição é contrária especificamente a

disponibilidade e papel ativo dos indígenas da região em relação aos gregos (Gras, 1995, p. 80). Postulamos neste capítulo que as inúmeras fundações gregas a partir do século VIII a.C. foram apoiadas por uma rede de pequenos assentamentos, muitas vezes temporários, que faziam uma intermediação com as populações indígenas, ao mesmo tempo que marcavam fronteiras de um território sobre o qual os gregos nutriam uma pretensão de manter influência ou mesmo de dominar. Processo este muitas vezes definido como ‘pré-colonização’, conceito que merecerá nossa reflexão neste texto. Nossa reflexão também abordará o conceito de *empóron*, chamando a atenção para um pequeno assentamento na Calábria meridional, Metauros, que vem sendo rotulado como *empóron* calcídico no contexto da expansão grega no Ocidente.

A Calábria Meridional Tirrênic

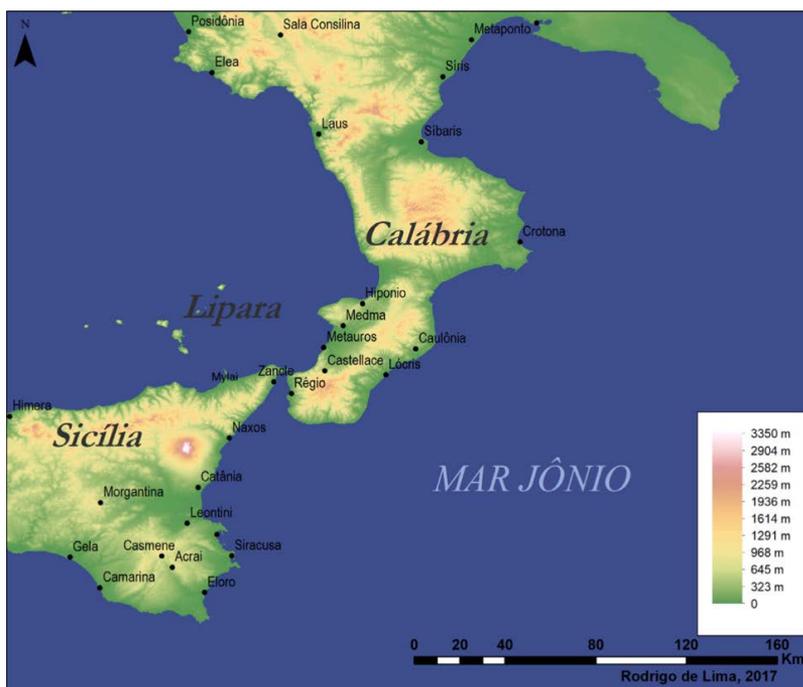


Figura 1: Mapa da Calábria meridional

este revisionismo já que as fontes tanto materiais quanto textuais sobre esse processo, são abundantes e, nos parece, permitem reiterar a posição mais tradicional. Parece-nos que o debate está criado pelo emprego de uma palavra, ‘colônia’. Talvez em nosso contexto histórico brasileiro, esta seja uma palavra bastante carregada de significados e talvez em um manual para estudantes (dos vários níveis) ela possa ser matizada, definida, ou substituída por, por exemplo, expansão grega. Nossa percepção acompanha em todos os pontos o posicionamento de Irad Malkin (2016).

No contexto do Mar Mediterrâneo, enorme lagoa em cujas costas os gregos se assentaram como sapos e formigas, nos dizeres de Platão (Fédon 109 B), a Calábria tem especificidades geográficas que merecem ser ressaltadas. Em primeiro lugar, é uma região que ocupa uma das pontas mais meridionais da Península Itálica, separada por apenas 3,3 km da maior ilha do Mediterrâneo, a Sicília. No lado norte, é banhada pelo Mar Tirreno e no lado sul pelo Mar Jônio.

Se observarmos com atenção o mapa, a Calábria meridional, juntamente com a Sicília, está posicionada no centro do Mar Mediterrâneo. A escassa distância entre a ponta da Península Itálica e a maior ilha do Mediterrâneo; o posicionamento do Estreito de Messina que dava passagem entre os mares Jônio e Tirreno; as qualidades geofísicas da Sicília com várias planícies muito férteis e com muitos bosques, fizeram com que toda essa área adquirisse – desde ao menos a Idade do Bronze, quando os avanços tecnológicos permitiram uma navegação mais arriscada – uma centralidade caracterizada pelo contato entre grupos de Leste e Oeste. Com efeito, esta área se tornou uma verdadeira encruzilhada na navegação pelo Mediterrâneo, ponto de passagem de naves, de transferência de tecnologias e de conhecimento.

Em seguida, é nessa ponta da Calábria onde termina a cadeia montanhosa dos Apeninos, cadeia que percorre toda a Península de Norte a Sul, dividindo-a como se fosse uma enorme espinha de peixe. Na Calábria, essas montanhas estão constituídas por um enorme maciço hoje chamado de Aspromonte, cujos picos mais elevados chegam a 1.955 m acima do nível do mar (Pico Montalto). Independentemente do significado desse nome – talvez ‘montes ásperos’ – o fato é que essas montanhas descendem, em muitas partes da Calábria, abruptamente em direção ao mar, fazendo com que as partes planas da costa sejam muito estreitas, quando existem.

Além disso, deve-se considerar que o tipo de solo do Aspromonte é pouco fértil (Agostino, 2005, p. 17; Mollo, 2018, p. 303), fazendo que as montanhas fossem desde a antiguidade mais aproveitáveis do ponto de vista dos recursos silvestres. Por outro lado, toda a região conta com planaltos esparsos, uns pequenos e outros maiores, em alturas de 1.000/1.300 m acima do nível do mar. Mais ao sul, e sobretudo do lado do Mar Tirreno, no que podemos considerar como a hinterlândia de Régio – apoikia fundada por gregos calcídios defronte ao estreito que separa a Península Itálica da ilha da Sicília – há terraços que se distribuem entre 200, 400, até 1.000 m acima do nível do mar.

Se por um lado o tipo de solo não permite o cultivo agrícola extensivo, por outro, toda essa ponta da Península Itálica é muito irrigada por um sistema

hidrográfico bastante complexo. São inúmeros os rios, ribeirões, riachos que descem das montanhas e desembocam no mar em toda a volta dessa ponta montanhosa, irrigando as terras mais planas da região costeira e os terraços nas alturas, facilitando algum plantio. Esses cursos de água configuram, em muitos casos, vales profundos que comunicam um lado e outro da Calábria, entre o Mar Tirreno e o Jônio.

Natureza da mobilidade no Mediterrâneo Ocidental na Idade do Ferro (início do primeiro milênio a.C.)

O Mediterrâneo Ocidental já desde a Idade do Bronze era muito frequentado por gentes da parte Oriental do Mar. Efetivamente, a atividade arqueológica na Sicília e no sul da Península Itálica encetada durante todo o século XX demonstrou a frequência constante da região por gregos e/ou populações do Mediterrâneo oriental desde ao menos o terceiro milênio a.C. (por ex. Holloway, 1981). Achados esporádicos de cerâmica e rotas de circulação de metal que unem o Leste e Oeste no Mediterrâneo são atestados comumente tanto na Sicília quanto no sul da Península Itálica (Florenzano, 2000).

Tanto M. Gras, que analisa pormenorizadamente a documentação material dessa região (1985), quanto A. Mele, que estudou os documentos textuais (1979), concluem que, apesar de tendências poderem ser reconhecidas no desenvolvimento desse tipo de comércio e de trocas, toda essa movimentação passou por algumas fases, sofreu processos descontinuados dependendo de contextos locais específicos.

No início do primeiro milênio, por exemplo, parece ser que as navegações fossem ainda limitadas. Os barcos que vinham da Grécia de Leste traziam aristocratas com tripulações de companheiros, de assalariados e de escravos (Mele, 1979, p. 40 e ss.; Gras, 1995, p. 197) Estas eram expedições esporádicas, muitas vezes com traços de pirataria e dependentes sobretudo das limitações climáticas. De acordo com Gras, “os tráficos tirrênicos são esses movimentos de homens (aristocratas) procurando a glória e também a fortuna, ao percorrer o Mediterrâneo arcaico” (1985, p. 710).

Constata-se nesse período uma rede de elites locais por todo o Mediterrâneo, elites que se reconheciam como tal e que, por um lado, procediam a trocas de objetos de prestígio em um sistema de reciprocidade em que atuava a prática do dom e do contra dom e da amizade ritual envolvendo a hospitalidade. É um tipo de relacionamento que pode envolver igualmente os laços matrimoniais interétnicos e as oferendas em santuários. Por outro lado, comerciavam matérias primas

(sobretudo os metais) (Gras, 1985, p. 711; 1995, p. 197). Esse tipo de troca, em muitos sentidos, nos faz entender o relacionamento entre gregos e indígenas: circulação na elite grega e indígena de práticas de simpósio recuperada pela difusão de taças de estilo grego (Gras, 1995, p. 217-219; Hodos, 2000, p. 41-54) ou da incorporação de valor à cerâmica grega pintada presente em muitos contextos indígenas, sobretudo como peças únicas depositadas como oferendas em ricos enterramentos.

Na área que nos interessa, o Mar Tirreno, esse ‘triângulo de água cercado por litorais’ (Gras, 1985, p. 7-9), é possível identificar na Idade do Ferro um emaranhado de redes de interação entre grupos diversos, intermediando todo tipo de trocas e estabelecendo pontos de paragens nos diferentes trajetos. A arqueologia e também as fontes literárias demonstram que nessa teia de relações tinham destaque os fenícios, os etruscos e os eubeus (calcídios). Estes se encarregavam de adquirir e distribuir produtos manufaturados e matérias primas (Gras, 1985, p. 711-712; Mercuri, 2004, *passim*). Singrando o lado ocidental do Mediterrâneo, esses navegadores entravam em contato e tinham como parceiros uma gama enorme de grupos populacionais que habitavam o sul dos atuais Portugal, Espanha e França, ou que estavam assentados em todo o litoral ocidental da Península Itálica, na Córsega e na Sardenha e em toda a ilha da Sicília, além de parte do norte da África. No caso da Calábria Meridional tirrênica, foram os sicanos a interagiram com gregos, etruscos e fenícios.

Michel Gras nos define de forma bastante feliz essa mobilidade durante o arcaísmo grego:

são apenas povos que se deslocam em bloco... inúmeras aventuras, individuais ou de pequenos grupos, consequências da situação política econômica e social do mundo mediterrânico de então. Deslocam-se homens, materiais, produtos e objetos. Seria impossível cartografar com precisão todos os movimentos dispersos, seguindo diversos itinerários que não se resumem a umas quantas grandes ‘rotas’ comerciais e que fazem a riqueza da vida de relações do arcaísmo. Este Mediterrâneo é o dos comerciantes, mas também o dos exilados, dos piratas e dos mercenários. O dos intérpretes que permitem às populações entenderem-se e compreenderem-se; o de todos os que se mexem, por razões diversas, sejam eles, poetas ou médicos, filósofos ou artesãos. (Gras, 1995, p. 194)

Nesse meio é que a mobilidade e as trocas aristocráticas começam a se misturar aos poucos com um tipo diferente de comércio a *emporía*, praticada pelo

émporos: é a atividade comercial praticada em tempo integral, de maneira contínua e regular (Gras, 1995, p. 198, 1985, *passim*; Mele, 1979, p. 92 e ss.). Não está totalmente desvinculada ao menos até o século VI a.C., como bem nos ensina Gras, das regras do dom e do contra dom e de hospitalidade, da amizade ritual, tradições acima descritas (Gras, 1995, p. 199; Florenzano, 2000).

Trata-se de atividade exercida pelo *émporos*, em um lugar definido como *empóron*. Estes termos – que aparecem nas fontes escritas a partir do século V a.C. – foram estudados de maneira aprofundada, sobretudo por Casevitz (1993) e por Hansen (1997, 2006). O estudo linguístico da palavra realizado por Casevitz mostra como a raiz dela, *per-*, significa travessia, passagem. Assim, todas essas palavras em contexto de mobilidade de pessoas estão relacionadas a um determinado tipo de comércio, executado por um mercador viajante, em um lugar específico. Hansen por outro lado, ao analisar as fontes textuais em que a palavra aparece, procurou identificar os detalhes, o estatuto legal, as regras de funcionamento deste comércio e as localidades e/ou assentamentos e/ou cidades que os próprios gregos definiam como *empória*.³

O problema é que o termo grego *émporoi* aparece na Odisseia (como em 2.819) e em Hesíodo (T. D. 646), mas é apenas com Heródoto (VII, 157-158), em meados do século V a.C., que o conceito de *empóron* foi aplicado entre os gregos para definir um posto/ponto de comércio. Além de Heródoto, há duas inscrições áticas de meados do século V a. C. que indicam a marcação dos espaços no Pireu (Hansen, 2006, p. 2). A única referência anterior a Heródoto com essa conotação é a fundação da localidade de Empóron (atual Ampúrias na Espanha), realizada por Marselha em torno de 575 a.C., mas o nome desse assentamento é apenas registrado por fontes escritas posteriores (Hansen, 1997, p. 94; 2006, p. 2). Este é um problema criado a partir das fontes escritas que vem alimentando um debate aprofundado sobre quais tipos de assentamentos podem ser definidos como *empória*.⁴

3 Para facilitar a leitura, registro a transliteração dos termos gregos referentes a esse tipo de comércio: 1. *empória* (substantivo feminino, singular; plural *emporíai*), tipo de comércio marítimo; 2. *émporos* (substantivo masculino singular – plural, *émporoi*), viajante, comerciante; 3. *empóron* (substantivo neutro singular; plural *empória*), espaço físico onde se realiza este tipo de comércio.

4 Como as fontes escritas que mencionam os *empória* (locais físicos) são fontes tardias, o debate sobre esse nome/conceito é bastante intenso até hoje: para quais assentamentos este termo deve ser empregado? Esses *empória* têm hinterlândia ou não? São dependentes de pólis ou de governos definidos ou são independentes? Estão dentro de uma pólis ou fora? Existem no litoral ou podem ser interioranos? Não podemos neste espaço nos aprofundarmos sobre esta questão que se funda na análise crítica de textos

De uma perspectiva mais geral, analisando alguns exemplos de assentamentos do final da Idade do Bronze e início da Idade do Ferro no Mediterrâneo que poderiam ser ‘encaixados’ em uma definição de *empóron*, K. Polanyi sistematizou alguns dados para a melhor compreensão deste tipo de instalação: área com regras próprias de funcionamento, por natureza, de contato entre populações diferentes que falavam línguas diferentes, instaladas em fronteiras e onde a guerra, o conflito, não deveria entrar. Áreas, pode-se dizer, francas, garantidoras de infraestrutura para o bom andamento das trocas entre grupos diferentes (Florenzano, 2000; Polanyi, 1968).

A partir deste debate encetado pelos especialistas sobre a natureza deste tipo de assentamento em época arcaica e clássica, podemos chegar a uma definição aproximada de *empóron*. Inicialmente em pólis, o *empóron* geralmente é a instalação portuária facilitadora de comércio (sobretudo em época clássica). Em área não grega, como o norte da África, o Ocidente mediterrânico, o Mar Negro, o *empóron* é um assentamento, facilitador de trocas e de intercâmbios com populações locais, em geral na foz de algum rio e fora do território políade.⁵

A partir do texto de Heródoto (VII, 157-158), justamente se entende que um *empóron* é um estabelecimento em área não grega que pode oferecer aos gregos vantagens em termos de acesso a mercadorias. De acordo com Ed. Will, em análise do texto de Heródoto, “o *empóron* é um estabelecimento pontual e não um território” (*apud* Gras, 2000, p. 130). Ao mesmo tempo, pode-se dizer que, em área colonial (a Sicília que é tratada nesse passo de Heródoto), ter influência sobre um *empório* tem aspectos de controle político e territorial. Segundo Gras (2000, p. 131), no Mediterrâneo ocidental os *empória* poderiam ser “assentamentos desenvolvidos preferencialmente nas proximidades da foz de rios, marcando fronteiras de territórios das pólis”, que no caso do Ocidente podemos

antigos. A realidade arqueológica é outra e em nosso texto pretendemos justamente apresentar um exemplo de assentamento que poderia ser definido como *empóron*. Os termos do debate historiográfico, acrescido de alguns dados arqueológicos estão bem colocados em artigo de Denise Demetriou (2011).

5 Com relação ao Ocidente grego, foco de nossas pesquisas, é preciso explicar que qualquer arqueólogo que se ocupou ou se ocupa da colonização grega já se defrontou e já escreveu sobre os possíveis assentamentos a serem definidos como *empória*. Cito na bibliografia alguns deles. Infelizmente, a obra mais recente sobre o tema foi adquirida, mas em vista de problemas de comunicação dos correios advindos da pandemia não conseguiu chegar até o momento em que escrevo. Trata-se de E. Gailledrat *et al.* **The Emporium in the Ancient Mediterranean: trade and colonial encounters from the Archaic to the Hellenistic Period.** Montpellier: Pulm, 2018. Todavia, registro que esta obra já se encontra disponível on-line no academia.edu dos autores.

definir como apoikias. Destaque-se que para Heródoto o *empório* é o lugar onde os comerciantes gregos entravam em contato com os ‘bárbaros’.

Pensando nesta definição, muitos assentamentos litorâneos e ainda nas desembocaduras de rios, identificados pela arqueologia no Mediterrâneo ocidental, vêm sendo interpretados como *empória*. É como nos diz Rouillard, “a arqueologia – aquela dos assentamentos e sobretudo a das necrópoles – é rica de ensinamentos permitindo-nos ver que os gregos [em época arcaica e início da clássica] afora as apoikias estavam instalados ao lado de outros homens de ao redor do Mediterrâneo (como em Ampúrias), ao lado dos fenícios (como em Pitecussa); que os eubeus viviam com os fenícios e que os focueus e sâmios viviam ao lado dos etruscos” (1995, p. 96).

São muitos os assentamentos assim classificados pela Arqueologia por todo o Mediterrâneo: aqueles mais conhecidos como Náucratis, no delta do Nilo, e Empóron (atual Ampúrias), na Catalunha, e outros mais modestos, como a localidade Maestro na Sicília, na foz do Rio Irmínio, entre Siracusa e Camarina (Florenzano, 2018, p. 28; Gras, 1995, p. 202-203), ou como o Santuário de Hera na foz do Rio Sele em Poseidonia na Campânia, Canale Ianchina na Lócrida, a primeira fundação lócrica em Cabo Bruzzano, ou ainda como Metauros, na Calábria, esta última localidade que nos servirá de exemplo neste texto.

O processo de expansão helênica no Mediterrâneo Ocidental (século VIII a.C. em diante)

A partir do século VIII a.C., grupos organizados de gregos começam um processo de fundação de apoikias,⁶ assentamentos permanentes em vários pontos do Mediterrâneo ocidental, mas com foco sobretudo na Sicília e na parte sul da Península Itálica. Processo denominado na historiografia da Grécia antiga como colonização.

É aqui que se insere a questão do conceito de ‘pré-colonização’ grega no Ocidente e dos tipos de assentamentos dos gregos a partir do século VIII a.C.: são *empória* ou são apoikias? A pré-colonização baseou-se em *empória* que se transformaram aos poucos em apoikias? Ou eram *empória* que foram destruídos posteriormente por *ápoikoi* vindos mais organizadamente da Península Balcânica? Ou nenhum dos dois?

6 A questão da vernacularização do grego vem sempre à tona quando escrevemos um texto ou artigo. Recomendo ao leitor o Glossário do Labeca, mesmo que este precise de alguma atualização no momento em que escrevo. Disponível em: www.labeca.mae.usp.br. Acesso em: 7 nov. 2022.

Na região focalizada neste trabalho, o Mar Tirreno e a Calábria meridional, durante a Idade do Ferro, mudanças estruturais nas sociedades mediterrânicas tanto a Oeste quanto a Leste vinham ocorrendo. Nesse contexto de mudanças profundas, que antecederam as fundações das colônias gregas de Ocidente, arqueólogos e historiadores situam as ‘relações pré-coloniais’ de gregos na Itália do Sul e na Sicília. Esta interpretação do que seria ‘pré-colonial’ se baseia sobretudo em achados de objetos, túmulos ou estruturas arquitetônicas, com algum traço que os conecte à presença de gregos da área Balcânica ou Egeia e que datam de época anterior à metade do século VIII a.C., que é quando as fundações de apoikias começaram a ocorrer mais sistematicamente nesta área. Pensa-se que os gregos, muitas vezes, acabaram se instalando pacificamente com populações nativas, convivendo e misturando-se com estas, para em algum momento – a partir de meados do século VIII a.C. – decidirem expulsá-las ou dominá-las. A historiografia vem repleta de exemplos destes casos, e na Calábria meridional, alguns assentamentos foram vistos como instalações ‘pré-coloniais’. Entre os vários exemplos, podemos citar os assentamentos de Canale Ianchina, nas imediações da apoikia de Lócris, ou Incononata, nas imediações de Metaponto.

Entender um pouco como surgiu e qual é a aplicação que foi feita dos conceitos de ‘pré-colonial’ e de ‘pré-colonização’ faz parte de qualquer estudo sobre o arcaísmo grego no Mediterrâneo ocidental, pois “a maneira como arqueólogos e historiadores abordam a pré-colonização tem uma incidência importante sobre a maneira de apreender a colonização grega no Ocidente” (Esposito, 2012, p. 91). Outrora aceita como fato, hoje em dia, em face de tantas discussões conceituais e teóricas, e diante da massa de documentos arqueológicos que vem surgindo nas últimas décadas, a ‘pré-colonização’ (independentemente de todo o debate sobre o emprego do conceito de ‘colonização’) vem sendo bastante questionada. Na verdade, este termo traz em seu bojo o significado de uma frequência grega, tanto no sul da Península Itálica quanto na Sicília no século IX e início do VIII a.C., com vistas às instalações definitivas de apoikias, em uma perspectiva teleológica. Como se se tratasse de um processo longo e perfeitamente planejado pelos gregos em movimento a partir do Egeu e da Península Balcânica. Nesse sentido, podemos afirmar que o fato de conhecermos o que veio depois – a instalação das apoikias – contamina uma percepção do processo de ocupação grega estável nesta área.

Adolfo Dominguez Monedero, de forma clara e precisa, assim se posiciona em relação às conotações do termo pré-colonização:

o termo pré-colonização refere-se a um conjunto de atividades realizadas por povos que tem capacidade de deslocar-se pelo Mediterrâneo em barcos, que podem ser de índoles diversas e que possuem como elemento comum o fato de não intencionar a criação de estabelecimentos permanentes de carácter autosuficiente que poderíamos chamar de cidades. Ao definir esses contatos como pré-coloniais, sugere-se que sua existência seria um requisito prévio e necessário antes do estabelecimento de colônias que corresponderiam ao modelo mais cidadão, com tudo o que isso implica em termos de desenvolvimento de processos políticos. No entanto, e como ficou bem demonstrado pelas investigações dos últimos anos, não há sempre relação necessária de causa e efeito entre um processo e outro, ainda que não fique excluída essa possibilidade. (Dominguez, 2008, p. 149)

Para melhor se compreender toda essa movimentação de grupos indo de um canto a outro do Mediterrâneo ocidental e os processos que levaram os gregos a se instalarem em assentamentos permanentes na Itália do Sul, na Sicília e em outras paragens dessa região, parece-nos que a primeira questão a ser considerada diz respeito ao fato de que a partir de meados do século VIII a.C., a pólis grega estava em formação nos Bálcãs e no Egeu. Digamos que ela não existia como nós gostamos de defini-la a partir de nossas fontes textuais de época clássica. O movimento de expansão ao Ocidente mediterrânico é um dos fatores fundamentais no processo de constituição desse mundo helênico ideologicamente centrado no que os gregos entenderam como pólis. Os dados arqueológicos recuperados nas últimas décadas mostram como a própria estruturação da pólis como unidade de organização social, econômica e política dependeu em grande medida desse movimento de assentamento na Sicília e na Península Itálica.

De um lado, não parece que um mundo ainda não totalmente configurado como conjunto de pólis como era a Península Balcânica e as Ilhas do Egeu nos séculos X e IX a.C. tenha se organizado durante dois séculos para planejar a instalação de assentamento em outras terras. De outro lado, tem sido difícil comprovar (seja pela documentação material, seja por aquela textual), na grande maioria de casos, uma continuidade entre assentamentos que anteriormente eram reconhecidos como ‘pré-coloniais’ e as fundações posteriores efetivas de apoikias.

Diante da mobilidade humana no Mar Tirreno, tal como explicada acima, falar em ‘pré-colonização’ em uma perspectiva teleológica – como ainda alguns especialistas insistem ou como aparece em muitos manuais – não nos ajuda a compreender o emaranhado de relações que ocorriam no Mediterrâneo Ocidental

àquela época. Além do mais, trata-se de uma perspectiva que visualiza a história dessa região do ponto de vista exclusivo dos gregos, em detrimento dos grupos locais com quem estes se relacionavam e dependiam em muitos casos.

Neste sentido, preferimos pensar que nesse período os vários grupos de helenos e de fenícios que circulavam no Ocidente mediterrânico mantinham postos de paragem, ancoradouros, se misturavam e negociavam com as populações locais, e se instalavam em pequenos assentamentos já existentes ou criavam pequenas praças de intercâmbio e pontos de acesso aos bens que eventualmente poderiam obter do interior. Sem dúvida, da parte dos gregos, alguns desses pequenos assentamentos acabaram por servir de base à fundação de apoikias, outros continuaram a ser pequenos postos de paragem, outros ainda devem ter desaparecido sem deixar qualquer traço. Nesta época que antecedeu a fundação de apoikias, talvez possamos nomear esses pequenos assentamentos de *empória*, independentemente do nome que os gregos a eles atribuíam. Assentamentos que muitas vezes de acordo com os dados materiais permaneceram depois da várias *ktíseis* dando apoio aos *ápoikoi*. Michel Gras, citando o litoral sul da Sicília, nos diz que “nos séculos VI e V a.C. [esta área] aparece pontuada por uma alternância de pólis (apoikias) e *empória*” (2000, p. 131). E é este mesmo autor, tão conhecedor da arqueologia dos litorais do Mar Tirreno, que reivindica um ‘Mediterrâneo dos *empória*’ (Gras, 1993, p. 99-102).

Metauros

No conjunto da atuação dos gregos no Mar Tirreno, é fundamental considerar os esforços dos calcídios para estabelecer um controle da passagem entre o Mar Jônio e o Mar Tirreno. Com efeito, dentre os gregos que mais se destacaram no início da colonização do Ocidente, e que aparecem com frequência nas fontes escritas e que possuem registros consistentes na documentação material, estão os eubeus, sobretudo os que vinham da cidade de Cálcis. Os eubeus se interessaram sobretudo pela região da Campânia na Península Itálica, na área da baía de Nápoles, que lhes permitia as trocas com os etruscos e a aquisição dos metais que vinham da Europa do Norte. Ali, o assentamento mais antigo é, sem dúvida, Pithecussa.⁷ Para chegar de forma mais ágil e exclusiva até a Campânia, os calcídios fundaram

7 Pithecussa, (atual Ischia na Campânia, Itália) é definido como um *empóron*, ponto onde indígenas e gregos conviviam e que servia de ponto de intermediação para as correntes comerciais entre gregos e etruscos; é considerado o primeiro assentamento eubeu na Península Itálica.

dois grandes assentamentos no Estreito de Messina: Zancle (atual Messina) na Sicília e Régio (atual Reggio Calabria) na Península Itálica, ambos em torno dos anos 750 a.C. A partir desses assentamentos, fundaram apoikias na costa oriental da Sicília (como Naxos e Catânia) a partir das quais criaram rotas de entrada na ilha até a costa sul, e também tiveram acesso à maior planície agriculturável da Sicília, a planície de Catânia, que chegava praticamente ao centro da ilha (Florenzano, 2018). Do lado do Mar Tirreno procuraram consolidar sua influência na costa norte da Sicília, fundando Mylai, atual Milazzo. Ao norte de Régio, na Península Itálica, fundaram também um assentamento, Metauros, hoje Gioia Tauro (Sabbione, 1986). Em ambas as localidades os dados da presença grega são conspícuos. Vale destacar que a partir do Estreito de Messina, Régio e Zancle controlavam o acesso ao Mar Tirreno daqueles que vinham do Oriente e não gostariam de dar a volta na Sicília em vista da presença de púnicos. As instalações de Mylai e de Metauros inicialmente foram interpretadas como instalações agrícolas, da parte dos calcídios de Zancle, destinadas ao apoio em termos de alimentação às duas pólis do Estreito. Ainda que este pudesse ser um dos objetivos iniciais desses dois assentamentos, é claríssimo pelos achados arqueológicos que ambas tiveram uma função primordial de domínio territorial e de apoio ao controle deste acesso do lado do Tirreno. Boa parte da documentação material proveniente de Mylai e de Metauros testemunha a proximidade entre esses dois sítios. Com eles, a partir do século VII se formava uma rede triangular de proteção ao Estreito no Tirreno entre Mylai, Zancle e Metauros (Figura 1) (Sabbione, 1986; Vallet, 1958, p. 84-85).

Queremos crer que a documentação material que provém de escavações e de achados fortuitos em Metauros e ao seu redor – objeto de nosso interesse neste texto –, permitem-nos compreender como este assentamento desenvolveu uma função empórica e de apoio à expansão e ocupação territorial grega na Calábria Meridional.

Vejamos como.

Metauros (nome original Matauros), de acordo com a fonte textual (Solino, II, 11; cf. Sabbione: 2005a, p. 41; Hansen; Nielsen; Ampolo, 2004, p. 282), teria sido fundada por Zancle, em um contexto totalmente calcídico (Mollo, 2018, p. 273). Por outro lado, Estefano de Bizâncio (437.3) registra que Metauros fora fundada pelos *ápoikoi* de Lócris, apoikia na Calábria Meridional, mas na costa do Mar do Jônio.⁸ Trata-se de assentamento localizado na foz do Rio Metauros

⁸ Sobre essas ‘fundações’ de Metauros trataremos mais adiante, *pari passu* com a discussão da documentação material.

(atual Rio Petrace), no lado sul de uma planície fértil hoje chamada Planície de Gioia Tauro (Figura 2). Sabbione (1987, p. 223) chama a atenção para o fato de que o litoral escarpado da Calábria tornava o trajeto entre o Estreito e Metauros por mar muito mais fácil do que por terra. No caso de Metauros, vale dizer que o Rio Petrace era o primeiro ponto do lado do Mar Tirreno em que a instalação de portos e de assentamentos humanos era facilitada. Mas, é inegável que também os calcídios de Régio, e não apenas os de Zancle, tinham interesse na manutenção de postos avançados mais ao Norte que lhes garantissem o controle do mar e igualmente o acesso aos recursos silvestres do Aspromonte. Então, acreditamos que as duas cidades do Estreito estivessem envolvidas nessa instalação.



Figura 2: Vista da Planície de Gioia Tauro a partir do Norte.

Fonte: foto da autora, 2015.

A arqueologia hoje e os dados materiais por ela proporcionados permitem afirmar com segurança que antes do século VIII a.C. na foz do Rio Metauros existia um assentamento indígena consistente e articulado a outros assentamentos da mesma natureza na hinterlândia.⁹ É comprovado pelas escavações arqueológicas

⁹ Tradicionalmente, em todos os idiomas, a bibliografia define a população local que os gregos encontraram nas regiões onde estabeleceram suas apoikias como populações ‘indígenas’, em clara comparação

realizadas nas três últimas décadas que no final da Idade do Ferro a ocupação indígena no sul da Península Itálica (e também na Sicília) se concentrava sobretudo nas alturas, a poucos quilômetros da costa. Esses assentamentos de pico, diferentemente das escolhas topográficas dos gregos, talvez visassem locais menos insalubres do que os pântanos costeiros sujeitos à malária ou mesmo proteção em relação a ataques de pirataria ou incursões não desejadas. Mesmo assim, o distanciamento exíguo em relação ao litoral permitia um controle do que por ali passava e a criação de ancoradouros e assentamentos menores na costa em vista ao favorecimento da troca e da comunicação (Gras, 1995, p. 201; Pacciarelli, 2017, p. 34). Muitos desses assentamentos indígenas eram os que, anteriormente à instalação permanente de apoikias, negociavam e se relacionavam com os navegantes gregos, fenícios, etruscos. Acreditamos que esta fosse a posição de Metauros.

Do ponto de vista topográfico, Metauros está localizado em um terraço colinar, defensável de três lados, dando acesso ao mar e à foz do Rio Petrace. Hoje, Metauros está sob a cidade de Gioia Tauro, uma das sedes principais da máfia calabresa, a *N'drangheta*. A forte urbanização da cidade e suas instalações modernas impedem escavações regulares.¹⁰ Entretanto, em localidade hoje chamada Due Pompe, aos pés do terraço colinar, foi escavada a partir dos anos 1950, uma necrópole gigantesca onde foram recuperados, até o presente, em torno de 1500 túmulos. Segundo Paoletti, esse volume de enterramento corresponde a aproximadamente um quarto de toda a necrópole antiga (Paoletti, 1998, p. 152). A cronologia dos enterramentos e a recuperação das formas rituais de sepultamento, bem como de rico enxoval mortuário, permitiram retrair a história deste assentamento. O material publicado demonstra a existência de uma primeira fase dos enterramentos, até meados do século VII a.C. (Mollo, 2018, p. 274; Sabbione, 2005b, p. 242). É uma fase em que predominam a inumação, a presença de enterramentos masculinos providos de armas; oferendas em cerâmica

com o termo empregado pelos europeus quando chegaram à América e a colonizaram. A discussão sobre essa terminologia se coloca ao lado da discussão sobre o termo 'colonização'. Recentemente, sobretudo os arqueólogos e historiadores italianos, têm proposto o emprego do termo '*epicorias*' para estas populações (do grego 'sobre/ em cima do território'). Entendo que esta seja mais uma 'palavra', mais um conceito. Mantenho 'indígenas' assim como estou mantendo 'colonização', tendo-se explicado a especificidade do contexto histórico em que essas palavras estão sendo aplicadas.

10 Vallet (1958, p. 137) registra que até o momento em que ele escreve as escavações em Gioia Tauro foram exíguas, não permitindo qualquer conclusão. As escavações na necrópole de Due Pompe tiveram início em 1956 por A. De Franciscis, mas a publicação de resultados ainda tardou alguns anos.

de impasto tipicamente indígena, cerâmica euboica e cerâmica produzida localmente, mas de forte influência euboica (Mercuri, 2004, p. 286 e ss.).

Pela atestação dos rituais de inumação, pela importância dos enterramentos de guerreiros indígenas, é possível afirmar que Metauros até meados do século VII a.C. participava de um ‘horizonte cultural’ que englobava uma população indígena na Calábria interiorana, inclusive da vertente do Mar Jônio (Mollo, 2018, p. 273; Sabbione, 2005a, p. 44). É, portanto, difícil de afirmar que tenha ocorrido uma verdadeira *ktísis* calcídica antes de meados do século VII a.C. Mais coerente com a documentação material seria hipotizar que os calcídios de Zancle procuraram negociar sua influência com esses indígenas e que Metauros fosse um *empóron* ponto de paragem na rota para a Campânia e a parte setentrional do Mar Tirreno.

Sobre esse ‘horizonte cultural’ é preciso assinalar que na hinterlândia de Metauros, nos caminhos criados pelo vale do Rio Petrace, foi localizado um assentamento indígena importante na área de Castellace di Oppido Mamertina (Cordiano; Isola, 2009; Pacciarelli, 2005; Sica, 2005, 2009). É a arqueologia que tem conseguido apresentar conhecimentos novos sobre a antropização de toda esta região. Situada no interior, nas montanhas no vale médio do rio Petrace, Castellace di Oppido Mamertina foi bastante escavada, trazendo à luz materiais do final do Bronze e início do Ferro a partir dos quais é possível inseri-la no contexto das Ilhas eólicas no Tirreno e da Sicília (Pacciarelli, 2005, p. 32). Desde a Idade final do Bronze, os enterramentos de Castellace apresentam enterramentos sofisticados, os masculinos nitidamente de guerreiros, com armamento condizente e os femininos adornados ricamente. Na Idade do Ferro, da segunda metade do século X até o terceiro quartel do século VIII, os enterramentos ainda demonstram riqueza e vêm carregados de oferendas em metal como lanças e fíbulas. O material de época da primeira metade do século VIII a.C. se assemelha ao material indígena de outras localidades dessas montanhas que dão acesso ao Mar Jônio como Canale-Ianchina, sítio interiorano nas montanhas a 4 km da apoikia de Lócris. Registre-se que em Castellace o material grego só aparece ao final do século VI a.C. (Pacciarelli, 2005). As escavações arqueológicas em Metauros, quando comparadas à documentação material escavada em sítios da Idade do Ferro do Vale do Petrace (como Castellace) e de uma área mais ao norte da Planície de Gioia Tauro (como Torre Galli no Promontório do Poro ou onde posteriormente Lócris funda as subapoikias de Medma e Hiponio), demonstram que os indígenas que aqui habitavam compartilhavam até meados do século II a.C.

os mesmos traços culturais com os habitantes de toda essa região ampliada que chegava até o Mar Jônio.

É esse o contexto cultural que se articula, na Idade do Ferro, com o assentamento de Metauros. Em Castellace, há registros mais antigos do que aqueles encontrados até o momento em Metauros. Como se este último tivesse começado a se estruturar articuladamente às redes de circulação marítimas dos grupos que vinham do Oriente mediterrânico; fazendo uma intermediação entre os gregos (e outros) e os insumos produzidos na planície de Gioia Tauro e os eventuais recursos silvestres e pastoris da hinterlândia indígena.

Diga-se também, que nesta fase e continuando até o século VI, as sepulturas escavadas em Metauros mostram claramente a inserção desse sítio nas correntes de tráfico tirrênico: foram ali encontrados materiais das origens mais variadas, de Corinto, Atenas, Lacônia, Mileto, Rodes, Samos e de tantas outras localidades no Mediterrâneo oriental, bem como ânforas etruscas, púnicas e fenícias. Estas últimas podem indicar a importação de vinho, óleo, unguentos (Gras, 1985). Segundo Mollo, “o relacionamento desses objetos com a área da Campânia, sobretudo Pitecussa, e com Zancle, Mylai, Naxos e Régio demonstram igualmente uma relação simbiótica com toda a área do Estreito” (2018, p. 274).

As necrópoles de Metauros, como nos diz Sabbione (2005a, p. 45; 2005b), até a segunda ou terceira geração depois da chegada dos gregos, mostram um total predomínio de material indígena, inserindo o assentamento entre os demais assentamentos indígenas da área. A partir de aproximadamente o final do século VII e até meados do VI, o material encontrado é predominantemente de fatura grega, com influência de Régio (Guzzo, 2011, p. 129-130; Sabbione, 2005a).

Metauros era, a nosso ver, mais um *empório* na rede de pequenos assentamentos que negociavam com os helenos e davam sustentação à fundação de apoikias, assentamentos permanentes. A partir de meados do século VII, os dados recuperados da necrópole de Due Pompe permitem entrever o início de uma nova fase nos enterramentos: predominância de material grego em detrimento de material indígena, ausência completa dos enterramentos masculinos de guerreiros. Talvez neste momento, os calcídios passam a ter uma influência mais completa neste assentamento, o que foi identificado pelos autores antigos como uma *ktísis* de Metauros por Zancle, como registra Solino (II, 11).

Finalmente, a partir de meados do século VI a.C., além de material estrangeiro na necrópole de Due Pompe, o predomínio de material grego comparável com o de Lócris e de suas duas subapoikias, Medma e Hiponion, situadas ao

Norte da planície de Gioia Tauro, apontam claramente para a transferência de influência em Metauros dos gregos calcídios para os gregos lócrios. Com datas dos séculos VI e V, a documentação material tanto de Due Pompe quanto aquela proveniente de achados fortuitos ao redor de Metauros apontam claramente para a influência lócria. Entre essa documentação, os elementos arquitetônicos de templos indicam claramente o investimento de Lócris e sobretudo de Medma no domínio sobre Metauros. Talvez aqui caiba a referência de Estefano de Bizâncio (437.3) sobre a fundação de Metauros por Lócris, que acima mencionamos.

Metauros era, portanto, em época arcaica, um ponto nevrálgico na inserção dos gregos nas redes calcídicas de tráfico no Mar Tirreno. Como nos ensina Michel Gras, “este espaço tirreno, para quem penetra pelo Estreito de Messina, começa por ser um mar estrangeiro, com extensas costas vazias.... [no entanto,] o Mar Tirreno é peça central no dispositivo de navegação arcaica ocidental” (1995, p. 78-79). E é por isso que acreditamos na importante função desempenhada por Metauros nesse contexto de expansão grega no Mediterrâneo ocidental, ponto de ancoragem que preenchia em certa medida essas ‘vazias’.

Bem posicionado na geografia da área, este assentamento portuário de controle originalmente indígena se apresentava como um porto que servia de ponto de paragem/ancoradouro para navios que se dirigiam ao Norte e, a partir do século VII/VI a.C., oferecia a possibilidade de intermediar o contato entre indígenas do interior da Calábria e os gregos assentados no litoral. De acordo com a documentação recuperada, Metauros controlava todo o vale do Rio Metauros, que nos altos do Aspromonte se juntava a outros vales no denso sistema hidrográfico da região, permitindo a passagem para o litoral do Mar Jônio. Sua posição estratégica de frente a uma planície agriculturável, com controle de um ancoradouro seguro, com domínio sobre o baixo e médio vale de um rio que vinha das alturas do Aspromonte onde se coligava com outros vales fluviais que desciam em direção ao Mar Jônio, fez de Metauros uma peça importante na disputa territorial entre as apoikias de Régio e de Lócris na costa do Mar Jônio, no final da época arcaica e passagem para a clássica. Já no século V a.C., toda a Planície de Gioia Tauro estava sob controle de Lócris, despertando as preocupações de Régio que nesse século marca seu território na hinterlândia ao redor de Castellace, de onde provém uma já famosa inscrição feita sobre uma lâmina provavelmente dedicada no contexto de um santuário de fronteira, em que se lê ‘para Hércules de Régio’ (Consoli, 2012).

A última questão que merece a nossa reflexão é a questão que diz respeito aos aspectos jurídicos/institucionais que regiam este assentamento. De acordo com o tipo ideal proposto por Polanyi para definir um *port of trade* como explicado acima, ou nas regras de funcionamento identificadas nas fontes escritas como um *empóron* (no modelo de Náucratis, por exemplo; Hansen, 2006, p. 14-20), precisaríamos conhecer quais autoridades controlavam este agrupamento de pessoas e as suas atividades; quais as regras alfandegárias que regiam o ir e vir de mercadorias; quem exercia a justiça em casos de conflitos. Para todas estas questões, não temos qualquer documentação. No Inventário de pólis arcaicas e clássicas do *Copenhagen Polis Centre*, Metauros vem qualificada como ‘possivelmente pólis’ a partir do texto de Estéfano de Bizâncio (437.4), que se refere ao poeta lírico Estesícoro (séc. VII-VI a.C.) como *pais mataurinos*, ou seja, como filho de Metauros. De acordo com este Inventário, o uso do étnico para indicar um contexto do século VI a.C. pode, tentativamente, ser entendido referente a uma pólis. Mas o fato é que nenhuma fonte antiga, ainda segundo esse Inventário, se refere a Metauros como uma pólis (Fischer-Hansen; Nielsen; Ampolo, 2004, p. 282). Também, não há fontes textuais que indiquem que Metauros foi considerado pelos antigos como um *empóron*.

Mas a pergunta que colocamos é se realmente precisamos saber qual o nome que os gregos davam a este tipo de assentamento: *empóron*? Parece-me que um conceito, embutido em uma palavra, em um termo, não precisa representar uma camisa de força em nossa interpretação. Esta não pode ir além do que a análise comparativa da documentação nos propõe. Na verdade, a realidade empírica mostra que Metauros não foi o único assentamento revelado pela arqueologia que permitiu que traçássemos essa rede de pequenos pontos de apoio para a circulação de pessoas, de coisas, de conhecimentos e tecnologias em todo o Mediterrâneo ocidental, não vinculada a uma pré-colonização. Rede que promoveu a integração, juntamente com as apoikias fundadas a partir do século VIII a.C. pelos gregos da parte oriental do Mediterrâneo, dos helenos em um contexto amplificado e que permitiu a criação de uma helenidade especial.

Referências

ABERSON, M. *et al.* **Entre Archéologie et Histoire: dialogues sur divers peuples de l'Italie pré romaine.** Berlim: Peter Lang, 2016.

AGOSTINO, R. (org.). **Gli Italici di Métauros.** Reggio Calabria: Laruffa, 2005.

- AGOSTINO, R. Inquadramento del territorio. *In*: AGOSTINO, R. (org.). **Gli Italici di Métauros**. Reggio Calabria: Laruffa, 2005. p. 15-21.
- AGOSTINO, R.; SICA, M. M. Castellace: topografia e organizzazione di un centro indigeno dalla protostoria all'età ellenistica. *In*: CICALA, L.; PACCIARELLI, M. **Centri fortificati indigeni della Calabria dalla protostoria all'età ellenistica**: atti del Convegno Internazionale (Napoli, 16-17 gennaio, 2014). Napoli: Naus, 2017, p. 425-435.
- BRESSON, A.; ROUILLARD, P. (ed.). **L'Emporion**. Paris: Diffusion De Boccard, 1993.
- CASEVITZ, M. Emporion: emplois classiques et histoire du mot. *In*: BRESSON, A.; ROUILLARD, P. (ed.). **L'Emporion**. Paris: Diffusion De Boccard, 1993. p. 9-20.
- CONSOLI, V. La dedica di Eracle Reggino da Castellace di Oppido Mamertina: un'iscrizione efebica? **LANX**: Rivista della Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici dell'Università degli Studi di Milano, Milano, n. 13, p. 52-81, 2012.
- CORDIANO, G. Espansione territoriale e politica colonizzatrice a Reggio (ed a Locri Epizefiri) fra VI-V se. a.C. **Kokalos**: Studi di Storia Antica Pubblicati dall'Università di Palermo, Palermo, n. 41, p. 79-121, 1995.
- CORDIANO, G. **Tra Rhegion e Lokroi Epizephyrion**: un quindicennio di ricerche topografico-archeologiche tra Palizzi e Capo Bruzzano. Pisa: ETS, 2014.
- CORDIANO, G.; ACCARDO, S. **Ricerche storico-topografiche sulle aree confinarie dell'antica chora di Rhegion**. Pisa: ETS, 2004. 2 v.
- CORDIANO, G.; ISOLA, C. Metauros: da centro emporico zancleo a sub-colonia locrese? *In*: LOMBARDO, M.; FRISONE, F. (dir.). **Colonie di colonie**: le fondazioni subcoloniali greche tra colonizzazione e colonialismo. Lecce: Congedo, 2009. p. 49-73.
- COSTAMAGNA, L. Il territorio di Reggio: problemi di topografia. *In*: CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI SULLA MAGNA GRECIA, 26., 1987, Reggio Calabria. **Atti [...]**. Tarento: [s. n.], 1987. p. 475-512.
- COSTAMAGNA, L. Il territorio di Reggio. *In*: GRAS, M.; GRECO, E.; GUZZO, P. G. (dir.). **Nel cuore del Mediterraneo antico**. Corigliano Calabro: Meridiana Libri, 2000. p. 223-235.

DEMETRIOU, D. What is an Emporion? a reassessment. **Historia**: Zeitschrift für Alte Geschichte, Stuttgart, v. 60, n. 3, p. 255-272, 2011.

DOMINGUEZ, A. J. Los contatos ‘precoloniales’ de griegos y fenícios en Sicilia. *In*: CELESTINO PÉREZ, S.; RAFEL FONTANALS, N.; ARMADA, X.-L. **Contacto cultural entre el Mediterráneo y el Atlántico (siglos XII-VIII)**: la precolonización en debate. Madrid: Escuela Española de Arqueología, 2008. p. 149-159.

DOMINICI, R. La topografia. *In*: AGOSTINO, R.; SICA, M. M. **La media valle del Métauros tra VII-III sec. a.C.**: l’insediamento di Torre Cillea e Castellace. Reggio Calabria: Rubbettino, 2009. v. 2, p. 17-19.

ESPOSITO, A. La question des implantations grecques et des contacts pre-coloniaux en Italie du Sud : entre emporia e apoikia. **Pallas**: Revue d’Études Antiques, Toulouse, n. 89, p. 97-121, 2012.

FISCHER-HANSEN, T.; NIELSEN, T. H.; AMPOLO, C. Italia and Kampania; s.v. Metauros. *In*: HANSEN, H. M.; NIELSEN, T. H. **An inventory of Archaic and Classical Greek poleis**: an investigation conducted by the Copenhagen Polis Centre for the Danish National Research Foundation. Oxford: Oxford University Press, 2004. p. 282-283.

FLORENZANO, M. B. B. **Entre a reciprocidade e o mercado**: a moeda na Grécia antiga. 2000. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

FLORENZANO, M. B. B. A organização da *khóra* na Sicília grega sul-oriental: Siracusa diante de sua hinterlândia (733-598 a.C.). **Cadernos Lepaarq**, Pelotas, v. 15, n. 29, p. 11-47, 2018.

GRAS, M. **Trafics tyrrhéniens archaïques**. Rome: École Française d’Athènes et de Rome, 1985.

GRAS, M. Pour une Méditerranée des emporia. *In*: BRESSON, A.; ROUILLARD, P. **L’Emporion**. Paris: Diffusion De Boccard, 1993. p. 99-102.

GRAS, M. **O Mediterrâneo arcaico**. Lisboa: Teorema, 1998.

- GRAS, M. Lo Stretto fra Calabria e Sicilia e i traffici arcaici. *In*: GRAS, M.; GRECO, E.; GUZZO, P. G. (ed.). **Nel cuore del Mediterraneo antico**. Corigliano Calabro: Meridiana Libri, 2000. p. 19-28.
- GRAS, M. La Sicile, l'Afrique et les Emporia. *In*: BERLINGÒ, I. **Damarnato**: studi di antichità classica offerti a Paola Pelagatti. Milano: Electa, 2000. p. 130-134.
- GUZZO, P. G. Fenomenologia della colonizzazione. *In*: GUZZO, P. G.; AMPOLO, C.; BOTTINI, A. **Popoli e civiltà dell'Italia Antica**. Roma: Biblioteca di Storia Patria, 1986. p. 13-25.
- GUZZO, P. G. Lo sviluppo dei popoli italici meridionali fino all'impatto con le ktiseis greche. *In*: CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI SULLA MAGNA GRECIA, 51., 2014, Reggio Calabria. **Atti [...]**. Tarento: [s. n.], 2014. p. 161-175.
- GUZZO, P. G. **Fondazione greche**: l'Italia meridionale e la Sicilia (VIII e VII a.C.). Roma: Carocci, 2011.
- GUZZO, P. G. **Le città di Magna Grecia e di Sicilia dal VI al I sec.** Roma: Scienze e Lettere, 2016. v. 1.
- HANSEN, M. H. Emporion: a study in the use and the meaning of the term in Archaic and Classical Periods. *In*: NIELSEN, T. H. **Yet more studies in the Ancient Greek Polis**. Stuttgart: Franz Steiner, 1997. p. 83-105.
- HANSEN, M. H. Emporion: a study in the use and the meaning of the term in Archaic and Classical Periods. *In*: TSETSKHLADZE, G. (ed.). **Greek colonisation**: an account of Greek colonies and other settlements overseas. Leiden: Brill, 2006. v. 1, p. 1-39.
- HOLLOWAY, R. R. **Italy and the Aegean, 3000-700 b.C.** Louvain La Neuve: Institute Superieur d'Archéologie et d'Histoire de l'Art, 1981.
- MALKIN, I. Greek colonisation: the right to return. *In*: DONNELLAN, L. (ed.). **Conceptualizing early colonisation**. Brussels: Institut Historique Belge de Rome, 2016. p. 27-50.
- MATARESE, I. Il centro fortificato indigeno di Torre Galli (Drapia VV): una proposta d'inquadramento preliminare dei reperti ceramici dell'abitato. *In*: CICALA, L.; PACCIARELLI, M. **Centri fortificati indigeni della Calabria dalla protostoria**

all'età ellenistica: atti del Convegno Internazionale (Napoli, 16-17 gennaio, 2014). Napoli: Naus, 2017. p. 485-487.

MELE, A. **Il commercio greco arcaico:** prexis ed emporie. Napoli: Cahiers du Centre Jean Bérard, 1979.

MERCURI, L. Calabria e l'area euboica. *In:* CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI SULLA MAGNA GRECIA, 50., 2012, Reggio Calabria. **Atti [...]**. Tarento: [s. n.], 2012, p. 971-984.

MERCURI, L. **Eubéens en Calabre à l'époque archaïque :** formes de contacts et d'implantation. Rome: Ècole Française de Rome, BEFAR, 321, 2004.

MOLLO, F. **Guida archeologica della Calabria antica.** Soveria Manelli: Rubbettino, 2018.

PACCIARELLI, M. L'età del bronzo e del ferro nel Bacino del Petrace. *In:* AGOSTINO, R. (org.). **Gli Italici di Métauros.** Reggio Calabria: Laruffa, 2005. p. 25-39.

PACCIARELLI, M. Il ruolo dei Centri d'altura nei sistemi territoriali protostorici della Calabria Tirrenica. *In:* CICALA, L.; PACCIARELLI, M. **Centri fortificati indigeni della Calabria dalla protostoria all'età ellenistica:** atti del Convegno Internazionale (Napoli, 16-17 gennaio, 2014). Napoli: Naus, 2017. p. 31-49.

PAOLETTI, M. Da Vibo Valentia a Gioia Tauro. *In:* PARRA, M. C. *et al.* (org.). **Guida archeologica della Calabria.** Bari: Edipuglia, 1998. p. 151-153.

POLANYI, K. **Primitive, Archaic and Modern economies:** essays. Boston: Beacon Press, 1968.

ROCCA, E. La dedica dei reggini a Delfi: tracce di una scoperta. *In:* DE SENSI SESTITO, G. **La Calabria Tirrenica nell'Antichità:** nuovi documenti e problematiche storiche. Atti de Convegno (Rende, 23-25 novembre, 2000). Reggio Calabria: Rubbettino, 2008. p. 255-278.

ROUILLARD, P. Les emporia dans la Méditerranée occidentale aux époques archaïque et classique. *In:* VALLET, G. (dir.). **Les grecs et l'Occident :** actes du 2ème : colloque de la Ville Kérylos, 1991. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1995. p. 95-108.

SABBIONE, C. Reggio e Metauros nel'VIII-VII sec. a.C. **Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente**, Atene, n. 59, p. 275-289, 1981.

SABBIONE, C. La colonizzazione greca: Matauros e Mylai. *In*: CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDI SULLA MAGNA GRECIA, 26., 1987, Reggio Calabria. **Atti** [...]. Tarento: [s. n.], 1987. p. 221-236.

SABBIONE, C. Le testimonianze di Métauros in rapporto ai centri dell'entroterra. *In*: AGOSTINO, R. (org.). **Gli Italici di Métauros**. Reggio Calabria: Laruffa, 2005a. p. 41-48.

SABBIONE, C. Le testimonianze di Metauros a Gioia Tauro. *In*: GHEDINI, F. *et al.* **Lo stretto di Messina nella antichità**. Roma: Quasar, 2005b. p. 241-252.

SABBIONE, C.; SOVERINI, L. Gioia Tauro. *BTCGI*, 8, 1990, p. 142-152.

SICA, M. M. L'insediamento di Torre Cillea a Castellace. *In*: AGOSTINO, R. (org.). **Gli Italici di Métauros**. Reggio Calabria: Laruffa, 2005. p. 49-58.

SICA, M. M. Introduzione. *In*: AGOSTINO, R.; SICA, M. M. **La media valle del Métauros tra VII-III sec. a.C.**: l'insediamento di Torre Cillea e Castellace. Reggio Calabria: Rubbettino, 2009. v. 2, p. 11-17.

SICA, M. M. L'insediamento nel quadro territoriale. *In*: AGOSTINO, R.; SICA, M. M. **La media valle del Métauros tra VII-III sec. a.C.**: l'insediamento di Torre Cillea e Castellace. Reggio Calabria: Rubbettino, 2009. v. 2, p. 21-44.

SICA, M. M. Da Métauros alla Sila Silva. Alcune osservazione Conclusive. *In*: AGOSTINO, R.; SICA, M. M. **La media valle del Métauros tra VII-III sec. a.C.**: l'insediamento di Torre Cillea e Castellace. Reggio Calabria: Rubbettino, 2009. v. 2, p. 243-275.

TOMAY, L. Métauros. *In*: GRAS, M.; GRECO, E.; GUZZO, P. G. (org.). **Nel cuore del Mediterraneo antico**. Corigliano Calabro: Meridiana Libri, 2000. p. 125-133.

VALLET, G. **Rhégion et Zancle** : histoire, commerce et civilisation des cités chalcidiennes du détroit de Messine. Paris: De Boccard, BEFAR 189, 1958.

O impacto do crescimento de Antioquia sobre o campesinato sírio: Libânio e a defesa dos *Georgoi*

Gilvan Ventura da Silva

Universidade Federal do Espírito Santo

Palavras iniciais

Antioquia, a metrópole da província da Síria-Coele, era, na época tardia do Império Romano, uma cidade que experimentava um notável crescimento, figurando assim ao lado de Roma, Constantinopla, Cartago e Alexandria como uma das cinco *megapólis* do Mediterrâneo. Como que destacada de seu sítio imediato, Antioquia era o ponto de convergência de redes de comércio e intercâmbio bastante extensas, ao mesmo tempo que recebia continuamente o influxo de imigrantes provenientes das regiões ao redor ou mesmo de localidades distantes, o que fazia dela uma cidade marcada pela diversidade étnica e cultural (Nicolet, 2000, p. 17). Muito embora não seja possível precisar o montante da população, diversas estimativas sugerem que a *pólis* nos séculos IV e V, seu período de máxima expansão, deveria abrigar entre 300 e 500 mil habitantes, uma cifra considerável para os padrões da Antiguidade.¹ Afora o contingente populacional numeroso,

1 Com base em informações provenientes da documentação textual, Glanville Downey (1958) certa vez sugeriu que a população total de Antioquia, na época tardia, giraria em torno de 300 a 500 mil habitantes. Liebeschuetz (1972, p. 94), por sua vez, se inclina por uma cifra mais modesta, entre 150 e 300 mil habitantes. Já De Giorgi (2016, p. 128), apoiado em dados arqueológicos, eleva essa projeção, estimando que Antioquia possuísse, na sua fase de máxima expansão, entre 250 e 500 mil habitantes. Uggeri (2009, p. 102), por sua vez, atribui à *pólis* um contingente de 800 mil pessoas, o que, naturalmente, representa um exagero.

Antioquia era epicentro de um extenso território, a assim denominada *Antiocheia*, que incluía não apenas a *khora*, a zona rural propriamente dita, mas também diversas outras cidades de menor porte que gravitavam em torno da metrópole, a exemplo de Imma, Géfira, Meleagro, Pagras e Gindaro, sem mencionar a cidade portuária de Selêucia Pieria, distante cerca de 30 km em sentido Sul, razão pela qual alguns autores, como Tate (2004, p. 311-312) e Liebeschuetz (1972, p. 40), chegam mesmo a supor a existência, na Antiguidade Tardia, de uma tendência à fusão de Antioquia com as suas cidades-satélites, fenômeno atualmente conhecido como conurbação, o que implicaria um significativo acréscimo da *pólis* tanto em termos territoriais quanto populacionais. Malgrado o eco excessivamente modernizante de uma interpretação como essa, não resta dúvida que, sob o Império, Antioquia era a principal cidade da Síria-Mesopotâmia, de maneira que sua influência não se encontrava limitada à região circundante, mas alcançava outras cidades, como Apameia, Bereia e Laodiceia, com as quais mantinha uma relação marcada por certa rivalidade, uma vez que a metrópole era ao mesmo tempo residência do *consularis Syriae*, ou seja, do governador da província, do *comes Orientis* (o vicário da diocese) e, eventualmente, do *magister militum per Orientem* (o comandante-em-chefe dos destacamentos orientais) e do prefeito do pretório do Oriente (Cabouret, 2004, p. 118). Além disso, desde a época de Diocleciano, Antioquia contava com dois palácios, um situado na ilha formada pelo Orontes e outro em Dafne, o que a convertia em residência oficial dos imperadores,² a exemplo de Diocleciano e Galério, que fizeram dela seu quartel-general quando das campanhas contra os persas, e de Constâncio, Galo, Juliano e Valente, que por certo tempo a elegeram como capital motivados igualmente pela necessidade de dar combate aos soberanos sassânidas.

Por todos esses motivos, Antioquia desempenhava, no contexto da Síria-Mesopotâmia, um papel de destaque. Dotada de uma vocação claramente cosmopolita, a cidade parecia não caber em si mesma, o que se traduzia numa intensa atividade edilícia estimulada, por um lado, pelo fluxo migratório contínuo e, por outro, pelo desejo dos notáveis locais e das autoridades imperiais em deixar registrado, na paisagem urbana, o seu nome, estratégia bastante empregada pelas elites imperiais com o propósito de elevar ou consolidar seu prestígio e ao mesmo tempo eternizar sua memória. Nesse sentido, por toda a cidade se multiplicavam os

2 Sobre as características arquitetônicas do complexo palaciano da ilha do Orontes, consultar Saliou (2009) e Downey (1961, p. 318 *et seq.*).

edifícios públicos e privados, num processo de ocupação territorial que alcançava os níveis inferiores do Monte Sílpio, a leste da cidade, e transbordava para além dos portões que davam acesso a Dafne, ao Sul, a Bereia, a Norte, e a Alexandreta, a Oeste. Tomadas em conjunto, as informações literárias e arqueológicas das quais dispomos acerca dos reparos, reformas e construções levadas a cabo em Antioquia entre os séculos IV e V atestam um notável investimento em obras as mais diversas patrocinadas pelos imperadores, governadores de província, autoridades eclesiásticas ou mesmo por particulares: construção de termas públicas e privadas; expansão dos locais de entretenimento, a exemplo do *Plethrion*,³ reparo de aquedutos, fundação de santuários e igrejas, como aquela dedicada a Bábilas, no Campo de Marte; e a criação de um novo fórum por Valente, a mais importante intervenção imperial na paisagem urbana realizada no século IV.⁴ Muito embora o crescimento de Antioquia seja amiúde tratado como um acontecimento *urbano* por excelência, ou seja, como um acontecimento restrito ao ambiente construído da *pólis*, é importante observar que os efeitos das transformações operadas na paisagem não se restringiam à *ásty*, mas se irradiavam pela *khora*, na medida em que, na Antiguidade, campo e cidade mantinham uma relação que Grey (2012, p. 629) qualifica como simbiótica, não sendo razoável supor que a *khora* se mantivesse ao abrigo daquilo que ocorria na *ásty* e vice-versa, pressuposto que, no caso de Antioquia e da sua *hinterland*, é contrariado pelas evidências arqueológicas, que assinalam um desenvolvimento concomitante das zonas rural e urbana no decorrer da época imperial (De Giorgi, 2016, p. 64).

Antioquia, de fato, constituía um importante mercado consumidor para os grandes, médios e pequenos proprietários rurais que produziam azeite, vinho e cereais na planície do Vale do Amuk ou nas regiões elevadas do Maciço do Calcário, de maneira que a prosperidade da *pólis* contribuía diretamente para o incremento da economia agrícola da região. Afora isso, a cidade decerto oferecia oportunidade de trabalho àqueles que possuíssem alguma especialização, com destaque para o ramo da construção civil, sempre carente de bons profissionais.⁵ No entanto,

3 O *Plethrion* era o recinto no qual ocorriam as competições de pugilato e pancrácio que integravam o programa dos Jogos Olímpicos. Informações suplementares acerca da construção e do funcionamento do edifício podem ser encontradas em Silva (2016).

4 O inventário das principais obras realizadas em Antioquia no século IV pode ser consultada em Petit (1955, p. 315-316). Sobre a construção do Fórum de Valente, ver Silva (2020).

5 Nos territórios do norte da Síria, sabemos que os camponeses não se ocupavam apenas do cultivo da terra e da criação de animais, mas praticavam, nos intervalos entre o plantio e a colheita, todo tipo de atividade artesanal. Além disso, costumavam atuar também como trabalhadores itinerantes,

afora essa relação, digamos, solidária entre a expansão de Antioquia e o progresso econômico da *khora*, importa salientar que nem sempre a zona rural se beneficiou do boom edilício ocorrido na *ásty*, pois, em alguns casos, os pequenos camponeses independentes, com certeza os mais desassistidos, eram convocados a contribuir com as obras públicas e privadas de modo absolutamente involuntário, sendo engajados como mão de obra compulsória no transporte do entulho decorrente das construções, abuso denunciado por Libânio em sua *Oratio* 50, *Em favor do campesinato, sobre os trabalhos forçados (Pro agricolis de angariis)*, elaborada por volta de 385 e endereçada a Teodósio. Tomando por base esta oração, bem como a *Oratio* 11, *Em louvor de Antioquia*, também conhecida como *Antiochikos*, um panegírico pronunciado por ocasião dos Jogos Olímpicos de 356, no qual Libânio trata, em diversas passagens, do dia a dia de sua cidade natal, temos por objetivo discutir, nesse capítulo, o impacto do crescimento urbano de Antioquia sobre a *khora*, em particular no que diz respeito à exploração da mão de obra camponesa, o que nos permite aquilatar não apenas o grau de interdependência entre a cidade e o campo na Antiguidade Tardia, mas também a mobilidade existente entre a *ásty* e a *khora*. De fato, ao contrário de autores que propõem uma interpretação demasiado estática da população rural, sabemos que, ao menos no caso do norte da Síria, os camponeses não se encontravam, em absoluto, internados em suas propriedades, mas visitavam com frequência as aldeias e cidades vizinhas.

Uma ‘pólis’ que não cabia em si mesma

Ao ser convidado, em 356, para tomar parte, na condição de principal orador, dos Jogos Olímpicos de Antioquia, Libânio certamente vislumbrou a possibilidade de realizar um elogio, não da *panegyris*, ou seja, da festa em si, mas da cidade que a abrigava, escapando assim, de certa forma, dos cânones do gênero tal como estabelecidos no século III por Menandro, o Rétor, pois o elogio dos Jogos não é, em absoluto, o assunto principal do *Antiochikos*. Embora pertencente ao gênero epidítico, o discurso se aproxima muito mais do *pátrios logos*, de um elogio da *pólis* pronunciado por um orador em sua cidade natal, do que de um panegírico, uma vez que, ao contrário deste último, o *pátrios logos* exigia

oferecendo seus serviços nas cidades vizinhas. Os camponeses do Maciço do Calcário, por exemplo, eram conhecidos pela habilidade em entalhar a pedra e pelos serviços de pedreiro que faziam, o que lhes garantia uma fonte suplementar de renda (Tate, 1997, p. 937).

uma descrição detalhada dos principais aspectos da paisagem urbana e de seus arredores, como de fato ocorre na *Oratio* 11 (Saliou, 2006, p. 274-275). O texto que chegou até nós é uma versão ampliada daquele pronunciado diante de uma plateia reunida para celebrar os Jogos, tendo sido publicado dois ou três anos mais tarde, em 358 ou 359, após cuidadosa revisão, como comprovam as variações de estilo ao longo da oração, conforme as peculiaridades da linguagem falada ou escrita (Francesio, 2004, p. 18). Não obstante as possíveis diferenças entre o texto oral e o escrito, o propósito de Libânio ao elaborar sua oração e, depois, ao reelaborá-la, era o mesmo: enaltecer a cidade, sua gente, seu clima, sua população, seus gestores e, acima de tudo, sua infraestrutura física, motivo de grande orgulho para os cidadãos. Muito embora, como argumenta Saliou (2018, p. 39), a cidade que emerge das páginas do *Antiochikos* seja, em boa parte, uma cidade tal como representada pelo sofista, com toda a licença poética – e, por que não o dizer, com todos os exageros? – autorizada pelo gênero epidítico, isso não equivale a afirmar que o discurso não contenha informações objetivas sobre o ambiente construído de Antioquia, como bem demonstrou Roland Martin (1959), num extenso comentário arqueológico à *ekphrasis* da *pólis*.⁶

Pelas informações recolhidas no *Antiochikos*, sabemos que, na segunda metade do século IV, Antioquia se encontrava em franca expansão, resultado de um processo migratório que, ao longo dos séculos, fez convergir para a *pólis* pessoas de origens distintas, motivadas por interesses igualmente distintos: desejo de prosperidade, fuga da pobreza, vontade de empreender negócios ou de oferecer os préstimos pessoais, busca de um clima mais ameno, de maneira que, na opinião de Libânio (*Or.* 11, 164-168), a cidade, no decorrer da sua história, sempre constituiu uma fronteira aberta aos estrangeiros, acolhidos com respeito e benevolência, a ponto de terem alguns obtido as mais altas honrarias, incluindo o desempenho de funções públicas. Como resultado desse afluxo ininterrupto de pessoas, Antioquia era uma cidade efervescente, congregando um extenso contingente que se aglomerava nos espaços públicos, de maneira que, a qualquer

6 Na Antiguidade, a *ekphrasis* era um recurso literário por meio do qual o autor realizava uma descrição extensa e detalhada de algum objeto real ou imaginário, incluindo lugares, monumentos, utensílios e obras de arte. Nos exercícios escolares (*progymnasmata*), os alunos eram treinados na *ekphrasis* tendo como parâmetro a descrição do escudo de Aquiles contida na *Iliada* (Hornblower *et al.*, 2012, p. 495). Na opinião de Norman (p. 6), a *ekphrasis* de Antioquia elaborada por Libânio corresponde bastante bem à realidade da paisagem urbana no século IV, uma vez que o discurso foi pronunciado diante de espectadores que viviam na cidade e que, portanto, possuíam conhecimento direto do assunto.

altura do dia, a ágora se encontrava repleta. Pelas ruas, praças e avenidas os populares formavam uma massa compacta, obstando o trânsito daqueles que, porventura, tivessem pressa e obrigando-os a abrir caminho a cotoveladas em meio à multidão (*Or.* 11, 169-174).⁷ Além do aumento demográfico visível, outra variável que, segundo o sofista, atestava a vitalidade de Antioquia era o investimento em obras públicas e privadas, como se segue:

Não é surpreendente que Antioquia, que supera as outras cidades no restante e que, acima de todas, supera a si mesma na prática da sabedoria, faça com que se enamorem dela aqueles que acedem às magistraturas. Para cada um deles, o início do mandato, o meio e o fim consistem em realizar uma ampliação da cidade [...]. E não acontece que os governadores, que têm a oportunidade de alcançar este fim valendo-se do tesouro imperial, empreendam com pouco interesse a ampliação da cidade, ao passo que retrocedem diante da empresa os que são obrigados a gastar o seu próprio dinheiro. Ao contrário, aqueles que se tornaram membros da corte imperial sentiram mais desejo de gastar aqui seu dinheiro do que de ganhá-lo. Assim é que, após reunir esculturas de todas as partes, ergueram edifícios suntuosos que refulgiam na cidade como estrelas e, convertendo-se em modelos de grandeza, não lhes faltaram sucessores que projetavam obras mais esplêndidas do que podiam. Porque aqui, aquele que não constrói uma casa ou não compra alguma das existentes, por mais abastado que seja, considera vã sua riqueza. Pelo contrário, o que constrói, ainda que em outros aspectos sua situação chegue a ser difícil, se conta entre os afortunados. Por essa razão, não são estanques as dimensões da cidade, que cresce diariamente, como ocorre com o corpo humano. (*Or.* 11, 193-195)

Libânio faz referência aqui, em primeiro lugar, à generosidade que os representantes do poder imperial, notadamente o *consularis Syriae* e o *comes Orienti*, demonstravam para com Antioquia mediante o patrocínio de construções destinadas não apenas a aumentar o esplendor da cidade, qualificada por Amiano Marcelino (XXII, 9, 4), um dos seus mais ilustres cidadãos, como a “bela coroa do Oriente”, mas também a perpetuar, no espaço urbano, a memória dos evergetas.

7 Antioquia contava com duas ágoras, a mais antiga, localizada às margens do Orontes, remontava à época de fundação da cidade, em 300 a.C. A mais recente situava-se em Epifânia, um bairro construído no decorrer da expansão da cidade promovida por Antíoco IV Epifânio (175-164 a.C.) (Downey, 1961, p. 69).

Sabemos que, no decorrer dos três primeiros séculos do Império Romano, a responsabilidade pela construção, ampliação ou reforma de edifícios e monumentos costumava ser atribuída aos *curiales*, que, desse modo, podiam capitalizar para si os frutos da iniciativa, no sentido de reforçar seu prestígio junto à população local. No entanto, na época tardia, em virtude do empobrecimento progressivo do *ordo decurionum* e do aumento da intervenção imperial na administração do erário cívico, o que conduziu, sob Constantino e Constâncio II, à transferência do controle dos rendimentos das propriedades agrícolas pertencentes à *pólis* para a *res privata*, o tesouro particular do imperador (Jacobs, 2013, p. 483), a atuação dos *curiales* como evergetas diminui consideravelmente, ao passo que os governadores adquirem protagonismo. A partir desse momento, os governadores se tornam os principais responsáveis por definir quais obras deveriam ser custeadas com fundos públicos, havendo, inclusive, a possibilidade de remanejamento de recursos de uma cidade a outra. Em último caso, poder-se-ia mesmo solicitar à corte imperial um complemento de verba. Muito embora, em tese, o governador atuasse em nome do soberano, ele era autorizado a associar seu nome às construções que empreendesse. No entanto, como o tempo de mandato à frente do governo provincial costumava ser curto, não excedendo dois anos, o magistrado preferia iniciar suas próprias construções em lugar de concluir aquelas em andamento, o que lhe renderia muito mais prestígio, atitude que o governo imperial tentou coibir em mais de uma ocasião a fim de evitar que projetos inacabados se acumulassem sobre o solo urbano (Slootjes, 2006, p. 81). Seja como for, o mais importante é que os próprios cidadãos esperavam que os governadores patrocinassem obras públicas. Tanto é assim que, em certos casos, eles o fizeram mediante o emprego de recursos próprios.

Em Antioquia, a julgar pelo testemunho de Libânio, os governadores se mostravam bastante empenhados na execução de obras públicas, muito embora não tenhamos informações precisas sobre quais edifícios teriam sido por eles erguidos à época de elaboração do *Antiochikos*. Para as décadas posteriores, sabemos que Tatiano, *consularis Syriae* e *comes Orientis* entre 370 e 374, levou a cabo diversas construções ou reparos na cidade, sendo seguido por Próculo, Tisameno e Florêncio (Petit, 1955, p. 316).⁸ Não obstante o fato de Libânio fazer

8 Próculo ocupou a posição de *comes Orientis* entre 383 e 384. Já Tisameno foi *consularis Syriae* em 386. Florêncio, por sua vez, governou a província da Síria-Coele em 392. Este último, ao pretender realizar a ampliação do *Plethrion* de Antioquia, foi alvo de duras críticas da parte de Libânio, assunto do qual tratamos em certa ocasião (Silva, 2016).

referência, na passagem do *Antiochikos* que reproduzimos acima, ao patrocínio de obras públicas pelos funcionários imperiais com recursos próprios, essa não parece ter sido a tendência na época tardia, pois temos notícia de que apenas o *consularis Syriae* Florêncio teria ele mesmo financiado a construção de um pórtico e pavimentado um trecho de estrada (Liebeschuetz, 1972, p. 134). Para além dos governadores e vicários, o sofista também menciona a atuação de membros da corte imperial, sempre dispostos a investir na cidade. Nesse caso, trata-se, com toda certeza, dos *honorati*, ou seja, de indivíduos que, após terem encerrado suas atividades a serviço da corte, retornavam à cidade natal portando o título de *honoratus* (Jacobs, 2013, p. 486). Superiores em *status* aos decuriões ordinários, os *honorati* constituíam uma elite de notáveis isentos da obrigatoriedade de contribuir para a manutenção da *pólis*, razão pela qual a maior parte do investimento que faziam em construções se destinava a erguer e embelezar as próprias residências, muito embora tenhamos conhecimento de que Daciano, um dos *comites* de Constâncio II, agraciou os cidadãos de Antioquia com diversas benfeitorias, patrocinando a construção de termas e pórticos, ao passo que o *magister militum* Elébico, outro antioqueno ilustre, foi responsável por erguer um banho público (Petit, 1955, p. 319-320). Ambos também construíram residências suntuosas em Antioquia, mais um elemento que certamente favorecia a opulência da metrópole, como reconhece Libânio (*Or.* 11, 212) ao se referir às casas dos particulares, que, ocupando a zona central da *ásty*, nas imediações da avenida das colunatas, formavam um conjunto uniforme em meio aos edifícios públicos. Algumas delas, tendo sido construídas no passado, apresentavam uma decoração mais modesta, ao passo que as contemporâneas eram mais imponentes, a ponto de bloquearem a incidência da luz do Sol sobre as casas vizinhas (*Or.* 11, 221; 226).

Segundo Libânio (*Or.* 11, 227-228), o ritmo frenético das atividades edilícias públicas e privadas fazia com que Antioquia se assemelhasse a um imenso canteiro de obras. Por todo o perímetro urbano era possível se deparar com equipes ruidosas de capatazes e operários em constante agitação, ocorrendo mesmo a ocupação de terrenos outrora destinados a outros fins, como à plantação de hortaliças. Neles, eram erguidas não apenas residências, mas também, de modo muito particular, termas privadas, pois o sofista nos informa que os moradores dos diversos bairros da cidade competiam entre si pelas melhores termas, cuja construção e manutenção eram facilitadas pela abundância de recursos hídricos (*Or.* 11, 245-246), realidade confirmada, em parte, pela

Arqueologia.⁹ Ao que tudo leva a crer, em meados do século IV, toda a planície do Orontes, incluindo o sopé do Monte Sílpios, já se encontrava edificada, motivo pelo qual os habitantes eram compelidos a se assentar nas regiões limítrofes da *ásty*, ultrapassando assim os portões que conduziam à *khora*, como declara Libânio (*Or.* 11, 231-234):

Considere também a cena diante dos portões da cidade, pois não seria correto chamar [as construções aí localizadas] de hospedarias (*pandokeia*), mas sim distritos da cidade, como se fizessem parte de uma única cidade. Tão em consonância estão estas construções com a invejável beleza do interior por seu luxo, seus banhos, seu artesanato e sua população, que, se se reunisse em um único conjunto o que se encontra dividido em três partes diante de Antioquia, bastaria para conformar uma cidade inteira. Assim como os acessos ao palácio real participavam da magnificência do interior e, ainda que inferiores, permitiam conjecturar como era o maior graças ao menor, do mesmo modo emana da cidade certa semelhança com esta zona além das muralhas, de maneira que, ao sair da cidade, se diria que se contempla, em escala mais reduzida, aquilo que se acaba de deixar para trás e, quando se entra, o exterior nos antecipa o interior [...]. Tão logo se transpõem as portas, à esquerda, se podem contemplar jardins coloridos, lugares de entretenimento, fontes abundantes, herdades ocultas pelas árvores, cujos aposentos se elevam por cima delas.

Mediante o relato de Libânio, podemos supor que a transição do ambiente construído de Antioquia ao território adjacente, o que era feito, como mencionamos, por meio de três portões localizados a Norte, a Sul e a Oeste, não operava uma ruptura na paisagem urbana, mas antes assinalavam uma continuidade evidente, pois a cidade como que “transbordava” para além das muralhas, espraiando-se pela *hinterland* repleta de alojamentos para os viajantes, de residências privadas,

9 O comitê de escavações de 1932-1939 liderado pela Universidade de Princeton detectou, em Antioquia, seis banhos, a maioria deles localizada na ilha do Orontes. No entanto, segundo as projeções de Yegül (2001, p. 147-148), a cidade deveria abrigar dezenas de termas distribuídas por todo o perímetro urbano, das encostas do Monte Sílpios, passando pela zona ribeirinha do Orontes, pela Cidade Nova e pela avenida das colunatas até alcançar os portões. A fim de sustentar o seu argumento, o autor evoca, por analogia, a quantidade de banhos identificados em Roma e Constantinopla. No início do século V, a primeira contaria com 856 banhos públicos e privados, enquanto que a segunda, com 153. Considerando as dimensões geográficas e populacionais de Antioquia, a cidade deve ter abrigado, pelo menos, uma centena de banhos na época tardia.

de termas e de oficinas artesanais, o que nos sugere não apenas a existência de um contingente populacional expressivo, mas também de uma intensa mobilidade entre a cidade e o campo. Seguindo pelo Portão do Sul, num trajeto ascendente de cerca de 8 km, chegava-se a Dafne, uma elegante estação de veraneio que, à semelhança de Antioquia, contava com diversas construções, dentre as quais as mais famosas eram o Templo de Apolo, destruído por um incêndio à época de Juliano, o palácio imperial (de proporções menores se comparado àquele da ilha do Orontes), o teatro e o estádio de Zeus Olímpico, sede dos Jogos Olímpicos. Dafne representava como que uma *mímesis* de Antioquia, além de ser uma região conhecida pela abundância de suas fontes, como enfatiza Libânio (*Or.* 11, 235-243) ao inserir, no *Antiochikos*, um extenso elogio ao distrito. No entanto, o trajeto em direção a Dafne não era o único a coligar-se com a *ásty*, pois toda a região em torno da cidade se mostrava saturada de habitantes.

Antioquia se situava a sudoeste do Vale do Amuk, num amplo território de aproximadamente 30 x 40 km composto por planícies e montanhas, cuja ocupação original remontava ao Neolítico. Cruzando o Portão do Norte, no sentido de Bereia, alcançava-se a extensa planície que continha o Lago de Antioquia, no qual desaguavam o Orontes e o Afrin. Na Antiguidade, toda a região ao redor do lago era bastante irrigada, o que favorecia o plantio do arroz e a criação de enguias e carpas, além de outras espécies aquáticas (De Giorgi, 2016, p. 71). Malgrado o fato de que, até o momento, os vestígios arqueológicos encontrados na região sejam bastante escassos devido, muito provavelmente, aos materiais perecíveis (argila, madeira) empregados na construção das residências, estudos feitos com imagens de satélite têm revelado que, na época tardia, o Vale do Amuk era densamente povoado, suportando uma plethora de assentamentos agrícolas dispersos em meio a uma constelação de pequenas e médias cidades que tendiam a se tornar cada vez mais populosa no decorrer da época imperial. Nas aldeias, eram cultivados diversos produtos agrícolas – com destaque para o arroz, o trigo e a cevada – que abasteciam não apenas o mercado local, mas também Antioquia e Selêucia Pieria (Casana, 2004, p. 106). Além disso, o Vale era atravessado por toda uma rede de estradas e caminhos que serviam ao comércio de longa distância, ao deslocamento das tropas e ao intercâmbio dos bens entre a *ásty* e a *khora*, sugerindo-nos assim a existência de uma intensa mobilidade de bens, pessoas e veículos que chegavam e partiam de Antioquia e de suas cidades-satélites. No século IV, os vestígios epigráficos demonstram que a planície do Vale do Amuk e as montanhas adjacentes haviam atingido seu ponto de saturação, o que determinou um movimento em direção às

colinas do Maciço do Calcário, uma ampla cordilheira que se estendia pelos territórios de Antioquia, Apameia, Laodiceia, Bereia, Cálcis e Ciro, onde logo emerge uma economia florescente baseada na produção de vinho e, o mais importante, de azeite (De Giorgi, 2016, p. 89).¹⁰ Ao que tudo indica, os camponeses que vinham vender seus produtos nos mercados da cidade, onde eram explorados pelos notáveis, provinham da planície de Antioquia. É em defesa deles que Libânio se pronuncia na sua *Oratio* 50, dedicada a Teodósio.

O inglório ofício do agricultor

Uma parcela significativa das propriedades agrícolas do Vale do Amuk, em particular aquelas mais próximas de Antioquia, devem ter pertencido aos membros da elite urbana, que as cultivavam em regime de parceria, uma vez que, no norte da Síria, praticamente não há evidências de emprego de mão de obra escrava na agricultura (Liebeschuetz, 1972, p. 64). Isso não significa, no entanto, que não houvesse, no Vale, um campesinato independente, muito pelo contrário, pois as informações contidas no *De angariis* nos permitem supor a existência, ao lado de colonos ligados por contrato ao domínio dos grandes proprietários, de agricultores que não apenas cultivavam a terra, mas se dirigiam regularmente à cidade a fim de comercializar o excedente, exercendo assim uma atividade econômica que, apesar das suas limitações, cumpria um papel importante no abastecimento de Antioquia (Kauffman, 2004, p. 327). De fato, os camponeses descritos por Libânio não parecem se encontrar sob a dependência de nenhum *potens*, tendo de suportar sozinhos a exploração da qual são vítimas. De acordo com Ligt (1990, p. 31), esses homens deveriam residir a 10 ou 15 km da *ásty*, distância que seriam capazes de percorrer num único dia, partindo logo ao alvorecer e retornando às suas casas no fim da tarde. O problema residia justamente na viagem de retorno, pois, ao deixarem a cidade, recebiam a incumbência de levar consigo

10 Segundo Tate (1997, p. 929), é entre 330 e 550 que o crescimento demográfico do Maciço do Calcário se agudiza, ocasião em que o contingente populacional aumenta três ou quatro vezes. A julgar pelas construções públicas e privadas, a maioria executada em pedra, a região abrigava um estamento camponês abastado cuja principal fonte de renda era a produção do azeite de oliva, exportado para diversas regiões do Império, incluindo Roma, mas sem que possamos falar em monocultura, uma vez que as aldeias produziam também vinho e frutos. O pastoreio era outra atividade econômica relevante. Apesar das diferenças topográficas, não devemos supor qualquer separação entre os agricultores do Maciço do Calcário e os do Vale do Amuk, pois o intercâmbio entre a planície e o altiplano era contínuo.

o *rudus*, isto é, o entulho proveniente das construções urbanas, o que constituía, na opinião de Libânio, uma exigência injusta e excessiva, pois o camponês, a fim de efetuar o transporte, ocupava os seus animais de carga (burros, asnos, mulas) com um fardo pesado do qual não era, em absoluto, responsável. Do ponto de vista jurídico, tal exigência configurava um *munus*, ou seja, uma prestação compulsória de trabalho, supostamente em benefício da cidade,¹¹ prática que, na opinião do sofista, era ilegal, na medida em que os camponeses não poderiam ser obrigados a colaborar com uma obra na qual, excetuando a remoção do entulho, todas as outras etapas eram remuneradas, desde a aquisição dos materiais até o serviço dos arquitetos e demais trabalhadores. O dilema, nesse caso, era a maneira pela qual as autoridades públicas de Antioquia lidavam com os detritos das construções, cujo descarte era oneroso e difícil, como declara Libânio (*Or.* 50, 2-4) logo na abertura do *De angariis*:

Em nossas cidades, majestade, há muitas coisas que produzem lixo – o colapso de casas abandonadas, sua demolição por trabalhadores e o estabelecimento de fundações para novas construções, o mesmo ocorrendo com os edifícios públicos. O entulho que daí provém deve ser transportado para fora das muralhas, de modo que o sítio vago possa receber algum edifício, privado ou público. O mais correto seria incluir o custo desse serviço no orçamento do edifício público, pois se, no caso da madeira, tijolos, telhas, mestres de obra e carpinteiros, cada coisa que se relacione com o erguimento de uma nova estrutura ou a reforma de uma sem reparos, a autoridade municipal não é autorizada a se esquivar desses custos e de outros similares, o mesmo princípio deveria ser aplicado à remoção do entulho. Se a presente prática de dispor do entulho é correta, por que ela não se aplica a todos os aspectos da construção dos edifícios públicos?

Libânio se queixa a Teodósio acerca do modo como, em Antioquia, eram concebidas e executadas as obras públicas e privadas. Na Antiguidade, assim como hoje, a construção ou a reforma de edifícios e monumentos e a pavimentação de ruas e estradas era uma atividade onerosa, a começar pelo pagamento dos

11 No Império Romano, os *munera* costumavam se repartir em dois ramos principais: os serviços propriamente ditos (*diakonai* ou *archai*), por meio dos quais os *curiales* deveriam realizar atividades não onerosas, tais como atuar em embaixadas e supervisionar as obras cívicas, e as *leitourgiai*, que envolviam despesa: organização de espetáculos e festivais, manutenção e abastecimento dos banhos públicos, arrecadação de impostos, cf. Petit (1955, p. 45-62).

mechanikoi e dos *architektones* ou *technites*, profissionais envolvidos no planejamento e na implementação dos projetos edilícios, que costumavam ser muito bem remunerados. Ao contrário da imensa maioria dos ofícios no Império Romano, a arquitetura conferia aos seus praticantes reconhecimento social, autorizando-os a colocar seu nome nas obras que realizassem, o que raramente ocorria com outros profissionais (Zanini, 2007, p. 395).¹² Para além dos arquitetos, havia inúmeros trabalhadores especializados – mosaicistas, carpinteiros, vidraceiros, ferreiros – cujo serviço era pago. Não bastasse a despesa com a remuneração dos profissionais, o preparo do terreno e a aquisição dos materiais eram etapas que encareciam bastante o empreendimento, o que levava os construtores a lançar mão de algumas estratégias com a intenção de reduzir os custos. Além do reuso de materiais e do aproveitamento de fundações de edifícios antigos, que colapsaram ou foram demolidos, recorria-se amiúde à requisição compulsória de mão de obra, especialmente quando se tratava de serviços meramente braçais, como o transporte de pedra, a escavação do terreno e a remoção do entulho (Jacobs, 2013, p. 494). Nesse sentido, ao contrário do que Libânio nos induz a supor, a exigência de prestação de trabalho nas construções não era um acontecimento extraordinário no Império, muito embora esse *munus* costumasse incidir sobre os habitantes do núcleo urbano, que poderiam inclusive se valer de escravos, e não sobre os camponeses, situação que o sofista condena com veemência. De fato, em sua opinião, os custos de remoção do *rudus* deveriam ser incluídos pelos arquitetos no orçamento total da obra e não repassados a indivíduos que já se encontravam no limiar da sobrevivência, como vemos nesse apelo a Teodósio:

O modo como se lida com os detritos é danoso, senhor! Suponha que eu pague um preço por mulas, asnos ou camelos e contrate pessoas para tomar conta deles, e o rendimento deles mantém minha mulher, meu filho e eu mesmo. Então, suponha que o senhor deite as mãos sobre eles, os leve embora e faça do

12 Os *mechanikoi* eram os arquitetos que prestavam serviços diretamente à corte, projetando as obras subvencionadas com recursos imperiais. Além do conhecimento prático em metalurgia, arquitetura, carpintaria e arte pictórica do qual dispunham, eles eram também portadores de uma formação acadêmica de natureza teórica que incluía a geometria, a aritmética, a astronomia e a física. Já os *architektones* e *technites* não possuíam um conhecimento teórico aprofundado, mas eram igualmente hábeis no seu ofício, podendo desempenhar as mesmas tarefas dos *mechanikoi*. Os *mechanikoi*, dada sua posição de arquitetos régios, eram um tanto ou quanto raros, de maneira que a maioria das obras executadas no Império Romano ficava a cargo dos *architektones* e *technites*, cf. Jacobs (2013, p. 490-492) e Zanini (2007, p. 393).

que é meu seu, e eles devem trabalhar para o senhor e eu devo apenas olhar e calar. Observe, senhor, que é ilegal para um magistrado invadir minha propriedade. Se um veredito me priva de minhas possessões e isso é uma punição para as minhas faltas, então que tudo o que eu tenha seja confiscado pela cidade. Mas se tal veredito não foi pronunciado, então como você me proíbe de possuir o que eu legalmente possuo? A cidade possui herdades legadas a ela por testamento por homens de outrora. Estas são cultivadas pela cidade e os rendimentos delas pertencem à cidade, que as possui. Nessas herdades há o que eu acabei de mencionar: mulas, asnos, camelos. Por que o magistrado ignora isso e age contra o povo? Por que concede imunidade àqueles que deveriam executar o serviço e impõe o serviço àqueles que não o deveriam fazer?

Libânio acusa claramente o governador de oprimir os mais pobres – no caso, os camponeses – ao exigir que empreguem seus animais de carga, uma valiosa fonte de renda da unidade familiar, no transporte dos detritos das construções para fora do perímetro urbano, atitude injustificável, na medida em que a cidade teria condições de resolver o problema por outras vias, seja fazendo uso de seus próprios animais ou mesmo atribuindo o encargo aos cidadãos mais ricos que, certamente, teriam condições de arcar com esse *munus*, mas se recusavam a fazê-lo por avareza. O problema, naturalmente, era um pouco mais complexo do que Libânio nos leva a crer. De fato, talvez com exceção de Roma, que contava, além dos *edis*, com um colégio de quatro magistrados (*quattuorviri viis purgandis*) encarregados de supervisionar a *purgatio*, isto é, a limpeza das ruas, o que era feito por trabalhadores que transportavam pilhas e pilhas de detrito para fora das muralhas com o auxílio de cavalos, a cidade antiga não possuía um serviço regular de coleta de lixo tal como temos hoje (Havlicek; Morcinek, 2016, p. 36).¹³ Muito embora existissem os *astynomoi*, magistrados cujas principais tarefas eram zelar pela limpeza e desobstrução das vias públicas e impedir que dejetos fossem lançados nas ruas, nem sempre isso era garantia de eficiência, já que o destino dado ao lixo gerado pelos domicílios, ateliês e oficinas era de responsabilidade dos particulares, que tinham por hábito depositá-lo a céu aberto, nas redondezas (Saliou, 2003, p. 41). Ao contrário do que ocorre hoje, nas sociedades contemporâneas, caracterizadas por um consumismo

13 Alguns autores defendem a existência, no Império Romano, de *collegia* cuja atribuição seria atuar na coleta do lixo, a exemplo dos *centonarii* e dos *scrutarii*. O assunto, no entanto, é bastante controverso, cf. Jacobs (2013, p. 602).

desenfreado e pelo descarte incessante de materiais, utensílios e embalagens, no Império Romano não havia uma produção excessiva de detritos, pois, além de a população ser menor, um objeto era utilizado à exaustão para somente depois se providenciar sua substituição (Havlicek; Morciner, 2016, p. 34). Seja como for, tudo indica que, em virtude da inexistência de um serviço sanitário regular e eficaz, o lixo fosse parte integrante da paisagem da cidade antiga, problema apenas parcialmente contornado pela abertura, nas residências ou nos arredores, de fossas para despejo dos resíduos, prevalecendo o costume de se depositar o lixo onde quer que fosse possível (Thommen, 2009, p. 128).

Levando em consideração o alto custo das construções e a maneira errática de tratamento do lixo nas cidades antigas, não é de surpreender que os gestores municipais desejassem repassar o encargo de coleta e descarte dos entulhos para terceiros. De fato, a atividade edilícia, que envolvia não apenas a construção, mas também a demolição de edifícios, residências e monumentos, costumava produzir toneladas de detritos sob a forma de blocos de pedra, peças de decoração, tijolos, telhas, restos de mosaico e outros. Uma parcela dos resíduos seria decerto reaproveitada, mas não toda. Além disso, no caso de um novo empreendimento, a primeira providência era a escavação do terreno para o lançamento das fundações, o que produzia uma quantidade volumosa de terra. Em virtude das toneladas de *rudus* geradas pelas construções, um formidável inconveniente, mesmo nos dias de hoje, não era possível descartá-las conforme as alternativas habituais, ou seja, depositando-as em fossas domésticas ou simplesmente abandonando-as nos terrenos baldios existentes dentro do perímetro urbano. Antes, era necessário transportar o entulho para fora das muralhas, o que levou as autoridades de Antioquia a imaginar um engenhoso estratagema para solucionar o problema de um modo ao mesmo tempo econômico e confortável: obrigar os camponeses que vinham periodicamente à cidade com o propósito de comercializar os seus produtos a levar consigo os detritos no lombo dos seus animais quando da viagem de retorno. Uma vez transpostos os portões, é bem possível que o lixo fosse depositado ao pé das muralhas, pois essa era uma prática corrente na época tardia, ainda que bastante danosa às fortificações (Jacobs, 2013, p. 603). Ocorre, no entanto, que, na opinião de Libânio, esse transporte, além de não competir aos camponeses, onerava-os injustamente, pois extenuava os animais com os quais ganhavam o sustento. Vejamos os argumentos do sofista:

O serviço de nossos asnos, senhor, está sendo dado a indivíduos privados. Eles pedem uma audiência, fazem sua requisição, nomeiam o portão, um esse,

outro aquele, ainda um terceiro, e pelo simples fato de nomeá-los requisitam a contribuição de tudo o que passa por eles e as autoridades, como se tudo possuíssem, são diligentes em obrigá-los por meio de uma breve missiva. Mas nessa missiva estão envolvidos muitos asnos, mulas e camelos. E os escravos daqueles que obtêm esses favores, assim como os serviçais do governador, se apoderam deles e os levam até o entulho, atacando os condutores com golpes [...]. Eu compro os animais, chamo o veterinário se eles mancam e pago em dinheiro por isso, mas quando eles andam e usam suas patas, eles não devem fazer mais por mim do que por você? (*Or.* 50, 16-17)

O imbróglgio apresentado por Libânio a Teodósio, além da requisição indevida de um *munus* escorchante, envolvia ainda os custos do camponês com a aquisição e manutenção do animal, que não poderia ser colocado a serviço de outrem gratuitamente, muito menos em se tratando de pessoas abastadas que, numa negociação privada com o governador, teriam obtido uma autorização ilegal para coagir aqueles que, tendo de cruzar os portões para entrar na cidade, não poderiam evitar a extorsão. Sobre a exploração indevida dos animais, prossegue Libânio (*Or.* 50, 23-24):

E que mal há, me perguntam, se um asno que está deixando a cidade descarregado partir com outro carregamento? Apenas isso: que ele é forçado a carregar um fardo quando não necessitaria. Agir como um carregador é um serviço pesado para um homem que não trabalha nisso. O caso é o mesmo, eu penso, para um asno. E por causa disso a jornada da cidade para a fazenda é mais leve do que aquela da fazenda para a cidade. No caminho de ida, eles estão carregados, no de volta, não estão apreciando assim o fato de se encontrarem livres do fardo. E se o camponês cavalga no caminho para casa, ele não é um fardo pesado, e amiúde ele poupa o animal andando ao seu lado. Mas essa gente que se apodera daquilo que não é legalmente dela rouba destas miseráveis bestas o suspiro de alívio ao empilhar volumes de entulho sobre o seu dorso. E os camponeses dever reunir esse entulho, aguilhoando seus asnos.

Libânio argumenta, nessa passagem, em benefício dos animais que, ao transportarem no retorno à casa o entulho das construções, ficariam extenuados pelo esforço, o que sem dúvida reduziria sua vida útil, exigindo do camponês a reposição. Asnos, burros, mulas, camelos, bois, no entanto, além de serem imprescindíveis

nos labores agrícolas e no transporte dos produtos, eram também um recurso oneroso tanto em termos da aquisição quanto da manutenção. A importância dos animais de carga e de tração para os agricultores pode ser avaliada pela maneira como eram enquadrados nos códigos jurídicos, na medida em que burros, mulas, cavalos e bois eram definidos como *res Mancipi*, ou seja, como uma categoria superior de propriedade da qual faziam parte também a terra, os escravos, as instalações agrícolas e os edifícios. Ao contrário da propriedade qualificada como *res nec Mancipi* (dinheiro, gado menor, mobiliário, utensílios, indumentária, frutos da terra), as *res Mancipi* somente poderiam ser transmitidas de um indivíduo a outro mediante os ritos solenes da *Mancipatio* ou da *in iure cessio* e não pela simples concessão (*traditio*) (Gordilho; Santos Júnior, 2020, p. 1433). Componentes essenciais da economia agrícola, os animais de carga eram um investimento que deveria ser preservado ao máximo, dada a precariedade do camponês para substituir algum que eventualmente viesse a morrer ou sofrer dano grave, como a fratura de uma pata. Desse modo, se o agricultor empregasse seu burro ou asno para o transporte de entulhos, isso certamente colocaria em risco o bem-estar do animal, sujeitando o proprietário a uma despesa que nem sempre teria condições de efetuar. Mas esse não era o único ônus ao qual o camponês estaria sujeito ao ser obrigado a recolher e transportar o *rudus*, pois Libânio acrescenta que as próprias vestes dos indivíduos e os sacos utilizados para acondicionar os grãos durante o transporte poderiam igualmente se arruinar:

Aqueles que possuem sacos, senhor, após carregarem trigo e cevada ou algo semelhante de suas propriedades, acham seu transtorno mais fácil. Mas os portadores de feno são igualmente compelidos a executar esses serviços e eles não têm sacos. Assim, o manto do camponês faz as vezes de saco e se deteriora em consequência, quer se rasgue ou não. Mas como um camponês pode suportar essa perda se ele não tem como pedir à esposa outro manto e seus filhos andam nus? Como resultado dessa forma de dispor o entulho, o manto do camarada se gasta mais rápido do que deveria por tudo o que é posto nele [...]. Esta opressão, senhor, se torna mais progressiva devido à estação, pois os governadores a estenderam ao inverno. No passado, o início do verão costumava colocar um ponto final nessa injustiça, mas agora há frio, barro e chuva, tudo em abundância [...]. E devido a isso, os sacos de grãos se tornam imprestáveis. Se você coloca o grão neles nessas condições e o transporta, o grão se estraga. O resultado do dano afeta o pão e o carregador sofre uma perda no preço do seu trigo. (*Or.* 50, 28-30)

Além da sobrecarga que infligia os animais, o transporte do entulho também arruinava os trajés dos produtores de feno e os sacos dos produtores de grãos, uma vez que a terra, convertida em barro no inverno, corroía o tecido com o qual estes objetos eram feitos, impondo aos camponeses um prejuízo adicional. No caso daqueles que cultivavam cereais, o problema era ainda mais grave, uma vez que a má conservação dos sacos interferia diretamente na qualidade da mercadoria, cujo preço tenderia a diminuir. Por outro lado, ao transportar o *rudus*, o camponês poderia eventualmente ser obrigado a arcar com um prejuízo adicional, pois Libânio (*Or.* 50, 25-26) nos informa que muitos camponeses, ansiando por antecipar seu carregamento e partir o mais rápido possível, tinham por hábito oferecer suborno aos responsáveis pela obra para que fossem liberados mais cedo. O resultado disso é que os camponeses mais pobres eram os últimos a receber sua cota. Sem dinheiro para pernoitar em uma estalagem, eram obrigados a passar a noite na estrada, na companhia de seus animais famintos, expondo-se assim a um risco adicional devido ao banditismo crônico que grassava nos meios rurais e que se tornava mais perigoso à noite, o que levava os viajantes a evitar o deslocamento noturno (Shaw, 1984, p. 9 *et seq.*). Todas essas dificuldades, segundo o sofista, prejudicavam o abastecimento de víveres, pois os camponeses, receosos do *munus* que lhes era exigido, buscavam, na medida do possível, esquivar-se de Antioquia, aconselhando todos aqueles que encontrassem pelo caminho a fazer o mesmo (*Or.* 50, 31). É muito difícil mensurar se as exigências feitas aos camponeses de fato alteraram o fluxo entre a *ásty* e a *khora*, tendo em vista a importância do mercado metropolitano para as aldeias vizinhas. De qualquer modo, o *munus* imposto aos camponeses era decerto um notável inconveniente, em particular para os mais humildes.

Considerações finais

Uma das principais conclusões que ressaltam das orações de Libânio aqui analisadas é, em primeiro lugar, a estreita simbiose que unia a cidade ao campo na Antiguidade Tardia, pois o mercado urbano representava uma excelente oportunidade de ganho adicional para os camponeses ou, ao menos, para os que residissem nas proximidades da *pólis*, que poderiam, com os rendimentos em espécie obtidos, pagar suas taxas (Jones, 1940, p. 259). É bem verdade que, sob o Império Romano, a cidade, tendo se convertido numa célula da administração imperial, era uma entidade autônoma em relação à *khora*, cujos habitantes

não interferiam mais na gestão municipal, como assinala Tate (2004, p. 312). No entanto, isso não significa que, do ponto de vista econômico, a *ásty* e a *khora* não permanecessem unidas, pois a zona rural era diretamente responsável pelo abastecimento da cidade ao mesmo tempo que os camponeses vinham buscar, no núcleo urbano, os artigos que não fabricavam, a exemplo do sal, do betume e de objetos de metal, o que, segundo Ligt (1990, p. 27), de certa forma contraria uma interpretação proposta por Finley segundo a qual a cidade antiga seria uma instituição tão somente consumidora e, no limite, parasitária. Disso resulta que campo e cidade não mantinham, na Antiguidade, uma relação estática. Antes, o intercâmbio e a mobilidade entre as zonas urbana e rural parecem ter sido frequentes, como vemos no caso de Antioquia, o que nos impede de concordar inteiramente com a opinião de Liebeschuetz (1972, p. 61) e Grey (2012, p. 643), para quem, sob o Império, o deslocamento dos aldeões até a cidade seria um acontecimento ocasional. Tudo leva a crer que o camponês e seus animais fossem elementos ordinários da paisagem urbana, como revela o Mosaico da *Megalopschya*, no qual essas personagens são retratadas ao lado de muitas outras que povoam as ruas de Antioquia e Dafne.¹⁴ Desse modo, a solidariedade entre o campo e a cidade poderia se expressar de muitas maneiras, embora isso nem sempre implicasse uma relação equânime. Com sua profusão de mercados e oficinas que se distribuía pelos bairros, Antioquia dava aos agricultores a garantia de escoamento dos seus produtos, mas ela também os onerava ao torná-los parceiros involuntários de todo o movimento de expansão urbana verificado no século IV. Infelizmente, não temos condições de definir o alcance e a duração do *munus*, mas, a julgar pelos argumentos de Libânio, tratava-se de um costume bem estabelecido, embora não se encontrasse previsto em nenhum dispositivo legal. Com o propósito de reduzir o custo das construções, que se multiplicavam em Antioquia, os *honorati* e os governadores literalmente faziam recair sobre o ombro dos mais pobres um pesado fardo, revelando-nos assim um dos traços mais peculiares da cidade sob o Império Romano: o seu inequívoco *ethos* oligárquico, o que acarretava uma crônica desatenção para com os *humiliores*, não raro a contrapelo da própria vontade imperial.

14 O Mosaico da *Megalopschya* é um *opus tessellatum*, ou seja, um mosaico de pavimento policromático encontrado numa *villa* situada em Yakto, distrito de Dafne. Sua confecção remonta à segunda metade do século V, talvez por ordem de Ardabúrio, que ocupou o cargo de *magister militum per Orientem* entre 450 e 457. Nele, é possível identificar não apenas a figura de um camponês, mas também o uso de animais de carga para o transporte de produtos pelas ruas da cidade, cf. Lassus (1935).

Referências

Documentação textual

AMMIANUS MARCELLINUS. **History**: books 20-26. Translated by John C. Rolfe. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2006, XXII, 9, 4.

LIBANIO. Discurso de Antioquia. *In*: LIBANIO. **Discursos**. Traducción de Ángel González Gálvez. Madrid: Gredos, 2001. v. 2, p. 81-180.

LIBANIUS. Oration 11: the Antiochikos: in praise of Antioch. *In*: NORMAN, A. F. (ed.). **Antioch as a centre of Hellenic culture as observed by Libanius**. Liverpool: Liverpool University Press, 2000. p. 3-65.

LIBANIUS. Oration 50: for the peasantry, about forced labour. *In*: LIBANIUS. **Selected orations**. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977. v. 2, p. 60-89.

Obras de apoio

CABOURET, B. Pouvoir municipal, pouvoir impérial à Antioche au IVe siècle. *Topoi, Orient-Occident*, v. 5, p. 117-142, 2004.

CASANA, J. The archaeological landscape of Late Roman Antioch. *In*: SANDWELL, I.; HUSKINSON, J. (ed.). **Culture and society in Later Roman Antioch**. Oxford: Oxbow, 2004. p. 102-125.

DOWNEY, G. **A history of Antioch in Syria**: from Seleucus to the Arab conquest. Princeton: Princeton University Press, 1961.

DOWNEY, G. The size of the population of Antioch. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, v. 89, p. 84-91, 1958.

DE GIORGI, A. **Ancient Antioch**: from the Seleucid Era to the Islamic conquest. Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2016.

FRANCESIO, M. **L'idea di città in Libanio**. Stuttgart: Franz Steiner, 2004.

GORDILHO, H. J. S.; SANTOS JÚNIOR, C. J. The legal status of animals in Roman tradition. **Revista Jurídica Luso-Brasileira**, Lisboa, n. 6, p. 1411-1445, 2020.

GREY, C. Concerning rural matters. In: JOHNSON, S. F. (ed.). **The Oxford handbook of Late Antiquity**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 625-666.

HAVLICEK, F.; MORCINEK, M. Waste and pollution in the ancient Roman Empire. **Journal of Landscape Ecology**, Warsaw, v. 9, n. 3, p. 33-49, 2016.

HORNBLLOWER, S. *et al.* (ed.). **The Oxford Classical Dictionary**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

JACOBS, I. **Aesthetic maintenance of civic space**: the “classical” city from the 4th to the 7th c. AD. Leuven: Peeters, 2013.

JONES, A. H. M. **The Greek city from Alexander to Justinian**. Oxford: Clarendon, 1998.

KAUFFMANN, S. Le statut des agriculteurs de la région d’Antioche dans le seconde moitié du IV^e siècle : le témoignage de Libanios dans les discours XI, XXX, XLVII e L. **Topoi: Orient-Occident**, Toulouse, v. 5, p. 319-340, 2004.

LASSUS, J. Dans les rues d’Antioche. **Bulletin d’Études Orientales**, Paris, t. 5, p. 121-124, 1935.

LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. **Antioch**: city and imperial administration in the Later Roman Empire. Oxford: Clarendon, 1972.

LIGT, L. The Roman peasantry between town and countryside. **Leidschrift: Stad en platteland in pre-industrieel Europa**, Berlin, v. 7, p. 27-41, 1990.

MARTIN, R. Commentaire archéologique. In: FESTUGIÈRE, A. J. **Antioche païenne et chrétienne**. Paris: E. de Boccard, 1959. p. 38-61.

NORMAN, A. F. **Antioch as a centre of Hellenic culture as observed by Libanius**. Liverpool: Liverpool University Press, 2000.

NICOLET, C. Avant-propos. In: NICOLET, C.; ILBERT, R.; DEPAULE, J. C. (dir.). **Mégapoles méditerranéennes**: géographie urbaine rétrospective. Rome: École Française de Rome, 2000. p. 9-19.

PETIT, P. **Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.** Paris: Paul Geuthner, 1955.

SALIOU, C. Libanius's Antiochicus, mirror of a city? Antioch in 356, praise and reality. *In*: BERGJAN, S. P.; ELM, S. (ed.). **Antioch II**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2018. p. 35-52.

SALIOU, C. Le palais impérial d'Antioche et son contexte à l'époque de Julien. **Antiquité Tardive**, Paris, v. 17, p. 235-250, 2009.

SALIOU, C. Antioche décrite par Libanios : la rhétorique de l'espace urbain et ses enjeux au milieu du quatrième siècle. *In*: STEINRÜCK, M.; AMATO, E.; RODUIT, A. (dir.). **Approches de la troisième sophistique** : hommages à Jacques Schamp. Bruxelles: Latomus, 2006. p. 273-285.

SALIOU, C. Le nettoyage des rues dans l'Antiquité : fragments de discours normatifs. *In*: BALLEST, P.; CORDIER, P.; DIEUDONNÉ-GLAD, N. (dir.). **La ville et ses déchets dans le monde romain** : rebuts et recyclages. Montagnac: Monique Mergoïl, 2003. p. 37-49.

SHAW, B. Bandits in the Roman Empire. **Past and Present**, Oxford, n. 105, p. 3-52, 1984.

SILVA, G. V. A cidade, o imperador e os sentidos da memória. **História**, São Paulo, v. 39, p. 1-19, 2020.

SILVA, G. V. Lugares do sagrado na cidade pós-clássica: Libânio e a reforma do Plethrion de Antioquia. **Hélade**, Niterói, v. 2, n. 2, p. 74-83, 2016.

SLOOTJES, D. **The governor and his subjects in the Later Roman Empire**. Leiden: Brill, 2006.

TATE, G. Les relations villes-campagnes dans le Nord de la Syrie entre le IV^e et le VI^e siècle. **Topoi** : Orient-Occident, Paris, v. 5, p. 311-318, 2004.

TATE, G. Expansion d'une société riche et égalitaire : les paysans de Syrie du Nord du II^e et au VII^e siècle. **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, Paris, v. 141, n. 3, p. 913-941, 1997.

THOMMEN, L. **An environmental history of ancient Greece and Rome**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

UGGERI, A. Antiochia sull'Oronte, profilo storico e urbanistico. *In*: PADOVESE, L. (ed.). **Paolo di Tarso**: Archeologia, storia, ricezione. Cantalupa: Effatá, 2009. p. 87-127.

YEGÜL, F. Baths and bathing in Roman Antioch. *In*: KONDOLEON, C. (ed.). **Antioch**: the lost city. Princeton: Princeton University Press, 2001, p. 146-151.

ZANINI, E. Technology and ideas: architects and master-builders in the Early Byzantine World. *In*: LAVAN, L.; ZANINI, E.; SARANTIS, A. (ed.). **Technology in transition A. D. 300-650**. Leiden: Brill, 2007. p. 381-405.

O poder de Dioniso em Nisa-Citópolis: entre o suporte arqueológico e imagético

Vagner Carvalho Porto

Universidade de São Paulo

*Eu começo a cantar sobre Dioniso coroado de hera,
o deus que grita alto, filho esplêndido de Zeus
e da gloriosa Sêmele ... E então, saudação a você,
Dioniso, deus dos cachos abundantes
Hinos Homéricos XXVI.1-2, 11: A Dioniso*

Introdução

Dioniso é um deus grego e, ao mesmo tempo, um deus oriental. Sua história e sua mitologia se conectam com a distante cidade oriental conhecida como Nisa-Citópolis¹ (Figuras 1 e 2). Esta cidade apresenta característica similar ao deus, possuía forte presença grega e romana, mesmo estando no seio do antigo território sírio-palestino.

¹ Nisa-Citópolis (inglês: Nysa-Scythopolis, Σκυθόπολις em grego antigo), atual Beit She'an (hebraico: שַׁעַן בֵּית, também conhecida como Beisan (árabe: بيسان), é uma cidade localizada no Distrito Norte de Israel. Esta cidade desempenhou um papel importante na história da região devido a sua localização geográfica na junção do Vale do Rio Jordão com o Vale de Jezreel. No relato bíblico da batalha dos israelitas contra os filisteus no Monte Gilboa (1 Samuel, 31: 8-13; cf. 1 Crônicas, 10: 8-12), os corpos do rei Saul e de três de seus filhos teriam sido pendurados nas paredes de Beit She'an (1 Samuel 31: 10-12). Na época dos romanos, Beit She'an – na ocasião Nisa-Citópolis – era a principal cidade da Decápolis, uma liga de cidades não judaicas com forte influência grega e romana.



Figura 1: Mapa da Síria-Palestina com as cidades da Decápolis em vermelho (63 AEC – 106 EC). Em destaque a cidade de Nisa-Citópolis.

Fonte: Wikimedia Commons. Disponível em: <https://bityli.com/GvpBg>.



Figura 2: Vista aérea de Nisa-Citópolis.

Fonte: Wikimedia Commons. Disponível em: <https://bitly.com/DRMTz>.

O entendimento da força, energia e poder que as imagens² de Dioniso representam na antiga cidade de Nisa-Citópolis passa pela compreensão de seu mito e seu culto na região.

O culto a Dioniso foi introduzido na região da bacia do Mediterrâneo oriental após os significativos eventos e mudanças que ocorreram na vida política e cotidiana da população como resultado da conquista da região por Alexandre, o Grande. Em alguns casos, os mitos gregos expressaram significativamente a integração cultural e hibridização entre o mundo grego e não grego nas cidades da Decápolis, em um emaranhamento tal que envolvia sobretudo a cidade de Citópolis. A exemplo disso temos o nome Nisa, outro nome para Citópolis durante os períodos helenístico e romano. Essa identificação é controversa entre escritores antigos e estudiosos modernos. Alguns identificaram Beit She'an como Nisa, local de nascimento de Dioniso, embora a lenda também diga que o próprio Dioniso fundou³ a cidade

2 Colocamos “imagens” no plural por entender que diferentes grupos têm diferentes olhares sobre o deus, ainda mais considerando-se uma cidade bastante hibridizada como Citópolis.

3 Lichtenberger (2004, p. 24) menciona uma inscrição do tempo de Marco Aurélio que afirma que Dioniso foi honrado na cidade como seu fundador (*Ktistes*).

no lugar onde enterrou sua babá, a ninfa Nisa, ao voltar da Índia.⁴ Plínio, o Velho, também se refere a esta tradição,⁵ “...Citópolis (anteriormente Nisa, após a babá do pai Liber, ser enterrada lá), onde uma colônia de cítios está estabelecida”⁶ (*tradução nossa*). As evidências arqueológicas para o culto de Dioniso nas cidades da Decápolis,⁷ dentre elas Citópolis, datam do período romano, embora o culto do deus possa muito bem ter sido integrado aos cultos locais bem antes, ainda no período Helenístico.

Estudiosos assumiram que, apesar do fato de que todas as evidências disponíveis do local eram datadas do período romano, o culto de Dioniso em Nisa-Citópolis pode ter se originado no século III AEC, quando o culto foi adotado pela dinastia ptolomaica (Mazor, 2016, p. 358).

A conexão direta com Dioniso e seu culto é confirmada pelos vários achados das escavações arqueológicas nas cidades da Decápolis, especialmente em Beit She'an/Citópolis, onde, segundo Asher Ovadiah e Sonia Mucznik (2015, p. 388), o culto ao deus era o mais importante. Evidências históricas e descobertas arqueológicas em Beit She'an corroboram a relação entre Dioniso e esta cidade durante os períodos helenístico e romano, indicando que Dioniso se tornou seu patrono. De acordo com Ovadiah e Mucznik, nas últimas décadas, as descobertas arqueológicas acumuladas em Beit She'an, confirmam Dioniso como patrono da cidade e a existência de seu culto. Estas incluem vestígios arquitetônicos (um templo?), inscrições, moedas, altares, estátuas e decoração arquitetônica relacionada ao deus. Quanto aos companheiros de Dioniso, apenas dois relevos representando a cabeça de Pã, descobertos em Beit She'an, foram publicados (Ovadiah; Mucznik, 2015, p. 388).

4 Mazor (2016, p. 358) indica que Dioniso foi o fundador da cidade segundo a mitologia micênica e as narrativas etiológicas, que mencionam os historiadores romanos dos séculos I e III EC.

5 Outra fonte que atesta esta versão é Solinus, *Collectanea Rerum Memorabilium* 36.1.

6 ...*Scythopolim antea Nysam, a Libero Patre sepulta nutrice ibi Scythis deductis.*

7 Decápolis (grego: Δεκάπολις, Dekápolis, 'Dez Cidades') era um grupo de dez cidades na fronteira oriental do Império Romano no sudeste do Levante nos primeiros séculos AEC e EC. Estas cidades foram agrupadas considerando-se seu idioma, cultura, localização e *status* político, com cada uma funcionando como uma cidade-Estado autônoma dependente de Roma. Às vezes são descritas como uma liga de cidades, embora alguns estudiosos acreditem que nunca foram formalmente organizadas como uma unidade política. A Decápolis era um centro da cultura grega e romana em uma região habitada por povos de língua semita (nabateus, arameus e cananeus). No tempo do imperador Trajano, as cidades foram colocadas nas províncias da *Syria* e *Arabia Petraea*; várias cidades foram posteriormente colocadas na *Syria Palaestina* e *Palaestina Secunda*. A maior parte da região da Decápolis está localizada na Jordânia, exceto Damasco (na Síria) e Hipo e Nisa-Citópolis (em Israel) (Plínio, 1855, 5.16.74; Meyers, 2016; Lichtenberger, 2004, p. 23-24).

Abordagem teórico-metodológica: entre a Arqueologia Contextual e Análise Iconográfica

Como pudemos observar por esta breve introdução, a figuração de Dioniso aparece em Nisa-Citópolis nos mais variados suportes arqueológicos e imagéticos. Propomos, como forma de exercício, um método de análise que permita compreender o poder de Dioniso nesta cidade a partir da conjunção possível entre a análise arqueológica contextual e a análise das imagens, principalmente das moedas produzidas na cidade que carregam a representação do deus.

A abordagem teórico-metodológica da Arqueologia Contextual inserida na perspectiva pós-processualista⁸ teve na figura de Ian Hodder um de seus principais idealizadores. Tal perspectiva preconiza o estudo de contextos para se compreender o significado de objetos e sua relação frente às ações culturais e a estrutura socio-política em que tal artefato se insere, ou seja, o objeto transita em direção a um âmbito maior de considerações dentro de todo o contexto arqueológico (Hodder, 1987, 1991, 1992, 2012; Shanks; Hodder, 1995). Para se compreender o conjunto de ideias, crenças e significados existentes entre as pessoas e os objetos é necessário aflorar a mais sensível forma de contextualizar os objetos e o meio em que foram encontrados. Neste sentido, nossa abordagem teórico-metodológica contempla a análise da materialidade de Dioniso em Nisa-Citópolis em seu todo, considerando tanto objetos que fazem menção ao deus e que se relacionam entre si (estátuas, capitéis, moedas etc.), como considera os artefatos e imagens conectados a Dioniso com o templo em que ocorria o culto ao deus e todo o contexto material concernente

8 A Arqueologia pós-processual é um movimento na teoria arqueológica que enfatiza a subjetividade das interpretações arqueológicas. Dentro do movimento pós-processualista, uma ampla variedade de pontos de vista teóricos foi adotada, incluindo o estruturalismo e o neomarxismo, assim como uma variedade de diferentes técnicas arqueológicas, como a fenomenologia. O movimento pós-processual originou-se no Reino Unido durante o final dos anos 1970 e início dos anos 1980, iniciado por arqueólogos como Ian Hodder, Daniel Miller, Christopher Tilley e Peter Ucko, que foram influenciados pela antropologia marxista francesa, pós-modernismo e semelhantes tendências da antropologia sociocultural. Desenvolvimentos paralelos logo se seguiram nos Estados Unidos. Inicialmente, o pós-processualismo foi principalmente uma reação e crítica à Arqueologia processual, um paradigma desenvolvido na década de 1960 pela *New Archaeology* com Lewis Binford, e que se tornou dominante na arqueologia anglófona na década de 1970. O pós-processualismo foi fortemente crítico de um princípio fundamental do processualismo, a saber, sua afirmação de que as interpretações arqueológicas poderiam, se o método científico fosse aplicado, chegar a conclusões completamente objetivas (Johnson, 1999, p. 98-99; Trigger, 2007, p. 451-452).

a Dioniso. Como os objetos com representação de Dioniso e inscrições que fazem referência ao deus encontrados na área do teatro, por exemplo.

Muito se desenvolveu no âmbito da Arqueologia pós-processual iniciada nos idos dos anos 1980 até os dias atuais. A Arqueologia Contextual recebeu novas reflexões/adições como estudos sobre agência dos objetos em que o objeto detém poder de ação e intencionalidades (Gell, 1998; Leach, 2006; Ingold, 2008).

A compressão sobre a agência dos objetos teve um desenvolvimento culminando, atualmente, na compreensão de que os objetos foram reclassificados e colocados numa posição de igualdade com os humanos, tendo ambos a capacidade de operar sobre a sociedade. Podemos dizer que a agência dos objetos seja um segundo movimento conceitual que ampliou o foco das atenções para as interações, cadeias e redes (Latour, 2007), e que opera sobre o mundo (Debarry; Turgeon, 2007). Neste caminhar observamos um terceiro movimento que valorizou os interstícios e fluxos das coisas (objetos, cultura material *lato sensu*), o chamado *in-betweenness*, que pode ser entendido como aquilo que está entre as coisas (Ingold, 2015, p. 147; Rede, 2022).

Todo este preâmbulo acerca da abordagem teórico-metodológica que aplicamos para a compreensão do poder das imagens que se tem de Dioniso em Nisa-Citópolis leva-nos ao entendimento de que um enfoque totalizante (que considera a força do mito, dos objetos, da narrativa, do contexto arqueológico e imagético) se faz necessário. Neste sentido, gostaria de mencionar dois trabalhos que se enveredaram por estes caminhos metodológicos e que, a meu ver, foram muito bem sucedidos. Primeiro cito a tese de doutorado de Juliana Figueira da Hora (2018), intitulada *A cerâmica de figuras negras tasienses no contexto arqueológico: múltipla Ártemis e o feminino na Tasos arcaica*. Esta pesquisa se centrou metodologicamente na análise das cerâmicas encontradas no santuário da deusa Ártemis da ilha de Tasos, norte do Egeu, em conjunção com os outros achados arqueológicos encontrados no contexto do *Artemision*.⁹ Para isso, ferramenta essencial para este tipo de estudo foi a consulta/utilização principalmente dos relatórios de escavações publicados,¹⁰ a análise da documentação textual (fontes primárias e discussão da bibliografia secundária) e a análise da iconografia das

9 Os templos/santuários das divindades gregas têm sua terminação com o sufixo *-ion*. Assim, o templo da deusa Atena é chamado de *Atenaion*, o templo da deusa Ártemis é chamado de *Artemision*, o templo da deusa Hera é chamado de *Heraion*, o templo de Tyche é chamado de *Tychaion*, e assim por diante.

10 Os principais relatórios consultados por Juliana Hora foram o *Bulletin de Correspondance Hellenique*; *Comptes rendus des Séances de l'Academie des Inscriptions et Belle-Lettre*; *Jahrbuch des deutschen*

peças. Todas as informações coletadas foram inseridas em fichas e relacionadas em uma base de dados que entrecruzaram os dados obtidos gerando informações relevantes para as reflexões propostas.

Na mesma linha cito a recém defendida dissertação de mestrado de Victoria Arroyo, intitulada *Mudanças e permanências no mobiliário funerário em cemitérios de não-elite do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário: um estudo sobre o papel dos amuletos*. Este trabalho visou analisar e interpretar o papel dos amuletos a partir de uma abordagem contextual, junto com variáveis como o sexo e idade dos corpos presentes nos enterramentos, o posicionamento do amuleto em cada corpo, o material dos quais foram manufaturados, além de que as formas e tipologia que estão representando possibilita a compreensão de diferenças no padrão de cultura material, ou seja, mudanças e permanências na concepção e uso de amuletos dentro do mobiliário funerário (Arroyo, 2021). Como método de trabalho, além de explorar o máximo possível da produção bibliográfica existente sobre o tema, a autora analisou conjuntamente – assim como a pesquisa mencionada anteriormente – os relatórios de escavações.¹¹ Valeu-se, também, da criação de tabelas e de um banco de dados composto por três tabelas que se relacionam a partir dos amuletos funerários, foco do estudo. Arroyo buscou relacionar os amuletos com o enterramento em que foi escavado e todas as suas informações, assim como, de forma mais abrangente, com o sítio arqueológico como um todo. A autora se valeu da função denominada ‘relacionamentos’ (em inglês, *relationships*) existente no *software FileMaker*, que, como esperado, relacionou as tabelas criadas pelos campos “sítio_número” (número do sítio) e “enterramento_número” (número do enterramento). Essas relações possibilitaram correlacionar os dados dos amuletos com seu respectivo enterramento e sítio (Arroyo, 2021, p. 89-91).

Venho suscitando entre meus alunos este tipo de abordagem arqueológica contextual abrangente, de modo que consigam extrair o máximo de informações necessárias para uma melhor compreensão do problema de pesquisa e para que se possa responder mais apropriadamente as hipóteses formuladas.

Por fim, para completar o horizonte metodológico que acredito dever se somar à abordagem acima exposta, considero a análise das imagens presentes nos objetos – isso,

archologischen Instituts Athenische Abteilung; Etthas: Études Thasiennes; JSTOR; e Journal of Hellenic Studies (Hora, 2018; cf. bibliografia).

11 Em seu caso, os principais relatórios de escavações foram os de Petrie, Brunton e Murray (1923), Brunton e Engelbach (1927) e Brunton (1948) (Arroyo, 2021).

naturalmente, quando possível. Antes de tudo, devo enfatizar que esta análise iconográfica que proponho deve também considerar o máximo de informações disponíveis. Assim, me antecipo afirmando que o suporte material em que as imagens se encontram é fator determinante para o tipo de análise que sugiro realizar. Houve tempo em que a Arqueologia (principalmente a Clássica) era extremamente próxima da História da Arte (e ainda o é sob muitos aspectos, diga-se) e a análise das imagens se descolava de seu suporte material como se este nada interferisse na análise que dali pudesse prover. Vários trabalhos vêm enfrentando esta contenda há já algumas décadas. Nesta linha, pensando nas pesquisas desenvolvidas no Brasil, menciono alguns dos trabalhos de Gilberto Francisco (2012, 2013), Fabio Vergara Cerqueira (2012), Haiganuch Sarian (1999, 2005), Moreira, Carlan e Funari (2015), que procuram apresentar e discutir estas novas perspectivas sobre análises de imagens em suportes materiais. O recém publicado artigo escrito a três mãos *Retomando a Arqueologia da Imagem: entre iconografia clássica e cultura material* (Francisco; Sarian; Cerqueira, 2020) apresenta-nos o caminhar dos estudos sobre análise de imagens e, assim, começam por destacar a importante contribuição de Erwin Panofsky (1976) para os estudos iconográficos. Neste artigo, os autores destacam “o nível mais claramente caracterizado pelos aspectos materiais, o pré-iconográfico”, como “um passo inicial de um percurso que objetiva, passando pelo nível iconográfico, chegar à iconologia; tratando-se, dessa forma, não do abandono dos aspectos materiais no âmbito da interpretação das imagens, mas de constituição de certa hierarquia entre as suas características materiais e seu tema, o que influenciou em certa medida a Iconografia Clássica” (Francisco; Sarian; Cerqueira, 2020). Na sequência, apresentam a perspectiva de Alice A. Donohue, demonstrando que nesta autora “os três níveis panofskyanos são explicitamente evocados nas interpretações” (Donohue, 2005, p. 50 *apud* Francisco; Sarian; Cerqueira, 2020, p. 145) mas que, em sua reflexão, o suporte é ainda elemento secundário. Francisco, Sarian e Cerqueira continuam a reflexão apresentando a Teoria dos Meios, em que nela é “sem dúvida, através da rigorosa descrição e interpretação, métodos arqueológicos científicos por excelência, que se fundamenta uma Arqueologia da Imagem, ao abordar as várias categorias de cultura material (vasos, esculturas, relevos, com todas as suas especificidades, enquanto suporte de imagens” (Sarian, 2005, p. 13; Francisco; Sarian; Cerqueira, 2020, p. 148). Esta abordagem promove a articulação “material da imagem (aqui compreendida como suporte/*medium*)” e que “podem ser observadas desde o âmbito da produção até a recepção” própria dos objetos “portadores de imagens” (2020, p. 148).

Esta abordagem pressupõe a relevância indelével do suporte material para a compreensão da iconografia, do significado que as imagens pretendem transmitir e como são recebidas pelo observador.

Desenvolvimentos metodológicos na esfera da Numismática também são valiosos para completarmos o quadro conceitual-teórico-metodológico que pretendemos desenvolver neste texto. Neste sentido, e aproveitando tratar-se de análises que contemplam o personagem de nosso texto, o deus Dioniso, apresento as proposições da numismata italiana Rossela Pera, com seu texto *Tipi Dionisiaci in Sicilia e Magna Grecia* de 1985; e da arqueóloga e numismata brasileira Maria Beatriz Borba Florenzano com o artigo intitulado *Notes on the imagery of Dionysus on Greek coins*, texto este de 1999. As autoras buscam – cada uma na esfera geográfica que tencionam refletir – mostrar a evolução dos tipos dionisíacos nas moedas demonstrando como e onde surgem as imagens de Dioniso e suas variações, e os atributos de Dioniso: entre essas variações se encontram as figuras de Sileno, o *tirso*,¹² o cântaro, sátiros, o cacho de uva, entre outros. R. Pera e B. Florenzano nos ensinam que a devida atenção dada às informações contidas no anverso (cara) e reverso (coroa) das moedas, mais a atenção às legendas das moedas e como estas legendas se conectam com as imagens, podem nos oferecer informações valiosíssimas para aprofundarmos nosso conhecimento sobre a divindade e suas conexões com o mundo mediterrânico. Acrescente-se que aspectos ligados à produção e circulação devem também se somar à leitura da iconografia das moedas para que se alcance resultados ainda mais promissores.¹³

Associado ao sistema de identificação e mapeamento das imagens monetárias, chamamos a atenção para o método empregado por François Lissarrague (1984)

12 Tirso (grego antigo: ῥύσος) era um bastão feito de um talo de erva-doce gigante (*Ferula communis*) representado com bandagens ou folhas de videira enroladas em torno dele. No topo havia uma coroa de folhas de hera ou videira e, mais tarde, muitas vezes uma pinha (Olszewski, 2019). O tirso é tipicamente associado ao deus Dioniso, ou seu equivalente romano Baco, e representa um símbolo de prosperidade, fertilidade e hedonismo de forma semelhante a Dioniso (Moulton, 1998).

13 Neste sentido, a contribuição de Maria Cristina Kormikiari é deveras significativa, pois esta estudiosa, partindo do exemplo dos pequenos símbolos na cunhagem púnica que são conhecidos como contramarcas (englobam-se signos religiosos, abstratos, letras púnicas), ou seja, “representavam o valor da denominação, ou a oficina onde a série foi batida, ou o nome abreviado do oficial responsável” (Kormikiari, 2000, p. 228), mostra-nos que no universo das imagens presentes nas moedas, algumas referiam-se à símbolos que representavam as oficinas monetárias ou a própria autoridade emissora. E essa informação é bastante importante quando confrontada com o todo que representa a análise iconográfica das moedas.

e Claude Bérard (1983). Esses autores partem do princípio de que toda imagem retratada, seja ela em um vaso, em mosaicos ou escudos, é constituída por um repertório de pequenas imagens (unidades formais mínimas), e que cada unidade mínima tem um sentido, mas o sentido verdadeiro é dado pela associação das unidades mínimas em um conjunto articulado. Assim, ao analisarmos, por exemplo, a imagem de uma moeda (o pequeno espaço para se reproduzir a imagem exige além da habilidade do artista, um grande discernimento para adequar elementos que transmitam – em conjunto – as ideias que impulsionaram a criação daquela imagem) temos que identificar em um conjunto, as unidades mínimas (pois cada uma delas têm um sentido), mas num movimento seguinte, todos os conjuntos dessas unidades mínimas devem ser analisados em sua integralidade, pois se analisadas em separado, cada uma dessas unidades pode nos fornecer informações imprecisas sobre as imagens analisadas (Porto, 2007, p. 96-97). É importante ter dimensão das reais possibilidades de emprego do método de Lissarrague e Bérard para a moeda pois que este método foi concebido no âmbito da análise iconográfica do suporte cerâmico.

Chegando ao fim desta seção dedicada à abordagem teórico-metodológica que defendemos aplicar neste texto, e preparando o terreno, por assim dizer, para retornarmos ao estudo sobre a presença de Dioniso em Nisa-Citópolis, entendemos relevante também considerar a metodologia empreendida por Léon Lacroix (1974). Apesar de não tão recente, Lacroix contribuiu enormemente para a análise iconográfica das moedas ao levar em conta o estudo de cada tipo monetário, relacionando-os com a evidência arqueológica à qual este é associado; aprofundando nos conhecimentos relativos à tradição lendária ou religiosa pertinente àquele tipo monetário; e recorrendo às fontes escritas e epigráficas que auxiliam a análise a que se pretende chegar. Em Nisa-Citópolis, como veremos a seguir, as evidências arquitetônica, escultural, epigráfica e numismática se somarão aos contextos dos achados arqueológicos da cidade Nisa-Citópolis, encerrando a teia que demonstrará inequivocamente a força e poder de Dioniso no inconsciente coletivo popular que atravessou décadas, melhor, séculos de vida desta cidade.

Dioniso a partir da evidência arquitetônica, escultural, epigráfica e numismática

Não são muitas as *Evidências Arquitetônicas* em Nisa-Citópolis – ou mesmo nas outras cidades da Decápolis romana – para o culto de Dioniso. Duas estruturas

(ou três, se levarmos em consideração a estrutura apontada por Mazor na nota 15) que se localizam na malha urbana da cidade dividem a atenção dos especialistas, pois podem constituir-se em significativa evidência arquitetônica do culto de Dioniso em Nisa-Citópolis. Achim Lichtenberger tem defendido que a estrutura que fica entre as ruas Norte e a rua Palladius (número 9 e 10 da planta da área da cidade, Figura 4) possa ter sido o templo dedicado a Dioniso. A defesa deste argumento pode ser observada em seu texto *Kulte und Kultur der Dekapolis* (2003) e também no trabalho *The fate of Pagan Cult places in Palestine: the archaeological evidence with emphasis on Beth Shean* (1998) de Yoram Tsafrir. Este complexo recebeu ainda a interpretação de Gabriel Mazor e Arfan Najjar (2007) como sendo o *Caesareum*¹⁴ de Nisa-Citópolis.

A outra estrutura em questão (número 14 da planta da malha urbana da cidade, Figura 4), foi identificada em um relatório preliminar de Foerster e Tsafrir (1992) como o *heroon* de Nisa, contudo, Lichtenberger (2017, p. 210-211) acredita se tratar de um *Tychaion*, principalmente porque o templo tetrastilo se encaixaria bem com a representação de um *Tychaion* que possui estas características em uma moeda batida na cidade. Lichtenberger, no entanto, afirma que as evidências não são suficientemente conclusivas para cravar tal afirmação (Lichtenberger, 2007, p. 210).¹⁵ A propósito desta colocação de Lichtenberger, importante ressaltar que desde ao menos o período helenístico, Nisa foi associada à Tyche, deusa protetora da cidade, em Citópolis.¹⁶ Mazor nos indica que tanto Dioniso quanto Tyche/Nisa são muito proeminentes no centro cívico da cidade, seja na forma de estátuas ou como decoração em relevo em altares, placas e capitéis dos séculos II e III EC, assim como em um medalhão de um piso de mosaico do início do século VI EC (Figura 3).

14 Mazor identifica o *Caesareum* como *Adrianeum*. Segundo ele, a construção do *Caesareum* foi datada de 130-150 EC, e pode ter sido erguida em homenagem a Adriano que visitou a cidade na primavera de 130 EC. A datação do *Caesareum* (*Adrianeum*) deu-se pela estratigrafia e pelos vestígios arquitetônicos associados, principalmente pelos capitéis coríntios e pela tipologia do odeão (*odeum*). A visita de Adriano a Nisa-Citópolis é atestada pelas várias inscrições que foram encontradas no templo oriental da ágora (Mazor, 2016, p. 365).

15 Gabriel Mazor (2016, p. 359), a seu turno, acredita ainda que embora se possa supor a existência de templos dedicados a Dioniso e Tyche/Nisa entre os santuários revelados na cidade, nenhuma identificação positiva de tais candidatos dentro do centro cívico foi até agora alcançada. Mazor entende que se possa presumir que o templo ocidental da ágora (número 22 da planta da malha urbana da cidade, Figura 4) seja o templo de Dioniso.

16 Nisa é fortemente identificada com Tyche nas emissões monetárias de Citópolis (Porto, 2007, p. 156).



Figura 3: Mosaico com representação de Nisa-Tyche, deusa da fortuna, protetora da cidade, encontrado na êxedra semicircular da Rua Palladius em Citópolis (Beit She'an).

Fonte: Wikimedia Commons. Disponível em: <https://bityli.com/GXeeH>.

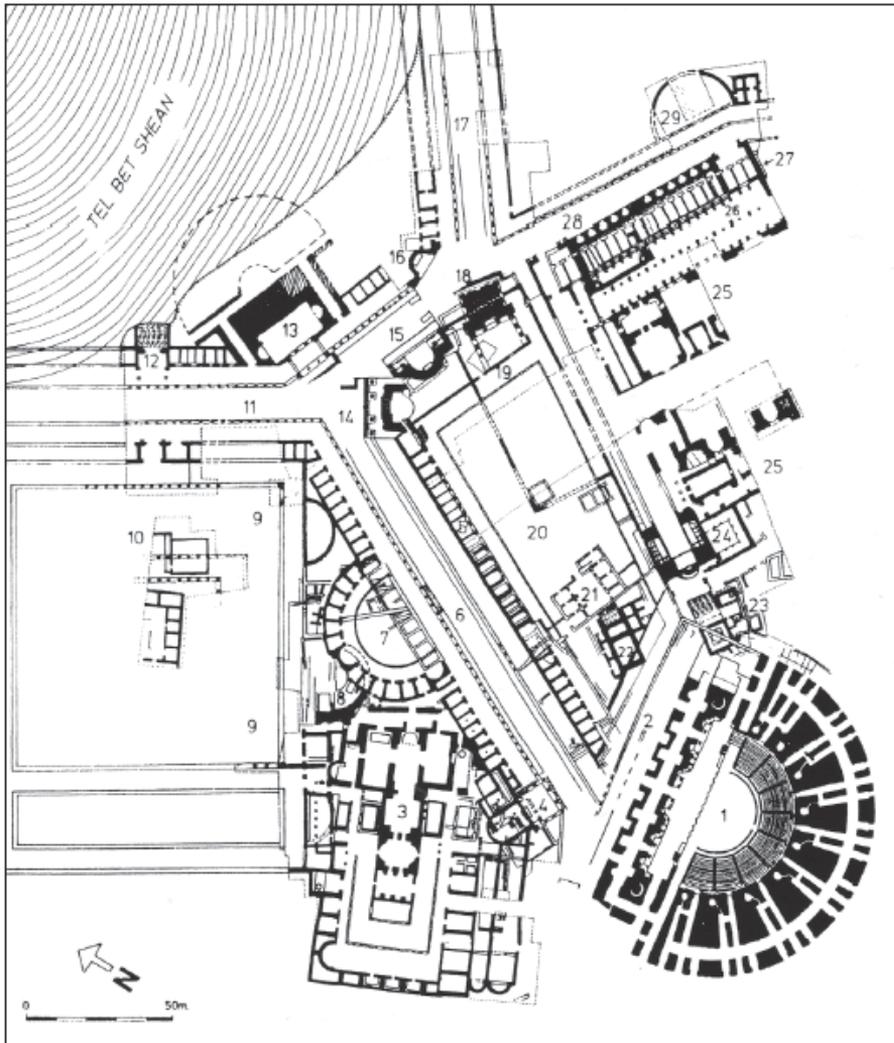


Figura 4: Planta da malha urbana de Nisa-Citópolis. 1. Teatro; 2. Pórtico em frente ao teatro; 3. Balneário ocidental; 4. Propileu (porta de entrada) na Rua Palladius; 5. Lojas do período romano; 6. Rua Palladius; 7. Sigma; 8. Odeon; 9. Colunatas e área reconstruída do *temenos* romano (?); 10. Colunatas romanas desmontadas, com um edifício público bizantino acima delas; 11. Rua Norte; 12. Propileu e escada para o *Tel*; 13. Propileu entre a esplanada do templo e o *Tel*; 14. Templo com a cela redonda; 15. Ninfeu; 16. Monumento de Antônio; 17. Rua do Vale; 18. Monumento Central; 19. Basílica romana, com pórticos da ágora bizantina acima dela; 20. Ágora bizantina; 21. Oficina de cerâmica omíada; 22. Templo romano; 23. Estruturas de culto romano; 24. Latrina pública; 25. Balneário oriental; 26. Pórtico romano, mais tarde, Silvanus Hall; 27. Piscina decorativa romana, com lojas omíadas acima dela; 28. Rua Silvanus; 29. Praça semicircular.

Fonte: Tsafrir e Foerster (1997, p. 90).

Embora muitas outras divindades estejam representadas entre as estátuas de mármore que adornavam os complexos monumentais do centro cívico, como por exemplo dos teatros, ninfeus e termas, não há evidência de que qualquer outro culto tenha sido praticado em Nisa-Citópolis além do supramencionado, a despeito de estátuas de outras divindades escavadas, em alguns casos várias da mesma divindade, que incluíam as estátuas de Hermes, Afrodite, Apolo, Hércules, Atena, Leda, Tyche, e presumivelmente Zeus (Mazor, 2016, p. 359).

Asher Ovadiah e Sonia Mucznik (2015, p. 388-390) discorrem sobre a descoberta desta estrutura (número 14 da planta da área da cidade, Figura 4) durante as escavações ocorridas no centro da cidade de Nisa-Citópolis. Eles conjecturam tratar-se de um templo dedicado a Dioniso. Segundo estes autores, esta estrutura foi desenterrada ao lado de uma pilha de pedras de construção caída e de outros artefatos arquitetônicos. Duas gigantescas colunas de calcário que se quebraram ao cair, junto com grandes e bem definidos capitéis coríntios, projetam-se na pilha. Ovadiah e Mucznik (2015, p. 389) afirmam também que os restos desta estrutura estão situados onde as ruas “Palladius” e “Silvanus” se encontram.¹⁷

A rua “Palladius” (Figura 5) tinha cerca de 150 m de comprimento e atravessava a cidade das encostas do *Tel* até o teatro. Originalmente construída durante o período romano, a rua foi reformada no início do período bizantino. No seu lado noroeste há um pórtico coberto que se abre para uma fileira de lojas cuja fachada foi revestida de mármore. Uma inscrição dedicatória do século IV EC, encontrada no mosaico do pórtico, relata a construção do pórtico nos dias de Palladius, governador da província. Assim, em sua homenagem, a estrada passou a ser chamada de Rua Palladius pelos arqueólogos. No lado oposto da rua, uma fileira de lojas de dois andares foi erguida sobre uma antiga fundação do período romano.

A rua “Silvanus” (Figura 6) originalmente era uma estrada romana ladeada em um dos lados por uma colunata monumental. Uma piscina revestida de mármore foi construída paralela à estrada. Durante o período bizantino esta estrada romana foi coberta por uma nova rua, um novo salão foi erguido no topo da piscina, e seu teto sustentado pela colunata. Esta rua foi batizada de “Rua Silvanus” pelos arqueólogos em homenagem a um advogado romano chamado Silvanus, mencionado em inscrições como envolvido na construção do salão.

17 A parte da rua Silvanus em questão que se encontra com a Palladius é chamada de Rua dos Monumentos por Leah Di Segni e Benjamin Y. Arubas (2009, p. 120), justamente por ter diversos monumentos erigidos nesta parte da rua (Cf. números 13, 14, 15, 16, 18, da planta da área da cidade, Figura 4).

No início do período muçulmano, este salão caiu em desuso, e foi substituído por lojas com um pórtico de colunas e arcos. O terremoto de 749 EC nivelou as colunas e estruturas ao longo da rua. Um segmento da fachada das lojas foi restaurado e reconstruído, mas os arcos do pórtico ainda estão no monte de ruínas.



Figura 5: Rua “Palladius”.

Fonte: Wikimedia Commons. Disponível em: <https://bityli.com/RppdN>.



Figura 6: Rua “Silvanus”.

Fonte: Wikimedia Commons. Disponível em: <https://bityli.com/dhefK>.

Quando o edifício (número 14 da planta da malha urbana da cidade, Figura 4) foi completamente descoberto, tornou-se evidente que se tratava de um templo romano tetrastilo com uma fachada de frente e uma sala circular (*cella*). A fachada do templo fica a noroeste e a praça em frente a ele foi pavimentada com pedra calcária (Tsafrir; Foerster, 1997, p. 97).

Uma larga e monumental escada que conduz ao templo (Figura 7), o pórtico pavimentado, algumas colunas caídas e o grande espaço subterrâneo que apoiava o templo, sobreviveram. O templo foi erguido em um pódio parcialmente em um sistema impressionante de abóbadas de basalto, criando um vasto espaço subterrâneo que apoiou o templo (Ovadiah; Mucznik, 2015, p. 388).

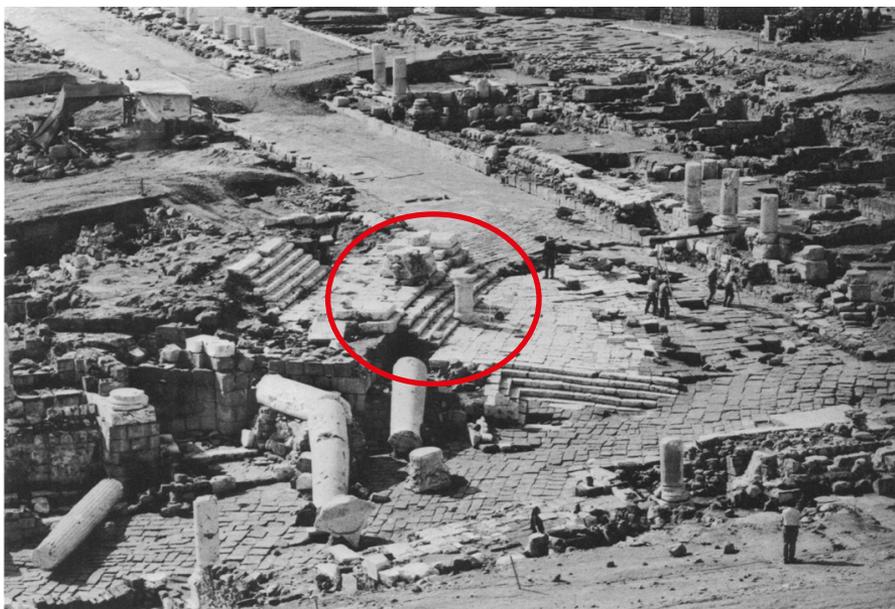


Figura 7: Rua Palladius (centro) e a escada do templo romano (em destaque), com as duas colunas monolíticas desmoronadas a propósito do terremoto de 749 EC (canto inferior esquerdo).

Fonte: Tsafrir e Foerster (1997).

A extremidade sul da câmara longitudinal terminou em uma abside, e uma escada em espiral conectou as abóbadas ao interior do templo (Figuras 8 e 9). Este espaço aparentemente não foi usado apenas para fins estruturais, isto é, para apoiar o edifício, mas também muito provavelmente para culto (talvez, um culto de mistérios de Dioniso) ou fins ctônicos/oraculares, como no subterrâneo *adyton* do templo helenístico de Apolo em Claros na Ásia Menor (Ovadiah; Mucznik, 2015, p. 388).



Figura 8: Beit She'an/Citópolis, câmaras subterrâneas do templo romano atribuído a Dioniso (foto: Asher Ovadiah).

Fonte: Ovadiah e Mucznik (2015, p. 397).



Figura 9: Câmaras subterrâneas do templo romano atribuído a Dioniso.

Fonte: Foerster e Tsafrir (1992).

Inscrições ou qualquer outra evidência não foram encontradas dentro deste complexo, portanto, é impossível verificar a qual divindade o templo era dedicado. No entanto, é possível conectá-lo a Dioniso e ao seu culto, já que um altar com uma inscrição grega para o deus foi descoberto em uma basílica¹⁸ adjacente (número 19 da planta da área da cidade, Figura 4). Este altar decorado e com inscrição gravada sob a máscara de Dioniso – a qual nos deteremos mais adiante – fornece um *terminus ante quem* para a construção do Monumento Central e foi dedicado a Dioniso-*Ktistes*, ‘o fundador’. Leah Di Segni e Benjamin Y. Arubas (2009, p. 121) afirmam que o altar é datado de 141/2 EC (Mazor, 2016, p. 376).

Entre os artefatos encontrados na praça havia uma base de pedra cilíndrica, como um pedestal redondo, em que uma inscrição grega foi gravada observando que uma estátua do Imperador Marco Aurélio (161-180 EC) fora colocada sobre ela. Mazor acredita que esta estátua pode ter adornado a fachada do complexo ou ter sido colocada na êxedra interna (Mazor, 2016, p. 368).

Além disso, nichos hexagonais para pequenos altares foram revelados na praça, em frente à fachada do templo. Estava a estátua do Imperador conectada ao culto de Dioniso? Se, de fato, este é o caso, poderia ser uma evidência arqueológica para o Culto Imperial¹⁹ em Nisa-Citópolis. Comparativamente pensando, deve-se notar que, de acordo com uma inscrição de Éfeso, o imperador Adriano era o “novo” Dioniso (Ovadiyah; Mucznik, 2015, p. 389).

Uma vez que não há evidências inequívocas que indiquem que essa estrutura pertencia a qualquer deus em particular, a forma da sala redonda (*cella*), como um *tholos*, e suas dimensões relativamente pequenas levaram os arqueólogos a considerar a possibilidade de que este era um *heroon* (templo ou santuário que celebra o herói fundador da cidade), talvez dedicado a Nisa, a babá de Dioniso, ou à Tyche/Nisa. Por outro lado, as inscrições descobertas na cidade ao longo dos anos, embora não diretamente relacionadas ao templo, prestam homenagem a Dioniso e a Zeus Baco (Mazor, 2016, p. 358).

O templo foi datado do século II EC, embora existam indícios, de acordo com Ovadiyah e Mucznik (2015, p. 390), que o templo fora construído anteriormente, mais especificamente no século I EC. Segundo estes autores, os cristãos provavelmente destruíram o templo no século IV EC (Ovadiyah; Mucznik, 2015, p. 390).

18 H. M. Shkolnik, em seu texto *The Civic Basilica in The Decapolis and Judaea-Palaestina* (2019) apresenta um frutífero estudo acerca das basílicas da Decápolis romana.

19 Para aprofundamento do culto imperial em Nisa-Citópolis, ver Mazor (2016).

As *Evidências Esculturais* também são um importante referencial da presença e do culto de Dioniso em Nisa-Citópolis. Neste sentido, as estátuas de mármore encontradas nesta cidade incluem uma imponente estátua de Dioniso em tamanho natural, apresentado como um jovem nu; esta estátua foi descoberta na *stoa* (Figura 10).



Figura 10: Estátua de mármore de Dioniso descoberta na *stoa*. Século II EC. Beit She'an/Citópolis, Israel Museum, Jerusalém, Israel.

Fonte: Wikimedia Commons. Disponível em: <https://bityli.com/BsLuh>.

Os braços e boa parte das pernas foram destruídos, e, apesar da mutilação do rosto²⁰ (Tsafrir; Foerster, 1997), a beleza das características faciais ainda pode

20 Catherine Nixey, em seu trabalho *The Darkening Age: the Christian destruction of the Classical World* (2017), faz menção às mutilações propositais de cristãos em estátuas gregas e romanas. No que concerne a esta estátua de Dioniso, a autora relata um eventual ataque realizado à genitália do deus, enquanto o dano na cabeça é mais característico de uma queda (contra Foerster 2000). A destruição seletiva do nariz e da boca é geralmente característica da mutilação cristã, mas aqui também é o queixo e parte de uma bochecha que foi agredida e, como tal, parece não ser seletiva (Nixey, 2000, p. 111-112). Irene B. Romano, Dimitris Tambakopoulos e Yannis Maniatis (2020–2021, p. 3) fazem referência à forte

ser percebida. O deus está relaxado, sua coxa esquerda descansando contra um tronco de árvore quebrado. É possível que a estátua já estivesse de pé contra uma parede ou em um nicho, porque parte de suas costas foi deixada sem polir. Seu corpo parece leve, com músculos não desenvolvidos; seu rosto é jovem, sem barba, com uma expressão sonhadora (?). Os longos cabelos encaracolados caem sobre os ombros e o peito, e ele tem uma tiara na testa. Folhas de videira e cachos de uva surgem em seus cabelos. Esta guirlanda cria um contraste com o rosto e corpo leve, suave e refinado. Esta estátua é datada do século II EC (Ovadia; Mucznik, 2015, p. 389).

Uma outra evidência escultural que gostaria de trazer à tona neste texto é um torso de mármore sem cabeça e membros (Figura 11); esta escultura é tudo o que sobreviveu de uma estátua de Dioniso encontrada na área do teatro em Nisa-Citópolis. O torso está parcialmente coberto por uma pele de animal (*nebris*), cuja cabeça (de cabra ou criança) fica no ombro esquerdo da figura, enquanto o resto é drapeado diagonalmente em todo o corpo. Um longo cabelo cai sobre o ombro esquerdo; o mau estado de preservação não permite uma descrição mais detalhada (Ovadia; Mucznik, 2015, p. 391).



Figura 11: Torso de Dioniso com pele de animal. Beit She'an / Citópolis.

Fonte: Ovadia e Mucznik (2015, p. 400).

mutilação que a famosa cabeça de Alexandre, o Grande sofrera no rosto, “aumentando a evidência abundante de iconoclastia cristã em Citópolis” (*tradução nossa*).

Dioniso aparece também em duas cabeças duplas de mármore do tipo Jano de Nisa-Citópolis (Figuras 12 e 13): a tiara na testa e os cachos de uva em seus cabelos sobre as orelhas sugerem a identificação como Dioniso. Outra cabeça desse tipo, maior do que o tamanho real, também foi encontrada neste local. Em ambos os lados, se trata de uma cabeça de Dioniso jovem, sem barba, com cachos de uvas nos cabelos e presos por uma tiara.



Figuras 12 e 13: Cabeças duplas de Dioniso tipo Jano. Beit She'an/Citópolis.

Fonte: Ovadiah e Mucznik (2015, p. 400).

Foi verificado também um busto do deus, jovem e sem barba, esculpido em alto relevo e colocado entre folhas de acanto, características no capitel de uma coluna também de Beit She'an/Citópolis (Figura 14). Dioniso tem cabelos longos e encaracolados com aglomerados de uva; seu rosto está largo com um queixo pesado, e seus olhos também são largos. Esta prática de representar Dioniso ou sátiros em capitéis coríntios é recorrente no Mediterrâneo. A exemplo disso destacamos os capitéis coríntios com representação de Dioniso encontrados em Sardes.²¹

21 Hanfmann, G. M. A. The Ninth Campaign at Sardis, *BASOR* 187, 62, Figura 21, 1967, p. 38; Hanfmann e Detweiler, *Sardis*, Capital, 62, Figura 12, 1968; Hanfmann, *Sardis und Lydien*, 36, no. 6, Figura 20; C. C. Vermeule em Sandler, *Essays Lehmann*, 366, no. 3, Figura 10; Hirschland, *Head Capitals*, 15, pl. 5a, 1964.



Figura 14: Detalhe de prótomo de Dioniso sobre folhas de acanto em um capitel coríntio. Beit She'an / Citópolis.

Fonte: Wikimedia Commons. Disponível em: <https://bityli.com/yUTCF>.

Também se encontrou em Nisa-Citópolis a imagem de Dioniso em um dos lados de um altar hexagonal de pedra calcária (Figura 15); abaixo da cabeça do deus, dentro de um campo quadrado conhecido com *tabula ansata*, observa-se uma inscrição grega dedicada ao deus. Este altar foi descoberto pela equipe da Universidade Hebraica de Jerusalém na temporada de escavações de 1987 em Beit She'an, entre as ruínas da já mencionada basílica romana, que estava em atividade desde o século primeiro até meados do século IV EC e que provavelmente foi destruída pelo terremoto de 363 EC (Di Segni, 1997, p. 139). Este altar hexagonal, de 83 cm de altura, e com o seu elemento de coroamento, agora desaparecido, teria atingido uma altura de cerca de um metro. O altar foi encontrado em pedaços, mas sua base ainda estava *in situ*, colocada no pavimento de pedra da basílica em frente à abside. Várias mudanças arquitetônicas foram feitas no edifício no século II EC. Um deles foi a construção de uma plataforma (*bema*) no centro da abside no extremo nordeste da basílica: aparentemente foi nessa época que o altar foi colocado no lugar.

Dioniso é mostrado neste altar em alto relevo, como um jovem, com olhos grandes e boca cheia (encontra-se mais à direita da imagem, Figura 15). Como dissemos acima, é possível observar a *tabula ansata* em que a inscrição grega se insere, logo abaixo da imagem de Dioniso. O deus é representado com uma tiara e um conjunto de uvas nos cabelos. A cabeça (máscara) de Pan (mais à esquerda da imagem, Figura 15) é retratada no outro lado deste altar, enquanto o outro lado apresenta ainda a *syrix* (flauta), o *pedum* (cajado de pastor) e o *tirso* (Ovadia; Mucznik, 2015, p. 392).



Figura 15: Altar de pedra calcária dedicado a Dioniso com inscrição em grego. Beit She'an (Citópolis). Período romano, 141-142 EC. H: 84; W: 40; D: 68 cm. The Israel Museum, Jerusalém. Wikimedia Commons. Disponível em: <https://bitly.com/EPUZB>.

Este altar nos dá uma boa deixa para iniciarmos nossa abordagem sobre as *Evidências Epigráficas* que conectam a adoração e o culto de Dioniso à cidade de Nisa-Citópolis. A documentação epigráfica se insere no escopo do enfoque totalizante (que, como dissemos nas páginas iniciais deste texto considera a força do mito, dos objetos, da narrativa, do contexto arqueológico e imagético), como exercício para a compreensão acerca da força de Dioniso em Nisa-Citópolis.

Dioniso é referido em várias inscrições gregas em Nisa-Citópolis. Asher Ovadiah e Sonia Mucznik (2015, p. 393) nos apresentam algumas delas. A inscrição abaixo trata-se de uma dedicatória grega em um altar de pedra calcária encontrado no teatro romano de Beit She'an/Citópolis, diz ela: “Para o deus Dioniso (dedicado por) Germanos”.

[Θ]εῷ Διονύσῳ Γερμανός

Fonte: Ovadiah e Mucznik (2015, p. 393).

Este altar e sua inscrição podem ser datados da época da fundação do teatro romano, ou seja, entre o final do século II e início do século III EC. Uma outra inscrição que procura homenagear Dioniso aparece no já percorrido altar hexagonal que fora desenterrado na basílica da cidade (Ovadiah; Mucznik, 2015, p. 394; Di Segni, 1997, p. 139-142).

Além das imagens associadas ao culto de Dioniso: o rosto (máscara) de um Sileno; o rosto (máscara) de Pã; pinhas; uma flauta de pã (*syrinx*); e um cajado de pastor (*pedum*), aparece também a inscrição em grego dentro da *tabula ansata* que diz: “Boa sorte. Seleuco, filho de Ariston (dedica este altar) em gratidão ao deus Dioniso, o senhor fundador da cidade, no ano de 205” (corresponde aos anos 141-142 EC).

Ἀγαθῇ τύχῃ | Θεῷ Διονύσῳ | κίστη τῷ κυρίῳ |
Σέλευκος | Ἀρίστωνος χα | ριστήριον, ἔτει ες´

Fonte: Ovadiah e Mucznik (2015, p. 393).

O nome “Seleuco, filho de Ariston” aparece várias vezes em inscrições encontradas em Nisa-Citópolis. Segundo Leah Di Segni (1997, p. 142), estas inscrições atestam a existência de pelo menos dois homens com o mesmo nome, ambos de alguma posição socioeconômica, e provavelmente pertencentes à

mesma importante família. O dedicante do monumento tratado nesta inscrição que apresentamos viveu, como vimos, em meados do século II EC. Outro homem de mesmo nome é mencionado em uma inscrição métrica incisa em um altar incorporado em uso secundário em uma das paredes da basílica.

Para finalizar este texto deixamos por último as reflexões sobre as não menos importantes *Evidências Numismáticas*. Dioniso é a figura dominante entre as que aparecem representadas nas moedas de Citópolis. A tabela abaixo (Figura 16), organizada por Haim Gitler (1991, p. 23), mostra como Dioniso aparece figurado em algumas cidades da Síria-Palestina, e como em Nisa-Citópolis a representação deste deus prevalece.

City	Antoninus Pius	Marcus Aurelius	Lucius Verus	Lucilla	Commodus	Septimius Severus	Julia Domna	Caracalla	Geta	Diadumenian	Elagabal	Severus Alexander	Gordian III	Philip Senior	Otacilia Severa	Herennia Etruscilla	Hostilian	Volusian
Aelia Capitolina	•				•				•	•							•	
Caesarea														•	•	•		•
Canatha					•													
Capitolias				•	•													
Diospolis							•											
Esbus											•							
Nysa-Scythopolis	•	•	•		•	•		•	•		•		•					
Raphia					•	•		•			•	•						

Figura 16: Tabela com a figuração de Dioniso nas diversas cidades emissoras da Palestina. Pode-se observar a maior quantidade de emissões com Dioniso na cidade de Nisa-Citópolis ao longo dos governos romanos.

Fonte: Gitler (1991).

De acordo com Rachel Barkay, a produção intensiva de moedas com motivos dionisíacos não tem paralelo em qualquer outra cidade da região (embora Dioniso apareça na cunhagem de sete outras cidades), Ásia Menor ou Grécia (Barkay, 2003). Mazor (2016, p. 357) menciona também a presença de Dioniso entre os deuses da tríade fundadora (Dioniso, Zeus e Tyche/Nisa) bastante característicos das moedas da cidade de Nisa-Citópolis. Achim Lichtenberger

(2017, p. 209) observa que Dioniso, apesar de ser amplamente representado nas moedas de Citópolis, não é representado associado a estruturas arquitetônicas.

Dioniso era a divindade principal no panteão local e nas moedas ele é representado em vários estilos, os quais, pela postura do deus, parecem representar protótipos de suas estátuas. Os primeiros tipos apresentam-no nu, em pé, e inclinando-se sobre o *tirso* em sua mão esquerda e vertendo o vinho contido em um vaso, e com uma pantera aos seus pés (Figura 17). Este esquema iconográfico em particular é recorrente em emissões de Nisa-Citópolis que vão desde os governos de Gabínio, passando pelas emissões de Antonino Pio, Cômodo, Julia Domna e Geta.



Figura 17: Dioniso em moeda de Citópolis. O deus derrama vinho à esquerda. Abaixo, uma pequena pantera encontra-se junto a Dioniso.

Fonte: Meshorer (1985); Ovadiah e Mucznik (2015, p. 403).

Gabínio (*Aulus Gabinius*) foi nomeado governador (procônsul) da Síria por Pompeu em 57 AEC (Porto, 2007, p. 50). Flávio Josefo nos diz que as fundações das cidades da região começaram sob Gabínio em 57-55 AEC (Josefo. *Antiquitates Iudaicae*, XIV, 5.3.88; *Bellum Iudaicum*, I, 8.4.166).

O envio de Gabínio para a Judeia, por Pompeu, insere-se na política de refortificação das cidades, ao mesmo tempo em que enfraquecia o controle judaico destas.

A presença de Gabínio nas moedas de Citópolis, com a representação de seu busto (estrategicamente associado à imagem de Dioniso, divindade mais cultuada na cidade), não é o único ponto a chamar nossa atenção. A presença da legenda em grego, ΓΑΒΕΙΝΩΝ ΝΥΚ, que significa “do povo de Nisa Gabínia”, leva-nos a pensar sobre a importância que esse governador teve para a região. A composição do esquema iconográfico envolvendo o retrato de Gabínio, a associação com Dioniso, a presença da deusa da vitória, Nike, no reverso de suas moedas e a legenda enfatizando o povo e o nome de Gabínio para cidade, nos permite concluir que a representação de Gabínio nas moedas de Citópolis está diretamente relacionada com a presença desse governador na cidade, com a tão desejada paz para a cidade, com os favorecimentos econômicos e com o desenvolvimento social vivido pela cidade durante o período em que Gabínio intercedeu em Citópolis (Porto, 2007, p. 156).²²

Uma moeda particularmente importante para pensarmos as origens de Dioniso e seu mito fundacional em Nisa-Citópolis mostra o deus saindo da coxa de Zeus, enquanto Nisa-Tyche observa seu nascimento (Figura 18). Esta moeda apresenta a tríade fundadora (Dioniso, Zeus e Tyche/Nisa) em seu campo monetar, o que se revela extremamente importante para o entendimento acerca do mito fundacional da cidade. Importante destacar que o “nascimento” de Dioniso, sua cabeça surgindo da coxa de Zeus, aparece nas moedas de Nisa-Citópolis desde a época de Septímio Severo (Spijkerman, 1978, p. 194-195, n. 23), Heliogábalo (Spijkerman, 1978, p. 200-201, n. 40-41) e Gordiano III (Meshorer, 1985, p. 42, 114, n. 112; Ovadia; Mucznik, 2015, p. 387; Spijkerman, 1978, p. 203-205, n. 57).

Esta moeda de bronze emitida sob Gordiano III (238-244 EC) apresenta no anverso o busto do imperador laureado, couraçado e drapejado, à direita. No reverso, observamos Zeus em pé, vestindo *himation*, à esquerda, e segurando o cetro com a mão esquerda. Sua perna direita está dobrada, e o infante Dioniso emerge de sua coxa; à esquerda, Tyche como Nisa em pé, vestindo *peplos* e coroa de torres, segura o cetro na mão direita e o bebê Dioniso na esquerda (Meshorer, 1995, n. 112). Tanto o anverso quanto o reverso trazem inscrição em grego.

22 Um maior aprofundamento das emissões monetárias de Nisa-Citópolis sob Gabínio ver: Rachel Barkay. *Coins of Roman Governors Issued by Nysa-Scythopolis in the Late Republican Period* (Cf. Bibliografia).



Figura 18: Moeda emitida por Gordiano III em Nisa-Citópolis mostrando em seu reverso o nascimento de Dioniso da coxa de Zeus. Nisa em frente.

Fonte: Meshorer (1985, n. 112).

Este esquema iconográfico que mostra o nascimento de Dioniso da coxa de Zeus é bastante recorrente e aparece em outros suportes arqueológicos como no sarcófago descoberto na *Via Salaria* em Roma (Figura 19), que fora construído em 190 EC e que se encontra atualmente no *The Walters Art Museum* (Baltimore, EUA).

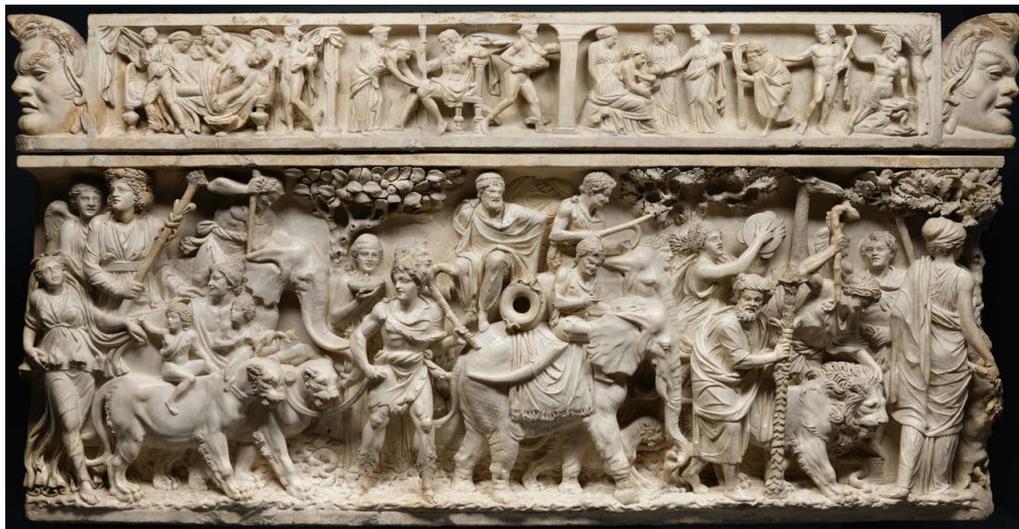


Figura 19: Sarcófago com o triunfo de Dioniso.

Fonte: The Walters Art Museum. Disponível em: <https://bitly.com/ZfVZA>.

O sarcófago mostra a marcha triunfal de Dioniso pelas terras da Índia. Esta marcha simbolicamente era equiparada, no pensamento romano, ao triunfo do falecido sobre a morte. À esquerda, Dioniso anda em uma carruagem puxada por panteras. Precedendo-o está uma procissão de seus seguidores e animais dito exóticos, incluindo leões, elefantes e até uma girafa. Um ninho de pássaro está escondido na árvore na extrema direita; na mesma árvore uma cobra persegue um lagarto. Muitos dos animais retratados tiveram um significado especial no culto dionisíaco. A tampa do sarcófago traz o nascimento de Dioniso (objeto de nossas reflexões neste momento) e sua recepção pelas ninfas (Figura 20). Cabeças dos sátiros (uma sorrindo e outra carrancuda) aparecem nas extremidades da tampa. A enorme atenção aos detalhes deste sarcófago exemplifica o talento dos melhores escultores romanos.



Figura 20: Detalhe da tampa do Sarcófago com o triunfo de Dioniso que mostra a babá de Dioniso, Nisa, abrindo a coxa de Zeus para receber o bebê Dioniso.

Fonte: Flickr.com. Disponível em: <https://bityli.com/mJRH>.

Como um último exemplo deste esquema iconográfico que mostra o nascimento de Dioniso da coxa de Zeus, destacamos uma bela cratera grega com volutas que se encontra no Museu Arqueológico Nacional de Tarento. Trata-se de um vaso de figuras vermelhas da Apúlia, de cerca de 410 AEC. O campo imagético da cratera mostra Dioniso nascendo da coxa de Zeus. O conjunto imagético traz a deusa Hera estendendo a mão para pegar a criança enquanto outros deuses testemunham a cena, incluindo Afrodite e Eros (canto superior esquerdo), Pan (centro superior), Apolo (canto superior direito), Ártemis, as três ninfas Nisíadas (canto inferior esquerdo), Hermes (inferior direito) e Sileno.

Dioniso é retratado como uma criança coroada com uma coroa de hera emergindo da coxa de Zeus. Ele estica os braços para afastar ou abraçar a deusa Hera. Zeus está reclinado em uma colina, enfeitado com uma coroa de louros e portando um cetro real. O deus Apolo está atrás dele, o pastor Pan, acima, e Hermes, abaixo. O arauto divino está pronto para entregar a criança aos cuidados de Sileno e das ninfas Nisíadas. A deusa Hera agarradora usa uma coroa e pulseiras de *Stephane* e carrega um cetro real listrado com uma cabeça em forma de lótus.

Importante destacar que nesta versão do esquema iconográfico do nascimento de Dioniso, quem segura o bebê Dioniso é Hera e não Nisa. Neste caso, Nisa se encontra junto a outras ninfas no campo imagético, mas sem a centralidade que recebe nas representações das moedas de Citópolis.

Um outro esquema iconográfico relevante para nossas reflexões neste texto é o que mostra a ninfa Nisa amamentando o bebê Dioniso. Este esquema iconográfico pode ser observado na cidade de Nisa-Citópolis, tanto em estatuetas quanto nas moedas.

Ovadhah e Mucznik (2015, p. 403) afirmam que há várias moedas com Tyche/Nisa amamentando o bebê Dioniso (Figura 21). Emmanuel Friedheim (2003, p. 243-245) também discute a questão das representações femininas que amamentam trazendo situações que envolvem Ísis-Hórus (Harpócrates em grego) e Nisa-Dioniso. Peter Lewis (s/d, p. 4-5) discute a influência deste esquema iconográfico em Nisa-Citópolis a partir da matriz egípcia em que Ísis amamenta Hórus, em uma perspectiva que enfatiza o cristianismo. Segundo este autor, a imagem de Ísis amamentando Hórus-Harpócrates (Figura 22) foi influente na Palestina, principalmente durante o reinado do imperador romano Gordiano III.



Figuras 21 e 22: Figura 21, à esquerda: reverso de moeda batida em Citópolis à época de Gordiano III apresentando Nisa amamentando o bebê Dioniso. Figura 22, à direita: reverso de moeda batida em Alexandria à época de Adriano representando Ísis amamentando Hórus.

Fonte: Ovadiah e Mucznik (2015, p. 403) e Lewis (s/d, p. 6).

Este esquema iconográfico em que Nisa amamenta Dioniso também pode ser observado em um grupo de pequenas estatuetas de terracota encontradas em junho de 1922 no Túmulo 218 do Cemitério do Norte de Nisa-Citópolis pela equipe liderada pelo arqueólogo Clarence Fisher; um enterro que os arqueólogos dataram entre os séculos IV e VI EC. Stephanie Hagan, em artigo de 2013 diz que Clarence Fisher, a partir destes achados, alega que as “várias belas estatuetas de terracota de Baco amamentadas por ninfas encontradas no cemitério”, sustentava a conclusão de que o santuário escavado era dedicado ao deus Dioniso, que gozava de um culto fundador em Nisa-Citópolis (Hagan, 2013, p. 33).

A estatueta é o exemplo mais bem preservado que mostra uma mulher sentada com uma criança no colo. Seu braço direito cruza o corpo para tocar o seio esquerdo, cujo mamilo ela segura entre os dois primeiros dedos para amamentar a criança (Figura 23). Uma estatueta semelhante mostra a mesma iconografia, embora o estilo da estatueta seja um pouco diferente.



Figura 23: Estatueta de terracota moldada (frente e verso) representando Nisa, a babá de Dioniso, associada à fundação de Nisa-Citópolis. Proveniência: Túmulo 218, Cemitério Norte. Data: Final do século V EC (?). Altura: 14,3 cm. Largura: 5,6 cm.

Fonte: Cortesia de Penn Museum. Disponível em: <https://beth-shean.squarespace.com/new-page-1>.

A iconografia de uma mulher amamentando uma criança é comum em todo o Mediterrâneo e, como vimos, encontrou popularidade especial no Egito, onde exemplos de Ísis lactante mostram a deusa Ísis amamentando o infante Hórus, e mais tarde exemplos coptas da Virgem lactante retratam Maria oferecendo seu seio ao menino Jesus. Segundo Hagan (2013, p. 34), as imagens de *Kourotrophos* são muito menos comuns em Israel, no entanto, e embora as terracotas de Beit She'an tenham sido identificadas como Ísis ou Maria, elas não parecem se referir a nenhuma mãe divina, pois não mostram atributos que possam sugerir uma conexão Isíaca ou Mariana. Hagan sustenta que estas estatuetas se conectam

muito mais com Nisa no contexto do mito fundacional da cidade. A autora sustenta o aparecimento deste esquema iconográfico nas moedas da cidade para corroborar seus argumentos.

Por fim, chamo a atenção de um medalhão de bronze, também produzido em Nisa-Citópolis que traz Dioniso em pé, apoiando sua mão sobre a cabeça de uma criança (Figura 24). Esta representação pode referir-se à participação de crianças no festival das *Anthesterias* (Gitler, 1991, p. 27; Ovadiah; Mucznik, 2015, p. 393).



Figura 24: Reverso de Medalhão de Cômodo e Septímio Severo com representação de Dioniso e crianças em cenas das *Anthesterias*. Desenho ilustrativo à direita.

Fonte: Gitler (1991, p. 30), Ovadiah e Mucznik (2015, p. 403).

Gitler discute a helenidade da região observando as representações detalhadas de Dioniso nos medalhões de Cômodo e Septímio Severo, bem como nas moedas cunhadas sob Heliogábalo e sob as do já mencionado imperador Gordiano III. A maioria dos elementos desse esquema iconográfico tem seus paralelos no V e IV século AEC em *choes*²³ áticos, que eram usados por crianças no festival das *Anthesterias*. Embora os medalhões e moedas de Nisa-Citópolis com esse esquema iconográfico tenham sido produzidos com cerca de seis séculos de atraso, há uma notável semelhança das representações nas moedas da cidade Sírio-Palestina e os *choes* áticos. Especialmente digna de nota é a similaridade nas posturas

23 O *chous* (χοῦς; pl. *choes*) era uma forma arredondada e atarracada de Énocoa, com boca de trevo. Pequenos exemplos deste vaso com cenas de crianças eram colocados em sepulturas infantis (Beazley Archive, Oxford University, “*Oinochoe, olpe and chous*”. Cf. Bibliografia).

dos corpos das crianças e no manejo dos *choes* (Gitler, 1991, p. 27). Para Gitler, o material numismático das oficinas monetárias da Ásia Menor também pode ser relevante para nossa discussão. As pequenas figuras das cenas dionisíacas costumam ser chamadas de sátiros, *silenoi* ou Pan. No entanto, existem paralelos entre essas cenas e os dois medalhões de Nisa-Citópolis.

Em algumas das moedas da Ásia Menor, as pequenas figuras estão agachadas ou de pé aos pés de Dioniso. Os exemplos mais notáveis são os que trazem Dioniso derramando vinho de uma enócoa para o pequeno jarro de vinho (*choes?*) que uma pequena figura segura. Essas pequenas figuras estão dobrando os joelhos de maneira muito semelhante aos meninos dos medalhões de Nisa-Citópolis (Gitler, 1991, p. 27). Meshorer acreditava que o aumento das representações de Dioniso em moedas de algumas cidades palestinas durante o reinado de Cômodo reflete a introdução de um novo culto sincrético de Dioniso. Este autor sugere que o novo culto tenha sido introduzido nas cidades de Aelia Capitolina, Nisa-Citópolis e Canata (1985, p. 41).

As semelhanças entre este esquema iconográfico tanto nas moedas de Nisa-Citópolis quanto nas representações muito anteriores que ocorriam nas *Antheistrias* de período clássico na Ática indicariam, no entanto, que a cerimônia deriva de uma tradição muito mais antiga (Gitler, 1991, p. 27-28). Infelizmente, não há evidência epigráfica nem literária de tal festival em Nisa-Citópolis. É interessante notar que até o reinado de Cômodo, havia apenas um tipo com Dioniso nas moedas da cidade. Durante os 65 anos seguintes, até a interrupção da produção monetária na cidade em 240/1 EC, nada menos que sete tipos diferentes de moedas de Nisa-Citópolis mostram cenas dionisíacas. É difícil dizer o que os motivou, mas, considerando todos os argumentos expostos neste texto, podemos sugerir com segurança que a cidade era um dos mais importantes centros de culto dionisíaco na região.

Considerações finais

Este texto procurou apresentar facetas de Dioniso, um deus cultuado na Grécia, que também encontra ecos de adoração na distante terra oriental de Beit She'an/Nisa-Citópolis, cidade da Decápolis romana.

Os emaranhamentos culturais verificados nas cidades da Decápolis, dentre elas Citópolis, se acentuam ao observarmos o culto de Dioniso e sua recepção e hibridização com deuses locais. Neste sentido, o emaranhamento é “um processo

ativo pelo qual bens ‘estrangeiros’ são apropriados, transformados e/ou manipulados por indivíduos ou grupos sociais, resultando em novos significados e usos” (Rowan, 2016, p. 44).²⁴ Dioniso se hibridiza cultural e religiosamente com divindades locais específicas de cada cidade, de cada região e, mesmo que muitos de seus cultos tenham início em período helenístico, muitas dessas expressões hibridizadas de culto foram perpetuadas em período romano. Nesse processo, ao analisarmos o culto de Dioniso em período romano, observamos que pode ser muito difícil de separar a esfera ‘romana’ da esfera ‘local’.

Tendo em mente essas facetas de Dioniso, intentamos neste texto demonstrar a força e poder Dioniso em Nisa-Citópolis, enveredando-nos em um exercício que buscou contemplar um método de análise que conjugou a análise arqueológica contextual e a análise das imagens. Buscamos mostrar que, a partir de um enfoque totalizante, que leva em conta a força do mito, dos objetos, da narrativa, da epigrafia, do contexto arqueológico e imagético, consegue-se depreender mais profundamente a presença de Dioniso na cidade.

Em Nisa-Citópolis, como vimos, as evidências arquitetônica (principalmente com o debate sobre qual o possível templo de Dioniso), escultural (principalmente ao apresentar estátuas de mármore com a figuração de Dioniso, e até mesmo sua representação em estatuetas de terracota, em altares e em um capitel coríntio), epigráfica (que homenageia Dioniso em várias inscrições pela antiga Citópolis), e numismática (a figuração de Dioniso prevalece nas emissões de Citópolis) trazem de forma direta ou tangencial a presença de Dioniso, e encerram a teia que demonstra inequivocamente a força e poder de Dioniso na tradição cultural e religiosa da cidade.

Todo o significado que Dioniso teve para esta região oriental do Império Romano pode ser evidenciado nos objetos a ele associados, assim como na epigrafia e nas imagens que dele fazem referência. Assim como as imagens, os objetos em seus contextos de achado podem desempenhar um papel ativo na comunicação ou entendimento de conceitos abstratos particulares, na comunicação de diferentes relacionamentos e em converter – seja o deus Dioniso, seja a ninfa Nisa, sua babá – em protagonistas de uma história construída ao longo dos séculos em Nisa-Citópolis/Beit She’an.

24 Para fins de exemplo ver Dietler (2005; 2010), Hodder (2012), Stockhammer (2012), Whitley (2013) e Versluys (2014).

Referências

Fontes

BÍBLIA Sagrada. Tradução de J. F. de Almeida. 2. ed. São Paulo: SBB, 1996.

FLAVIO JOSEFO. *Bellum Iudaicum*. Translated by H. St. Thackeray. London: Harvard University Press, 1997.

FLAVIO JOSEFO. *Antiquitates Iudaicae*. Translated by R. Marcus. London: Harvard University Press, 1998.

PLÍNIO, O Velho. *Naturalis Historia*. Paris: Librairie de Firmin Didot, 1855.

SOLINUS, Caius Iulius. *Collectanea rerum memorabilium*. 2. ed. Berlin: Weidmann, 1895.

Bibliografia

ARROYO, V. **Mudanças e permanências no mobiliário funerário em cemitérios de não-elite do Reino Novo e do Terceiro Período Intermediário**: um estudo sobre o papel dos amuletos. 2021. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, 2021.

BARKAY, R. **The Coinage of Nysa-Scythopolis (Beth-Shean)**. [*Corpus Nummorum Palaestinensium* 5]. Jerusalém: Israel Exploration Society, 2003.

BARKAY, R. Coins of Roman Governors Issued by Nysa-Scythopolis in the Late Republican Period, **Israel Numismatic Journal**, Tel Aviv, v. 13, p. 54-62, 1994-1999.

BEAZLEY ARCHIVE. Oxford University. Oinochoe, olpe and chous. **Classical Art Research Centre**, [s. d.] Oxford. Disponível em: <https://www.carc.ox.ac.uk/carc/resources/Introduction-to-Greek-Pottery/Shapes/Pouring-vessels>. Acesso em: 7 nov. 2022.

BÉRARD, C. Iconographie-Iconologie-Iconologique. **Études de Lettres**, Paris, v. 4, p. 5-37, 1983.

- CERQUEIRA, F. V. Tradições visuais orais e literárias: conformação da memória e constituição de referenciais materiais de identidade (a narrativa da contenda musical entre Apolo e Mársias). **Phoînix**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 1, p. 81-111, 2012.
- DEBARY, O.; TURGEON, L. **Objets et mémoires**. Laval: Presses Universitaires Laval, 2007.
- DI SEGNI, L. A dated inscription from Beth Shean and the cult of Dionysos ktistes in Roman Scythopolis. **Scripta Classica Israelica**, Tel Aviv, v. 16, p. 139-161, 1997.
- DI SEGNI, L.; ARUBAS, B. An old-new inscription from Beth Shean. *In*: DI SEGNI, L. *et al.* (ed.). **Man near a Roman arch**: studies presented to Prof. Yoram Tsafrir. Jerusalem: Israel Exploration Society, 2009. p. 115-124.
- DIETLER, M. The archaeology of colonization and the colonization of Archaeology: theoretical challenges from an ancient Mediterranean Colonial encounter. *In*: STEIN, G. J. (ed.). **The Archaeology of Colonial encounters**. Santa Fe: School for Advanced Research Press, 2005. p. 33-68.
- DIETLER, M. **Archaeologies of colonialism**: consumption, entanglement, and violence in Ancient Mediterranean France. Berkeley: University of California Press, 2010.
- DONOHUE, A. A. **Greek sculpture and the problem of description**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- FLORENZANO, M. B. B. Notes on the imagery of Dionysus on Greek coins. **Revue Belge de Numismatique et de Sigillographie**, Brussels, v. 145, p. 37-48, 1999.
- FOERSTER, G. A statue of Dionysos from Beth Shean (Nysa-Scythopolis). *In*: DAIMON, A. **Mythes et cultes**: études d'iconographie en l'honneur de Lilly Kahil. Paris: École Française d'Athènes, 2000. p. 135-143.
- FOERSTER, G.; TSAFRIR Y. The Beth Shean excavation project, 1989-1991: the City Centre (North). **Hadashot Arkheologiyot**: Excavations and Surveys in Israel, Jerusalem, v. 98, p. 3-29, 1992.
- FRANCISCO, G. S. Ânforas panatenaicas e paisagens estruturais. **Mare Nostrum**, São Paulo, n. 4, p. 81-99, 2013.

FRANCISCO, G. S. **Panatenaicas**: tradição, permanência e derivação. 2012. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

FRANCISCO, G. S.; SARIAN, H.; CERQUEIRA, F. V. Retomando a arqueologia da imagem: entre iconografia clássica e cultura material. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 40, n. 84, p. 141-165, 2020.

FRIEDHEIM, E. Who are the deities concealed behind the Rabbinic expression “a nursing female image”? **The Harvard Theological Review**, Cambridge, v. 96, n. 2, p. 239-250, 2003.

GELL, A. **Art and agency**: an anthropological theory. Oxford: Oxford University Press, 1998.

GITLER, H. New aspects on the Dionysiac cult in Nysa-Scythopolis. **Swiss Numismatic Revue**, Zürich, v. 70, p. 23-29, 1991.

GRAMACHO, J. **Hinos homéricos**. Brasília, DF: EdUnB, 2003.

HAGAN, S. Death and eternal life at Beth Shean. **Expedition**, Philadelphia, v. 55, n. 1, p. 33-36, 2013.

HANFMANN, G. M. A.; DETWEILER, A. H. The Great Synagogue of Sardis. **Illustrated London News**, London, n. 13, p. 30-31, 1968.

HANFMANN, G. M. A.; MAJEWSKI, L. J. The Ninth Campaign at Sardis (1966) (continued). **Bulletin of the American Schools of Oriental Research**, Chicago, n. 187, p. 9-62, 1967.

HIRSCHLAND, N. L. The head-capitals from Sardis. **Papers of the British School at Rome**, Rome, n. 35, p. 12-22, 1967.

HODDER, I. The contextual analysis of symbolic meanings. *In*: HODDER, I. (ed.). **The Archaeology of contextual meanings**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. p. 1-10.

HODDER, I. Interpretive Archaeology and its role. **American Antiquity**, Cambridge, v. 56, n. 1, p. 7-18, 1991.

HODDER, I. **Theory and practice in Archaeology**. London: Routledge, 1992.

HODDER, I. **Entangled**: an Archaeology of the relationships between humans and things. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012.

HORA, J. F. **A cerâmica de figuras negras tasienses no contexto arqueológico**: múltipla Ártemis e o feminino na Tasos arcaica. 2018. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

INGOLD, T. **Creativity and cultural improvisation**. Oxford: Berg, 2008.

INGOLD, T. **The life of lines**. Abingdon: Routledge, 2015.

JOHNSON, M. **Archaeological theory**: an introduction. Oxford: Blackwell, 1999.

KORMIKIARI, M. C. N. **Norte da África autóctone do século III ao I a.C.**: as imagens monetárias reais berberes. 2000. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.

LACROIX, L. **Études d'archéologie numismatique**. Paris: Diffusion de Boccard, 1974.

LATOURET, B. **Reassembling the social**: an introduction to Actor-Network-Theory. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LEACH, J. Differentiation and encompassment: a critique of Alfred Gell's theory of creativity. In: HENARE, A.; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. (ed.). **Thinking through things**: theorising artefacts ethnographically, London: Routledge, 2006. p. 167-188.

LICHTENBERGER, A. **Kulte und Kultur der Dekapolis**: Untersuchungen zu numismatischen, arch ologischen und epigraphischen Zeugnissen. Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.

LICHTENBERGER, A. City foundation legends in the Decapolis. **Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society**, Tel Aviv, n. 22, p. 23-34, 2004.

LICHTENBERGER, A. Coin iconography and Archaeology: methodological considerations of architectural depictions on city coins of Palestine. In: TAL, O.; WEISS, Z. (ed.). **Expressions of cult in the Southern Levant in the Greco-Roman Period**: manifestations in text and material culture. Turnhout: Brepols, 2017. p. 197-220.

- LISSARRAGUE, F. Autour du guerrier. *In*: VERNANT, J.-P. (ed.). **La cite des images**: religion et société en Grèce antique: centre de recherches comparées sur les sociétés antiques. Paris: Fernand Nathan, 1984. p. 35-48.
- MAZOR, G. Imperial cult in the decapolis Nysa-Scythopolis as a test case. *In*: KILLEBREW, A. E.; FASSBECK, G. (ed.). **Viewing ancient Jewish Art and Archaeology**: Vehinnei Rachel: essays in honor of Rachel Hachlili. Leiden: Brill, 2016. p. 355-383.
- MAZOR, G.; NAJJAR, A. **Bet She'an**: Nysa-Scythopolis: the *Caesareum* and the *Odeum*. Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2007. v. 1.
- MESHORER Y. **City-coins of Eretz Israel in the Roman Period**. Jerusalem: Israel Museum, 1985.
- MEYERS, E. M.; PARKER, S. T. (ed.). Decapolis. *In*: MEYERS, E. M.; PARKER, S. T. (ed.). **The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East**. Oxford Biblical Studies Online, 2016.
- MOREIRA, R. A.; CARLAN, C. U.; FUNARI, P. P. A. **Iconografia e semiótica**: uma abordagem histórica. São Paulo: Annablume, 2015.
- MOULTON, C. **Ancient Greece and Rome**: an encyclopedia for students. New York: Gale, 1998. v. 2, p. 7-9.
- NIXEY, C. **The Darkening Age**: the Christian destruction of the Classical World. London: MacMillan, 2017.
- OLSZEWSKI, E. **Dionysus's Enigmatic Thyrsus**. Proceedings of the American Philosophical Society. Vol 163, no. 2, 2019, p. 153-173.
- OVADIAH, A.; MUCZNIK, S. Dionysos in the Decapolis. **Liber Annuus**, Turnhout, v. 65, p. 387-405, 2015.
- PANOFISKY, E. Iconografia e iconologia: uma introdução ao estudo da arte da renascença. *In*: PANOFISKY, E. **Significado nas artes visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1976. p. 47-87.
- PERA, R. Tipi Dionisiaci in Sicilia e Magna Grecia. **Serta Historica Antica**, Rome, v. 1, p. 33-70, 1986.

- PORTO, V. C. **Imagens monetárias na Judéia/Palestina sob dominação romana**. 2007. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- REDE, M. A materialidade e o divino na Antiga Mesopotâmia: questões teóricas e possibilidades analíticas. *In*: TEIXEIRA-BASTOS, M.; PORTO, V. C. (org.). **Arqueologia do Oriente Antigo**: a materialidade através do tempo. 2022. No prelo.
- ROMANO, I. B.; TAMBAKOPOULOS, D.; MANIATIS, Y. A Roman portrait of Alexander the Great from Beth Shean: the most important Hellenistic sculpture found in the Holy Land. **Israel Museum Studies in Archaeology**, Tel Aviv, v. 10, p. 3-28, 2021.
- SANDLER, L. F. (ed.). **Essays in Memory of Karl Lehmann**. Locust Valley.: J.J. Augustin, 1964.
- SARIAN, Haiganuch. Arqueologia da imagem: aspectos teóricos e metodológicos na iconografia de Héstia. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP**, Suplemento 3, 1999, p. 69-84.
- SARIAN, Haiganuch. **Arqueologia da imagem**: expressões do mito e da religião na antiguidade clássica. Tese (Livre docência em Arqueologia Clássica) – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP). São Paulo, 2005.
- SHANKS, M.; HODDER, I. Processual, postprocessual and interpretive archaeologies. *In*: Hodder, I. et al (eds.). **Interpreting archaeology**: finding meaning in the past. New York: Routledge, 1995. p. 12-41.
- SHKOLNIK, H. M., The Civic Basilica in The Decapolis and Judaea-Palaestina. 2019, **Questions of the History of World Architecture**, 13(2), 2019, p. 9-49.
- SPIJKERMAN, A. **The Coins of the Decapolis and Provincia Arabia**. Ed. M. Piccirillo. (Studii Biblici Franciscani collectio maior, XXV). Jerusalém: Franciscan Printing Press, 1978.
- STOCKHAMMER, P. W. Conceptualizing cultural hybridization in archaeology. *In*: P. W. STOCKHAMMER (ed.) **Conceptualizing Cultural Hybridization**, Berlin, 2012, p. 43-58.
- TRIGGER, B. G. **A History of Archaeological Thought** (Second Edition). New York: Cambridge University Press, 2007.

TSAFRIR, Y.; FOERSTER, G. Urbanism at Scythopolis-Bet Shean in the Fourth to Seventh Centuries. **Dumbarton Oaks Papers**, Cambridge, MA, v. 51, p. 85-146, 1997.

TSAFRIR, Yoram, The Fate of Pagan Cult Places in Palestine: The Archaeological Evidence with Emphasis on Beth Shean. *In*: Hayim LAPIN (ed.) **Religious and Ethnic Communities in Later Roman Palestine**. Bethesda: University Press of Maryland, 1998, p. 197-218.

VERSLUYS, M. J. Understanding objects in motion. An archaeological dialogue on Romanization, **Archaeological Dialogues** 21, 2014, p. 1-20.



O Norte da África nos estudos contemporâneos: os caminhos a seguir

Maria Cristina Nicolau Kormikiari

Universidade de São Paulo

O Norte da África, enquanto campo de pesquisa, vive uma situação paradoxal. Onde se encaixar, nos estudos africanos ou nos estudos mediterrânicos? Quais seriam as implicações de tais posicionamentos? A história de ocupação dessas terras, ao longo dos milênios, desde a pré-história, aponta caminhos a serem seguidos. Apresentamos aqui uma parte desse histórico, que passa por momentos cruciais de nossa História Contemporânea, como o movimento Colonial Moderno e os Movimentos de Emancipação do terço final do século XX, e assim, pretendemos demonstrar a riqueza e a importância dessa região para o conhecimento humano.

Em um trabalho recente, *Cultural contacts in colonial settings: the construction of new identities in Phoenician settlements of the Western Mediterranean*, os arqueólogos espanhóis Ana Delgado e Meritxell Ferrer apontam como os assentamentos fenícios constituem-se enquanto excelentes laboratórios de análise dos processos de construção de identidades sociais. Colônias, dizem eles, correspondem a paisagens físicas onde podemos encontrar contatos culturais entre comunidades recém-chegadas e populações locais. Nesses espaços é possível visualizar a coexistência de povos com tradições culturais distintas, as quais se encontram em constante transformação. Oportunidades de mobilidade social, novas relações de poder e de cenários, marcadas pela interação social constante, tornam essas colônias espaços culturalmente dinâmicos,

nos quais os habitantes se veem levados a construir novas identidades sociais (Delgado; Ferrer, 2007, p. 20).

O Norte da África, nessa perspectiva, deve ser compreendido como uma grande arena de interação, onde processos como os descritos acima por Delgado e Ferrer podem ser examinados pelo pesquisador moderno em múltiplas instâncias. A região que abordamos como Norte da África, neste capítulo, compreende os atuais países Líbia, Tunísia, Argélia e Marrocos¹ (Figura 1). Neste sentido, deixa de lado países como Egito, Saara Ocidental e Sudão, que são incluídos na lista de países da sub-região norte-africana pela Organização das Nações Unidas (ONU).²

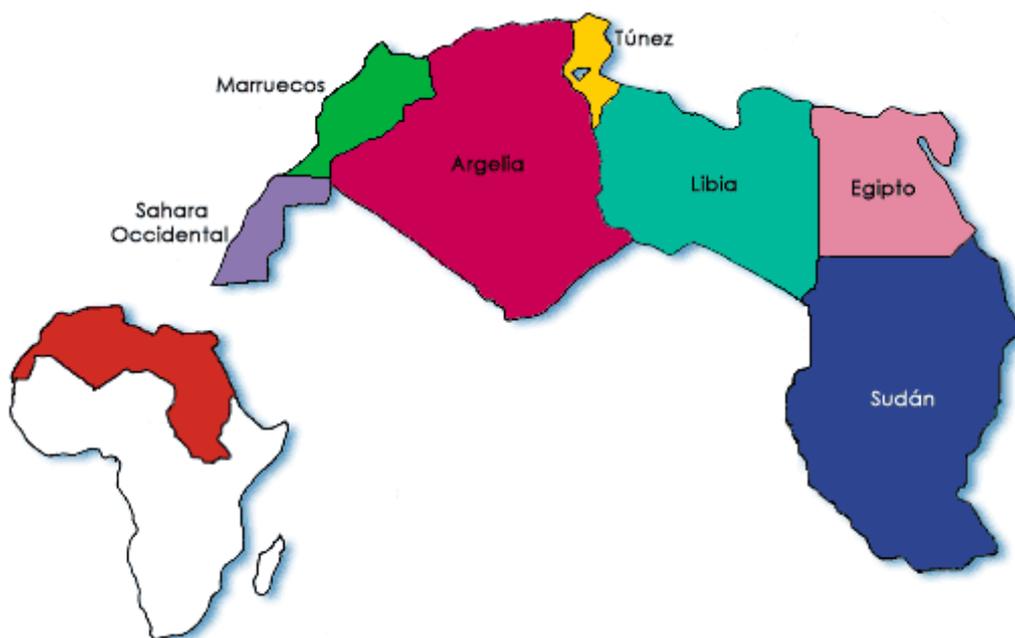


Figura 1: Países do Norte da África segundo a ONU.

Fonte: https://www.goconqr.com/pt/p/14340765?dont_count=true&frame=true&fs=true. Acesso em: 23 maio 2022.

- 1 Esta divisão relaciona-se com o conjunto de dados materiais e textuais que chegaram até nós da Antiguidade e com o campo de estudos arqueológicos a ele associado. Não obstante, atualmente, há uma maior percepção da inexistência destas fronteiras na Antiguidade, sendo que a única, efetiva fronteira, ainda que não intransponível, foi o Saara.
- 2 Disponível em: <https://pitt.libguides.com/c.php?g=12378&p=65815>. Acesso em: 23 maio 2022. A Mauritânia, por sua conta, se junta à Argélia, Tunísia e Líbia, na organização União do Maghreb Árabe.

Em outros trabalhos, já tive a oportunidade de pontuar essa região setentrional do continente africano como uma “ilha”, pois se encontra separada da Europa pelo mar e do resto da África por desertos (Kormikiari, 2007). A palavra Maghreb, de origem árabe, usada para designar a região ocidental e central do Norte da África, significa literalmente “o tempo e o lugar do pôr-do-sol – o oeste”. Para os conquistadores árabes do século VII d.C. em diante, representava a região que era “a ilha do oeste”, isto é, a terra entre o “mar de areia” – o deserto do Saara – e o Mar Mediterrâneo.

No entanto, é preciso deixar claro que nenhum desses dois poderosos elementos naturais, o deserto do Saara e o Mar Mediterrâneo, foram, de fato, barreiras físicas que impediram a ação do homem, seja de dentro para fora como de fora para dentro. O Norte da África é tido, usualmente, como o lar dos berberes, considerados como o povo autóctone da região apesar de achados pré-históricos, que a eles podem ser relacionados, demonstrarem que os primeiros indivíduos, denominados capsianos (a partir do sítio arqueológico de *Capsa*, atual Gafsa, na Tunísia), vieram do Oriente em torno de 10.000 anos atrás, quando, então, uma parte destes entrou em contato com os de fato autóctones ibero-maúsios (Camps, 2002, p. 28) (Figura 2). Ou seja, a própria constituição primária do povoamento norte-africano tem como marca geradora o contato, no caso, com a região oriental do Mediterrâneo.³

3 A ideia que esses protomediterrâneos, capsianos, teriam chegado ao Norte da África, vindos do Oriente, e originado a cultura berbere, se baseia em três pontos principais: um novo tipo físico toma conta do horizonte; a cultura neolítica se instala; e uma língua, o protoberbere, estaria na origem dos dialetos históricos. Defendida por estudiosos que pesquisam as regiões orientais, e a cultura semítica, é a teoria mais aceita. No entanto, mais recentemente tem sido combatida por acadêmicos africanistas, que defendem uma origem deste movimento populacional a partir da África Central. Trata-se de questão, no que toca esse período pré-histórico recuado, que depende de mais pesquisas linguísticas e arqueológicas. Segundo Salem Chaker (2013), por um lado, temos a extrapolação para a pré-história, por parte dos pesquisadores do Oriente Médio, de movimentações fenícias do Iº milênio a.C.; e, por outro, a extrapolação dos defensores de uma África oriental como berço da humanidade.

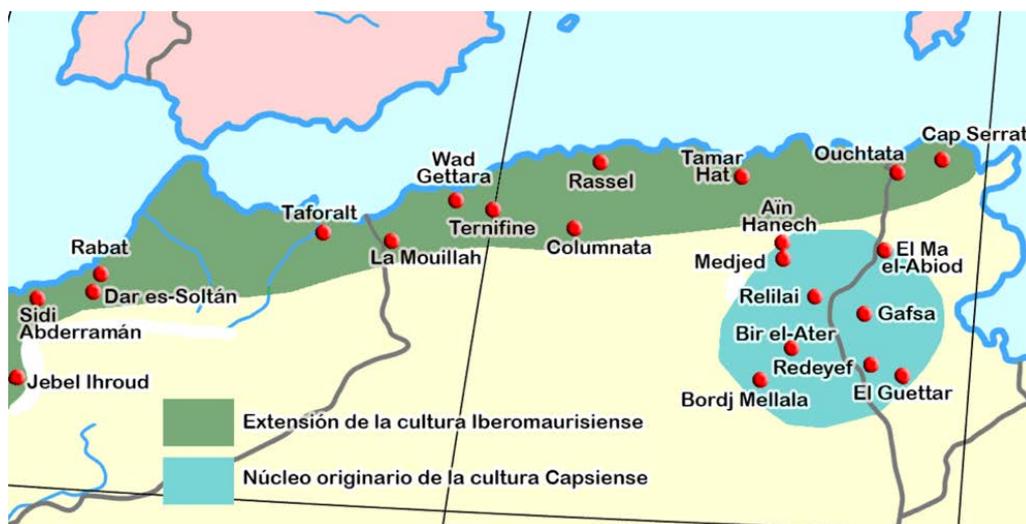


Figura 2: Principais áreas de distribuição de vestígios materiais associados às culturas ibero-maurísia e capsense.

Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Cultura_ibero-maurisiana. Acesso em: 23 maio 2022.

E, de fato, apesar do deserto não ter se constituído enquanto uma barreira física intransponível aos berberes, os dados arqueológicos proto-históricos e, posteriormente, tanto a documentação material que se sucede como a textual que surge demonstram uma preponderância de inserção com as regiões setentrionais e orientais do Mediterrâneo. O material arqueológico encontrado em vários sítios norte-africanos atesta uma marcante relação com a Península Ibérica, com a região mediterrânica central e com o Oriente Próximo (Camps, 1960, p. 127-145). Interações com a África central sempre existiram, mas a desertificação de sua porção setentrional, que criaria o Saara e o próprio ressecamento do clima durante o Neolítico, o qual começa tardiamente na região, em torno de 5.000 a.C. (Belkhoja *et al.*, 2003, p. 4), diminuiriam significativamente o ritmo dos contatos.

O termo berbere, com o qual a academia se acostumou a classificar todas as populações autóctones norte-africanas históricas, isto é, aquelas mencionadas em fontes textuais antigas clássicas e árabes medievais, surge no século VII d.C. com a chegada destes últimos à região. Acredita-se que este exônimo advinha de uma adequação da palavra latina *barbarus*, e não deixa de carregar em si o peso do preconceito. A ocupação moderna europeia da região, a partir de meados do século XIX, levou à consolidação do uso do termo para se referir aos habitantes autóctones da região. Atualmente, há uma tendência na historiografia contemporânea em restringir

o uso do termo 'berbere' apenas às populações contemporâneas autodeclaradas como tais. Dessa maneira, para a Antiguidade e o período Medieval, procura-se utilizar denominações históricas, como númidas, getulos, garamantes, mouros/ mauritânios, ziridas, zenétes, entre tantos outros (Figura 3).



a



b



c



d



e



Figura 3: Diferentes fotografias de populações autodeclaradas berberes no século XX (3a a 3e). Da esquerda para a direita: a) jovens kabilas da montanha Djurdjura, Kabília, Argélia; b) artesão berbere, Maciço de Hoggar, Argélia; c) crianças da comunidade berbere do Mزاب, Argélia; d) jovem kabila com suas joias berberes, Kabília, Argélia; e) casal haratin, cultivadores berberes do oásis; Iconografia de berberes na Antiguidade: f) mosaico representando cativos mouros, encontrado na basílica judiciária de Tipasa, Argélia; g) detalhe de pintura na tumba de Sétí I^o (XIX dinastia), em torno de 1300 a.C., retratando chefes líbios (temehu) capturados.

Fonte: Camps (2002): p. 248 (a); 217 (b); 228 (c); 223 (d); 50 (e), 106 (f); 8 (g).

Durante a chamada Antiguidade clássica, a região foi colonizada primeiro pelos fenícios, durante os séculos XI-IX a.C. A chegada e permanência de gentes fenícias a partir de um período tão recuado quanto o século XI a.C., além de mais uma vez marcar a profunda conexão norte-africana com o Oriente Próximo, marca igualmente o início de um processo de interação cultural absolutamente seminal, uma vez que a presença fenícia nessas terras não foi algo pontual, mas se tratou de um complexo e longo processo histórico que envolveu toda a região e se iniciou com visitas esporádicas, visitas de exploração, estabelecimento de assentamentos provisórios e, por fim, com Lixus, Útica e Cartago, entre outras, a partir do final do século IX a.C., o estabelecimento de colônias propriamente ditas⁴ (Figura 4).



4 Trata-se de tema vastíssimo para o qual não temos o espaço, aqui, de abordagem. Para adentrar nas pesquisas sobre os movimentos populacionais, particularmente fenícios, em direção ao Mediterrâneo Central e Ocidental, ver Kormikiari (1993, 2019); Celestino, Rafel e Armada (2008); Garbati e Pedrazzi (2014); Docter, Chelbi e Telmini (2003); Docter *et al.* (2008), com vasta bibliografia de referência.

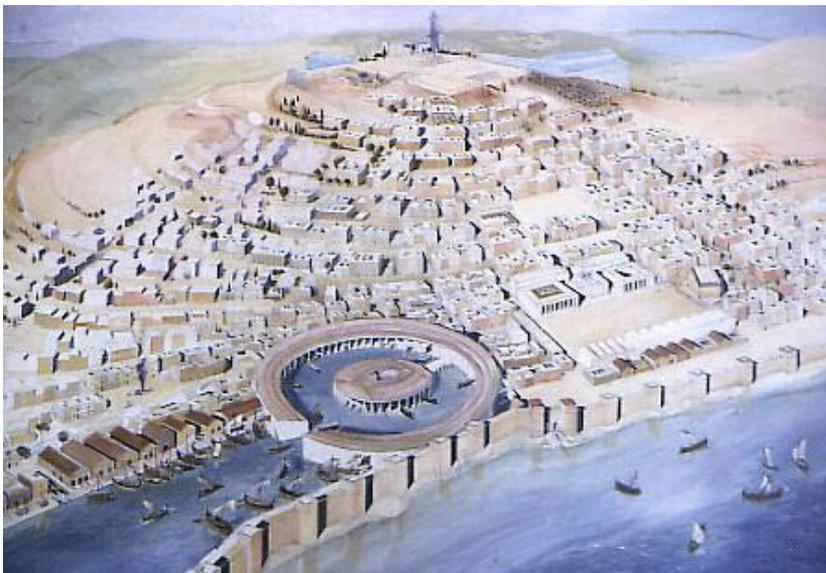


Figura 4: Acima, mapa com a localização de assentamentos fenícios e de populações locais no Norte da África, Sardenha e sul da Espanha. Abaixo, aquarela com reconstrução artística da Cartago púnica.

Fonte: <https://jeanclaudegolvin.com/carthage>. Acesso em: 28 maio 2022.

Devemos, no entanto, lembrar que esse primeiro processo histórico de interação cultural não foi homogêneo. A expansão fenícia se caracterizou por um povoamento do litoral norte-africano, onde muitos sítios se desenvolveram, inicialmente, como portos de apoio às rotas de contato entre Oriente e Ocidente. Com a ascensão de Cartago, entre os séculos VI e V a.C., percebe-se, a partir da documentação textual e material, que a dinâmica das relações se altera, uma vez que a colônia tíria assumirá um papel centralizador e controlará a Bacia do Mediterrâneo ocidental, a partir de uma vasta rede para além do continente africano (Aounallah; Mastino, 2018; Kormikiari, 2015).

Posteriormente gregos, e principalmente romanos a partir do século III a.C., instalam-se no Norte da África. A presença grega é mais fluida, há breves menções em fontes textuais e os achados materiais se concentram nas cidades costeiras com amplo horizonte fenício-púnico.⁵ Já a presença romana foi, desde a Primeira Guerra Púnica (264-241 a.C.), uma presença com forte caráter militar (Figura 5).

⁵ Neste sentido é claro, estamos falando de presença grega em território fenício-púnico, e não nos referimos às *apokias*, fundações gregas na costa da Líbia oriental, a mais famosa e bem-sucedida delas sendo Cirene. O famoso *Altar dos Filelenos* marca a fronteira entre o território grego e o fenício-púnico (KORMIKIARI, 2019).

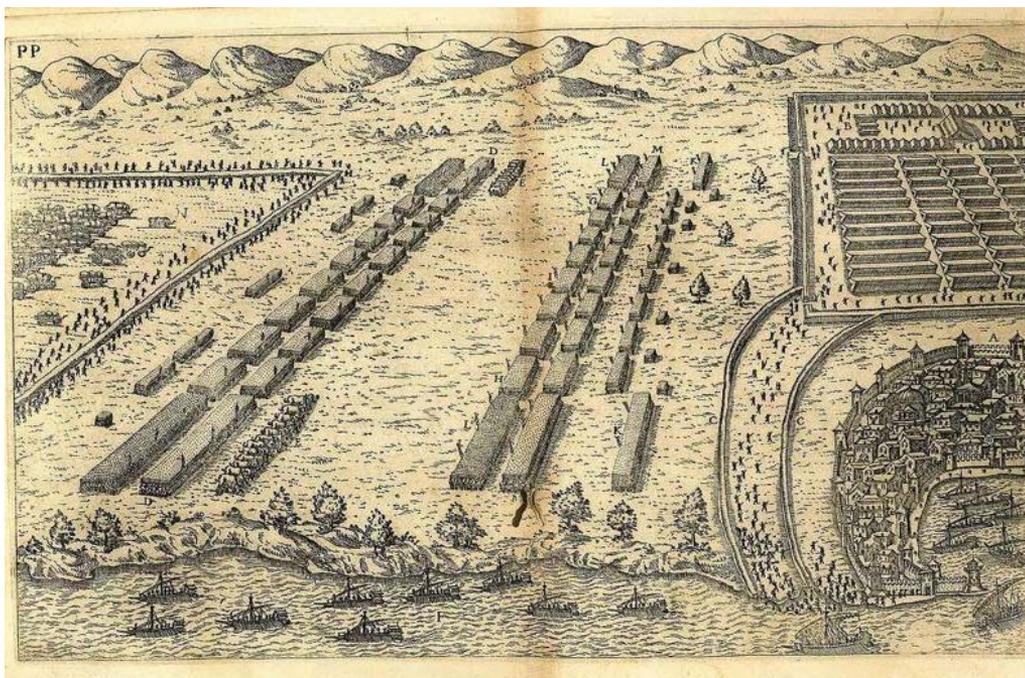


Figura 5: O exército romano em Tapsos, Norte da África. Gravura de Palladio, século XVII.

Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Batalha_de_Tapso#/media/Ficheiro:Battle_of_Thapsus.jpg. Acesso em: 22 maio 2022.

Os romanos invadem o Norte da África, primeiro levando para esse solo suas disputas republicanas, durante as Guerras Civis, e, posteriormente, partindo para a anexação territorial. Desse modo, entre o final da República e o Império Romano, todo o Norte da África foi transformado em províncias específicas.⁶

É preciso ter em mente, no entanto, que este processo de anexação territorial será muito longo, ocorrendo lentamente por mais de três séculos, e que, em sua maior parte, ficará restrito há algumas centenas de quilômetros da costa mediterrânea. As divisões provinciais iniciam-se com a primeira, *Africa*, no antigo território de Cartago, no final do século I a.C., e caminham lentamente para o oeste e leste. Nesse percurso, como mencionado, de séculos, as fronteiras das províncias são alteradas, antigas províncias são dissolvidas, e novas criadas em seus lugares (Figura 6).

6 Para um vislumbre da bibliografia sobre o tema, igualmente vastíssima, ver Kormikiari (2000).



Figura 6: Mapa dos três grandes territórios, *Africa*, *Numidia* e *Mauritania*, que são foco do domínio romano entre o final do século I a.C. e IV d.C. A linha pontilhada marca as fronteiras conhecidas desse domínio. Os territórios serão anexados, divididos e subdivididos ao longo desse período, e igualmente terão seus nomes alterados nesse processo.

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Africa_Roman_map.svg.

Acesso em: 23 maio 2022.

Percebe-se, assim, como a região, banhada em 90% de sua costa pelo Mediterrâneo – os restantes 10% fazendo parte do mundo atlântico –, esteve sempre conectada às vicissitudes históricas dos povos mediterrânicos setentrionais e orientais.

O Norte da África, como afirmamos no início deste capítulo, configura-se como um enorme laboratório de análise por ter sido intensa área de contatos populacionais e culturais, onde a interação foi uma marca, mas igualmente se trata de uma área colonial, e neste sentido particular, de guerra, o que implica em todo um conjunto diferenciado de abordagens. Lembramos, por fim, que tanto o conceito *colônia*, como colonialismo, possuem acepções distintas a variar o período histórico estudado.⁷

O processo de exploração estrangeira do Norte da África não se restringe ao período antigo. Em seguida aos romanos, atesta-se a presença vândala (século V d.C.), bizantina (século VI d.C.) e, na sequência, islâmica (século VII d.C.), na região. No período moderno, temos, por fim, a colonização europeia, marcada por momentos de intensa violência, especialmente de franceses (Figura 7).

⁷ Sobre a questão, para a Antiguidade, ver o programa com a Profa. Maria Beatriz Florenzano para o podcast Estraticast: <https://open.spotify.com/episode/5T0wHhdYEi53owPm2Q6r96>. Acesso em: 7 nov. 2022.



Figura 7: Makam el Chahid (monumento ao mártir). Homenageia os que tombaram durante a Guerra de Independência da Argélia. Inaugurado em 1982 para celebrar 20 anos de independência. Argel, Argélia.

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Makam_El_Chahid_yu_de_Belcourt.jpg. Acesso em: 27 maio 2022.

Neste contexto, os berberes perderam espaço e presença política. Historiograficamente, sua existência terminou pautada e analisada a partir da perspectiva do outro, do estrangeiro. Ao longo do período dos protetorados europeus (entre os séculos XIX e o XX) temos o início das pesquisas acadêmicas modernas sobre o Norte da África. No entanto, esse momento é marcado por ambiguidades. O protetorado francês, na Argélia, foi pautado por uma preocupação em estabelecer um discurso legitimista, que se utilizou da “redescoberta” do passado romano. Ainda que este foco nas pesquisas possa ser explicado, por um lado, pelas próprias características culturais da presença romana em terras estrangeiras.

Isto é, a mera magnitude dessa presença, com a construção de cidades monumentais, com aparatos hidráulicos do porte dos aquedutos, pontes, prédios públicos como as termas e suntuosas residências privadas, cujas técnicas construtivas e modelos arquitetônicos representam uma assinatura na paisagem tão específica, responde em parte à prioridade que foi dada a eles nas pesquisas modernas⁸ (Kormikiari, 2020; Raven, 2012) (Figura 8).

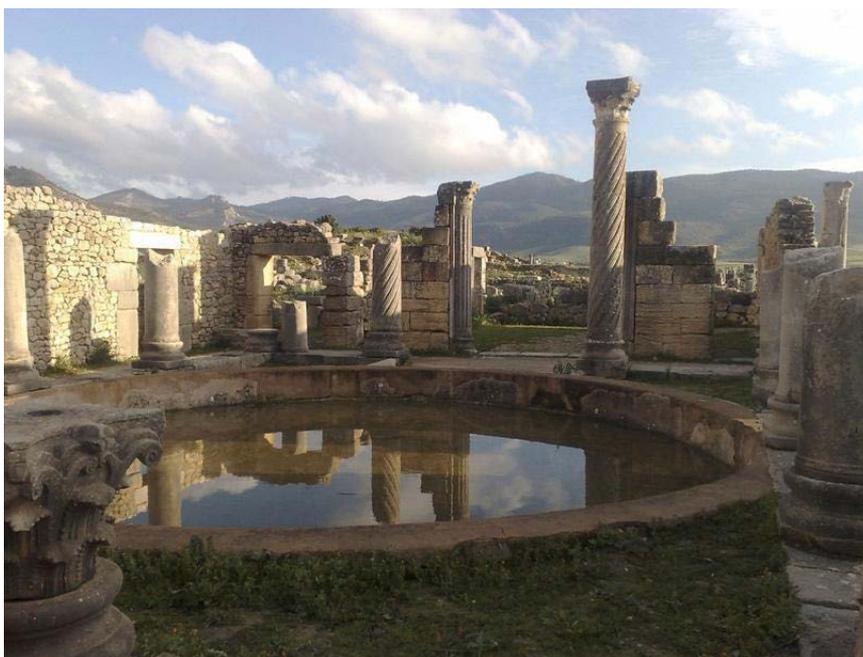


Figura 8a: Exemplo de *impluvium* em Volubilis, Marrocos.

Fonte: <https://www.flickr.com/photos/isawnyu/5577793632>. Acesso em: 27 maio 2022.

⁸ Ainda que estudos de caso bem apontem emaranhamentos como resultado dos processos de negociação sempre presentes, em alguma medida, em situações coloniais.



Figura 8b: Teatro de Leptis Magna, Líbia.

Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Libya_5453_Leptis_Magna_Luca_Galuzzi_2007.jpg. Acesso em: 27 maio 2022.

Por outro lado, como tão bem colocam Peter Van Dommelen (1997, p. 307), David Mattingly (1996) e David Prochaska (1990), entre o final do século XIX e a primeira metade do XX, boa parte dos estudos arqueológicos e históricos europeus tinha por objetivo compreender como impérios poderiam ser mantidos. O que, no âmbito do contexto do neocolonialismo do período, significou um recorte cronológico e cultural nas pesquisas bastante preciso. Arqueólogos britânicos e franceses procuravam por semelhanças entre as possessões coloniais de seus respectivos países e o Império Romano, uma vez que este havia sido “europeu” e adotado como modelo, junto à Grécia Clássica (leia-se Atenas), desde o Renascimento até os Estados-Nação emergentes do século XIX (Mattingly, 1996).

No Norte da África, onde a França tomou posse de $\frac{3}{4}$ do território (apenas a Tripolitânia, região líbia, ficou nas mãos dos italianos), isso significou uma negação absoluta do passado islâmico e uma identificação, igualmente absoluta, ao Império Romano. Alguns textos produzidos então chegavam a ser bastante explícitos:

Podemos, então, sem receio algum e apesar das dificuldades, as quais não devemos ignorar, comparar a ocupação da Argélia e da Tunísia a aquela das mesmas províncias africanas pelos romanos: como eles, nós gloriosamente conquistamos a terra, como eles, nós asseguramos a ocupação, como eles, nós procuramos transformá-la à nossa própria imagem e ganhá-la para a civilização. (Cagnat, 1913, p. 776 *apud* Van Dommelen, 1997, p. 307, tradução livre nossa)

Não podemos esquecer que o Norte da África tem a característica de ter se islamizado e se afastado das culturas mediterrânicas setentrionais a partir do século VII d.C.⁹ Isto é, o cristianismo compartilhado pelos europeus ajudou a afastar a pesquisa acadêmica desse mundo. Em um texto de André Bértier, de 1951, intitulado “A permanência berbere”, vemos um grande esforço por parte do autor em demonstrar a importância e a força do substrato berbere em detrimento ao árabe. Isto é, o mais importante era destruir a memória da ocupação árabe, apontando como pertinente de serem resgatadas apenas o passado berbere e o romano.¹⁰

Entretanto, faz-se necessário lembrar alguns pesquisadores franceses e franco-argelinos, como Gabriel Camps (1960a, 1960b, 1960c, 1961, 1973a, 1973b, 1980, entre outros), Stephané Gsell (1920/1930) e Jehan Desanges (1962, 1983), entre outros, que trabalharam intensamente na recuperação da história berbere por ela mesma, procurando compreender toda a intrincada rede de contatos norte-africanos e as suas consequências identitárias (Kormikiari, 2007, p. 252).

No Maghreb, o processo de independência frente o jugo europeu, ocorrido no início da segunda metade do século XX, levou a profundas rupturas e gerou uma reconstrução das identidades nacionais. A formação de uma memória islâmica no Norte da África, fruto da independência destes antigos países-colônia, gerou uma reação oposta à política praticada pelos europeus durante sua ocupação de terras norte-africanas, como vimos acima, isto é, a da recuperação do passado romano destas regiões.

Inseridos neste contexto, os berberes levantaram sua voz, não sem luta, por vezes violenta. É o que vemos acontecer durante o movimento denominado

9 Este movimento foi realizado em duas principais levas, a primeira no século VII d.C. e, a segunda, no século XI d.C.

10 A ocupação fenícia é igualmente minimizada.

Primavera Berbere (*Tafsut Imazighen*), que eclode na região da Kabília, uma área montanhosa do nordeste da Argélia, e na capital do país, Argel. Com o fim da Guerra de Independência Argelina (1954-1962), o francês e o árabe tornam-se as línguas oficiais do país. Os dialetos berberes são renegados. Ainda em 1962, Hocine Aït Ahmed, originário da Kabília, cria a Frente das Forças Socialistas (FFS), que se opôs ao governo da Frente de Libertação Nacional (FLN), partido nacionalista voltado para a identidade árabe. Em 1980, eclode com força uma reivindicação popular em favor da cultura berbere na nação argelina. Os principais objetivos eram a oficialização da língua berbere, denominada *tamazight*, como veremos adiante; e, neste sentido, o reconhecimento da identidade berbere na Argélia. Intelectuais argelinos estão entre os mentores do movimento: Taos Amrouche, Mouloud Mammeri,¹¹ e membros da Academia berbere, depois rebatizada Assembléia berbere, da Kabília. Um dos epicentros do movimento foi a Universidade na Kabília, na wilaya de Tizi Ouzou¹². Em 2016, a língua berbere foi incluída como língua oficial na Argélia (Bektache, 2018).

Em um verbete da *Encyclopédie Berbère* sobre a língua berbere, *tamazight*, Salem Chaker (2008) afirma que o número de falantes de dialetos berberes hoje pode ser considerado baixo.¹³ Entretanto, lembra que apenas e tão somente em razão do longo processo de arabização que acompanhou as várias levadas de invasores árabes desde o século VII d.C. e que resultou, ao fim e ao termo de um longo processo, no espalhamento da língua árabe entre os próprios berberes. Neste sentido, afirma que a imensa maioria dos falantes do árabe no Norte da África são berberes, ainda que assim não se identifiquem. Raciocínio semelhante nos apresenta Gabriel Camps (1988) ao lembrar que identidade é sempre auto dada, e hoje possuímos grupos de berberes, assim autointitulados, dispersos por um vastíssimo território. A extensão deste território moderno, que sofreu o impacto da presença árabe, conforme pontuamos acima, é entendida como indicador do tamanho original da população (Figura 9).

11 O estopim do movimento foi a proibição, pelo governo central em Argel, de uma palestra de Mammeri na Universidade de Tizi Ouzou, na Kabília.

12 Posteriormente nomeada Universidade Mouloud Mameri, em homenagem a este intelectual que tanto contribuiu para a manutenção moderna da língua líbico-berbere.

13 No Marrocos: 35 a 40% da população; na Argélia: 25% da população.

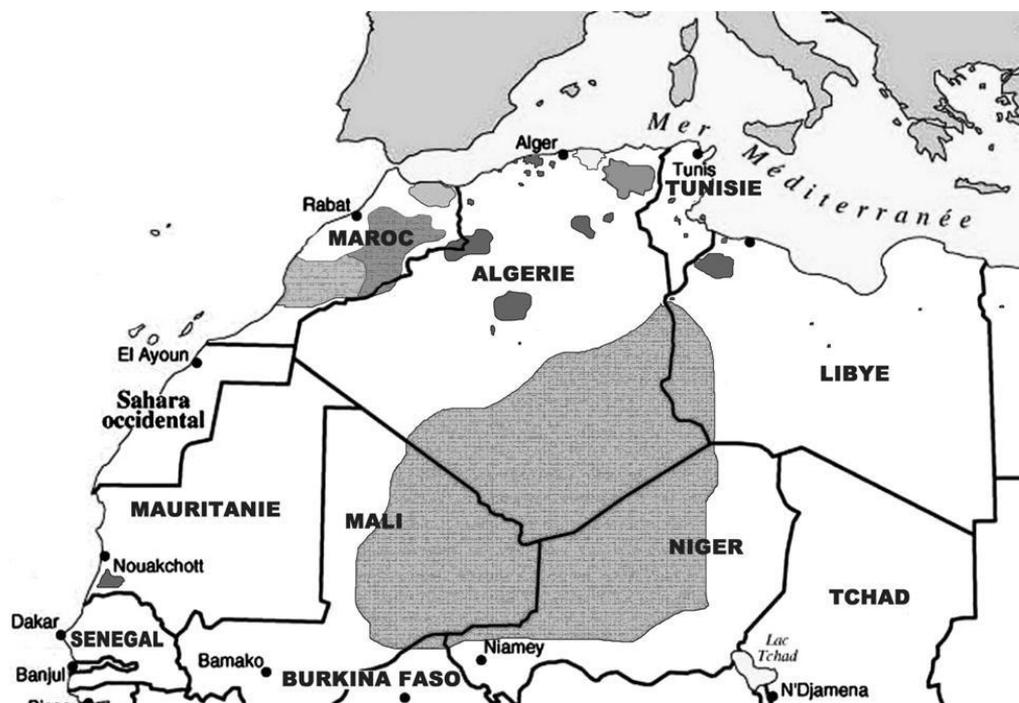


Figura 9: Mapa com as regiões de grupos falantes de dialetos berberes.

Fonte: Chaker (2008).

A língua berbere, o *tamazight*, tornou-se um traço cultural identitário muito forte entre os berberes modernos (Brett; Fentress, 1996, p. 5). Como pontuamos acima, o reconhecimento oficial do *tamazight* esteve no centro da Primavera Berbere. Um estudioso em particular, Lionel Galand, foi o principal nome a trabalhar essa questão. Ele acreditava que a língua líbica, termo para a língua berbere na Antiguidade, foi, em um passado recuado, única, e desta primeira língua, vários dialetos teriam se derivado, provavelmente já a partir do século VI a.C. Os vestígios, ainda que esparsos desse estado das coisas, estão presentes em documentos epigráficos, com uma escrita “líbico-berbere”, encontrados no Norte da África, no Saara e alcançando as Ilhas Canárias (Galand, 1989, p. 69).¹⁴

Vimos que o termo berbere não é autóctone. Mesmo atualmente os povos berberes apenas assim se nomeiam frente ao estrangeiro. Entre eles, possuem outra autodenominação, derivada do dialeto das línguas berberes. Desse modo, sua língua

¹⁴ Dentre estes o conjunto mais rico são as inscrições bilíngues, púnico-líbico, primeiro, e latim-líbico, posteriormente. Foram inicialmente compiladas, em número de 1120, no *RIL (Recueil des inscriptions libyques)* pelo abade J. B. Chabot, 1940-1941.

é denominada *tamazight*, como mencionamos acima, e as pessoas que assim se reconhecem, se autodenominam *imazighen* (os berberes), sendo que *tamazight* ainda pode significar a/uma berbere (Chaker, 1986) (Figura 10). Um ponto que chama bastante a atenção é a convergência destes termos modernos com um termo recuperado dos escritos epigráficos em língua líbica, da Antiguidade, transliterado como *amazigh*, e interpretado por arqueólogos e linguistas como uma autodenominação, uma designação étnica de seus grupos indígenas na Antiguidade. Este surge em inscrições líbicas na forma MSK e em inscrições romanas nas formas *Mazic*, *Masik*, *Mazix* e *Mazica* (Camps, 1960, p. 27; Gsell, 1927, v. 5, p. 116; cf. Kormikiari, 2007, p. 253).



Figura 10: Bandeira Berbere. No centro, em vermelho, a palavra *amazigh*.

Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Berber_flag.svg. Acesso em: 27 maio 2022.

No entanto, é preciso ressaltar que a organização social autóctone no Norte da África na Antiguidade era bastante complexa, formada por famílias agnáticas – isto é, ligadas por um ancestral masculino em comum; agrupadas em clãs, que por sua vez, eventualmente, formaram unidades organizacionais maiores, até o nível de confederações. A profusão de denominações dadas aos povos autóctones pelos autores latinos é prova dessa complexidade. Um exemplo bastante interessante que podemos trazer à luz são os escritos do autor latino, Plínio, o velho. Na obra *História Natural* (v. 5, 1), ele menciona a impressionante cifra de 463 grupos berberes antigos ao expor aqueles que haviam jurado fidelidade a Roma. Mas o que isso significa realmente? Dentre os 463 nomes, com certeza, temos clãs, famílias agnáticas, tribos e confederações.

Dada tanto a complexidade organizacional autóctone no Norte da África, como a presença das gentes estrangeiras que ali aportam para ficar, como os

fenícios primeiro e os romanos posteriormente, uma compreensão mais clara dos vários processos ocorridos ao longo do tempo só é possível a partir de pesquisas pontuais, que eventualmente possam levar a sistematizações maiores.

Até o final do século XX, um grande empecilho ao conhecimento aprofundado do Norte da África era a escassez de documentação direta acerca dos povos autóctones, e igualmente, a exploração dos vestígios fenícios mais antigos, relacionados às primeiras décadas do contato.

O arqueólogo argelino Mounir Bouchenaki, durante muitos anos atuando na Unesco em cargos de proteção ao patrimônio mundial, bem explicou a razão para esse estado das coisas. A arqueologia romana impedia a exploração das camadas abaixo! Isso porque um aspecto muito importante da ocupação romana no Maghreb foi assinalado pelo arqueólogo de Volubilis, no Marrocos, André Jodin (1987, p. 26): “No Marrocos, cada cidade romana está localizada sobre uma cidade púnico-moura e, até o momento, não houve exceção para essa regra” (cf. Kormikiari, 2007, p. 255). O mesmo raciocínio pode ser estendido, guardadas as devidas proporções, ao restante do Norte da África. Casos como Timgad, na Argélia, instalação *ex novo*, são exceções (Figura 11). A própria natureza norte-africana responderia por esse estado das coisas. Aos fenícios e aos romanos apenas restaram a reocupação das terras já controladas pelos povos autóctones, simplesmente porque essas eram as melhores terras!

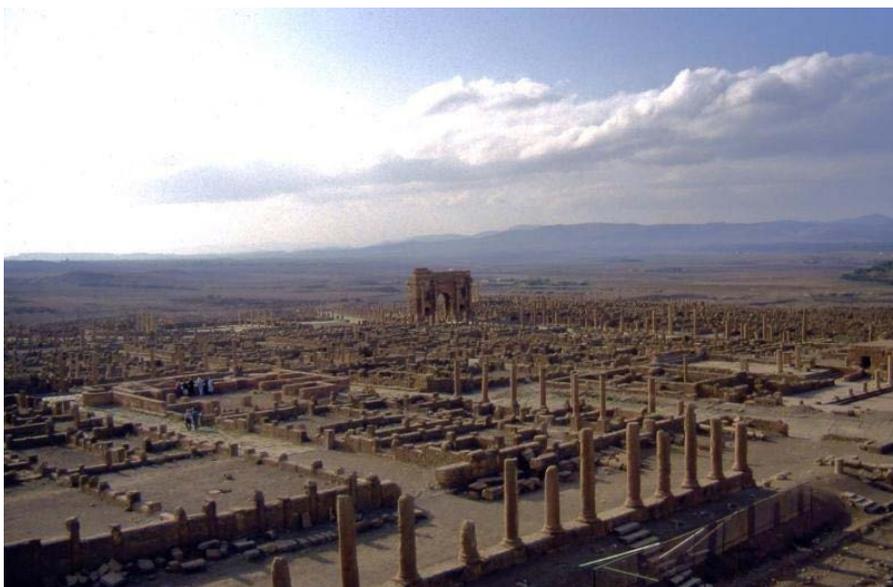


Figura 11: Timgad, Argélia.

Fonte: <https://www.unesco.nl/nl/erfgoed/timgad>. Acesso em: 27 maio 2022.

Esse estado das coisas foi sendo vagarosamente desvelado pelos trabalhos arqueológicos, a começar pelo primeiro Atlas Arqueológico da Argélia, publicado por Stéphane Gsell em 1906. Desde então, prospecções e escavações pontuais têm revelado as formas primordiais de assentamento berbere, aldeias e vilarejos. O ponto que mais chama a atenção, como mencionamos acima, é a recorrência da ocupação avançando ao longo dos séculos, inclusive até os dias atuais. As razões para a manutenção da escolha por estes locais se encontram na busca pela sobrevivência, os locais de assentamento dos antigos berberes são os locais mais habitáveis no difícil território norte-africano: possuem defesa e fontes de água (Figura 12).

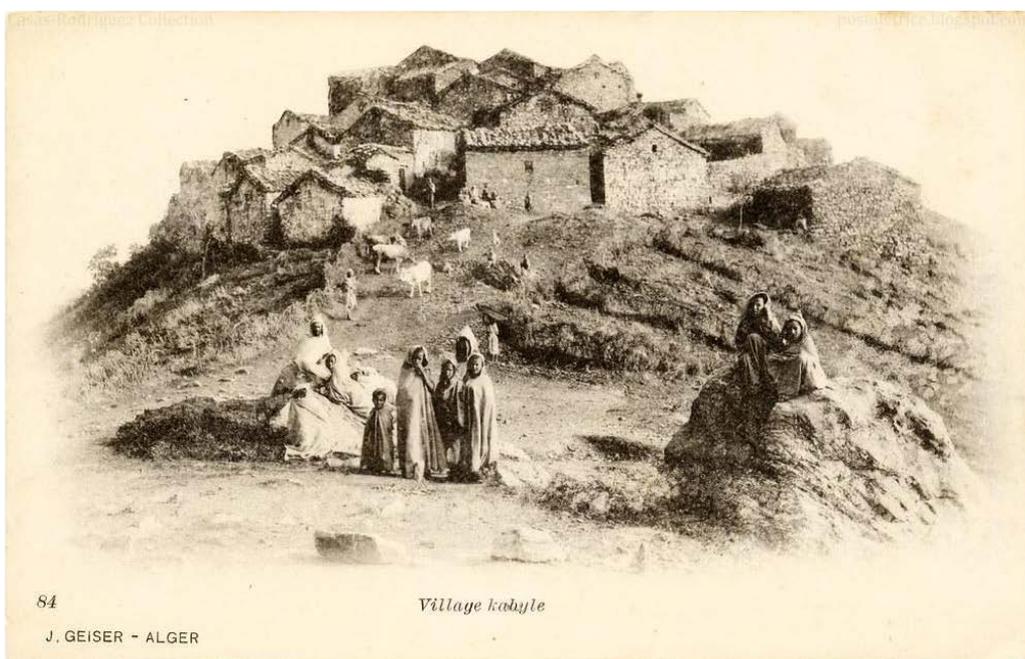


Figura 12: Vilarejo kabila, c. 1904, pintura de J. Geiser.

Fonte: <https://www.flickr.com/photos/postaletrice/3229011197>. Acesso em: 27 maio 2022.

Nenhuma outra disciplina além da Arqueologia é a mais habilitada para desvelar essa intrincada trama. Nas últimas décadas, o aumento e o aprofundamento das pesquisas de campo têm alargado as fronteiras de nosso conhecimento. Tanto importantes projetos de *surveys* como escavações tradicionais alcançaram, literalmente, as diversas camadas de ocupação do Norte da África.

Podemos citar pesquisas em Lixus, no Marrocos (Aranegui; Mar, 2009), no território de Iol-Cesaréia, na Argélia (Manfredi; Mezzolani Andreose, 2013), em Útica (López Castro *et al.*, 2016, 2021) e na região fértil do Vale do Medjerda (Vos Raaijmakers; Attoui, 2013), ambos na Tunísia, e, na Líbia, o famoso *Libyan Valley Survey* (Barker *et al.*, 1996), são apenas alguns poucos exemplos dentre vários.

Não podemos esquecer que essas pesquisas, atualmente, apesar de ainda conduzidas pelas academia europeia e norte-americana, vêm acontecendo cada vez mais em conjunto com uma nova geração de pesquisadores e pesquisadoras maghrebins. Por exemplo, as pesquisas em Iol-Cesaréia e em Útica, o que é, de fato, auspicioso, sendo a multivocalidade, isto é, a multiplicidade de visões, percepções e compreensões, que gera variedade de discurso, elemento essencial da apreensão contemporânea do passado.

Referências

- ARENAGUI, C.; MAR, R. Lixus (Morocco): from a Mauretanian sanctuary to an Augustan palace. **Papers of the British School at Rome**, Rome, v. 77, p. 29-64, 2009.
- AOUNALLAH, S.; MASTINO, A. **Carthage** : maîtresse de la Méditerranée, capitale de l'Afrique (IXe siècle avant J.-C. – XIIIe siècle). Túnis: Agence de Mise en Valeur du Patrimoine et de Promotion Culturelle, 2018.
- BEKTACHE, M. Officialisation de la langue amazighe en Algérie : impact sur les attitudes et représentations sociolinguistiques de quelques locuteurs algériens. **Multilinguales**, Bejaia, v. 10, p. 1-10, 2018. <https://doi.org/10.4000/multilinguales.3764>
- BELKHOJA, K. *et al.* **Histoire générale de la Tunisie** : l'Antiquité. Paris: Maisonneuve e Larose, 2003. v. 1.
- BÉRTHIER, A. La permanence berbère. *In*: BÉRTHIER, A. **L'Algérie et son passé**. Paris: Éditions A. et J. Picard, 1951. p. 19-33.
- CAGNAT, R. **L'armée romaine d'Afrique et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs**. Paris: Imprimerie Nationale, 1913.
- BARKER, G. *et al.* **Farming the desert**: the UNESCO Libyan Valleys Archaeological Survey. Paris: Unesco, 1996. 2 v.

CAMPS, G. **Aux origines de la Berberie** : Massinissa ou les débuts de l'histoire. Paris: Arts et Métiers Graphiques, 1960a.

CAMPS, G. A propos d'une inscription punique : les suffètes de Volubilis aux IIIe et IIe siècles avant J.-C. **Bulletin d'Archéologie Marocaine**, Rabat, v. 4, p. 423-426, 1960b.

CAMPS, G. Un mausolée marocain : le grand bazina de Souk el-Gour. **Bulletin d'Archéologie Marocaine**, Rabat, v. 4, p. 47-92, 1960c.

CAMPS, G. **Aux origines de la Berbérie** : monuments et rites et rites funéraires protohistoriques. Paris: Arts et Métiers Graphiques, 1961.

CAMPS, G. Nouvelles observations sur l'architecture et l'âge du Medracen, mausolée royal de Numidie. **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, Paris, v. 117, n. 3, p. 470-516, 1973a.

CAMPS, G. Une frontière inexplicée : la limite de la Berbérie orientale, de la protohistoire au Moyen Age. *In*: DESPOIS, J. **Maghreb et Sahara** : études géographiques offertes à Jean Despois. Paris: Société de Géographie, 1973b. p. 59-67.

CAMPS, G. Espaces berbères. **Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée**, Provence, n. 48-49, p. 38-60, 1988.

CAMPS, G. **Les Berbères** : mémoires et identité. Paris: Errances, 2002.

CHABOT, J. B. Recueil des inscriptions libyques. Paris: Gouvernement Général de l'Algérie, 1940-1941.

CELESTINO, S.; RAFEL, N.; ARMADA, X.-L. (ed.). **Contacto cultural entre el Mediterráneo y el Atlántico (siglos XII-VIII a.n.e)**: la precolonización a debate. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008.

CHAKER, S. Amaziy (le/un Berbère). **Encyclopédie berbère** [En ligne], 4 | 1986, document A183, mis en ligne le 01 décembre 2012. Disponible em: <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/2465>. Acesso em: 7 nov. 2022.

CHAKER, S. Origine(s) berbère(s) : Linguistique et préhistoire. **Encyclopédie berbère** [En ligne], 35 | 2013, document O26, mis en ligne le 12 mars 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/2829>. Acesso em: 7 nov. 2022.

CHAKER, S. Langue. **Encyclopédie berbère** [En ligne], 28-29 | 2008, document L09, mis en ligne le 01 juin 2013, consulté le 21 septembre 2021. Disponível em: <http://journals.openedition.org/encyclopedieberbere/314>. Acesso em: 7 nov. 2022.

DELGADO, A.; FERRER, M. Cultural contacts in colonial settings: the construction of new identities in Phoenician settlements of the Western Mediterranean. **Stanford Journal of Archaeology**, Stanford, v. 5, p. 18-42, 2007.

DESANGES, J. **Catalogue des tribus africaines de l'antiquité classique à l'ouest du Nil**. Dakar: Publications de la section d'Histoire de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dakar, n. 4, 1962. 296p, 10 mapas.

DESANGES, J. Os protoberberes. *In*: MOKHTAR, G. (ed.). **História geral da África**. São Paulo; Paris: Ática; Unesco, 1983. v. 2, p. 451-472.

DOCTER, R. *et al.* Carthage Bir Massouda: preliminary report n the first bilateral excavations of Ghent University and the Institut National du Patrimoine (2002-2003). **Babesch**, Leuven, v. 78, p. 43-70, 2003.

DOCTER, R. *et al.* New radiocarbon dates from Carthage: bridging the gap between History and Archaeology? *In*: SAGONA, C. (ed.). **Beyond the Homeland: markers in Phoenician chronology**. Leuven: Peeters, 2008. p. 312-355.

GARBATI, G.; PEDRAZZI, T. (ed.). **Transformations and crisis in the Mediterranean: 'identity' and interculturality in the Levant and Phoenician West during the 12th-8th centuries BCE: proceedings of the International Conference held in Rome, CNR, May 8-9, 2013**. Rome: Istituto di Studi sul Mediterraneo Antico, 2014.

GSELL, S. **Atlas Archéologique de l'Algérie**. 2. ed. Paris: Alger, 1997. v. 1.

GSELL, S. **Histoire ancienne de l'Afrique du Nord**. Paris: Hachette, 1920-1930. 8 v.

KORMIKIARI, M. C. N. A expansão marítima e influência cultural fenícia no Mediterrâneo centro ocidental. **Classica**, Belo Horizonte, v. 2, p. 261-268, 1993. Suplemento.

- KORMIKIARI, M. C. N. **Norte da África autóctone do século III ao I a.C.:** as imagens monetárias reais berberes. 2000. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- KORMIKIARI, M. C. N. O Norte da África na Antiguidade: os reis berberes númidas e suas iconografias monetárias, **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 17, p. 252-292, 2007.
- KORMIKIARI, M. C. N. Expansão fenício-púnica no Mediterrâneo Central e Ocidental: realidades próximas e distintas. **Phoînix**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 1, p. 86-101, 2015.
- KORMIKIARI, M. C. N. Quem eram os fenícios? ou da crise identitária na Academia do século XXI. **Hélade**, Niterói, v. 5, n. 2, p. 13-34, 2019.
- KORMIKIARI, M. C. N. Urbanismo romano no Norte da África: considerações a partir da documentação arqueológica. *In*: LIMA NETO, B. M.; SILVA, E. C. M.; SILVA, G. V. (org.). **Formas e imagens da cidade antiga**. Vitória: Milfontes, 2020. p. 145-172.
- LÓPEZ CASTRO, J. L. *et al.* The initial Phoenician colonization in Central Mediterranean: new archaeological excavations in Utica (Tunisia). **Trabajos de Prehistoria**, Madrid, v. 73, n. 1, p. 68-89, 2016.
- LÓPEZ CASTRO, J. L. *et al.* Proyecto Utica (Túnez): excavaciones em la ciudad fenício-púnica: resultados de la campaña de 2016. **Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid**, Madrid, v. 47, n. 1, p. 83-126, 2021.
- MANFREDI, L. I.; MEZZOLANI ANDREOSE, A. **Iside punica:** ala scoperta dell’antica Iol-Cesarea attraverso le sue monete. Bologna: ISMA, 2013.
- MATTINGLY, D. (ed.). **Farming the desert:** the UNESCO Libyan Valleys Archaeological Survey: gazetteer and pottery. Paris: Unesco, 1996. v. 2.
- PROCHASKA, D. **Making Algeria French:** colonialism in Bône, 1870-1920. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- RAVEN, S. **Rome in Africa.** 3. ed. London: Routledge, 2012.

VAN DOMMELEN, P. Colonial constructs: colonialism and Archaeology in the Mediterranean. **World Archaeology**, Stanford, v. 28, n. 3, p. 305-323, 1997.

VOS RAAIJMAKERS, M.; ATTOUI, R. **Rus Africum** : le paysage rural antique autour de Dougga et Téboursouk : cartographie, relevés et chronologie des établissements. Santo Spirito: Edipuglia, 2013. v. 1.



A morte e o Além no Egito Romano: a necrópole de Hermópolis Magna

Marcia Severina Vasques

Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Introdução

A ideia do *post-mortem* no Egito Romano sempre foi uma das minhas preocupações principais e, ao lidar com uma época na qual o Egito estava sob domínio romano e a sua população convivia com elementos culturais de origens diferentes, meu foco teve que se estender além da própria cultura egípcia, a fim de notar os contatos, as influências e reciprocidades e “emaranhamentos” daí resultantes. A visão do Além, do mundo *post-mortem*, o que poderemos chamar de imaginário da morte era sólida no Egito faraônico e, normalmente, tem sido analisada do ponto de vista da tradição que se manteve ininterrupta até o advento do cristianismo. Mas mesmo quem trabalha com a categoria “imaginário” sabe que ele muda junto com a sociedade, mesmo que de forma mais lenta (Vovelle, 1997). Em meus estudos tenho como projeto pensar e refletir tanto sobre a mudança quanto sobre a manutenção do imaginário da morte no Egito Antigo.

Ultimamente, tenho me dedicado ao estudo de uma área específica do Egito Romano, a cidade de Hermópolis Magna e sua necrópole de Tuna el-Gebel. Hermópolis Magna era o nome grego da cidade consagrada a Thot, em egípcio Djehuty, divindade associada com a íbis e o babuíno. O nome atual do sítio arqueológico, El-Ashmunein em árabe, deriva do nome egípcio *Khemnu*, a “Cidade dos Oito”, referência ao mito de criação hermopolitano da Ogdoada. Este mito trata das oito formas divinas da criação formada por quatro casais de rãs (elemento masculino) e serpentes (elemento feminino). Tais casais encarnavam a potência da criação a partir das águas do caos primordial: Nun e Nunet (águas primordiais),

Kek e Kekut (a escuridão), Heh e Hehet (a infinidade do espaço ou a força da inundação) e, finalmente, Âmon e Amunet, significando o nada ou aquilo que não se pode descobrir, evocando a indeterminação do espaço (Hart, 1991, p. 19-20; Sauneron, 1992, p. 196).

A cidade atual mais próxima do sítio arqueológico é Mallawi, na província de Al-Minya, cerca de 245 km ao sul do Cairo. Está localizada no Alto Egito. Mas, na época romana, compunha o Médio Egito, na parte denominada pelos romanos de Heptanômia (os sete nomos) (Bagnall; Rathbone, 2004, p. 155, 162-169). Era um local estratégico para as tropas romanas, pois servia para controlar todo o território egípcio, além de ser o ponto de partida e chegada das rotas de caravanas que cruzavam o deserto em direção ao Mar Vermelho. A partir de 130 d.C., a via principal passava pela vizinha cidade de Antinoópolis, uma pólis fundada pelo imperador Adriano.

Como acontecia em outras cidades do Egito Romano, Hermópolis Magna possuía uma elite formada por egípcios que tinham algum antepassado de origem grega ou macedônica, normalmente homens que emigraram para o Egito e se casaram com mulheres nativas. Quando da dominação romana do Egito, em 30 a.C., foram estabelecidos os critérios para o censo e a determinação de quem pagaria a *laografia*, o imposto, por inteiro e quem teria privilégios e isenções. A ancestralidade grega, ou a assim denominada, servia como norma para a estratificação social e a diferenciação da elite local em relação à população egípcia comum. Acima desta categoria estavam os detentores da cidadania romana, que somente era concedida para aqueles que possuíam a cidadania de Alexandria, que tinha estatuto de pólis, juntamente com as cidades de Náucratis, no Delta, Ptolemais Hermu no Alto Egito e Antinoópolis no Médio Egito (Vasques, 2015, p. 59-61).

A historiografia a respeito do Egito Romano considera que os habitantes do Egito neste período poderiam circular em várias esferas culturais e religiosas, estando abertos aos fenômenos de “traduções culturais”. Por exemplo, uma mesma divindade poderia ser vista de maneira distinta por indivíduos de culturas diferentes. Uma figura de Ísis-Deméter pode ser Ísis para os egípcios e Deméter para gregos.¹ Por outro lado, é comum que, em relação aos costumes funerários, seja observada a permanência da tradição faraônica, que se sobrepõe aos padrões culturais gregos e romanos, presentes em muitos casos, mas sempre minimizados.

1 É o caso, por exemplo, das associações de Heródoto, que afirma que “Ísis é aquela que em língua grega se chama Deméter” (*Histoires*, II, 59, 6-7). Tal fenômeno da tradução seria uma forma de nomeação, cujo objetivo é a compreensão do outro (Hartog, 1999, p. 254-255).

Quando tratamos de encontros culturais, poderemos abordar o assunto tanto do ponto de vista da convivência de tradições culturais distintas quanto também de fenômenos de emaranhamento, ambos observáveis dependendo da época e do contexto local. O Egito Romano foi uma época de grande transformação da sociedade egípcia que, na longa duração, resultou no Egito copta no Império Romano Tardio. Esta mudança paulatina é resultado de vários fatores como a sequência de domínios estrangeiros no Egito, sobretudo desde o Segundo Período Persa (343 a.C.) até a conquista do país por Alexandre, o Grande (332 a.C.), a instituição da monarquia lágida (305 a.C.) e a anexação ao Império Romano (30 a.C.).

O conceito de emaranhamento (em inglês, *entanglement*) foi cunhado pelo arqueólogo Philipp Stockhammer, professor da Universidade de Munique (*Ludwig Maximilians*), que se dedica a estudar os contatos culturais no mundo antigo. Embora semelhante ao conceito de hibridização usado pelos teóricos pós-coloniais, como Homi Bhabha (2010), dele se diferencia por não se ater necessariamente a contextos de colonização e conflito, nos quais a identidade é pautada pela diferença e oposição.

Os emaranhamentos são resultados de encontros culturais e, segundo Stockhammer (2012, p. 50), podem ser tanto materiais quanto relacionais. Esses últimos, os relacionais, acontecem quando temos um objeto de uma dada cultura sendo utilizado em um contexto cultural diferente daquele de sua origem. Na prática social, ele foi ressignificado por aqueles que o receberam, sua função mudou, embora na forma tenha permanecido o mesmo. Outro tipo de emaranhamento é o material, quando houve a “mistura” de elementos de origens diversas, o que provocou o surgimento de um terceiro objeto, este sim, novo (Vasques, 2014, p. 40-42). Nosso foco de análise é perceber (ou não) na cultura material (a iconografia das tumbas) e na cultura escrita (as suas inscrições) da necrópole de Tuna el-Gebel estes processos de emaranhamento, que dizem respeito às crenças funerárias ora em contato e à visão do Além, do mundo dos mortos. Para fins de análise, selecionamos três tumbas de Tuna el-Gebel, que abarcam o período do século I a II d.C. da necrópole de Hermópolis Magna, Tuna el-Gebel.

A necrópole

A necrópole de Hermópolis se situava onde hoje é Tuna el-Gebel, chamada Thynis, em grego, provável referência aos montes formados pela necrópole. Na parte setentrional, havia um templo de Serápis com catacumbas reservadas

aos animais associados a Thot, íbis e babuínos (Bagnall; Rathbone, 2004, p. 167). Ao sul da necrópole estavam as tumbas humanas. As mais elaboradas, da elite local, eram feitas de tijolos podendo ter, eventualmente, a estrutura superior feita de pedra. Dois tipos de tumbas são frequentes, as tumbas estilo templo, construídas de pedra, que datam do período helenístico e romano e as próprias da época romana, as chamadas tumbas-casas, feitas de calcário coberto de estuque ou de tijolos caiados de branco (Venit, 2016, p. 90).² Algumas foram decoradas com pinturas e relevos. A tumba mais elaborada é a tumba de Petosíris, sumo sacerdote de Thot sob Ptolomeu I, início do período ptolomaico (306-282 a.C.). Sua tumba tinha a forma de um templo com *pronaos* à frente contendo uma série de relevos com cenas da vida diária. Um culto a Petosíris se desenvolveu no período romano, sendo sua tumba um marco referencial na paisagem funerária de Tuna el-Gebel.

Susan Venit (2016, p. 95-133), ao analisar as tumbas de Tuna el-Gebel, considera que podemos observar aquelas mais nitidamente ao estilo grego e as de estilo egípcio. A presença de elementos gregos é mais frequente nas chamadas tumbas-casas. Normalmente, essas tumbas possuem dois ou três cômodos abobadados e um andar superior com outros cômodos, que eram acessados por meio de escadas. Um dos cômodos do andar térreo poderia conter um nicho usado para dispor uma *kliné* (leito para reclinar) de tijolo ou de madeira. Podemos perceber que em algumas tumbas de Tuna el-Gebel o fenômeno do “emaranhamento”, ou “*bricolage*” como diz Susan Venit (2016, p. 157)³, pode estar mais ou menos presente. Considera-se, geralmente, que nos casos em que o morto exercia alguma função sacerdotal associada a uma divindade egípcia, o padrão egípcio de representação tenha sido predominante na tumba. Mas saber o papel que o indivíduo exercia na sociedade é difícil somente com a documentação que temos disponível. No entanto, a presença de tumbas com elementos culturais gregos marcantes, e também romanos,⁴ mostram que existia uma elite local que compartilhava de

2 Segundo Katya Lembke (2012, p. 209), provavelmente no período ptolomaico também existiriam tumbas de tijolos, assim como haveria tumbas confeccionadas de rocha na época romana.

3 Susan Venit (2016, p. 157-196) usa o termo *bricolage* para as tumbas de Akhmin e do Oásis de Dakhla e não para os exemplos de Tuna el-Gebel, onde prefere considerar a coexistência de tradições diferentes, que chama de bilinguismo. No entanto, quando trata da figura da morta representada na casa-tumba 21, classificada como de estilo egípcio, considera também a influência clássica na sua composição (2016, p. 122).

4 Embora Susan Venit (2016) não trate da influência romana na composição das tumbas-casas, este é um elemento arquitetônico a ser considerado, pois em Roma existiam tumbas em formato semelhante

uma educação e cultura grega, que remonta ao período ptolomaico, e também romana, própria do contexto dos séculos I e II d.C.

Selecionamos, como exemplos das variadas tradições vislumbradas na necrópole, uma tumba de estilo egípcio, a tumba-casa de número 21, uma em estilo grego, a tumba-casa de número 3 (a tumba do rapto de Perséfone) e, para concluir, a tumba que consideramos ter um estilo emaranhado, a tumba-casa de número 1 (a tumba de Isidora).

Uma tumba em estilo egípcio: a tumba-casa 21

Nestas tumbas em estilo egípcio a iconografia estava diretamente relacionada aos textos funerários. O principal texto é o “Livro dos Mortos”, mas também era utilizado o “Livro das Respirações”.⁵ Textos funerários antes exclusivos da realeza também aparecem em tumbas de particulares. É por isso que vemos representações iconográficas que remetem, por exemplo, ao “Livro do Amduat”, ao “Livro dos Portões” e ao “Livro das Cavernas”.⁶ Provavelmente, esta apropriação dos elementos próprios de tumbas reais deva-se ao enfraquecimento do poder real desde o Terceiro Período Intermediário (c. 1070-712 a.C.). Em período de crise ou de desestabilização do poder central, era comum que houvesse fenômenos de apropriação de elementos iconográficos da realeza no material funerário de

e da mesma época, século II d.C. (Toynbee, 1971, p. 132). Além da influência romana na arquitetura, outro aspecto que pode ser citado, próprio do contexto imperial, é o da disposição do corpo em uma *kliné* (Lembke, 2012, p. 216).

- 5 Segundo Bargout (1967, p. 7) o conjunto de encantamentos que perfaz o *Livro dos Mortos* se originou a partir de textos funerários anteriores como os *Textos dos Sarcófagos* e o *Livro dos Dois Caminhos*, remontando ao Primeiro Período Intermediário e Reino Médio (c. 2300-1700 a.C.). Inicialmente, as fórmulas eram inscrições feitas nos caixões e em mortalhas de membros da família real e o seu desenvolvimento final apenas aconteceu no início do Reino Novo (XVIII Dinastia, c. 1550 a.C.), com o papiro sendo o seu suporte principal (Taylor, 2010, p. 55). Ainda conforme Taylor (2010, p. 59), o *Livro dos Mortos* deixou de ser fabricado no século I a.C., embora os seus motivos tenham permanecido em mortalhas e outros suportes durante o período romano. Já os encantamentos do *Livro das Respirações* são derivados do *Livro dos Mortos* e aparecem, sobretudo, no contexto tebano em associação com o deus Âmon. Os exemplares mais antigos (o *Livro de Ísis*) datam do período saíta (XXVI Dinastia, c. 685-525 a.C.) e, os mais recentes (*Livro de Thot*), da época romana, entre os séculos I e II d.C. (Goyon, 2004; Vasques, 2017, p. 51-52).
- 6 Os chamados livros do Mundo Inferior, como o *Livro do Amduat*, o *Livro dos Portões* e o *Livro das Cavernas*, aparecem em tumbas reais durante o Novo Reino e descrevem a passagem do sol pelo Mundo Inferior nas doze horas da noite (Hornung, 1999, p. 26-30). Eram específicos de tumbas reais, mas foram apropriados por particulares desde, pelo menos, o Terceiro Período Intermediário (c. 1070 a.C.-712 a.C.).

particulares em um processo que alguns egiptólogos chamaram de “democratização” (Hornung, 1999, p. 30). No caso do Egito Romano, o governante nem era egípcio de fato e estes textos do Mundo Inferior sobreviveram apenas nas representações funerárias de pessoas comuns.

A casa-tumba número 21 (Figura 1) data do século I ou início do século II d.C. e pertenceu a uma mulher, figura principal do programa visual da tumba, de nome Ta-sheryt- [...],⁷ mas para quem não temos nenhuma outra informação. A tumba foi descoberta em 1935 pelo egiptólogo egípcio Sami Gabra. Ela está situada em uma rua estreita de tumbas-casas com escadas externas para o exterior e possui um estilo externo greco-egípcio. A parte interior foi decorada com motivos egípcios, embora a figura humana da morta apresente um estilo iconográfico diferente do padrão do Egito faraônico, uma influência da arte clássica (Figura 3). A tumba é constituída por quatro câmaras abobadadas: uma antecâmara e uma câmara que abre para outra e duas câmaras laterais. As pinturas originais estão muito deterioradas e são melhor percebidas a partir dos desenhos feitos por Sami Gabra e Étienne Drioton (1954). Na antessala a morta é saudada pelos deuses e, na câmara funerária, predomina o programa decorativo da jornada para o Além (Venit, 2016, p. 115).

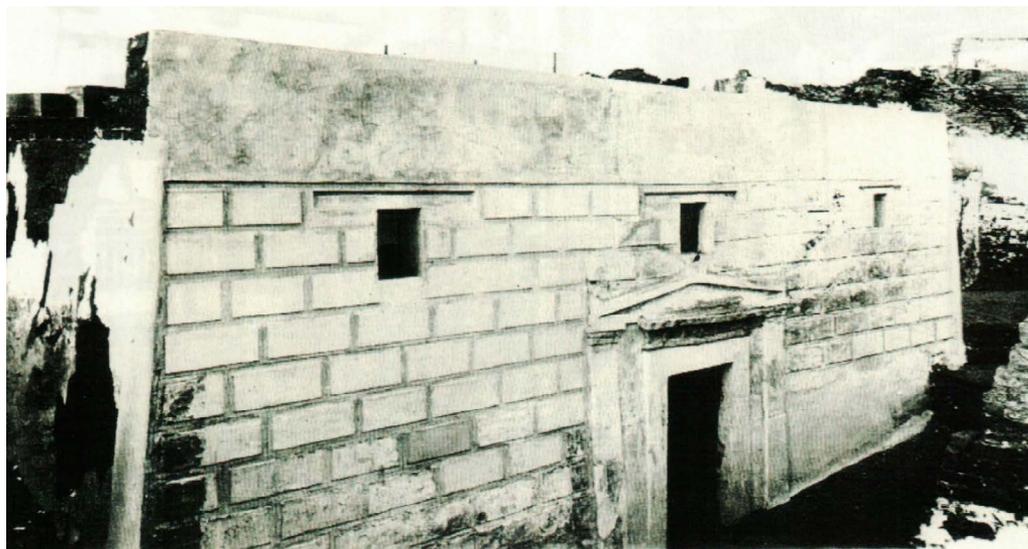


Figura 1: Fachada da tumba-casa 21.

Fonte: Gabra (1954, pr. VIII).

7 O nome está preservado em uma inscrição em demótico na parede da tumba (Riggs, 2005, p. 130-131).

O estilo decorativo interno da tumba se assemelha às cenas de pinturas das tumbas egípcias do período faraônico com partes que remetem a textos funerários como o *Livro dos Mortos*, *Livro das Respirações* e o *Livro do Amduat* (Venit, 2016, p. 113-133). Alguns poucos elementos demonstram ser derivados da arte grega, provavelmente uma influência do estilo alexandrino na *chora*⁸ egípcia. Na antecâmara da tumba, enquanto o friso inferior possui uma decoração com motivos de imitação de alabastro, a parte superior representa divindades egípcias (Venit, 2016, p. 115). Motivos decorativos com imitação de alabastro aparecem em tumbas do período ptolomaico em Alexandria, como a de Sidi Gabr (Venit, 2002, p. 40). A decoração da tumba-casa 21 alterna a representação dos frisos, sendo ora de origem greco-macedônica, com os motivos em alabastro (Figura 2), ora motivos egípcios, como as decorações com fachada de palácio⁹ (Figura 4), que remontam, pelo menos, à I Dinastia (c. 2920 a.C.).



Figura 2: Antecâmara da tumba-casa 21. Registro inferior com decoração imitando alabastro. Parede sudoeste.

Fonte: Gabra (1941, pr. X).

8 A tradução mais próxima do termo grego *chora*, para o contexto em questão, seria território. No Egito, o termo *chora* designava todo o país, com exceção de Alexandria (Rowlandson, 1998, p. xviii; Vasques, 2015, p. 35).

9 Em egípcio, *serekh* (Wilkinson, 1992, p. 149).

Antes de adentrar à câmara funerária a morta é representada sendo purificada por Hórus e Thot (Figura 3). Acima de sua cabeça sobrevoa um falcão, representação do pássaro *Ba*. Sua sombra observa a cena. A representação da figura feminina em um estilo greco-romano, diferente do padrão egípcio, pode indicar uma necessidade de individualização da figura. O mesmo tipo de procedimento é adotado para as máscaras funerárias ou os retratos pintados, nos quais os elementos como vestimentas e cabelos são retratados como os usuais da época e, provavelmente, indicam uma característica mais personalizada. Portanto, são os que, no Egito Romano, fogem do padrão iconográfico tradicional egípcio. Para Assmann (2003, p. 181), o elemento do morto associado à esfera física e corporal e, na nossa interpretação representando o eu individual, era o *Ba*, além da sombra. Isso explicaria a presença desta e do pássaro-*Ba* na cena da purificação.



Figura 3: Cena de purificação. A morta, acompanhada pela sua sombra, está sendo purificada por Hórus, à direita, e Thot, à esquerda. Antessala, parede noroeste.

Fonte: Gabra (1941, pr. XIII).

Na câmara funerária, em seu registro superior, está representada a cena da mumificação (Figura 4). Anúbis prepara a múmia, que está deitada sobre um leito

em forma de leão. O leito é ladeado por duas representações de tumbas pequenas, onde estão colocadas as deusas Ísis de um lado, e Néftis, de outro, as carpideiras em gesto de lamentação. Atrás de Néftis, um babuíno ergue as mãos em sinal de adoração ou proteção. Atrás de Ísis é um cinocéfalo, um babuíno com cabeça de cão ou chacal.



Figura 4: Cena da mumificação. Anúbis prepara a múmia que está deitada em um leito em formato de leão. Ao lado do caixão estão as deusas carpideiras do morto/ Osíris: Ísis, à direita e Néftis, à esquerda. Completam a cena os animais sagrados em atitude de adoração: o babuíno, junto a Néftis e o cinocéfalo (híbrido de babuíno e chacal) com Ísis. No registro inferior está representada a decoração em formato de fachada de palácio. Câmara funerária, parede sul.

Fonte: Gabra (1941, pr. XVII).

A tumba-casa 21 apresenta várias cenas iconográficas com motivos que remontam à tradição egípcia, ainda que adaptados para o contexto de sua produção, os primeiros séculos de domínio romano no Egito. Os elementos gregos e romanos aparecem na figuração da própria morta, em estilo mais individualizado, embora padronizado para a época, e na construção arquitetônica da própria tumba, em formato de casa. Discorreremos, a seguir, a respeito de uma tumba em estilo grego (a tumba-casa 3), que possui uma representação do rapto de Perséfone.

Uma tumba em estilo grego: a tumba-casa 3

Susan Venit (2016, p. 96) considera que as tumbas com cenas de narrativa da mitologia grega possuem aspectos escatológicos ao mesmo tempo que são reveladoras do contexto social do Egito greco-romano. Estas cenas indicam que estes indivíduos circulavam em um meio cultural próprio da educação grega e de sua tradição literária. A representação do rapto de Perséfone é a mais recorrente dos mitos gregos que aparece na imagética funerária grega e romana no espaço mediterrânico. Em Tuna el-Gebel também existem cenas iconográficas que fazem alusão à Guerra de Troia e a personagens míticos como Electra e Édipo (Venit, 2016, p. 96-107).

A tumba-casa 3 é datada do século II d.C. por sua semelhança estilística com outra tumba do período, a de Isidora (tumba-casa 1). Possui duas câmaras e um epigrama inscrito atrás da parede de um nicho revela que a tumba pertencia a dois irmãos (Bernand, 1999, p. 165-166; Venit, 2016, p. 97). Na segunda câmara existe um nicho funerário, onde foi construída uma *kliné* feita de tijolos e ladeada por duas colunas. O rapto de Perséfone está pintado na parede do nicho meio metro acima do leito funerário. Na cena, Hades rapta Perséfone enquanto conduz uma quadriga. Hermes, o deus mensageiro e condutor das almas, também compõe a cena, assim como Eros, cuja presença enfatiza o aspecto amoroso da cena.

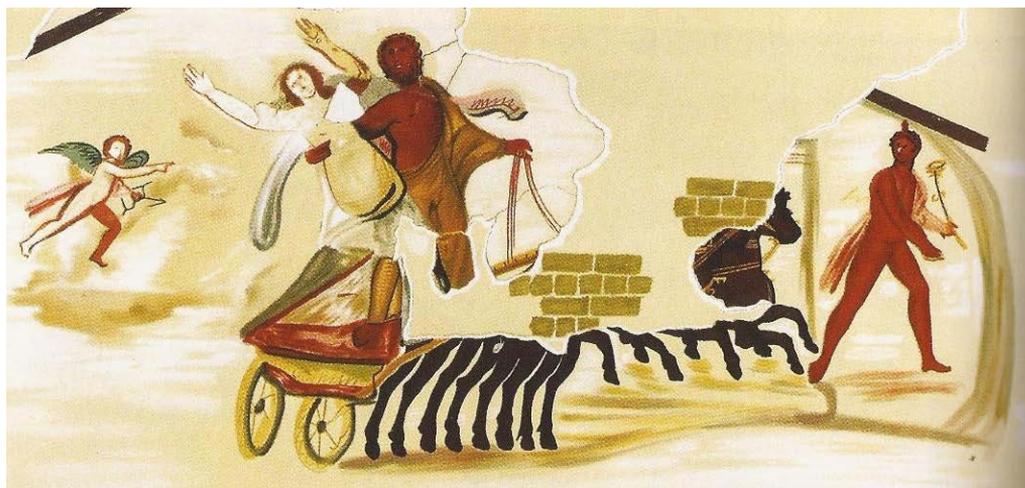


Figura 5: O rapto de Perséfone. Hades conduz uma quadriga enquanto rapta Perséfone. Em polos opostos da cena estão representados Eros, à esquerda, e Hermes do lado direito.

Fonte: Gabra e Drioton (1954, pr. 14).

O rapto de Perséfone era uma representação comum nas tumbas do Oriente romano, sobretudo na área do Levante. No Egito, representação semelhante aparece nas catacumbas de Alexandria (Venit, 2016, p. 98).¹⁰ O mito de Perséfone, sua abdução/morte e retorno/ressurreição, era uma analogia com o ciclo agrário e assemelha-se ao culto egípcio de Osíris, também um deus da vegetação, que morria e renascia. Ainda que houvesse uma audiência educada na tradição literária grega em Tuna el-Gebel, como aponta Venit (2016, p. 99), é difícil não pensar na associação direta que os egípcios faziam entre esses mitos. O culto de Ísis, que se espalhou pelo Mediterrâneo durante o Império Romano, em sua *interpretatio* grega e romana, espelhou-se bastante no mito de Deméter e Perséfone, no culto de mistério eleusino. Além disso, pelo menos em Alexandria, o culto das duas deusas, mãe e filha, era comum. A crença em um destino *post-mortem* mais feliz também estava presente para os iniciados nos cultos órficos e dionisíacos (Guimier-Sorbets *et al.*, 2017, p. 155).¹¹ Provavelmente se recorria, para a iconografia das tumbas e do mobiliário funerário, às crenças religiosas disponíveis em um contexto imperial romano de amplas trocas culturais, sendo o motivo principal uma preocupação essencialmente humana, a de aliviar a angústia diante da morte (Veisse, 2014, p. 214).

Diferentemente da tumba-casa 21 e da tumba-casa 3, a tumba de Isidora, de número 1, apresenta elementos mais emaranhados, sendo uma típica representação do aspecto de integração cultural proporcionado pelo Império Romano.

Uma tumba emaranhada: a tumba-casa de Isidora

A tumba-casa de Isidora (tumba-casa 1) data de meados do século II d.C. e fica próxima à tumba de Petosíris, uma área considerada sagrada da necrópole. Acredita-se que ela morreu afogada no Nilo, por causa do epigrama inscrito na parede da tumba que a associa às ninfas. Segundo a tradição egípcia, todo morto afogado era divinizado e identificado a Osíris. O caso mais famoso é o de Antínoo, escravo favorito do imperador Adriano, em homenagem ao qual foi fundada a cidade de Antinoópolis. No entanto, era comum que pessoas que morressem jovens fossem, na cultura grega, associadas a ninfas.

10 Embora seja um motivo recorrente no Mediterrâneo, é provável que a iconografia de Tuna el-Gebel tenha sido inspirada em representações existentes na necrópole alexandrina de Kom el-Shuqafa (Guimier-Sorbets *et al.*, 2017; Guimier-Sorbets *et al.*, 1997; Venit, 2002, 2010).

11 Paralelos com a visão da morte egípcia também são apontados por Walter Burkert (1993, p. 559).

A tumba de Isidora possuía dois pavimentos formados por cômodos abobadados, contendo nichos nas paredes. Apesar de ter sido encontrada uma câmara funerária com a múmia de um homem deitada numa *kliné*, é a câmara de Isidora que chamou mais a atenção dos estudiosos (Venit, 2016, p. 91). Esta câmara é descrita, em uma das inscrições, como sendo um tálamo, um leito nupcial. Na parede, ao fundo, está uma *kliné* feita de tijolos. Em sua parte inferior foi pintada uma pequena mesa retratada na forma de um leão estilizado à semelhança dos leitos funerários egípcios. O teto do nicho criado para proteger o leito foi concebido na forma de uma concha, cavada em relevo e recoberta de estuque branco (Figura 6). A múmia de Isidora estava deitada sobre a *kliné* de tijolos e seu corpo foi revestido de cobertura de cartonagem decorada com cenas da iconografia egípcia. E ela usava um anel de ouro com uma pedra de esmeralda no dedo da mão esquerda. Moedas encontradas na tumba da época de Adriano e Antonino, o Pio indicam que a tumba é do século II d.C. (Venit, 2016, p. 92).

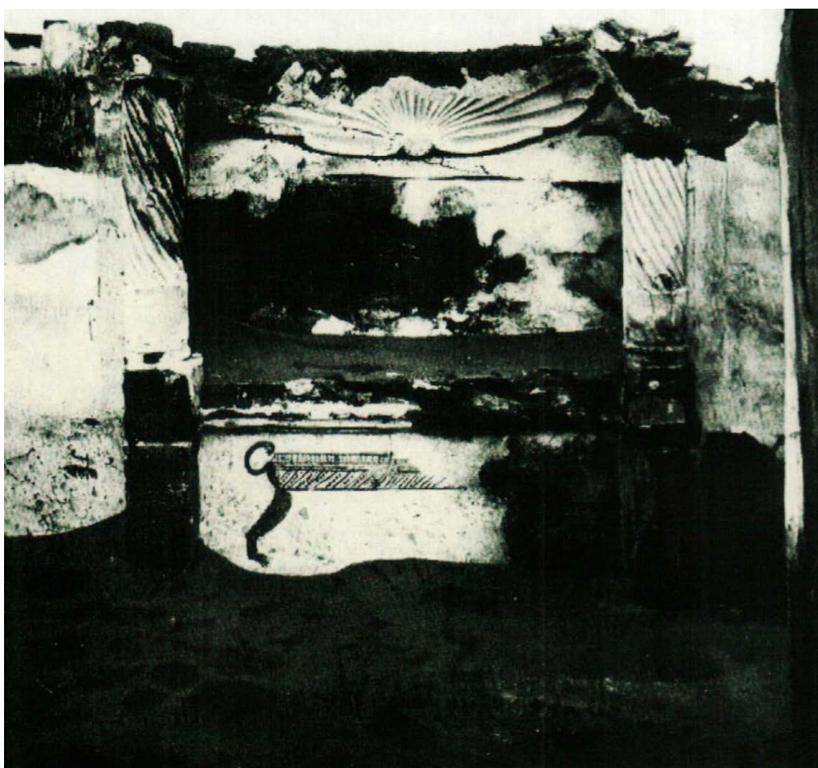


Figura 6: Câmara funerária da tumba 1. *Kliné* da tumba de Isidora contendo um desenho na sua parte frontal de um leito funerário egípcio em formato de leão. Ao fundo, na parte superior, está representada uma concha.

Fonte: Gabra (1941, pr. XXXII).

Embora, à primeira vista, o estilo grego de composição seja mais evidente, com o uso da *kliné*, a concha ao fundo e as colunas que emolduram o nicho que imitam pórfiro, uma rocha nobre, vários elementos egípcios podem ser destacados: a combinação da *kliné* com a representação do leito funerário egípcio em formato de leão, a presença de um *piramidion*, que formava o teto de uma das capelas e o próprio corpo mumificado na tradição funerária egípcia.

Além da questão da arquitetura e dos elementos iconográficos, que são exemplos de trocas culturais entre tradições culturais distintas, dois epigramas inscritos em grego, na parede da tumba, também são indicativos desta dupla (e mesclada) concepção de mundo *post-mortem*. O primeiro epitáfio diz o seguinte:

Na verdade, foram as Ninfas, Isidora, as Ninfas, filhas das águas, que construíram o teu tálamo. A mais velha das filhas do Nilo, Nilo, começou moldando uma concha igual à que ela possuía nas suas profundezas [do Nilo], semelhante a uma concha maravilhosa que se pode ver no palácio de seu pai. E Krenaia, que partilha a cama de Hylas, desde o seu rapto, construiu as colunas de ambos os lados, de forma a fazê-la como se fosse uma gruta, onde ela mesma encerrou Hylas, portador de jarro de água, que ela tomou nos seus braços. E as Oreades, que escolheram o local, fundaram um santuário, a fim de que você não receba nada menos do que o melhor.¹²

Na mitologia grega, Hylas foi um jovem que participou da expedição dos Argonautas. Caído nas águas de uma fonte ou raptado pelas ninfas, teria se casado com uma delas, Krenaia, e adquirido a imortalidade. No mundo greco-romano existem mosaicos e pinturas retratando Hypas tanto em contexto doméstico quanto funerário. A narrativa mítica também aparece em obras de poetas como Teócrito, que compunha os epigramas da corte alexandrina na época de Ptolomeu II (c. 285-246 a.C.), Apolônio de Rodes e Virgílio (Venit, 2016, p. 93).

Para o mundo grego, a abdução era uma forma da apoteose do herói, uma das formas de se adquirir a imortalidade. O debate sobre o possível afogamento de Isidora advém do fato de Hylas, com o qual ela é comparada, ter morrido dessa forma. Além disso, existe a referência nas *Histórias* de Heródoto (II, 90) da divinização dos indivíduos que morriam afogados no Nilo. Por outro lado, era corrente

12 Tradução baseada na versão francesa de Étienne Bernand (1999, p. 170) e na inglesa de Susan Venit (2016, p. 93).

a metáfora do rapto como referência à morte de pessoas jovens, arrebatadas da vida ainda no vigor da juventude (Venit, 2016, p. 94). Isidora teria por volta de 15 anos quando faleceu (Bernand, 1999, p. 170).

O outro epigrama da tumba, escrito pelo pai de Isidora, também demonstra uma influência helênica e egípcia em sua composição:

Minhas lamentações não acompanham mais os sacrifícios que fiz em tua honra, minha filha, agora que compreendi que tu te tornaste uma divindade. Libações e preces celebram Isidora que, jovem, foi levada pelas Ninfas. Saudações, minha criança! Ninfa é teu nome e as Horas (Estações) te vertem libações particulares a cada ano: o Inverno, o leite branco, a oleosa flor da oliveira e a coroa de narcisos, flores particularmente delicadas. A Primavera envia o produto da abelha industriosa (mel) e a rosa recém-saída do botão, flor amada por Eros. O calor do Verão, a bebida que vem do tonel de Baco (vinho) e uma coroa de uvas, após ter atado os cachos portados pelos ramos. Estas coisas são para ti. Tudo será realizado anualmente como de costume para os imortais. Portanto, minha filha, não é com lamentações que virei fazer os sacrifícios.¹³

Susan Venit (2016, p. 94) acredita que o epigrama é essencialmente grego, mas ressalva que pode haver alguma influência egípcia, por exemplo, na referência ao sacrifício que será feito todos os anos pelo pai à filha divinizada. Outro elemento egípcio seria a referência a três estações do ano (e não quatro como era no mundo grego). No Egito, o calendário se dividia nas estações associadas ao ciclo do Nilo: *akhet*, a estação da inundação; *peret*, a do plantio; e *shemu*, da colheita. Para Venit (2016, p. 95), os poemas são exemplos de amálgamas de conceitos, do que ela chama de *bricolage* bilíngue.

Étienne Bernand (1999, p. 172) acredita que o poema tenha um viés essencialmente helênico, em contraposição à ideia de Dunand, que prioriza os aspectos predominantes das crenças egípcias. Esse tipo de percepção se relaciona com a área de formação do pesquisador. Quando observamos a documentação sob olhares de especialidades diversas, podemos considerar que existem elementos, tanto na composição do poema quanto na decoração do espaço funerário, que remetem a mais de uma cultura.

13 Tradução baseada na versão francesa de Étienne Bernand (1999, p. 171).

Interpretamos que tanto os elementos iconográficos quanto textuais – os epigramas – demonstram estarmos em um contexto emaranhado, isto é, quando estão presentes na composição e no estilo da tumba, uma concepção de mundo que abarca duas ou mais tradições diferentes, em um contexto, do século II d.C, quando a simbiose já era possível, embora não fosse observada em todas as tumbas de Tuna el-Gebel.

Conclusão

Quando pensamos no imaginário da morte de uma sociedade podemos achar que este estava, de certa forma, consolidado e estanque. No entanto, as concepções relativas ao *post-mortem* não são fixas, ainda que perdurem por mais tempo na longa duração. No Egito Romano, observamos que a tradição egípcia adaptada aos novos tempos era uma forma de resistência local ao domínio estrangeiro. No entanto, muitos anos de contato com a cultura grega propiciaram a sobreposição de crenças e costumes. E o contexto imperial romano, de expansão e domínio sobre o Mediterrâneo, permitiu as trocas culturais entre povos antes não tão conectados e próximos.

Quem eram estes hermopolitanos dos primeiros dois séculos da Era Cristã? Os habitantes de Hermópolis Magna não eram cidadãos de Hermópolis, já que a cidade não tinha estatuto de pólis. Eles entravam na categoria de metropolitanos, que possuíam vantagens do governo romano por terem uma educação e cultura grega difundida. A análise da estrutura das tumbas do período romano e seu programa decorativo demonstra que a elite de Hermópolis circulava nesse ambiente multicultural. Mesmo estando distante de Alexandria, o polo aglutinador do Egito, Hermópolis Magna possuía em suas tumbas elementos decorativos de origem alexandrina e mesmo mediterrânica, mostrando a sua conexão com o mundo romano de uma maneira geral.

Nossa proposta foi apresentar três exemplos de tumbas que são representativas da diversidade religiosa e cultural de Hermópolis Magna e de sua necrópole, Tuna el-Gebel. A primeira delas, a tumba casa 21, é a mais egípcia de todas, pois apresenta elementos decorativos derivados da iconografia egípcia tradicional com referência a textos funerários como o *Livro dos Mortos*, *Livro das Respirações* e o *Livro do Amduat*. Já a tumba 3, a do rapto de Perséfone, possui elementos gregos característicos, que são recorrentes em tumbas de Alexandria, da Macedônia e de outros lugares do Mediterrâneo. Ainda que de origem grega,

o mito de Perséfone se relaciona com as crenças egípcias do *post-mortem*, com as figuras de Osíris, o deus que morre e renasce, e Ísis, associada a Deméter.

A tumba de Isidora, a tumba número 1, é a que consideramos que apresenta mais nitidamente o que chamamos de emaranhamento. Tanto os elementos iconográficos presentes na tumba como a *kliné*, a decoração em forma de leito funerário de leão, a concha, a própria mumificação e os epigramas, são elucidativos de uma sociedade compósita, que transitava em vários ambientes culturais e que, na morte, se aproveitava ao máximo dos recursos que tinha à disposição para, em um momento de luto e de lamentação, recorrer às possibilidades que as crenças e rituais funerários existentes na região permitiam.

Referências

ASSMAN, J. **Mort et l'au-delà dans l'Égypte ancienne**. Paris: Éditions du Rocher, 2003.

BAGNALL, R; RATHBONE, D. (ed.). **Egypt from Alexander to the Copts: an archaeological and historical guide**. London: The British Museum Press, 2004.

BARGUET, P. **Le livre des Morts des anciens égyptiens**. Paris: Éditions du CERF, 1967.

BERNAND, É. **Inscriptions grecques d'Hermoupolis Magna et de sa nécropole**. Le Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1999.

BHABHA, H. K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

BURKERT, W. **Religião grega na Época Clássica e Arcaica**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

GABRA, S. **Rapport sur les fouilles d'Hermoupolis Ouest (Touna el-Gebel)**. Le Caire: L'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1941.

GABRA, S.; DRIOTON, É. **Peintures à fresques et scènes peintes à Hermoupolis-Ouest (Touna el-Gebel)**. Le Caire: L'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1954.

GOYON, J.-C. **Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte: le rituel de l'embaumement: le rituel de l'ouverture de la bouche: les Livres des Respirations**. Paris: CERF, 2004.

GUIMIER-SORBETS, A.-M.; SEIF EL-DIN, M. Les deux tombes de Perséphone dans la nécropole de Kom el-Chougafa à Alexandrie. **Bulletin de Correspondance Hélienne**, Paris, v. 121, n. 1, p. 355-410, 1997.

GUIMIER-SORBETS, A.-M.; PELLE, A.; SEIF EL-DIN, M. **The painted Greco-Roman tombs of Kom al-Shuqafa: resurrection in Alexandria**. Cairo; New York: The American University in Cairo Press, 2017.

HART, G. **Egyptian myths**. London: The British Museum Press, 1991.

HARTOG, F. **O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

HÉRODOTE. **Histoires: euterpe**. Tradução de Ph. E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1982. v. 2

HORNUNG, E. **The ancient Egyptian books of the afterlife**. Ithaca; London: Cornell University Press, 1999.

LEMBKE, K. City of the dead: Tuna el-Gebel. *In*: RIGGS, C. (ed.). **The Oxford handbook of Roman Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 205-222.

RIGGS, C. **The beautiful burial in Roman Egypt: art, identity, and funerary religion**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

ROWLANDSON, J. (ed.). **Women and society in Greek and Roman Egypt: a source-book**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

SAUNERON, S. Ogdoade. *In*: POSENER, G.; SAUNERON, S.; YOYOTTE, J. **Dictionnaire de la civilisation égyptienne**. Paris: Fernand Hazan, 1992. p. 196-197.

STOCKHAMMER, P. W. Conceptualizing cultural hybridization in Archaeology. *In*: STOCKHAMMER, P. W. (ed.). **Conceptualizing cultural hybridization: a trans-disciplinary approach**. Heidelberg: Springer, 2012. p. 43-58.

TAYLOR, J. (ed.). **Journey through the afterlife: ancient Egyptian Book of the Dead**. London: The British Museum Press, 2010.

TOYNBEE, J. M. C. **Death and burial in the Roman world**. London: Thames and Hudson, 1971.

VASQUES, M. S. O Livro das Respirações. *In*: BAKOS, M. M.; SILVA, M. A. O. (ed.). **Deuses, mitos e ritos do Egito Antigo**: novas Perspectivas. Chisinaub: Novas Edições Acadêmicas, 2017.

VASQUES, M. S. **Máscaras funerárias do Egito Romano**: crenças funerárias, etnicidade e identidade cultural. Rio de Janeiro: Publit, 2015.

VASQUES, M. S. Espaços territoriais e redes de poder no Egito Romano: imperialismo, religião e identidade. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 18, p. 37-48, 2014. Suplemento.

VEÏSSE, A.-E. Pour situer le débat: l'identité ethnique en Égypte aux époques perse, ptolémaïque et romaine. **Dialogues d'Histoire Ancienne**, Franche-Comté, v. 10, p. 207-218, 2014.

VENIT, S. M. Egypt as metaphor: decoration and eschatology in the monumental tombs of ancient Alexandria. *In*: ROBINSON, D.; WILSON, A. (ed.). **City and harbour**: the Archaeology of ancient Alexandria and the North-Western Delta. Oxford: Oxford Centre for Maritime Archaeology, 2010. p. 243-257.

VENIT, S. M. **Visualizing the afterlife in the tombs of Graeco-Roman Egypt**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

VENIT, S. M. **Monumental tombs of ancient Alexandria**: the theater of the dead. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

VOVELLE, M. **Imagens e imaginário na História**. São Paulo: Ática, 1997.

WILKINSON, R. H. **Reading Egyptian Art**: a hieroglyphic guide to Ancient Egyptian painting and sculpture. New York: Thames and Hudson, 1992.



An attic crater at MAE-USP: a case study for conservation employing portable X-ray fluorescence technique

Carlos Roberto Appoloni
State University of Londrina

Silvia Cunha Lima
Conservator-restorer, São Paulo, Brazil

Introduction

We will discuss an Attic crater showing old restorations with different materials, cover paintings, and metal clamps, whose mimetic finish makes evaluating their extension impossible. So, we decided to examine the crater by portable x-ray fluorescence (pXRF) to investigate the chemical composition of the materials employed in these restorations, try to date them, and guide the treatment of the object.

From 1997 to 2003, Professor Maria Isabel D'Agostino Fleming headed the Scientific Division of Curatorial Department of the Museum of Archaeology and Ethnology from the University of Sao Paulo. Within the responsibilities of managing the collections, she performed documentation, conservation, and prevention activities. Her engagement with these activities is reflected on the several projects she developed to improve collection care and encourage curatorial studies, exalting their scientific use and approaching conservation and archaeometry in several publications (see Fleming, 2008a, 2008b), including the case discussed in this study.

This study shows the close relation between material studies, conservation, and archaeometry to unfold the history of objects within collections by analyzing

their materiality. The discussed object seems to have received more than one previous intervention, telling us of its trajectory and the history of restoration by the collections MAE acquired in the early years of its foundation¹.

The Crater

We examined an Attic red-figure bell-crater, dated to the 4th century BC, from southern Italy, and belonging to the Museum of Archaeology and Ethnology (MAE-USP), São Paulo, Brazil (Figure 1). The record of the object – in the documentation section of the museum – describes it as a bell-shaped crater, which is 32.5cm high and has a maximum diameter of 33.5cm and a figurative representation of the episode of the ‘Apotheosis of Heracles.’ The depicted scene shows a crowned *Hermes* standing with a caduceus. *Heracles* is seated, with a laurel crown and holding a laurel branch in his right hand. *Hebe* is standing, supported by a pillar, with a laurel branch on her arm. A crowned *Iolao* sits with a double spear in his hand. On face b, three male figures are standing, two of whom are holding a strigil².



Figure 1: (a, b) Two views of the crater. Photos by Wagner Souza e Silva.

Studies of the archaeological museum collections refer to the lack of information or its brevity regarding the collections acquired in the first decade after

1 For a brief presentation of the history of the Museum see Fleming & Florenzano 2011.

2 Information compiled from the museum catalog.

its foundation (Francisco, 2015, p. 201; Lemos, 2020; Montecchi, 2017, p. 18). Nevertheless, as Barbara Montecchi (2017) points out in her research and catalog of the ancient Islamic and European glass collections at MAE, the museum inventory number applied to its Mediterranean and Middle East collection – consisting of an abbreviation of the year the piece was acquired, an indication of its provenance (collector, donator, etc.), and its number – gives us some information about its provenance.

The composite number of the assessed bell crater indicates that it was acquired from a Brazilian private collector, Franz Hermann Edgar Tapajós Hipp, in 1971. According to Rennan Lemos (2020), which published about an Egyptian piece the museum purchased via the same collector, “the previous owner of some objects in the Tapajós Hipp collection was Mr. Hahn from Berlin who moved from Germany to Rio de Janeiro before the start of World War II. Once in Rio de Janeiro, Mr. Hahn would have started selling items in his private collection.” (Lemos, 2020, p. 250) Although the information about the acquisition of the pieces is unclear and incomplete, in this case, it seems that Tapajós Hipp acquired these antiquities via express purchase by the same time. Interviewed in 2017, Haiganuch Sarian, professor at the University of São Paulo and responsible for the Mediterranean and Middle East collections for many years, also informed that Tapajós Hipp inherited this collection from the former Hahn Berliner collection, “whose brother-in-law was a curator and archaeologist at the Berlin Museum” (Sarian, 2017, p. 36).

Most of the artifacts from these collections were acquired with the help of the São Paulo Research Foundation, FAPESP, to consolidate a nucleus of scientific research in Mediterranean and Middle Eastern Archeology in Brazil.

Historical restorations

As far as creating clay objects, mankind devised ingenious ways to repair and bond broken utilitarian and ritual objects, especially to preserve their function. Research has found evidence of holes drilled into pots to bind fragments in Neolithic pieces and later ones, which the Greeks (and others after them) have described in 19th-century ‘restoration manuals’ (Acton; Smith, 2003; Buys; Oakley, 2000; Fabbri; Guidotti, 1993).

Many objects from collections of Mediterranean pottery were restored during the 18th and 19th centuries, and we often lack any information about these early

restorations. Archaeological museum pieces usually have a similar background, containing old restorations preceding their arrival in museum collections (Dooijes, 2007, p. 104). These interventions tell us about restoration practices and available materials and expose the notion of value and function of objects within their context and culture of the time (Dooijes, 2007, p. 105; Kasi, 2012).

Ancient restorations and the continuous use of metal-based practices up to the 18th century³ show the preponderant value of restoring the function of pottery and making it as watertight and resistant as possible. Various studies show that “metal clamps, pins, solder, and rivets have therefore been used for thousands of years to create sturdy repairs in broken pottery” (Kasi, 2012). As ceramic began to be perceived as objects of aesthetic and historical value and appreciation, increasing the market for antiquities and the preference of collectors and museum to buy ‘complete’ objects to recreate the image of the ancient world in the 19th century, we observe a shift from recovering the function of a damaged object to restore their original appearance to increase their aesthetic value, preferably covering evidence of previous damage (Dooijes, 2007, p. 104; Garachon, 2017, p. 374; Koob, 1998, p. 50).

During the 19th century, the first ‘restoration manuals’ were published. In 1868, Thiaucourt’s pamphlet on ‘L’Art de restaurer les Faïences’ (The Art of restoring Tin-glazed pottery) already showed the use of metal for ceramic damage (Fabbri; Guidoti, 1998, p. 26). In 1872, Ris-Paquot, a French ceramologist, published ‘Manière de Restaurer Soi-même les Faïences, Porcelaines, Cristaux’ (How to Restore by Yourself Tin-glazed pottery, Porcelain, and Crystals). Describing the materials and techniques used in professional ceramic repair, he claims that expert artisans and antique restorers, “whose aim was to restore the decorative and aesthetic integrity of the object, in addition to its usefulness” (Kasi, 2012, p. 3), prefer the use of metal clamps or rivets, natural adhesives, and filling materials. The desire for complete, restored vases prompted the development of materials for compensatory restoration, and painting or coating started to be used to disguise faults, breaks, and metal repairs (Koob, 1998, p. 51).

Efficient synthetic resins were unavailable till the mid-20th century as an alternative to natural adhesives. The first manual in English, ‘*Works of Art and*

3 Fabbri & Guidoti (1993) describe an interesting collection of documents that testify to the continuous use of this technique since antiquity up to the 16th and 17th centuries and discuss the character of the ‘restorer.’

Bric-a-Brac Doctor, which Barthelet published in 1884, describes riveting as “the most efficient and long-lasting method for repairing ceramics” (Barthelet, 1884 *apud* Kasi, 2012). Additionally, manuals from the beginning of the 20th century keep recommending the technique, as in Howorth’s *The Art of Repairing and Riveting Glass, China, and Earthenware*, published in 1900, and Leland’s 1907 *A Manual for Mending and Repairing*. Examples of almost every common metal seem to be used in repair ceramics, both to join broken fragments and fill the holes created for their attachment (Kasi, 2012).

The development of filling materials and different coatings for compensatory restoration is associated with the increase in value and demand for ancient ceramic in the 19th century. Materials known from ancient times began to be developed for ceramic repair, commonly ‘lime plaster’ or ‘lime putty’ and ‘gypsum plaster’ or ‘calcium sulfate’ (Koob, 1998; Thornton, 1998). However, we find scant documentation about recommendations or the use of filling materials before the 20th century, which developed restoration as a discipline and customarily saw many fill mixtures as ‘workshop secrets,’ carefully maintaining the secrecy of home-made filling material recipes (Koob, 1998; Buys; Oakley, 2000).

Both types of plaster were widely used as materials for compensatory restoration and, according to the chronology of filling materials used for ceramic proposed by Koob (1998), ceramic repair has featured these materials since 1000 BC. Lime plaster often anchors clamps or rivets, holding them in place. It was prepared by mixing calcium carbonate (CaCO_3) or calcium oxide (CaO or ‘quicklime’) with water and, frequently, with various aggregates and binders or adhesives, to create mortars which stiffen by evaporation. While gypsum plaster is prepared by heating calcium sulfate ($\text{CaSO}_4 \cdot 2\text{H}_2\text{O}$) to partially remove its chemically bonded water, the subsequent drying chemically reconverts it to hydrated calcium sulfate (Thornton, 1998, p. 9).

Understanding the history, context, and value of past repairs is vital to conserve decision-making processes and the knowledge of the different layers of materials used in past restorations since they can damage objects or react over time. Only as the interdisciplinary study of collections, in this case, explicitly engages with archaeometry methods of material studies, could we attempt to determine the applied materials and techniques and recognize properties and the aging process of materials to inform how to approach the re-restoration of objects.

Restoration process

The crater shows old restorations with a mimetic finish which makes evaluating their extension impossible. Most of the original surface was painted over and the original decoration was reconstructed. Initially, the crater seemed to be reasonably intact, and we knew of no earlier treatment reports. We assumed that some early treatment had occurred due to the matte surface of the object and its irregularities. We visually recognized the overpainting covering large parts of the original surface to integrate probable repairs.

We selected different areas of the vase to investigate its conservation state and the nature of previous interventions. After punctual pickings to test cleaning procedures, we realized that the object seemed to show different previous restoration interventions. We conducted tests to identify its overlapping layers by removing materials of previous interventions and observing the state of conservation of the original surface. These tests showed a thick paint layer over other materials and layers. The inner surface of the crater appears to have been extensively covered with mortars on which, in some areas, several paint layers had been applied to disguise the fragmented state of the object.

Even more curiously, we observed two layers of different mortars and painting covers in some investigated areas, untangling a second intervention (or even more than one) on the old 'primary' restoration. We removed these layers of paint with cotton swabs dampened with acetone or white spirit, carefully removing this layer of mortar with a scalpel and soft brushes to arrive at the original surface of the objects and partially show its old repairs.

While removing the layers of painting and mortars, it became evident the use of metal staples (also called clamps or rivets) fixed into the holes drilled into the inside surface of the break edges. These were the apparent remains of an antique repair where metal staples were fixed into the puncture to hold the broken pieces in position.

Presumably, to support and hide the repairs, the surface seems covered with a thick layer of leveling non-ceramic material. Tests showed more than one layer of material or mortars with different colors and consistencies. In some areas, these filling materials seem to overlap, whereas others show only one type on their surface. Because one of the mortars softens in water, we presumed it was a mixture of calcium carbonate or kaolin powder with animal glue (lime

plaster material), whereas the thicker layer covering the area with metal staples seems to contain water-resistant gypsum plaster (calcium sulfate). The difference in the resistance of the materials to our cleaning procedure used leads us to conclude that various loss compensatory materials were used in each moment of restoration. Figure 2 shows some of the issues discussed above, such as our cleaning procedure punctual tests, attempt to observe the stratigraphy of the interventions, and chemical removal of paint and varnish layers of areas to be analyzed by archaeometry.

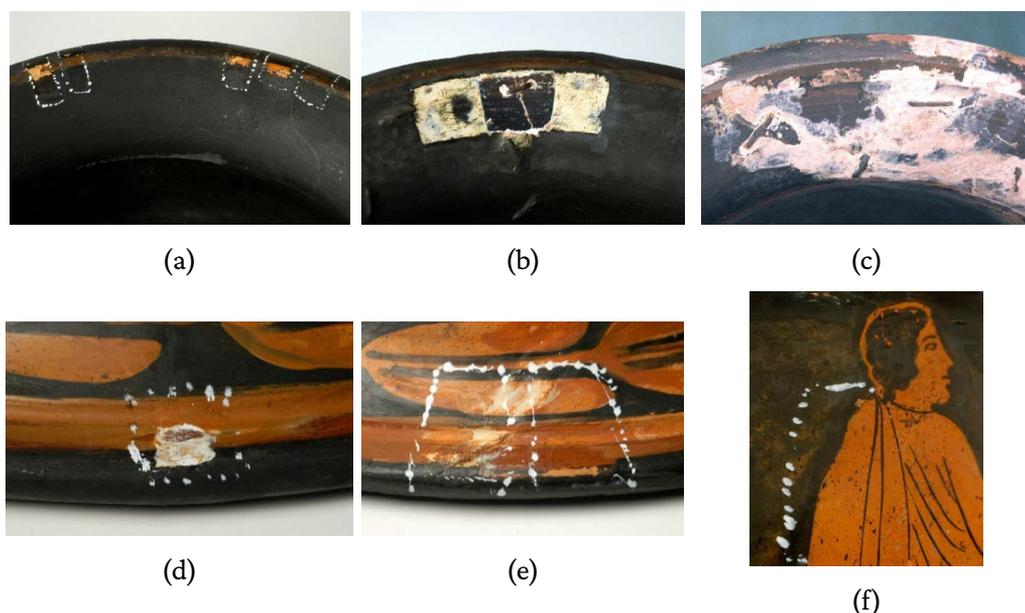


Figure 2: Crater edge (interior and exterior) during our investigation via cleaning test procedures: (a, d, e) use of paint and varnish cover; (b) union of fragments with staples; (c) a layer of non-ceramic material; and (f) original surface without intervention layers. Photos by authors.

Since our study and restoration remains unfinished, it was impossible to determine whether the implementation of the assessed interventions is concurrent or not, especially concerning material overlapping. At the moment, we can characterize the first intervention by the use of metal staples to join the fragments, and the second one, by its non-ceramic materials or mortars, especially in places which have clamps, plus a paint finish. A possible third intervention has a second layer of a pigmented mortar which is challenging to distinguish from the original one and finished with a thick layer of paint

and probably varnish. The overlapping of interventions on the surface of the object also hid some decoration details on its inside. The vase exterior with the red depictions seems to have fewer interventions, which are concentrated on the wide edges of the vase. However, we will only be certain once we complete our restoration.

Methodology of analysis

The crater was examined *in situ* at the Conservation Laboratory of MAE by portable X-ray fluorescence (pXRF) (Appoloni, 2013) to investigate the chemical composition of the materials employed in the restored regions, try to date them, guide the removal of these materials, and characterize its original ceramic paste.

A home-made portable X-ray fluorescence system (pXRF) from the Applied Nuclear Physics Laboratory (LFNA/UEL – www.fisica.uel.br/gfna) was employed. This system (Figure 3) consisted of 4W X-ray minitubes with a W anode (Moxtek, Inc.) at 30kV and 4 microA; Si-PIN X-ray detector (model XR – 100CR Amptek Inc.), an energy resolution of 149 eV for its 5.9 keV line, a 12.7- μm thick Be window, and a 3-mm wide Ag collimator, and had a thermoelectric cooling system by the Peltier Effect; a PX2CR conjugated high-tension source module and amplifier (Amptek Inc.); a MCA8000A multichannel analyzer (Amptek Inc.); an excitation-detection system with a positioning module with XYZ freedom degrees and rotation in relation to the analyzed sample; and a notebook for data acquisition and storage (Parreira *et al.*, 2019). Excitation-detection time for each measurement was 500s. A W anode X-ray tube was employed to enhance the fluorescence of light elements and improve low-energy spectral lines. All investigated regions were measured at 30 kV but some areas were also measured with 20 kV by the X-ray tube to enhance light elements in relation to Fe lines. Spectra were acquired and qualitatively analyzed via PMCA (Amptek Inc.). A quali-quantitative analysis was performed with AXIL (IAEA) at LFNA/UEL.



Figure 3: Portable X-ray fluorescence system positioned for a measurement.

Experimental results and discussion

We examined 17 regions of the crater by PXRF. Figures 4 and 5 show the spectra of six selected regions and briefly discuss our results.

We examined the crater ceramic paste at its internal base, a region with no traces of previous interventions. We used its elemental chemical composition and intensity of the elements X-ray lines (like Fe, Ca, K, Mn, Ti) for quali-quantitative comparison with other regions of the crater.

Results show two kinds of mortars. One is made of plaster due to its high content of Ca and S, and the other, of some material mixed with zinc white and Ca, which could indicate calcium carbonate mixed with zinc oxide.

The original black area shows higher K and Fe concentrations than red-figures ones (also called *risparmio* region), indicating a richer K and Fe slip used at these regions, which turns black after reductive burning (Cohen, 2006, p. 8-10).

Red-figures areas show higher Ca, Ti, and Mn concentrations than other regions.

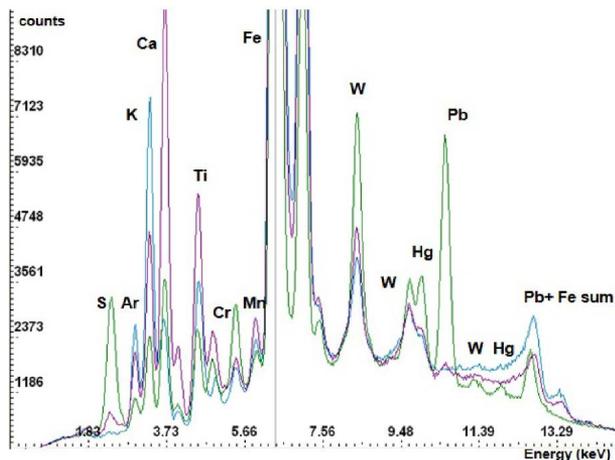


Figure 4: Spectra comparison: lilac line – red-figure region; blue line – original black region, which shows a lower Fe count than the red-figure area due to its attenuation by the black layer; green line – restored black region, which shows S, Cr, Pb, and Hg lines unseen in the original black one and lower Fe counts than the red-figure the original black areas due to its attenuation by the heavier black material employed for restoration. W lines are due to the X-ray tube anode. Red-figure region shows higher Ca, Ti, and Mn concentrations. Original black area shows higher K and Fe concentrations than red-figure ones, indicating a Fe based pigment. The Ar line is due to the Argon content of the air layer between the sample and the detector.

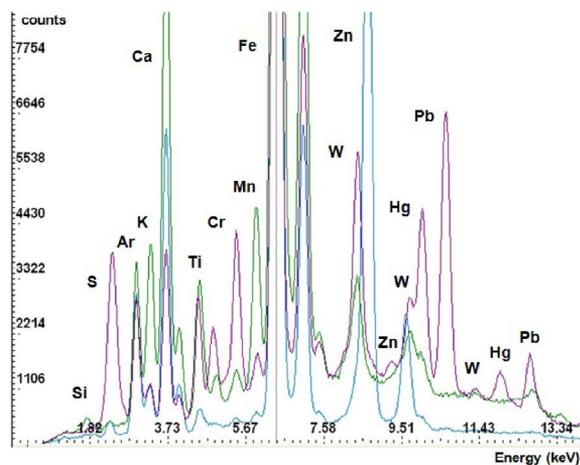


Figure 5: Spectra comparison: green line – original ceramic paste region; lilac line – another restored black region showing S, Cr, Pb, and Hg, absent in other regions; blue line – staple region showing a high amount of Zn. W lines are due to the X-ray tube W anode. The Ar line is due to the Argon content of the air layer between the sample and the detector.

Conclusions

The PXRF examination of the crater showed the chemical composition of the materials employed in its restored and original regions. These results are the necessary input data to guide the treatment of the crater and further archaeometric investigations of these materials. It would be fascinating to perform complementary analyses: (a) more pXRF measurements employing a system with a smaller beam spot and an Ag or Rh anode to better measure the high energy region without the interference of W lines; (b) portable Raman spectroscopy and/or FTIR analysis of the white materials to better assess their composition, inspect the existence of a varnish layer, and study the presence of Cinnabar or Metacinnabar; and (c) X-ray images or X-ray tomography will certainly show the magnitude and extent of the performed interventions.

Regarding restoration, it is essential to note that conservation practices and ethics have changed in recent decades. While, traditionally, aesthetic factors often play a primary part in decisions which tended to remove old visually disturbing interventions, current trends find that each intervention also adds a chapter to the cultural biography of an object. According to conservation scholars in the 21st century, conservation aims no longer to 'bring an object back to its original, presumably authentic state'. As Dooijes (2007, p. 109) points out, 'the aim now is to make restorations as far as possible reversible and to work with caution, often only undertaking what is essential for the conservation of an object'.

The awareness that restoration decision-making is neither merely technical nor neutral since decisions can change access to information and interfere the relationship between viewers and objects, reinforcing the importance of interdisciplinary curatorial studies which consider different knowledge and various perspectives. Unveiling ancient repairs and materials shows several (from simple to elaborate) restoration techniques, inevitably leading to questions of the value and purpose of each distinguished intervention.

Collecting new data and further developing the study of the restoration materials used could show a chronological history of restorations and raise discussions on the pertinence of removing all ancient interventions (if stable). As professor Fleming stated, conservation and archaeometry play a fundamental, closely associated role in studying material culture (Fleming, 2008b, p. 220). Studying collection objects provides results and knowledge to develop scientific research for the various fields entangled in the curatorial process of museums.

Acknowledgements

The authors would like thank CAPES and CNPq for their financial support.

References

- APPOLONI, C. R. Recent developments in atomic/nuclear methodologies used for the study of cultural heritage objects. **AIP Conference Proceedings**, College Park, v. 1529, n. 30, p. 30-39, 2013.
- ALBERT, K. Ceramic rivet repair: history, technology and conservation approaches. **Studies in Conservation**, New York, v. 57, n. 1, p. S1-S8, 2012. ACTON, L.; SMITH, N. **Practical ceramic conservation**. Marlborough: The Crowood Press, 2003.
- BUYS, S.; OAKLEY, V. **The conservation and restoration of ceramics**. 2. ed. Oxford: Butterworth-Heinemann, 2000.
- COHEN, B. **The colors of clay: special techniques in Athenian vases**. Los Angeles: Getty, 2006.
- DOOIJES, R. Keeping alive the history of restoration: nineteenth century repairs on Greek ceramics from the National Museum of Antiquities in Leiden. *In*: PILOSI, L. (ed.). **Glass and ceramics conservation 2007**. Nova Gorica: Goriški Muzej, 2007. p. 103-112.
- FABBRI, B.; GUIDOTTI, C. R. **Il restauro della ceramica**. Fiesole: Naridini, 1993.
- FLEMING, M. I. D'A. Acervos etnológicos e curadoria científica: o contraponto da arqueologia. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 7, p. 63-67, 2008a. Suplemento.
- FLEMING, M. I. D'A. Aplicação da arqueometria no estudo de coleções arqueológicas. **Revista CPC**, São Paulo, n. 6, p. 219-230, 2008b.
- FLEMING, M. I. D'A.; FLORENZANO, M. B. B. Trajetória e perspectivas do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (1964-2011). **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 217-228, 2011.
- GARACHON, I. Fired infills and replacement parts to ceramics in the Rijksmuseum. **The Rijksmuseum Bulletin**, Amsterdam, v. 65, n. 4, p. 372-385, 2017.

FRANCISCO, G. S. Vasos gregos e relações internacionais. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 25, p. 191-213, 2015.

KOOB, S. Obsolete fill materials found on ceramics. **Journal of the American Institute for Conservation**, New York, v. 37, n. 1, p. 49-67, 1998.

LEMONS, R. A new fragment from the Amarna royal tomb. **The Journal of Egyptian Archaeology**, Thousand Oaks, v. 106, n. 1-2, p. 249-253, 2020.

MONTECCHI, B. **Ancient, Islamic and European glass in the Museu de Arqueologia e Etnologia – Universidade de São Paulo (MAE/USP)**. São Paulo: MAE-USP, 2017.

PARREIRA, P. S. *et al.* **Sistema portátil de fluorescência de raios X**. BR Patent 0801331-4, 2019.

SARIAN, H. Entrevista com Haiganuch Sarian: reflexões sobre o mundo grego e o antigo Oriente Próximo. **Heródoto**, Guarulhos, v. 2, n. 1, p. 26-48, 2017.

SIDALL, R. Mineral pigments in Archaeology: their analysis and the range of available materials. **Minerals**, Basel, v. 8, p. 201, 2018.

THORNTON, J. A brief history and review of the early practice and materials of gap-filling in the West. **Journal of the American Institute for Conservation**, New York, v. 37, n. 1, p. 3-22, 1998.

WILLIAMS, N. Ancient methods of repairing pottery and porcelain. *In*: DANIELS, V. (ed.). **Early advances in conservation**. London: The British Museum, 1988. p. 147-150.

Uma cratera ática no MAE-USP: um estudo de caso para conservação utilizando a técnica de fluorescência de raios-X portátil

Carlos Roberto Appoloni

Universidade Estadual de Londrina

Silvia Cunha Lima

Conservadora-restauradora, São Paulo, Brasil

Claudia Gradim (tradução)

Universidade de São Paulo

Introdução

Será discutido o estudo de uma cratera ática apresentando restaurações antigas, incluindo materiais de preenchimento variados, pinturas na superfície, e grampos de metal, cuja extensão não podia ser avaliada devido ao acabamento mimético. Portanto, decidiu-se examinar a cratera com o método de fluorescência de raios X portátil (pXRF) a fim de investigar a composição química dos materiais empregados nestas restaurações, tentar datá-las, e guiar o tratamento do objeto.

De 1997 a 2003, a Professora Maria Isabel D'Agostino Fleming foi responsável pelo Departamento de Curadoria do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, como chefe da Divisão Científica. Suas atribuições também compreendiam gerenciar as coleções e as atividades relativas à sua documentação, conservação e aos cuidados preventivos. O engajamento da Professora nesta atividade se refletiu em diferentes projetos desenvolvidos, orientados à melhoria dos cuidados

com as coleções, e também ao incentivo de estudos curatoriais, exaltando em várias publicações o seu uso científico, abordando conservação e arqueometria (Fleming, 2008a, 2008b), incluindo o caso aqui apresentado.

Este estudo demonstrou a relação estreita entre estudos dos materiais, conservação e arqueometria para narrar a história dos objetos em coleções por meio da análise da sua materialidade. O objeto discutido parece apresentar mais de uma intervenção prévia, que nos conta a respeito da sua trajetória, e da história do próprio campo da restauração, através das coleções adquiridas pelo museu nos primeiros anos de sua fundação.¹

A Cratera

Foi examinada uma cratera em sino ática, de figuras vermelhas, do século IV a.C. do sul da Itália, pertencente ao MAE-USP, São Paulo, Brasil (Figura 1). O registro do objeto – encontrado na seção de documentação do museu – informa que se trata de uma cratera em sino, de 32,5 cm de altura, com diâmetro máximo de 33,5 cm, e representação figurada do episódio da “Apoteose de Hércules”. A cena pintada mostra o personagem Hermes de pé, coroado e segurando o caduceu. Hércules está sentado, coroado de louros e segurando um ramo de louros na mão direita. Hebe está de pé, apoiada em um pilar, com um ramo de louros no braço. Iolau está sentado, coroado, segurando uma lança dupla. Na face b, três figuras masculinas estão de pé, duas das quais seguram um estrigilo.²



Figura 1: (a, b) Duas vistas da cratera. Fotos de Wagner Souza e Silva.

1 Para uma breve apresentação da história do Museu, ver Fleming & Florenzano 2011.

2 Informação compilada do catálogo do museu.

Estudos de coleções arqueológicas do museu relatam falta e/ou insuficiência de informações no tocante às coleções adquiridas durante a primeira década de funcionamento (Francisco, 2015, p. 201; Lemos, 2020; Montecchi, 2017, p. 18). Todavia, conforme observa Barbara Montecchi (2017) em sua pesquisa e catálogo das coleções de vidros antigos islâmicos e europeus, o número de inventário do museu aplicado às peças das coleções do Mediterrâneo e do Oriente Médio – composto da abreviação do ano de aquisição da peça, uma indicação da proveniência (coleccionador, doador etc.), e o número da peça – nos fornece alguma informação sobre sua proveniência.

O número composto indica que a peça foi adquirida de um colecionador particular, Franz Hermann Edgar Tapajós Hipp, em 1971. De acordo com Rennan Lemos (2020), que publicou estudo sobre uma peça egípcia comprada pelo museu por meio deste mesmo colecionador, “o dono anterior de alguns objetos da coleção Tapajós Hipp era o Sr. Hahn de Berlim, que se mudou da Alemanha para o Rio de Janeiro antes do início da Segunda Guerra Mundial. Uma vez no Rio de Janeiro, o Sr. Hahn teria começado a vender itens da sua coleção particular” (Lemos, 2020, p. 250). Embora a informação acerca da aquisição das peças seja nebulosa e incompleta, aparentemente neste mesmo exato período Tapajós Hipp estava comprando antiguidades. Entrevistada em 2017, Haiganuch Sarian, professora da Universidade de São Paulo e responsável pelas coleções do Mediterrâneo e do Oriente Médio por longos anos, também informou que Tapajós Hipp herdara essa coleção da coleção original de Hahn, de Berlim, “cujo cunhado era curador e arqueólogo do museu de Berlim” (Sarian, 2017, p. 36).

A maioria dos artefatos destas coleções foi adquirida com a ajuda da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), para consolidar um núcleo de pesquisa científica em Arqueologia do Mediterrâneo e do Oriente Médio no Brasil.

Restaurações históricas

Além de criar objetos de barro, o Homem inventou maneiras engenhosas de consertar e restaurar objetos rituais e utilitários quebrados, preservando assim sua função. Há evidências de orifícios feitos em vasilhas com a finalidade de repará-las desde o Neolítico e posteriormente, descritos pelos gregos, e mais tarde, nos “manuais de restauração” do século XIX (Acton; Smith, 2003; Buys; Oakley, 2000; Fabbri; Guidotti, 1993).

Muitos objetos de coleções de cerâmica mediterrânea foram restaurados nos séculos XVIII e XIX, e normalmente não há informações sobre esses restauros. Peças de museus arqueológicos geralmente têm uma história semelhante, com restauros

antigos executados antes da entrada dos artefatos nas coleções (Dooijes, 2007, p. 104). Estas intervenções nos revelam as práticas de restauração e os materiais disponíveis à época, e também expõem as noções de valor e função dos objetos vigentes no contexto e na cultura do momento em que foram executados (Dooijes, 2007, p. 105; Kasi, 2012).

Restaurações antigas e o uso contínuo de práticas com metais até o século XVIII revelam a preponderância do valor da recuperação da função do vaso cerâmico, tornando-o mais impermeável e resistente possível.³ Vários estudos nos mostram que “grampos de metal, pinos, solda, e rebites foram portanto usados por milênios para criar reparos resistentes em cerâmicas quebradas” (Kasi, 2012). À medida que a cerâmica foi sendo percebida como objeto de apreciação e valorização estética e histórica, com o crescente mercado de antiguidades e a preferência dos colecionadores e museus pela compra de objetos “inteiros” para recriar a imagem do mundo antigo, no século XIX, observamos um deslocamento, da recuperação da função de um objeto danificado para a restauração de sua aparência original a fim de aumentar seu valor estético, de preferência encobrendo sinais de danos anteriores (Dooijes, 2007, p. 104; Garachon, 2017, p. 374; Koob, 1998, p. 50).

Os primeiros “manuais de restauração” foram publicados no século XIX. Em 1868, em um panfleto de Thiaucourt sobre “*L’Art de restaurer les Faiïences*” (A arte de restaurar faianças), já encontramos o uso de metal no restauro de cerâmicas (Fabbri; Guidotti, 1998, p. 26). Em 1872, Ris-Paquot, um ceramólogo francês publicou *Manière de Restaurer Soi-même les Faiïences, Porcelaines, Cristaux* (Maneiras de restaurar você mesmo faianças, porcelanas, cristais). Descrevendo os materiais e técnicas empregados por profissionais do restauro de cerâmica, ele cita o uso de grampos de metal ou rebites, adesivos naturais, e materiais de preenchimento como os preferidos pelos artesãos especializados e peritos em restauração antiga, “cujo objetivo era restaurar a integridade decorativa e estética do objeto, somando-se à sua utilidade” (Kasi, 2012, p. 3). O desejo por vasos inteiros e restaurados impulsiona o desenvolvimento de materiais que compensassem a perda de partes, e defeitos como falhas, quebras e restauros em metal começaram a ser disfarçados com revestimento e pintura (Koob, 1998, p. 51).

Resinas sintéticas eficientes não estavam disponíveis até a metade do século XX como alternativa a adesivos naturais. O primeiro manual em inglês, *Works of Art and Bric-a-Brac Doctor*, publicado em 1884 por Barthelet, apresenta a rebitagem como

3 Fabbri e Guidotti (1993) apresentam uma interessante coleção de documentos que atestam o uso contínuo desta técnica desde a Antiguidade, passando pelos séculos XVI e XVII, e descrevem o personagem do “restaurador”.

“o método mais duradouro e eficiente em restauro de cerâmica” (Barthelet, 1884 *apud* Kasi, 2012). Além disso, a técnica continua sendo recomendada em manuais do início do século XX, como em *The Art of Repairing and Riveting Glass, China, and Earthenware* (A arte de reparar e rebitar vidro, porcelana e cerâmica), publicado em 1900 por Howorth, e *A Manual for Mending and Repairing* (Manual de consertos e restauros), em 1907, de Leland. Exemplos de quase todos os tipos de metais comuns parecem estar sendo usados para restaurar cerâmicas, tanto para unir fragmentos quebrados quanto preencher os orifícios criados para realizar o conserto (Kasi, 2012).

O desenvolvimento de materiais de preenchimento e de diferentes revestimentos está associado ao aumento do valor e da demanda por cerâmicas antigas no século XIX. Materiais conhecidos desde tempos antigos passaram a ser aperfeiçoados para uso em reparos cerâmicos, normalmente “estruque” ou “massa de cal” e “gesso” ou “sulfato de cálcio” (Koob, 1998; Thornton, 1998). Entretanto, há pouca documentação a respeito de recomendações ou do uso de materiais de preenchimento antes do século XX, com o desenvolvimento da restauração enquanto disciplina, e usualmente, muitas misturas para preenchimento eram vistas como “segredos de oficina”, e as receitas de materiais de preenchimento eram cuidadosamente guardadas (Koob, 1998; Buys; Oakley, 2000).

Ambos os tipos de gesso foram amplamente utilizados como materiais de preenchimento, e de acordo com a cronologia de seu uso em restauros cerâmicos proposta por Koob (1998), estes materiais são encontrados em reparos desde 1000 a.C. O estuque ou massa de gesso é encontrado como suporte para grampos ou rebites, para firmá-los, e era preparado usando uma mistura de carbonato de cálcio (CaCO_3), ou óxido de cálcio (CaO ou “cal viva”) com água, e frequentemente, com vários outros agregados e adesivos ou resinas, para criar argamassas que endurecem com a evaporação da água. Enquanto que o gesso é obtido através do aquecimento do sulfato de cálcio ($\text{CaSO}_4 \cdot 2\text{H}_2\text{O}$) para remover parcialmente a água quimicamente ligada, fazendo do processo de secagem depois de misturado com água, uma reconversão química para o sulfato de cálcio hidratado (Thornton, 1998, p. 9).

Entender a história, o contexto e o valor de restaurações antigas é vital para o processo de decisão na conservação, bem como o conhecimento das diferentes camadas de materiais usados em restauros passados, uma vez que podem ser prejudiciais ao artefato, ou sofrer reações ao longo do tempo. Somente com o estudo interdisciplinar das coleções, neste caso, explicitamente utilizando métodos arqueométricos para estudos de materiais, poderemos tentar determinar as técnicas e os materiais aplicados, reconhecendo suas propriedades e seu processo de envelhecimento, a fim de informar a melhor abordagem para a restauração do objeto.

O processo de restauração

A cratera apresenta restauros antigos, cuja extensão não pôde ser avaliada devido ao seu acabamento mimético. A maior parte da superfície original foi repintada, e a decoração original, reconstituída. Inicialmente a cratera parecia razoavelmente intacta, e não havia registro de intervenções anteriores. Supunha-se que houvera algum tratamento no passado, devido à opacidade e irregularidade da superfície. A repintura era visível, cobrindo grandes áreas da superfície original, para encobrir prováveis reparos.

Selecionamos diferentes áreas do vaso para investigar o estado da conservação e a natureza das intervenções anteriores. Após amostragens pontuais para testar procedimentos de limpeza, nos demos conta que o objeto parecia apresentar diversas intervenções prévias de restauro. Testes foram aplicados para identificar a sobreposição de camadas, através da remoção de materiais usados nas intervenções anteriores, e da observação do estado de conservação da camada original.

Estes testes revelaram uma espessa camada de tinta sob a qual ainda apareciam outras camadas de diferentes materiais. A superfície interna da cratera aparentava ter sido extensamente coberta com argamassas sobre as quais, em algumas áreas, várias camadas de tinta foram aplicadas a fim de disfarçar o estado fragmentado do objeto.

Ainda mais curioso, observamos duas camadas de argamassas e pigmentações diferentes em algumas áreas de investigação, identificando uma segunda intervenção (ou até mais de uma) sobre a restauração “primária”. As camadas de pigmento foram removidas com hastes de algodão embebidos em acetona ou aguarrás mineral, e a camada de argamassa foi cuidadosamente retirada usando bisturi e pincéis macios para chegar à superfície original e revelar parcialmente os reparos antigos.⁴

Enquanto eram removidas as camadas de tinta e argamassa, tornou-se evidente o uso de grampos de metal (também chamados de rebites ou pinças) fixados nos orifícios perfurados na superfície interna das bordas das fraturas. Esses eram vestígios aparentes de um antigo reparo em que grampos de metal foram fixados nos furos para segurar os fragmentos.

4 Os procedimentos descritos foram realizados pela autora no laboratório de conservação do Museu entre novembro de 2007 e julho de 2008, com a colaboração da estagiária Valdirene de Paula Moraes.

A superfície apresenta-se coberta por uma camada espessa de argamassa de nivelamento composta por material não-cerâmico, supomos que para firmar e esconder os reparos. Os testes confirmaram mais de uma camada de material ou argamassa, com diferentes cores e consistências; em algumas áreas esses diferentes materiais de preenchimento parecem se justapor, em outras há apenas um tipo usado para nivelamento. Uma vez que um dos tipos de argamassa amolece com água, deduzimos ser uma mistura de carbonato de cálcio ou caulim em pó com cola animal (massa de gesso), ao passo que a camada mais grossa cobrindo a área onde estavam os grampos de metal parece ser gesso (sulfato de cálcio), que não dissolve em água. A diferença na resistência dos materiais ao processo de limpeza nos levou a concluir que vários materiais de preenchimento de perdas ou lacunas foram usados em diferentes processos de restauração. A Figura 2 ilustra algumas das questões discutidas acima, como os testes pontuais do procedimento de limpeza, e a tentativa de observar a estratigrafia das intervenções e a remoção química das camadas de tinta e verniz das áreas a serem analisadas pela metodologia arqueométrica.

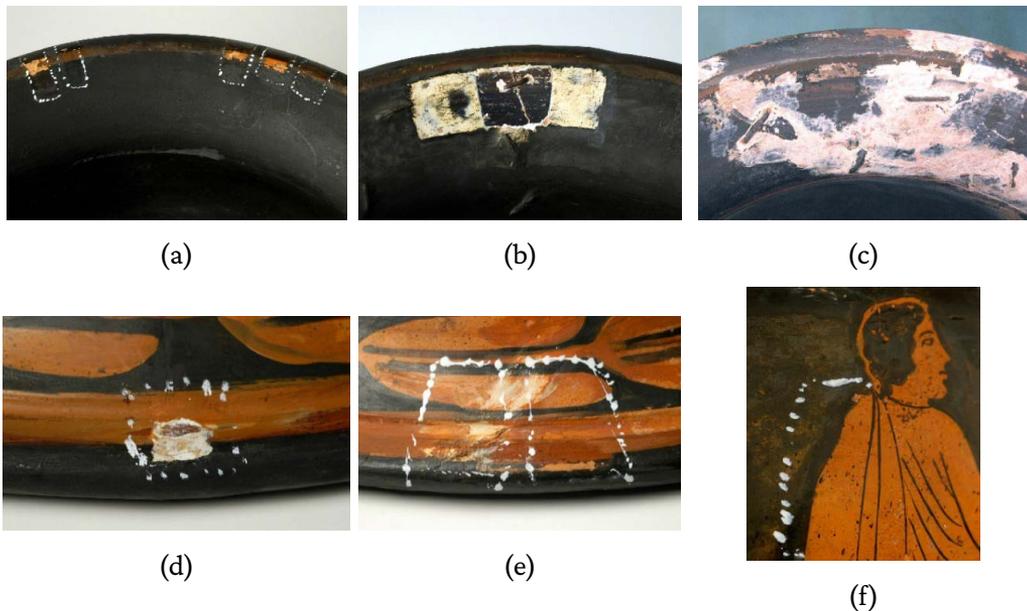


Figura 2: Borda da cratera (exterior e interior) durante investigação com procedimentos de teste de limpeza: (a, d, e) mostram o uso de tinta e verniz; (b) união dos fragmentos com grampos; (c) camada de material não-cerâmico; (f) superfície original livre de camadas de intervenções. Fotos dos autores.

Como o estudo e o processo de restauração atual não estão terminados, ainda não foi possível determinar se as intervenções realizadas foram concomitantes ou não, particularmente no que toca à sobreposição de material. No momento, podemos descrever a primeira intervenção como caracterizada pelo uso de grampos de metal para unir os fragmentos, e a segunda, pelo emprego de argamassas ou materiais não-cerâmicos preferencialmente em locais onde se encontram os grampos, mais uma camada de tinta para finalização. A possível terceira intervenção exibe uma segunda camada de argamassa pigmentada de difícil diferenciação em relação à primeira, e como acabamento, uma terceira camada espessa de tinta e provavelmente verniz. A sobreposição de intervenções na superfície estava afinal ocultando alguns detalhes da decoração do interior do vaso. Aparentemente, o exterior do vaso, com suas figuras vermelhas, tem menos intervenções, concentradas nas suas bordas largas. Contudo, somente quando se completar a restauração será possível assegurá-lo.

Metodologia da análise

A cratera foi examinada *in situ* no Laboratório de Conservação do MAE pelo método de fluorescência de raios X portátil (pXRF) (Appoloni, 2013), a fim de investigar a composição química dos materiais utilizados nas áreas de restauro, tentar datá-los, e guiar o tratamento de remoção destes materiais, bem como caracterizar sua pasta cerâmica original. Foi utilizado um dos sistemas de laboratório de fluorescência de raios X portáteis (pXRF) do Laboratório de Física Nuclear Aplicada (LFNA/Uel – www.fisica.uel.br/gfna). Este sistema (Figura 3) consiste de um minitubo de raios X com anodo de W (Moxtek, Inc.) a 30 kV e 4 μ A; detector de raios X Si-PIN (modelo XR – 100CR Amptek Inc.), resolução de energia de 149 eV para a linha de 5.9 keV, janela de Be com 12.7 μ m de espessura e colimador Ag de 3 mm de diâmetro, com sistema termoelétrico de resfriamento por Efeito Peltier; PX2CR conjugado com módulo de alta tensão e amplificador (Amptek Inc.); analisador multicanal modelo MCA8000A (Amptek Inc.); um módulo de posicionamento do sistema de excitação-deteção com graus de liberdade XYZ e rotação em relação à amostra analisada, e um *laptop* para aquisição e registro de dados (Parreira *et al.*, 2019). O tempo de excitação-deteção para cada medição foi de 500 s. O tubo de raios X de anodo de W foi usado para aumentar a excitação dos elementos com linhas espectrais de baixa energia em relação às do Fe. Todas as áreas investigadas

foram medidas a 30 kV, mas algumas foram também medidas a 20 kV no tubo de raios X para aumentar a excitação de elementos leves em relação às linhas do Fe. Os espectros foram adquiridos e analisados de maneira qualitativa usando o software PMCA (Amptek Inc.). A análise quali-quantitativa foi realizada no LFNA/UEL com o software AXIL (IAEA).



Figura 3: Aparelho de fluorescência de raios X portátil posicionado para uma medição.

Resultados experimentais e discussão

Dezessete regiões da cratera foram examinadas por pXRF. As Figuras 4 e 5 apresentam os espectros de seis regiões selecionadas, com uma breve discussão dos resultados.

A pasta cerâmica da cratera foi examinada na região da sua base interna, onde não havia sinais de intervenções anteriores. Sua composição química e a intensidade das linhas de raios X de seus elementos – como Ferro (Fe), Cálcio (Ca), Potássio (K), Manganês (Mn), e Titânio (Ti) – foram usadas para uma comparação quali-quantitativa com outras áreas da cratera.

Regiões de grampos de metal, além da composição de ferro (Fe) dos grampos, têm uma alta concentração de zinco (Zn) no material usado para preencher os furos e fixar os grampos.

Os resultados mostram que foram utilizados dois tipos de argamassa. Uma é feita de gesso devido ao alto conteúdo de cálcio e enxofre (S). A outra é feita de algum material misturado com óxido de zinco, apresentando também Ca. Poderia ser uma indicação do uso de carbonato de cálcio misturado com óxido de zinco.

A área preta original apresenta concentrações mais altas de K e Fe do que as áreas das figuras vermelhas (também chamadas de região de *risparmio*), indicando o uso de uma argila mais rica em K e Fe nessas regiões, que após a queima redutora se torna preta (Cohen, 2006, p. 8-10).

Regiões pretas restauradas contêm enxofre (S) e chumbo (Pb), o que poderia indicar um pigmento à base de PbS (galena), o que não é muito comum (Siddall, 2018). Talvez este gesso tenha sido pigmentado com branco de chumbo. Todas as regiões pretas restauradas, além de S e Pb, apresentam mercúrio (Hg), o que poderia estar associado ao pigmento preto HgS (metacínabrio), ou ser devido a uma argamassa pigmentada com HgS (pigmento vermelho de cinábrio) sob a camada preta. Devemos assinalar que o cinábrio pode se transformar em metacínabrio por processos de degradação.

As áreas das figuras vermelhas apresentam concentrações mais altas de cálcio, titânio e manganês (Ca, Ti e Mn), comparadas a outras regiões. Estas regiões são caracterizadas pela pasta cerâmica, mas mais ricas em ferro e titânio relativamente à pasta cerâmica do interior da base, devido ao processo de queima. Regiões originais medidas que não apresentavam vestígios de uma camada não cerâmica contêm os mesmos elementos que a pasta cerâmica, mas todas as suas linhas de raios X estão atenuadas em comparação com as linhas da pasta, uma indicação sólida da presença de uma camada de material orgânico, que poderia ser uma camada grossa de verniz ou cera.

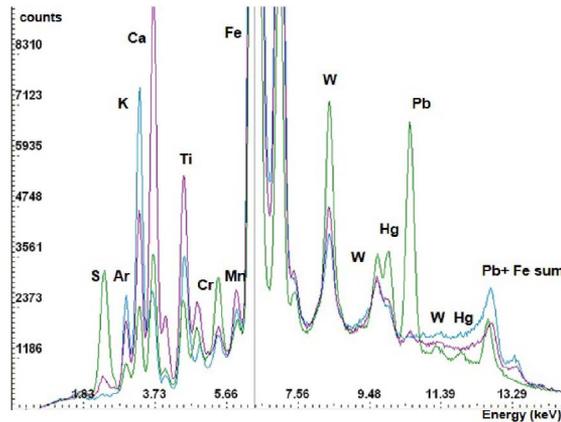


Figura 4: Comparação de espectros: linha lilás – região das figuras vermelhas; linha azul – região negra original, com contagem de Fe mais baixa que a área das figuras vermelhas, devido à sua atenuação pela camada negra; linha verde – região negra restaurada, apresentando linhas de S, Cr (cromo), Pb e Hg não vistas no negro original, e contagem mais baixa de Fe que a área de figuras vermelhas e também a área negra original, devido à sua atenuação pelo material negro mais pesado empregado na restauração. As linhas de tungstênio (W) se devem ao anodo do tubo de raios X. A região das figuras vermelhas apresenta concentrações de Ca, Ti e Mn mais altas. A área negra original apresenta concentrações mais altas de K e Fe que a área das figuras vermelhas, indicando um pigmento à base de ferro. A linha de argônio (Ar) se deve ao ar encontrado entre a amostra e o detector.

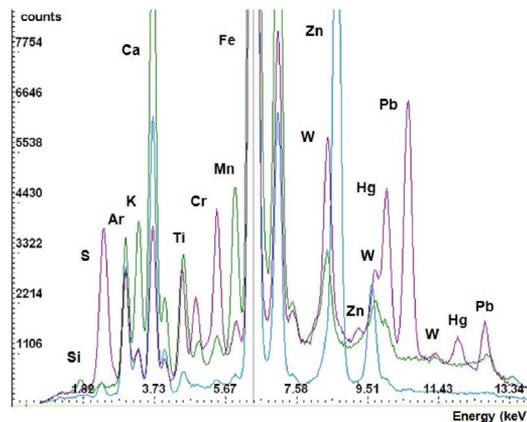


Figura 5: Comparação de espectros: linha verde – região da pasta cerâmica original; linha lilás – outra região negra restaurada, presença de S, Cr, Pb e Hg, ausentes em outras regiões; linha azul – região dos grampos, apresenta alto teor de zinco. Linhas de tungstênio (W) se devem ao anodo do tubo de raios X. A linha de argônio é causada pela camada de ar presente entre a amostra e o detector.

Conclusões

O exame da cratera por pXRF resultou na identificação da composição química dos materiais empregados em suas regiões originais e restauradas. Estes resultados constituem uma contribuição necessária para guiar o tratamento da cratera, bem como futuras investigações arqueométricas dos materiais. Seria fascinante executar análises complementares: (a) mais medições empregando um feixe menor e um anodo de prata (Ag) ou ródio (Rh) a fim de obter melhores medições na região de energia mais alta, sem a interferência das linhas de tungstênio (W); (b) espectroscopia Raman portátil e/ou análise por FTIR dos materiais brancos para melhor entender sua composição, para investigar a existência de uma camada de verniz, bem como estudar a presença de cinábrio ou metacínabrio; e (c) certamente a captura de imagens de raios X ou tomografia de raios X possibilitará a visualização da magnitude e extensão das intervenções realizadas.

Com relação à restauração, é essencial notar que em décadas recentes as práticas e a ética de conservação têm mudado. Enquanto tradicionalmente fatores estéticos predominavam no processo de decisão, e intervenções mais antigas e visualmente desagradáveis tendiam a ser removidas, a tendência atual é considerar que cada intervenção também acrescenta um capítulo à biografia cultural de um objeto. Debatida por seus estudiosos no século XXI, a conservação não mais pretende “trazer um objeto de volta a seu estado original presumivelmente autêntico”. Conforme observado por Dooijes (2007, p. 109), “o objetivo agora é tornar as restaurações o mais reversíveis possível, e trabalhar com cautela, frequentemente fazendo apenas o necessário para a conservação do objeto”.

A consciência de que o processo decisório em restauração não é meramente técnico, nem neutro, considerando que decisões podem mudar o acesso à informação e interferir na relação entre os observadores e os objetos, reforça a importância dos estudos interdisciplinares curatoriais que levam em conta diferentes saberes e várias perspectivas. A revelação de reparos e materiais antigos mostra variações de técnicas de restauro das mais simples às mais elaboradas, o que inevitavelmente levanta questões sobre o valor e o propósito de cada intervenção detectada.

O levantamento de novos dados e o aprofundamento do estudo dos materiais de restauração usados poderiam revelar uma história cronológica das restaurações e levantar a discussão acerca da pertinência ou não de remover a totalidade das intervenções antigas, uma vez avaliada sua estabilidade. Como afirmou a Professora Fleming, no estudo da cultura material, conservação e arqueometria

desempenham um papel fundamental e estão intimamente associadas (Fleming, 2008b, p. 220). O estudo de objetos de coleções produz resultados e conhecimento para desenvolver a pesquisa científica nos vários campos envolvidos no processo curatorial do museu.

Agradecimentos

Os autores agradecem à Capes e ao CNPq pelo apoio financeiro.

Referências

- APPOLONI, C. R. 2013. Recent developments in atomic/nuclear methodologies used for the study of cultural heritage objects. **AIP Conference Proceedings**, College Park, v. 1529, n. 30, p. 30-39, 2013.
- ALBERT, K. Ceramic rivet repair: history, technology and conservation approaches. **Studies in Conservation**, New York, v. 57, n. 1, p. S1-S8, 2012. ACTON, L; SMITH, N. **Practical ceramic conservation**. Marlborough: The Crowood Press, 2003.
- BUYS, S.; OAKLEY, V. **The conservation and restoration of ceramics**. 2. ed. Oxford: Butterworth-Heinemann, 2000.
- COHEN, B. **The colors of clay: special techniques in Athenian vases**. Los Angeles: Getty, 2006.
- DOOIJES, R. Keeping alive the history of restoration: nineteenth century repairs on Greek ceramics from the National Museum of Antiquities in Leiden. *In*: PILOSI, L. (ed.). **Glass and ceramics conservation 2007**. Nova Gorica: Goriški Muzej, 2007. p. 103-112.
- FABBRI, B.; GUIDOTTI, C. R. **Il restauro della ceramica**. Fiesole: Naridini, 1993.
- FLEMING, M. I. D'A. Acervos etnológicos e curadoria científica: o contraponto da arqueologia. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 7, p. 63-67, 2008a. Suplemento.
- FLEMING, M. I. D'A. Aplicação da arqueometria no estudo de coleções arqueológicas. **Revista CPC**, São Paulo, n. 6, p. 219-230, 2008b.

- FLEMING, M. I. D'A.; FLORENZANO, M. B. B. Trajetória e perspectivas do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (1964-2011). **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 217-228, 2011.
- GARACHON, I. Fired infills and replacement parts to ceramics in the Rijksmuseum. **The Rijksmuseum Bulletin**, Amsterdam, v. 65, n. 4, p. 372-385, 2017.
- FRANCISCO, G. S. Vasos gregos e relações internacionais. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v. 25, p. 191-213, 2015.
- KOOB, S. Obsolete fill materials found on ceramics. **Journal of the American Institute for Conservation**, New York, v. 37, n. 1, p. 49-67, 1998.
- LEMONS, R. A new fragment from the Amarna royal tomb. **The Journal of Egyptian Archaeology**, Thousand Oaks, v. 106, n. 1-2, p. 249-253, 2020.
- MONTECCHI, B. **Ancient, Islamic and European glass in the Museu de Arqueologia e Etnologia – Universidade de São Paulo (MAE/USP)**. São Paulo: MAE-USP, 2017.
- PARREIRA, P. S. *et al.* **Sistema portátil de fluorescência de raios X**. BR Patent 0801331-4, 2019.
- SARIAN, H. Entrevista com Haiganuch Sarian: reflexões sobre o mundo grego e o antigo Oriente Próximo. **Heródoto**, Guarulhos, v. 2, n. 1, p. 26-48, 2017.
- SIDALL, R. Mineral pigments in Archaeology: their analysis and the range of available materials. **Minerals**, Basel, v. 8, p. 201, 2018.
- THORNTON, J. A brief history and review of the early practice and materials of gap-filling in the West. **Journal of the American Institute for Conservation**, New York, v. 37, n. 1, p. 3-22, 1998.
- WILLIAMS, N. Ancient methods of repairing pottery and porcelain. *In*: DANIELS, V. (ed.). **Early advances in conservation**. London: The British Museum, 1988. p. 147-150.



A Arqueologia Medieval no Brasil

Marcelo Cândido da Silva

Universidade de São Paulo

Marina Duarte Sanchez

Universidade de São Paulo

José Francisco Fonseca

Universidade de São Paulo

Gabriel Rodrigues Cordeiro

Universidade de São Paulo

No dia 27 de maio de 1653, na cidade de Tournai (localizada no território que pertence hoje à Bélgica), uma sepultura intacta foi encontrada durante a reforma dos edifícios de uma igreja local. Ela imediatamente chamou a atenção pela imensa riqueza dos objetos no seu interior: um tesouro numismático composto de cerca de trezentas moedas, das quais cem foram cunhadas em ouro e duzentas em prata (Fischer; Lind, 2015), diversas armas e aparatos marciais, e muitos objetos forjados em ouro e incrustados com pedras preciosas.¹ A sepultura foi saqueada por aqueles que a descobriram e, embora boa parte dos objetos tenha sido recuperada, nunca foi possível reconstituir sua posição no contexto da inumação. O tesouro numismático forneceu importantes informações para a datação da sepultura: moedas cunhadas durante o reinado do imperador Zenão I (c. 474-491) forneceram um *terminus post quem* de 491 para o túmulo (Fischer; Lind, 2015, p. 6).

¹ Jean-Benoît-Désiré Cochet (1978 [1859]) retoma o relato da descoberta do túmulo em Tournai e faz um levantamento das obras produzidas sobre ele até a primeira metade do século XIX. O autor também apresenta uma descrição detalhada dos objetos encontrados e os relaciona com outros depósitos funerários encontrados em regiões próximas.

Escavações na década de 1980 na região do enterramento revelaram a existência de um grande *tumulus*² (de vinte a quarenta metros de diâmetro) e os sepultamentos de 21 cavalos, divididos em três fossas. A proximidade com a inumação, a posição estratigráfica e a datação de radiocarbono (c. 460-520) sugerem que os equinos estavam ligados ao ocupante da sepultura e, possivelmente, teriam sido o resultado de um sacrifício coletivo (Cornette *et al.*, 2020, p. 2). Não é claro se os sepultamentos fizeram parte do funeral ou se os cavalos foram depositados em comemorações posteriores.

A partir da inscrição “*CHILDERICI REGIS*”, presente no anel de sinete encontrado, o túmulo foi atribuído a Childerico, pai de Clóvis I (c. 481/482-511), primeiro rei dos Francos. Se dermos crédito ao que escreveu o bispo Gregório de Tours no final do século VI, o líder franco faleceu e foi sucedido por seu filho por volta do ano 481 (Halsall, 2001). Independentemente de sua identificação exata, o volume, a qualidade e a riqueza dos itens depositados no túmulo, bem como os sepultamentos de equinos associados, indicam a magnitude desta cerimônia funerária e sinalizam a importância do indivíduo inumado para sua comunidade, bem como seu estatuto aristocrático.³

A cidade de Tournai, à época da descoberta, era parte dos domínios dos Habsburgos nos Países Baixos. O então governador da província, o arquiduque Leopoldo Guilherme da Áustria († 1662), financiou o registro e a publicação dos achados do túmulo, designando o médico Jean-Jacques Chifflet († 1660) para o trabalho. O resultado do estudo de Chifflet, uma coletânea dos desenhos e observações, foi publicada, em latim, dois anos após a descoberta do túmulo (Chifflet, 1655).⁴ O tesouro foi inicialmente levado para Viena, capital dos domínios Habsburgos, e posteriormente enviado como um presente para o rei da França, Luís XIV. Os objetos permaneceram guardados no *Cabinet des médailles* da Bibliothèque nationale de France até 1831, quando foram roubados e derretidos.

2 Os *tumuli* são montículos artificiais, construídos de terra ou pedra, que compõem a estrutura funerária, estando associados a um ou múltiplos sepultamentos e câmaras funerárias.

3 Para uma introdução à metodologia de análise dos vestígios funerários, cf. Pereira (2013). Frans Theuws (2019), ao discutir as práticas funerárias do Norte da Gália entre os séculos IV e VI, discorre especificamente sobre a sepultura atribuída a Childerico.

4 Além da elaboração do registro dos objetos descobertos, o objetivo de Chifflet foi demonstrar a fragilidade do argumento encabeçado pelos Bourbon que, para justificar o domínio na região, defendiam um suposto direito de continuidade dinástica com Childerico. As “abelhas” foram muito utilizadas nesta interpretação, pois argumentava-se que seriam símbolos antecessores da flor-de-lis (insígnia da monarquia francesa no período), o que Chifflet buscou refutar (Effros, 2003, p. 32).

Das peças originais, apenas duas “abelhas” sobreviveram, e a única fonte restante para os estudos do túmulo são os desenhos feitos por Chifflet (Effros, 2003).

A descoberta do túmulo atribuído a Childerico é vista como o marco inicial da Arqueologia Merovíngia, e, de maneira mais ampla, da própria Arqueologia Medieval. Contudo, apesar da existência de escavações intermitentes ao longo dos séculos XVII e XIX, foi somente na segunda metade do século XX que a Arqueologia Medieval se organizou como disciplina acadêmica nas universidades europeias (Halsall, 2003, p. 163). Até então, e de maneira semelhante ao que ocorria com a Antiguidade, a pesquisa e as escavações arqueológicas de sítios do período medieval foram realizadas majoritariamente por antiquaristas, que privilegiavam os objetos considerados prestigiosos em detrimento do contexto arqueológico, e que, frequentemente, os inseriam em narrativas nacionalistas.⁵

Com o eventual desaparecimento da pesquisa antiquária, a Arqueologia Medieval foi gradualmente assumida por acadêmicos com formação científica, embora não necessariamente em Arqueologia ou em História Medieval. Talvez o melhor exemplo dessa geração de pesquisadores seja o arqueólogo francês Édouard Salin. Engenheiro por formação e especialista em metalurgia, Salin dedicou sua carreira, inicialmente, ao estudo das forjas e da metalurgia do período merovíngio e, posteriormente, expandiu suas abordagens às mais diversas áreas da “civilização merovíngia”, título dado à sua monumental obra, publicada ao longo da década de 1950 (Salin, 1950-1959). Os quatro volumes de *La Civilisation mérovingienne*, dedicados, respectivamente, às “Ideias e os fatos”, às “Sepulturas”, às “Técnicas” e às “Crenças” foram um importante passo para a profissionalização da Arqueologia Medieval enquanto disciplina acadêmica e, apesar de algumas de suas interpretações terem sido colocadas em xeque, a obra de Édouard Salin permanece um marco para a Arqueologia Medieval.

Pouco antes da publicação da obra de Salin, outro importante passo foi dado na profissionalização da disciplina com a escavação do sítio de Sutton Hoo, localizado no leste da Inglaterra. Descoberto na segunda metade da década de 1930, o sítio começou a ser escavado por uma equipe local meses antes do início da Segunda Guerra Mundial. Devido aos frequentes bombardeios aos quais a Inglaterra foi submetida, a escavação foi interrompida, os objetos encontrados

5 Sobre o papel da pesquisa antiquária na Arqueologia Merovíngia, ver Effros (2003, 2012). Sobre a pesquisa antiquária de maneira geral, ver Momigliano (2019). Sobre as interpretações nacionalistas dos vestígios materiais, ver Geary (2002).

foram armazenados e o local foi utilizado como base de treinamento militar. Além do famoso elmo anglo-saxão e dos vestígios de um barco funerário, outros elementos, como o tesouro numismático, forneceram importantes pistas para o estudo dos costumes funerários nas Ilhas Britânicas.⁶ Além dos arqueólogos locais, associados ao pequeno Museu de Ipswich, a escavação chamou a atenção da Universidade de Cambridge e do Museu Britânico, que prontamente se envolveram no financiamento das escavações e no envio de pesquisadores especializados para o prosseguimento do trabalho. As escavações foram retomadas após o fim da guerra, tendo sido realizadas esporadicamente até o início da década de 1990 (Carver, 1998).

Por toda a Europa, a Arqueologia Medieval se profissionalizou paulatinamente após a Segunda Guerra Mundial.⁷ O primeiro centro universitário da França foi fundado em 1955, na Universidade de Caen, e, em 1971, foi lançada a revista *Archéologie Médiévale* (Burnouf *et al.*, 2012, p. 15-46). A segunda etapa da consolidação da disciplina ocorreu nas décadas de 1980 e 1990 com a disseminação da Arqueologia Preventiva. Nesse período, o Institut National de Recherches Archéologiques Préventives (INRAP), por exemplo, expandiu de maneira significativa suas operações, abrindo cerca de seiscentos novos sítios (Catteddu, 2009, p. 12).

O aumento significativo no número de sítios escavados, aliado ao emprego de novas tecnologias, permitiu o crescimento de análises comparativas mais abrangentes, que expandem nosso conhecimento sobre os contatos entre comunidades, sobre as rotas de trocas e sobre a disseminação de objetos, de técnicas e de práticas sociais. A influência dos debates de outras disciplinas, mesmo que preocupadas com outras temporalidades, mostra-se também muito presente nas discussões atuais da Arqueologia Medieval. Emma Brownlee (2020), por exemplo, ao analisar a prática de deposição de objetos junto aos inumados, argumenta que a disseminação deste modo funerário está relacionada ao alto nível de conectividade entre as regiões setentrionais na Alta Idade Média, sem ignorar as particularidades locais que influenciaram sua adoção. Por sua vez, a autora argumenta que seu desaparecimento a partir do final do século VII pode estar relacionado a uma mudança na maneira como os indivíduos concebiam o corpo da pessoa morta; anteriormente visto como uma pessoa que mantinha relações

6 Sobre os diversos achados de Sutton Hoo e suas interpretações, ver Carver (1992).

7 Sobre a profissionalização acadêmica da Arqueologia Medieval, com ênfase no contexto britânico, ver Gerrard (2003, p. 95-132).

de possessão com os objetos, o corpo seria doravante visto como tendo perdido sua personalidade (*personhood*), sendo considerado apenas como um receptáculo.

As abordagens que enfatizam as conexões e as circulações de indivíduos, de ideias e de objetos já são muito discutidas no Brasil e no continente americano como um todo, especialmente nos Estados Unidos da América. Com uma perspectiva desprendida dos discursos nacionais e com uma tradição historiográfica crítica ao eurocentrismo, historiadores buscam repensar as fronteiras geográficas estabelecidas na formação da disciplina, que desconsideraram os continentes africano e asiático na percepção do passado medieval. Critica-se também a lógica da organização dos arquivos, feita a partir de um enquadramento nacional, que pode moldar os temas e os escopos das pesquisas (Barros Almeida, 2018, p. 301; 307). Mais recentemente, o crescimento do impacto da perspectiva global nos estudos das sociedades pré-modernas tem trazido novas abordagens para as análises dos modos de comunicação e de formação de comunidades do período medieval (Cândido da Silva, 2020). No campo da História da Arte, essas discussões levaram a abordagens que enfatizam a comparação e a conectividade das imagens e dos artefatos (Tatsch; Quírico, 2022).

Neste sentido, a Arqueologia, pela forte característica comparativa de seus objetos de pesquisa e pela possibilidade de análises em diferentes escalas, é uma ciência privilegiada, que contesta constantemente as fronteiras posteriormente estabelecidas entre países, mas também entre disciplinas. Contudo, o interesse pela Arqueologia Medieval é extremamente recente no Brasil; se compararmos com o desenvolvimento da Arqueologia Mediterrânea e Médio-Oriental, que compartilha relativamente a mesma distância geográfica com seus objetos de pesquisa, percebemos os diferentes patamares em que se encontram as duas disciplinas. A Universidade de São Paulo (USP), por exemplo, já contava com uma área de concentração de pós-graduação voltada à Antiguidade na década de 1970, mesmo que ainda ligada ao Departamento de Antropologia e não ao Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE-USP), o que viria a ocorrer em 1990 (Fleming; Florenzano, 2011, p. 220). Por sua vez, não há atualmente nenhum programa de pós-graduação voltado à Arqueologia Medieval ou mesmo uma cadeira específica para a área nas universidades brasileiras.

A aquisição de coleções privadas e a reunião de objetos em grandes museus públicos foi extremamente importante para o desenvolvimento das pesquisas no país voltadas ao período antigo, assim como o estabelecimento de laços institucionais com órgãos estrangeiros que promoveram o intercâmbio

de peças arqueológicas. Exemplos importantes são as grandes coleções do imperador D. Pedro II e de sua esposa, a Imperatriz Teresa Cristina, doadas ao Museu Nacional da Quinta da Boa Vista, no Rio de Janeiro. O conjunto de artefatos egípcios reunidos pelo imperador foi considerado o maior da América Latina e a coleção de Teresa Cristina contava com 771 objetos, provenientes, principalmente, das cidades de Pompeia e Herculano. Outra parte significativa desta coleção era composta por objetos de origem etrusca, oriundos de escavações financiadas pela imperatriz em suas propriedades na Península Itálica (Azevedo, 2018, p. 117-119). É preciso também citar a coleção de moedas de Bernardo D’Azevedo da Silva Ramos, filho de uma família de ricos comerciantes de Manaus. Ramos tinha uma preocupação especial em colocar o Brasil como herdeiro de uma tradição milenar mediterrânica; em seus estudos, buscava demonstrar como o país teria sido aportado pelos antigos fenícios. Seu foco, portanto, permaneceu nas moedas antigas, além de brasileiras e portuguesas, mas sua coleção também possuía alguns exemplares de moedas medievais bizantinas (Florenzano, 2005, p. 48-49).

No caso de São Paulo, a fundação do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (na época chamado de Museu de Arte e Arqueologia), em 1964, foi um marco para o desenvolvimento da Arqueologia no âmbito universitário e para a expansão das coleções no país. Sua criação foi resultado da interlocução de Francisco Matarazzo Sobrinho com representantes de entidades oficiais e museus da Itália, que doaram à USP 536 peças do período clássico. Nos próximos anos, sob a direção do Professor Ulpiano Bezerra de Meneses, esse acervo inicial foi aumentado graças a compras, a doações internacionais (especialmente de museus de Nicósia, Chipre e Portugal), e a doações privadas de coleções arqueológicas (Fleming; Florenzano, 2011, p. 218).

Outra coleção importante é a de moedas históricas do Museu Histórico Nacional, com 130 mil exemplares; entre as cunhadas no período pré-moderno, a grande maioria provém do período clássico (Vieira, 1995), mas o acervo possui importantes exemplares medievais, especialmente os de origem ibérica datados dos períodos visigodo, árabe e dos reinos modernos da Espanha e de Portugal (Florenzano *et al.*, 1985). Atualmente, o professor Renan Birro, da Universidade de Pernambuco, desenvolve um projeto de catalogação e estudo das moedas medievais desta coleção. Elas serão fotografadas, pesadas e medidas; suas inscrições serão transcritas e traduzidas. Ao final do trabalho, que já conta com a análise de quase 120 moedas, se prevê a publicação de um catálogo.

Recentemente, o MAE publicou um catálogo dos objetos de vidro de sua reserva, dos quais uma quantidade considerável é datada da Idade Média, especificamente do período islâmico no Mediterrâneo Oriental. Estão presentes também exemplares de miçangas do período merovíngio, doadas pelo empresário Ernesto Wolf, em 1992 (Montecchi, 2017). Esse material ainda carece de estudos mais aprofundados e voltados para problemáticas específicas da Idade Média.

Desse modo, a presença de artefatos medievais em coleções arqueológicas de instituições brasileiras é extremamente reduzida em comparação aos da Antiguidade, o que teve um impacto significativo no desenvolvimento das pesquisas no país. Outro fator importante é a participação de pesquisadores brasileiros em escavações, que, por não ser sistemática ou baseada em projetos de longo prazo, permanece ainda muito restrita.

Avanços importantes foram feitos nos últimos anos. Um marco importante foi a criação do primeiro grupo voltado especificamente à Arqueologia Medieval no Brasil, o “Vestígios materiais: objetos e práticas”⁸, ligado ao núcleo USP do Laboratório de Estudos Medievais (Leme-USP). A fundação deste grupo marca a institucionalização de iniciativas datadas da década de 2010 para a formação de novos pesquisadores através do oferecimento de disciplinas específicas e da colaboração com instituições estrangeiras, o que possibilitou a participação de alunos brasileiros em escavações no continente europeu.⁹

O campo tem também se beneficiado da maior interlocução entre os medievalistas e os centros de Arqueologia Clássica e Médio-Oriental. Essa aproximação tem tido um grande impacto no desenvolvimento da Arqueologia Medieval, tanto no que diz respeito aos projetos coletivos quanto nas próprias temáticas de pesquisa. Sobre os projetos, é preciso citar o aumento de iniciativas no âmbito das Humanidades Digitais, já consolidadas nos estudos clássicos (Fleming; Porto;

8 Disponível em: <http://dgp.cnpq.br/dgp/espelholinha/79201076004871191324830>. Acesso em: 7 nov. 2022.

9 É preciso mencionar as disciplinas no Programa de Pós-Graduação em História Social da USP ministradas por Adrien Bayard entre os anos de 2016 e 2019, assim como a orientação de pesquisas de iniciação científica na mesma universidade. Sobre a colaboração com instituições internacionais, destacamos o projeto “Memória familiar e patrimônio: sociedades antigas e medievais” (2018-2022), entre a USP e a Universidade de Bordeaux Montaigne, financiado através do Capes/Cofecub. Seu objetivo foi reunir pesquisadores das duas instituições em torno de discussões sobre a construção de identidades e os processos de transmissão de memória e patrimônio nas sociedades antigas e medievais, a partir do diálogo entre os textos e os vestígios materiais. O projeto financiou a viagem de professores e de jovens pesquisadores, contribuindo para a formação dos novos arqueólogos medievalistas no Brasil.

Teixeira-Bastos, 2017), com a colaboração de especialistas do período medieval.¹⁰ A publicação de catálogos digitais e a elaboração e manutenção de bancos de dados, atividades também já desenvolvidas por laboratórios de Arqueologia Clássica¹¹, começam a entrar nas preocupações dos centros voltados à Idade Média. Atualmente, membros do grupo “Vestígios materiais”, elaboram um vasto glossário sobre os objetos, as construções e as técnicas, com traduções inéditas em língua portuguesa. O glossário ficará hospedado no site *Guia Medieval*¹² e espera-se que essa iniciativa seja um primeiro passo para a difusão do conhecimento arqueológico da Idade Média no Brasil.

Além do crescimento já mencionado da atenção dada à numismática, vemos o desenvolvimento de temáticas variadas a partir de fontes materiais diversas. Um exemplo é o interesse pela paisagem, entendida como a construção dinâmica do espaço a partir de atividades cotidianas, de crenças e de valores (Kormikiari, 2014). Seja na organização da topografia funerária (Sanchez, 2022), seja na elaboração de estruturas monumentais (Oderdenge, 2019), as perspectivas atuais inserem seus objetos de pesquisa nas dinâmicas sociais que se estabelecem e se transformam no processo de construção do espaço.

O estudo da iconografia, dentro de uma perspectiva arqueológica, também ganha força no estudo das pedras rúnicas, em especial as erigidas na atual Dinamarca. As imagens gravadas são analisadas como transmissoras de mensagens de seus patrocinadores, tanto quanto o seu conteúdo textual, e não são secundárias na análise do fenômeno. Ademais, integra-se à reflexão o estudo das incisões e das técnicas de entalhe a fim de compreender a sucessão de etapas de produção, a mobilidade e a cooperação entre os gravadores de runas.¹³

É perceptível uma preocupação na análise dos gestos a partir dos vestígios materiais, influenciada por debates na História e na Antropologia que, ao invés de estudar os objetos em sua singularidade, insere-os dentro de lógicas sociais mais abrangentes. Nesse sentido, os debates sobre gênero nos estudos medievais

10 Exemplos desta colaboração podem ser acessados no site do Arqueologia Interativa e Simulações Eletrônicas (Arise). Disponível em: <http://www.arise.mae.usp.br/>. Acesso em: 7 nov. 2022.

11 Para descrições detalhadas dos bancos de dados produzidos e mantidos pelos Laboratório de Arqueologia Romana Provincial e Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga, cf. Kormikiari e Porto (2019).

12 Disponível em: usp.br/guiamedieval. Acesso em: 7 nov. 2022.

13 Essas reflexões são frutos da dissertação de mestrado *As pedras rúnicas e o poder real danês (séculos XI-XIII)*, de Sara Hosana Oderdenge, a ser defendida em 2023 no Programa de Pós-Graduação em História Social da USP.

começam a se desenvolver na análise arqueológica do consumo e da circulação dos objetos (Sanchez, 2022). Essas reflexões, além de dizerem respeito à questão da formação das identidades na Idade Média, se inserem em debates importantes sobre a transmissão de patrimônio e a gestão de riquezas.

A análise da situação alimentar das comunidades do período medieval também se desenvolveu com a recente ampliação de materiais disponíveis sobre os assentamentos rurais. Entre os séculos VIII e X, é atestado um aumento vertiginoso no número de menções à fome nos documentos escritos na Gália; por sua vez, escavações arqueológicas na região parisiense evidenciam a diversidade de situações das comunidades rurais, levando à problematização de modelos explicativos generalizantes sobre o desenvolvimento do mundo rural na Alta Idade Média.¹⁴

O caráter interdisciplinar, que pode ser considerado intrínseco aos estudos arqueológicos, fica evidente nas pesquisas em curso – além do esforço na articulação de fontes de naturezas diversas. Atualmente, a multidisciplinaridade deste campo, que ultrapassa a fronteira das Ciências Humanas, é progressivamente almejada pelos estudos medievais de maneira geral, muito influenciados pelo debate internacional sobre as questões ambientais. À medida que a crise climática se agrava, mais e mais os estudiosos se preocupam com a relação entre as sociedades antigas e o meio ambiente.¹⁵

É inegável que as condições naturais têm um papel importante para o desenvolvimento das comunidades humanas. No entanto, poderiam elas também ser responsáveis pelo seu colapso? Como essas sociedades percebiam e reagiam às crises ambientais? Essas questões intensificaram o diálogo com as Ciências Naturais, levando historiadores e arqueólogos a explorarem documentos ligados à paleoclimatologia, como os anéis de árvores, núcleos de gelo, pólenes, entre outros.¹⁶ Os medievalistas, em busca da compreensão das reações aos eventos climáticos extremos, percebem então a necessidade ir além dos documentos textuais, que,

14 Essas reflexões são fruto da dissertação de mestrado *Fome e abastecimento na Bacia Parisiense entre os séculos VIII e X*, de Gabriel Rodrigues Sanches Cordeiro, a ser defendida em 2023 no Programa de Pós-Graduação em História Social da USP.

15 Essa influência das questões ambientais sobre o estudo da História é expressada, por exemplo, na publicação recente de Jean-Pierre Devroey (2019).

16 O uso de dados paleoclimáticos não é uma novidade completa para a História Medieval, Georges Duby fez uso de anéis de árvore na introdução de *Guerreiros e Camponeses*, em 1973. No entanto, a descoberta de novas fontes para reconstituição climática tornou o uso dos *proxies* mais preciso. Podemos citar como exemplo os estudos acerca da anomalia climática de 536-50, que se beneficiou profundamente dos novos estudos paleoclimáticos (Newfield, 2018, p. 448).

na maior parte das vezes, registram poucos detalhes a respeito do clima e muitas vezes do ponto de vista das elites que os encomendaram. Portanto, para analisar o impacto das condições naturais, do clima e das patologias sobre as comunidades humanas, bem como questões envolvendo a circulação e o comércio durante a Idade Média, mostra-se necessária a colaboração entre as diferentes disciplinas voltadas ao estudo do passado para além das Ciências Humanas. O debate e a articulação entre fontes de natureza tão variada exigem, no entanto, formações especializadas. Esse talvez seja o maior desafio da Arqueologia Medieval no Brasil ao longo dos próximos anos.

Referências

- AZEVEDO, E. A coleção Teresa Cristina: idealização e falência de um projeto cultural para o Brasil. **Concinnitas**, Rio de Janeiro, v. 19, n. 34, p. 116-125, 2018.
- BURNOUF, J. *et al.* (org.). **Manuel d'archéologie médiévale et moderne**. Paris: Armand Colin, 2012.
- BARROS ALMEIDA, N. de. O que a perspectiva latino-americana pode oferecer aos estudos medievais? *In*: FAUAZ, A. T. (org.). **La Edad Media en perspectiva latinoamericana**. Heredia: EUNA, 2018. p. 279-298.
- CÂNDIDO DA SILVA, M. Uma história global antes da globalização? Circulação e espaços conectados na Idade Média. **Revista História**, n. 179, p. 1-19, 2020.
- CARVER, M. O. H. **Sutton Hoo: burial ground of kings?** Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
- CATTEDDU, I. **Archéologie médiévale en France: le premier Moyen Âge (Ve-XIe siècle)**. Paris: La Découverte, 2009.
- CHAPELOT, J. (org.). **Trente ans d'archéologie médiévale en France : un bilan pour un avenir : colloque de la Société d'Archéologie Médiévale**. Caen: Publications du CRAHM, 2010.
- CHIFFLET, J.-J. **Anastasis Childerici I: Francorum regis, sive Thesaurus sepulchralis Tornaci Nerviorum effossus, et commentario illustratus**. Antuérpia: Oficina Plantiniana Balthasaris Moreti, 1655.

COCHET, J.-B.-D. **Le tombeau de Childéric Ier roi des francs, restitué à l'aide de l'archéologie et des découvertes récentes**. Brionne: Gérard Monfort, 1978.

CORNETTE, R.; GERBER, S.; GUINTARD, C.; HANOT, P.; HERREL, A.; VERSLYPE, L. Reconstructing the functional traits of the horses from the tomb of King Childeric. **Journal of Archaeological Science**, Amsterdam, n. 121, 2020.

DEVROEY, J.-P. **La nature et le roi: environnement, pouvoir et société à l'âge de Charlemagne (740-820)**. Paris: Albin Michel, 2019.

DUBY, G. **The early growth of the European economy: warriors and peasants from the Seventh to the Twelfth Century**, Ithaca: Cornell University Press, 1992.

EFFROS, B. **Merovingian Mortuary Archaeology and the making of the Early Middle Ages**. Berkeley: University of California Press, 2003.

EFFROS, B. **Uncovering the Germanic past: Merovingian Archaeology in France, 1830-1914**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

FISCHER, S.; LIND, L. The coins in the grave of King Childeric. **Journal of Archaeology and Ancient History**, Uppsala, n. 14, p. 1-36, 2015.

FLEMING, M. I. A.; FLORENZANO, M. B. B. Trajetória e perspectivas do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (1964-2011). **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 25, n. 73, p. 217-228, 2011.

FLEMING, M. I. A.; PORTO, V. C.; TEIXEIRA-BASTOS, M. Arqueologia clássica e as humanidades digitais no Brasil, **Cadernos do LEPAARQ**, Pelotas, v. 14, n. 27, p. 11-28, 2017.

FLEMING, M. I. A.; MARTIRE, A. S.; GREGORI, A. M. Herculano Interativa: ciberarqueologia e educação no desenvolvimento do jogo O Último Banquete em Herculano. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 35, p. 36-43, 2020.

FLORENZANO, M. B. B. Coleções de moedas no Brasil: para que serviram, para que servem. **Anais da Sociedade Numismática Brasileira**, São Paulo, n. 55, p. 47-54, 2005.

GERRARD, C. **Medieval Archaeology: understanding traditions and contemporary approaches**. London: Routledge, 2003.

HALSALL, G. **Cemeteries and Society in Merovingian Gaul**: selected studies in History and Archaeology, 1992-2009. Leiden: Brill, 2010.

HALSALL, G. Childeric's grave, Clovis' succession, and the origins of the Merovingian Kingdom. *In*: MATHISEN, R.; SHANZER, D. (org.). **Society and culture in late antique Gaul**: revisiting the sources. Aldershot: Ashgate, 2001. p. 116-133.

HALSALL, G. Early Medieval Archaeology and History: some interdisciplinary problems and potentials for the Twenty-First Century. *In*: GOETZ, H.-W.; JARNUT, J. (org.). **Mediävistik im 21. Jahrhundert**: Stand und Perspektiven der internationalen und interdisziplinären Mittelalterforschung. München: Wilhelm Fink, 2003. p. 163-186.

KORMIKIARI, M. C. N. **Arqueologia da Paisagem**. São Paulo: Labeca-MAE/USP, 2014. Disponível em: http://labeca.mae.usp.br/media/filer_public/2014/07/16/kormikiari_arqueologia_paisagem.pdf. Acesso em: 23/02/2023.

MONTECCHI, Barbara. **A coleção de vidros antigos, islâmicos e europeus no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP**. Ancient, islamic and european glass in the Museu de Arqueologia e Etnologia – Universidade de São Paulo (MAE/USP). Editora responsável Maria Beatriz Borba Florenzano. Portal de Livros Abertos da USP, São Paulo: MAE/USP, 2017. 388 p.

NEWFIELD, T. The climate downturn of 536-50. *In*: WHITE, S.; PFISTER, C.; MAUVELSHAGEN, F. **The Palgrave handbook of climate history**. London: Palgrave Macmillan, 2018. p. 447-493.

ODERDENG, S. H. O Poder Real nas Pedras Rúnicas de Jelling. *In*: CORDEIRO, G.; FONSECA, J. F.; SANCHEZ, M. D.; SILVA, I.A. (orgs.). **Idade Média e História Global**: Publicação das III Jornadas de Estudos Medievais. São Paulo: Pensante, 2021. p. 309-334.

PEREIRA, G. Introduction [au dossier "Une archéologie des temps funéraires?"]. **Les Nouvelles de l'Archéologie**, Paris, n. 132, p. 3-7, 2013. DOI : <https://doi.org/10.4000/nda.2064>

QUÍRICO, T.; TATSCH, F. G. Apresentação do dossiê: medievos e medievalidades a partir de uma História da Arte global. **Revista Signum**, [s. l.], v. 23, n. 2, p. 6-11, 2022.

- SANCHEZ, M. D. **As mulheres e seus funerais no Norte da Gália do século VI**. 2022. Dissertação (Mestrado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.
- SILVA, G. J. A História e a Arqueologia da Antiguidade Clássica e os usos do passado. *In*: CARVALHO, A. V.; FUNARI, P. P. A.; GRILLO, J. G. C. (org.). **Os caminhos da Arqueologia Clássica no Brasil**. São Paulo: Annablume, 2013. p. 155-167.
- THEUWS, F. Burial Archaeology and the Transformation of the Roman World in Northern Gaul (4th to 6th Centuries). *In*: BRATHER-WALTER, S. (org.). **Archaeology, history and biosciences: interdisciplinary perspectives**. Berlim: De Gruyter, 2019. p. 125-150.
- TREFFORT, C. Une archéologie très “humaine”: regard sur trente ans d’étude des sépultures médiévales em France. *In*: CHAPELOT, J. (dir.). **Trente ans d’archéologie médiévale en France: un bilan pour un avenir: IXe Congrès international de la Société d’archéologie médiévale**. Caen: Publications du CRAHM, 2010. p. 213-226.

Comentários sobre o Mitreu de Londres

Renato Pinto

Universidade Federal de Pernambuco

Aconteceu na primeira vez que visitei Londres. Isso ao final da década de 1990. Foi uma caminhada direcionada ao local *específico*, pois já havia planejado com cuidado o trajeto. Uma curta caminhada a partir da estação de metrô Cannon Street. Ao virar à direita na Queen Victoria Street, eu o achei. Simples, de canto, nenhuma estrutura grandiosa. Ao nível da rua. E, ainda assim, espetacular. Afinal, foi o primeiro local ligado à Antiguidade que vi em minha vida. Havia uma placa explicativa, modesta e econômica. Mas o impacto foi enorme em mim. Para alguém que desenvolvera o gosto pelo estudo do mundo romano desde a infância, o momento não poderia ter sido menos intenso. Aquele lugar remetia a uma existência de 1800 anos anterior ao nosso “encontro”. Não foram as ruínas da cidade de Roma. Mas foi um vestígio da província mais setentrional do Império. Bastou. O destino, e a vontade, levaram-me a pesquisar, a partir daquele momento, a presença da cultura romana na Grã-Bretanha, período tradicionalmente chamado de Bretanha Romana, ou *Britannia*, o nome histórico, em latim, que usarei aqui, ao longo do texto. Em Londres havia muito mais a ser visto daquele período. Mas não posso deixar de registrar a importância de minha “descoberta” arqueológica da Antiguidade romana: o Templo de Mitra de *Londinium*.

Datado do século II d.C., o mitreu de Londres (o nome dos templos dedicados ao deus Mitra em latim: *mithraeum*, no singular e *mithraea*, no plural) é um dos mais importantes achados arqueológicos de período romano na cidade. Na verdade, as centenas de artefatos encontrados durante sua escavação, em meados dos anos 1950, são, até hoje, a chave para diversas pesquisas a respeito do culto do mitraísmo nas províncias ocidentais do Império Romano. O templo também é chamado por alguns como o “mitreu de Walbrook”, uma referência ao importante rio que desaguava no Tâmis e que passava bem ao lado da edificação na

Antiguidade. O rio Walbrook foi canalizado e desapareceu da superfície da cidade no século XIX. Não há, comprovadamente, outro mitreu em Londres, e em toda a ilha, há poucos locais onde há consenso sobre a existência de *mithraea*, como o mitreu de Rudchester (*Vindobala*), e o de Carrawburgh (*Procolita*), ambos no Muro de Adriano, ao norte da ilha. A forte apreciação do culto a Mitra entre os legionários romanos explica a presença de artefatos ligados ao culto próximo a locais de fortes de fronteiras no império. Mas o mitreu de Londres está posto num contexto bastante urbano. Algo raro nas províncias do ocidente. Seu tamanho também foge dos padrões de outros *mithraea*.

O mitraísmo já era conhecido há séculos no mundo helenístico e em partes do território romano, oriundo de locais distantes, como a Índia e a Pérsia. Mas pela porção mais ocidental e setentrional do Império Romano no século I d.C., começou seu percurso de expansão com o dinamismo de um novo fenômeno de difusão. O culto, em sua estada e movimento pelo mundo helenístico e para além dele, sofreu, seguramente, ressignificações no caminho e no tempo. Estas adaptações, transformações e expansões criam um campo muito rico de estudos na Arqueologia e na História, e necessitam grande dedicação às pesquisas sobre tais fenômenos. Não estão no escopo deste texto, contudo. Aqui, pretendo fazer uma breve apresentação do mitreu de Londres, sem a pretensão de qualquer verticalidade sobre o tema do mitraísmo, que é muito amplo e complexo, tampouco esgotar o que se poderia escrever sobre o próprio mitreu em tela. Embora traga algumas informações a partir de obras especializadas em religião antiga e da descoberta, em Londres, desta estrutura do período da *Britannia*, do século II d.C., julgo ser muita ousadia sequer tentar me aproximar dos trabalhos exaustivos sobre o templo e suas múltiplas conexões religiosas na *Britannia* e no resto do Império Romano. Entre os mais completos trabalhos sobre o templo de mitra em Londres, e sua escavação em 1954, estão o de Jocelyn Toynbee (1986) e o de John Shepherd (1998). Sugiro ao pesquisador que vier a buscar um aprofundamento na história da descoberta e escavação do mitreu de Londres faça-o por meio desses autores citados e de suas obras, para começar. Neste espaço, o que apresento é meramente introdutório e, com alguma sorte, uma pequena contribuição.

Para continuar, é preciso dizer que o mitreu de Londres não está mais lá onde eu o “descobri” há tantos anos. Diga-se, a bem da verdade, que ele nunca deveria ter estado onde eu o vi pela primeira vez. A descoberta e escavação do templo, sob o comando dos arqueólogos britânicos Wendell F. Grimes e Audrey Williams, deu-se em outro local, próximo dali, no ano de 1954. Por razões de

reacomodação imobiliária, o templo foi desmontado e levado na década de 1960 para a área da Queen Victoria Street, de maneira pouco cuidadosa, para dar lugar a um edifício de escritórios. Medida que foi, ao menos, melhor do que a simples destruição, por assim dizer. Alguns dos principais objetos encontrados na escavação de 1954, principalmente as estátuas, esculturas e relevos (o famoso pequeno relevo de Mitra Tauróctone foi achado antes, no século XIX), ficaram sob a guarda do Museu de Londres e foram exibidos em um segmento deste museu desde então.

Voltei ao local do mitreu na Queen Victoria Street algumas vezes, mas em 2010 encontrei o local com fortes sinais de abandono, com lixo jogado no chão e com a placa de informações grafitada. Estava em péssimo estado de conservação e foi uma visão desoladora. Imaginei que não duraria muito mais. E não consegui aceitar a ideia de apropriação de patrimônio que pudesse surgir dessa situação. Mas algo logo mudaria radicalmente a situação do mitreu.

A escavação do mitreu nos anos 1950 foi um marco arqueológico. Após os danos causados pelos bombardeios da II Guerra Mundial em Londres, e antes de um processo inevitável de reconstrução e de reurbanização, uma série de escavações arqueológicas tomou lugar. Entre as grandes descobertas na região próxima ao Tâmis, onde desaguava o hoje subterrâneo rio Walbrook, estava o Templo de Mitra. Já no século XIX, em 1889, um grupo de esculturas, entre elas um relevo de Mitra no ato de imolação do touro (tauroctonia), havia sido encontrado nessa região do vale do Walbrook (ver Figura: Mitra Tauróctone). Mas não havia sido detectada a presença de um mitreu na área (Hingley, 2018, p. 6 e 183). Segundo pack em PDF do *London Mithraeum Bloomberg SPACE*, o templo de Mitra foi descoberto em 1952 (ou talvez, já na segunda metade da década de 1940 as ruínas fossem, em alguma medida, conhecidas) e escavado em 1954 por W. F. Grimes e A. Williams. Seja como for, ninguém parecia saber que se tratava de um templo dedicado a Mitra naquela ocasião.

Os trabalhos duraram apenas algumas poucas semanas e teria sido somente no último dia que a equipe de Grimes e Williams encontrou uma cabeça de Mitra, que foi, então, associada ao patrono do templo. A descoberta e os vestígios expostos se provaram um estrondoso sucesso de público, após a divulgação no *Sunday Times*. Formaram-se filas imensas, por semanas, de pessoas interessadas em observar as escavações e ruínas do mitreu. Um sucesso inesperado. Embora haja outros templos em Londres, este é o único dedicado, de maneira inequívoca, ao deus Mitra. O local da descoberta seria destruído para a construção de um

edifício de escritórios, mas a forte reação popular, adversa à perda do templo, levou até mesmo o Primeiro Ministro Winston Churchill a procurar uma saída ao impasse. Para muitos londrinos, após o período traumático dos bombardeios da Segunda Guerra Mundial, e com a destruição de partes da cidade ainda visível na superfície anos depois dos ataques, um achado como o do mitreu de Londres poderia trazer uma esperança de recomeço e resiliência. Mais do que uma curiosidade com um passado tão longínquo, reinava certa percepção de que a cidade, ainda a proverbial capital de um império moderno, mas já nos seus evidentes estertores, havia sido parte de outro poderoso mundo imperial na Antiguidade. A ligação de Londres com o mundo romano não passaria incólume.

Mas, a despeito de todo o apoio do público, o mitreu não pôde mesmo permanecer onde esteve soterrado por mais de 1800 anos. A especulação imobiliária venceu e, em 1962, o templo foi desmantelado e reconstruído em outro local próximo, e ao nível do solo, mas sem guardar as corretas dimensões e posicionamentos encontrados no ponto original. Não houve grande preocupação em envolver arqueólogos na empreitada. Isso gerou grandes imprecisões. Com o passar do tempo, em especial ao final da década de 2010, o local foi praticamente abandonado e constantemente vandalizado. O poder público nada parecia fazer. Um abandono muito incômodo de uma estrutura de patrimônio público. Foi então que o grupo bilionário estadunidense Bloomberg comprou os imóveis de toda a região próxima ao templo.

Em 2010, no último ano no qual vi o mitreu a céu aberto, surgiu a ideia de mudá-lo mais uma vez de lugar. Contudo, com maior preocupação científica, desta vez o Museu de Londres participaria do processo de remoção. O mitreu foi salvo, reconstruído, com a expertise dos arqueólogos do Museu de Londres. De certa maneira, o mitreu voltou a ser enterrado, ficando a sete metros abaixo do nível do solo. Mas ele não apenas ganhou um novo local, ganhou, também, um novo guardião: o grupo de mídia e tecnologia estadunidense Bloomberg. Foi daí que surgiu o dinheiro para o empreendimento em parceria com o Museu de Londres. Todavia, mais uma vez, o problema de apropriação de patrimônio se coloca, agora, nas mãos de um gigantesco conglomerado internacional bilionário. O mitreu está hoje no subterrâneo das edificações do quartel-general do grupo Bloomberg na Europa. O local, que é visitável por escolas e turistas, sempre gratuitamente, chama-se *Mithraeum Bloomberg SPACE*, e foi aberto ao público em 2017. Vale a pena repassar mais algumas informações a respeito do projeto de restauro e de realocação antes de avançar com mais informações sobre o

mitreu de Londres. A parceria do grupo Bloomberg com o Museu de Londres na preservação do mitreu deve, necessariamente, levar a novos debates a respeito do uso do patrimônio público e do papel da iniciativa privada na guarda desse material, ainda que tais debates não caibam aqui.

O London Mithraeum Bloomberg SPACE

O *London Mithraeum Bloomberg SPACE* é um projeto midiático e arqueológico para expor ao público, por meio de visitas guiadas, a reconstrução do mitreu de Londres no subterrâneo do prédio que abriga a filial europeia do grupo internacional Bloomberg, na região da *city* de Londres. Trata-se de uma parceria entre o Museu de Londres e a gigante de mídia e tecnologia. O site principal do grupo Bloomberg sobre o passeio é o londonmithraeum.com. O site da Bloomberg, com o fito de divulgar a nova atração educacional e turística de Londres oferece, entre outros elementos de informação, pacotes (*packs*) para *download*, e fornece também dados básicos e técnicos sobre o mitreu: sua cronologia, sua estrutura, interpretações de seu uso no passado e detalhes de sua escavação e realocação a noroeste de seu local de origem, em 1962. É explicado que, em 2010, o conglomerado Bloomberg adquiriu grande parte da porção imobiliária onde se encontravam as ruínas deslocadas do templo e, também, de seu local de origem. O propósito da aquisição por parte do grupo Bloomberg foi o de construir ali seu quartel-general europeu. O investimento imobiliário deu início a uma grande campanha arqueológica de escavação de investigação e salvamento, encabeçada por um time de especialistas em conservação de patrimônio material do MOLA (*Museum of London Archaeology*, um importante e profícuo braço de pesquisas e publicações arqueológicas do Museu de Londres). O projeto resultou em outras grandes descobertas arqueológicas na região, e, como dito, na realocação do mitreu. A remoção contou com a grande expertise da arqueóloga Sophie Jackson, entre outros. Foi um projeto bastante arrojado. O templo de Mitra foi reconstruído quase que em seu local original na Antiguidade. Na verdade, a reconstrução e realocação do templo não o retornou ao local *exato* de sua escavação, mas a um ponto subterrâneo o mais próximo possível da localização original, inclusive em orientação (relativa aos pontos cardeais) mais adequada àquela da Antiguidade. Como resultado, o templo, hoje, está, ainda, há alguns poucos metros de distância de seu local de construção em *Londinium*.

O Museu de Londres também produziu material similar para celebrar a inauguração do projeto conjunto, inaugurado em 2017. São mais de dezenove

páginas com perguntas e respostas dos especialistas, acompanhadas de imagens e mapas de grande qualidade. De acordo com este *pack* de informações, o espaço reservado para o mitreu de Londres, criado no subterrâneo do quartel-general do Bloomberg, recebe estudantes britânicos do ensino de caráter fundamental (KS2, faixa etária entre 7 e 11 anos), que vão ao local visitar e estudar as ruínas do templo de Mitra. Mas os turistas também podem perfazer o passeio e acessar as ruínas, mediante agendamento. Da mesma forma que para os/as estudantes, para os/as turistas, o passeio é gratuito.

A despeito de também receber turistas, o material disponível no *site* oficial da Bloomberg tem como principal alvo as visitas escolares. Há arquivos em PDF, material a ser baixado, a fim de favorecer o trabalho dos professores e das professoras em suas atividades de ensino. O site do *London Mithraeum Bloomberg SPACE* funciona como um folheto-guia que apresenta como objetivo da visita possibilitar aos/às estudantes ampliar seus conhecimentos a respeito da Londres de período romano, fomentando habilidades de questionamento, observação e previsibilidade. Um educador-guia levará os/as estudantes a investigar artefatos autênticos da Antiguidade, e a fazerem conexões entre o presente e o passado, ao observarem quais objetos do passado são utilizados até hoje. São exploradas obras artísticas modernas inspiradas pelo sítio arqueológico, por exemplo. Aulas sobre as religiões da *Britannia* são ministradas pelos educadores antes dos alunos e das alunas descerem sete metros abaixo do nível da rua até o piso do mitreu. Os visitantes da nova atração londrina passarão por experiências imersivas de sons e iluminação, multissensoriais, nesta proposição. Após a visita ao mitreu, os/as visitantes poderão, ainda, dirigir-se a pé e pelas ruas próximas, até a galeria do Museu de Londres, para mais acesso aos objetos do acervo museológico sobre Londres.

O material midiático do *London Mithraeum Bloomberg SPACE* faz jus à experiência da Bloomberg na criação de canais de comunicação. A cooperação entre o grupo Bloomberg e o Museu de Londres gerou um site muito bem estruturado com informações e comentários sobre o mitraísmo na Antiguidade, a construção do mitreu, sua escavação em 1954, as visitas do público e seus efeitos nas concepções de passado e presente que temos hoje a partir da cultura material. Ainda no *site* oficial da Bloomberg, além dos *packs* específicos para os professores, há também alguns para os turistas. Somando-se ao material impresso, estão disponíveis cinco cliques na aba *about* do site, uma página denominada de *cultural hub*. São valiosos e raros depoimentos em vídeo de arqueólogos/as e, no que é deveras curioso e instrutivo, de pessoas que visitaram o sítio durante

sua escavação em 1954. Trata-se de um material muito bem organizado e muito rico em informações. Não há dúvidas de que houve um investimento maciço na criação desses canais de comunicação com o público leigo e também acadêmico. O uso de imagens é muito eficiente e elas existem em abundância nas páginas dos *sites*. Todo esse material está embricado na questão do tratamento patrimonial arqueológico. Por mais bem elaborado que tenha sido o projeto, ele suscita debates a respeito da presença de grandes instituições privadas na guarda de patrimônio público.

O influxo das religiões orientais no Principado

Uma série de religiões de origem oriental avançou, em especial a partir do século I d.C., por grandes porções do Império Romano, chegando até as províncias mais ocidentais. Uma boa parte delas trazia mensagens de salvação após a morte, mas também a perspectiva de uma vida terrena melhor. Muitas eram religiões de mistérios, comportavam associações (*collegia*) voluntárias e exclusivas, e, por meio de rituais de iniciação, prometiam a vida eterna (Hingley, 2018, p. 183-184). Em grande medida, rompiam com as tradições religiosas greco-romanas, que preconizam uma relação muito mais contratual entre as divindades e os devotos do que mudanças profundas de fundo espiritual e ético. O cristianismo vem logo à mente, mas havia outras, como o mitraísmo, ou o culto a Deusa Mãe (*Magna Mater*).

Os séculos II e III d.C. viram algumas dessas religiões orientais ganharem crescente influência no lado ocidental, depois de terem já passado e se transformado no mundo helenístico. O Mitraísmo seguiu esse padrão. Uma religião de mistérios que teve sua origem na Índia e na Pérsia, e que se espalhou pelo império a partir do século I d.C. sofrendo adaptações nos diversos locais por onde passou, mormente, no mundo helenístico. Aliás, o idioma grego e sua difusão no Império Romano teriam sido fundamentais para tal expansão dessas religiões orientais. Eram cultos que se difundiam por meio de uma marcante teurgia, de rituais teatrais, ritos de passagem e da necessidade de encontrar a verdade, que era secreta e deveria ser revelada (*gnosis*). Ofereciam tipos diversos de “renascimentos” (Henig, 1984, p. 95; Hingley, 2018, p. 183 e 317, n. 139).

Segundo Martin Henig (1984), a oferta de novos benefícios às almas sedentas pela salvação não vinha despida de algumas regras e limitações, contudo. O cristianismo, em tese, não permitia que seus seguidores compartilhassem sua crença em Cristo com outras divindades, mas outras religiões orientais eram mais

tolerantes neste quesito. O mitraísmo, por sua vez, não exigia o rompimento entre crenças antigas e a sua adoção, permitindo a inclusão de velhos ritos em seu arsenal litúrgico. As fontes antigas, textuais ou materiais, deixam entrever uma grande complexidade teológica nessas religiões do oriente, mas nem sempre temos todos os detalhes. De fato, de maneira geral, o lado mais intolerante do cristianismo fez do apagamento dessas fontes e tradições uma das suas maiores missões a partir do século IV.

Mas nem tudo pôde ser obliterado, felizmente. A movimentação para oeste desses cultos orientais se dá por meio de conversão, também, mas é impossível ignorar a força da influência da presença de mercadores do oriente nas províncias e da chegada de enormes contingentes de escravos daquela região à Península Itálica, por exemplo. Muitos desses escravos ganhavam suas manumissões e, libertos, permaneciam no lado ocidental do Império, desenvolvendo lá algumas de suas tradições religiosas (Henig, 1984, p. 95 e 97). Em outra interpretação difusora, é possível concluir que as legiões romanas estacionadas na região do Danúbio tiveram contato direto com o mitraísmo helenístico, em suas variadas formas litúrgicas. Todos esses elementos podem ajudar a compreender a chegada do mitraísmo ao ocidente, que chega com força suficiente para se instalar e se fixar. O cristianismo ainda demoraria a ter o efeito deletério sobre os chamados cultos pagãos, que seus apologistas tanto desejavam. Foi assim com outras religiões de mistérios, também, ou o culto a Ísis, por exemplo. No entanto, o mitraísmo possuía certas características que o distanciava de muitos dos outros cultos orientais. A principal, era a demanda pela devoção vitalícia a Mitra, num dinamismo que lembrava o comprometimento com o serviço militar. Em vastas regiões do Império Romano, o culto a Mitra se tornou famoso entre jovens oficiais romanos, estrangeiros e mercadores, do Mar Negro à *Britannia*, do Egito à Germânia (Henig, 1984, p. 97-101; Hingley, 2018, p. 183-184).

Como dito, tratava-se de uma religião de mistérios e de iniciações. O terceiro grau era o do *miles*, o do soldado, daí mais um indício da forte ligação com o espírito de corporação dos legionários romanos. As origens de tais tradições ritualísticas estão nas conexões do mitraísmo com a Índia e a Pérsia. A submissão de Mitra a Ahura Mazda (Zoroastrismo) está documentada na cultura material. Na Avesta, Mitras é o deus da luz, e foi no Império Aquemênida que o mitraísmo sofreu algumas de suas maiores influências e ressignificações (Henig, 1984, p. 101).

Aos poucos, o mitraísmo se fez conhecer na Roma imperial. As já mencionadas tropas romanas da região do Danúbio, na Panônia, devem ter recebido grande

influência do mitraísmo e isso ajuda a explicar a velocidade de difusão do culto a Mitra no período antonino, no século II. A crise política e militar do Império Romano do século III teria ajudado na promoção de religiões que oferecessem uma maior e mais eficiente conexão entre devotos e suas divindades. A busca por maior introspecção da alma, além de sua própria salvação, e pela manutenção do cosmos em contraponto ao caos, poderiam ser atendidas pelas filosofias de muitas dessas religiões que chegavam do oriente. O mitraísmo poderia oferecer mais entusiasmo e esperança naqueles momentos obscuros. Mitra era a luz, associado ao Sol, chegando, em alguns casos, ao sincretismo com *Sol Invictus*. E mais: Mitra *indicava* o caminho das trevas até a luminosidade da salvação, o escape do caos para o cosmos. Em uma das suas representações ritualísticas, a de Mitra Tauróctone, o sacrifício do touro criado por Ahura Mazda no início dos tempos representa a destruição de um ser divino para que todas as formas de vida possam então nascer. Mitras era representado de diversas maneiras a partir de suas narrativas de nascimento e de invenção/intervenção cósmica. Entre elas, a forma de Mitra *Saecularis* (senhor dos tempos), nascendo de um ovo (Henig, 1984, p. 97-99 e 101-102). Ainda, em outra conformação, como Mitra *Petra Genaratrix*, quando nasce de uma pedra, sendo, então, *petra natus*. Mais uma mostra do grau de enorme complexidade envolvendo o mitraísmo. Mas nossa atenção se centrará, a partir do mitreu de Londres, tão somente, na representação tauróctone de Mitra. A obra *Religions of Rome* (2000), de Beard, North e Price oferece material vasto sobre o mitraísmo e é recomendada sua leitura para aprofundamentos no tema.

Na iconografia tauróctone, Mitra entra em uma caverna, onde o sacrifica com uma adaga segurada por sua mão direita. Vestindo um manto e seu famoso barrete frígio, domina o touro apoiando-se sobre seu torso e desfecha o golpe fatal. O sangue gerador de todas as formas de vida, que jorra da ferida mortal, é bebido por um cão e uma serpente, simbolizando as criaturas da terra. A partir de um rito destrutivo, surge a “verdadeira” criação. Contudo, a fim de tencionar o rito e mostrar a necessidade da luta eterna contra o mal, o arquirrival de Ahura Mazda, Arimã, envia um escorpião para picar os órgãos genitais do touro, intoxicando-o durante o sacrifício, a fim de afetar a fertilidade em sua fonte divina. Na construção imagética desta cosmogonia, Mitra Tauróctone está, ainda, acompanhado de duas outras figuras: Cautes, à direita, com uma tocha erguida, e Cautópates, à esquerda, com uma tocha voltada para baixo. Representam a oposição dos atributos entre escuro e claro, bem e mal, vida e morte. Aspectos ligados ao círculo do zodíaco também são comuns na iconografia mitraísta (Henig, 1984, p. 102; Ottaway, 2013, p. 217).

Pode-se afirmar: tratava-se de culto sofisticado. Era uma religião excludente, na medida em que sua liturgia era misteriosa, voltada a homens de certa posse, mercadores e oficiais acima do ranque de centurião. E, ademais, as iniciações pareciam exigir pesados sacrifícios psicológicos e físicos (Henig, 1984, p. 98). Contava com sete graus de iniciação, rigorosos ritos de acesso. Esperava-se, assim, uma pequena congregação. Seus devotos eram pessoas de consequência política e social, privilegiados na sociedade romana. O mitraísmo combinava bem com a disciplina da vida militar e com o estoicismo do mundo romano, e, da mesma forma, com a indelével desejo de manter intocadas as hierarquias sociais no império, origem de múltiplos privilégios para poucos (Salway, 1993, p. 510).

Apesar de pouco ter sobrado das escrituras mitraístas e de outras informações litúrgicas, é possível afirmar, a partir dos vestígios epigráficos e artísticos, que o mitraísmo exigia disciplina e dedicação, ainda que não exclusiva quando se tratava de outros deuses. No Império Romano, era comum que templos dedicados a Mitra fossem localizados próximos aos de outras divindades. Assim, falaríamos de complexos templários e termas ao redor dos *mithraea*, não de edificações isoladas. Há diversos exemplos desta conformação nos templos dedicados a Mitra no porto de Óstia, em Roma, por exemplo (Hingley, 2018, p. 184).

No que se pode dizer a respeito dos locais de culto, certas divindades orientais veneradas pelos militares ofereciam experiências religiosas sensoriais distintas das mais tradicionais do panteão romano, cujos ritos que eram praticados em locais abertos e eram menos excludentes e teatrais. Já os cultos orientais, por sua vez, eram geralmente realizados em locais fechados, cercados de rituais misteriosos de iniciação. No caso do mitraísmo, os *mithraea* simbolizavam a caverna onde Mitra Tauróctone sacrifica o touro. Costumavam ser locais apertados, e subterrâneos (Ottaway, 2013, p. 217; Salway, 1993, p. 510). Assim, eram espaços reduzidos, sem janelas, e erigidos em regiões próximas de rios, para indicar a presença do elemento purificador, apesar de todo o risco de inundações (que, de fato, aconteciam, pelo que se pode observar a partir das obras de reparo nos pisos de alguns *mithraea*, caso do mitreu de *Londinium*). Apesar da ausência de entradas para a luz natural, havia nichos específicos para a iluminação das lamparinas e candelabros. Curioso que a luz solar em si não era desejada, resguardando o aspecto secreto do culto dos inimigos, em especial, dos olhares curiosos ou julgadores dos cristãos. Todo o ritual tinha um forte apelo teatral. O uso de máscaras, para os iniciados em diversos patamares da hierarquia, simbolizando animais como corvos e leões, surge em algumas representações do

mitraísmo, encontradas na região dos Bálcãs, por exemplo. As cerimônias podiam envolver ritos extremos, como o sepultamento temporário, em vida, de alguns devotos, para que pudessem “renascer” ao saírem dos caixões. Ou exposição ao calor intenso. Também era possível que os devotos bebessem vinho misturado a ervas alucinógenas durante os ritos, como o *haoma*, muito usado no zoroastrismo. Outras substâncias, como o mel, podiam ser usadas para libações e abluções nos ritos de iniciação, também. Incensos e outros aromas, somados ao que já foi citado, ofereceriam, ao que tudo indica, diversas experiências multissensoriais (Henig, 1984, p. 102-103, 105 e 107).

Há poucos registros de *mithraea* fora de regiões de *limes*, onde ficavam estacionadas as legiões. Assim, fica claro o forte apelo que o culto tinha para os legionários, em especial aos aspirantes dos altos cargos. Mitra parece ter ganhado destaque entre os escalões mais altos dos militares, mas os ricos mercadores também podiam participar. As inscrições achadas no interior das células ou templos apontam para uma congregação bastante seleta, privilegiada e reduzida de legionários e mercadores, portanto. Era excludente, contudo, não aceitando mulheres ou pessoas de poucas posses entre seus devotos (Henig, 1984, p. 98 e 108; Ottaway, 2013, p. 217-218; Hingley, 2018, p. 172).

Restrita apenas aos homens (Salway, 1993, p. 510), essa exclusão das mulheres, alijadas da salvação que Mitra poderia oferecer, deve ter se tornado um entrave para a expansão do culto para longe das áreas dos *limites*. E a ameaça dos cristãos mais proselitistas esteve sempre presente. Era preciso certo resguardo. O culto a Mitra declinou significativamente em todo o império a partir de meados do século IV, mas o imperador Flávio Cláudio Juliano era favorável ao seu culto e, assim, o mitraísmo pode ter durado muito mais tempo, em círculos mais seletos e conservadores, ao menos até o início do governo de Teodósio, em 379 d.C. (Henig, 1984, p. 109; Hingley, 2018, p. 183)

O mitraísmo na *Britannia*

Entre os cultos religiosos orientais que alcançaram a *Britannia*, o mitraísmo é um dos mais familiares, sendo a primeira das religiões de mistério orientais a se estabelecerem de forma eficaz na região (Henig, 1984, p. 97; Salway, 1993, p. 510). Isso não quer dizer que tenha se difundido de maneira abrangente por toda a província. Na verdade, permaneceu profundamente exótico e secreto em comparação com as outras divindades do panteão greco-romano ou locais. Assim

como alhures, o culto a Mitras na *Britannia* estava acompanhado de outras divindades, sem que isso gerasse algum conflito religioso ou político entre seus devotos (Henig, 1984, p. 101). É o que ocorre em Bath, por exemplo. E, da mesma forma, o mitraísmo em Londres mostra o quão fácil era a assimilação de outras religiões, sua tolerância com outras divindades. Do mitreu de Londres puderam ser obtidas várias dedicatórias e estátuas dedicadas a variadas divindades (Mattingly, 2007, p. 304 e 310; Salway, 1993, p. 510).

De acordo com David Mattingly (2007), assim como aconteceu com alguns outros cultos com forte apelo entre a comunidade militar da ilha, o mitraísmo, em seu formato de religião de mistério e composto por vários níveis de iniciação, poderia oferecer ao mesmo tempo um sentido mais próximo da consciência do ranqueamento militar e também de senso de unidade aos alistados. De fato, quase todos os contextos nos quais não há dúvidas a respeito da adoração a Mitra na *Britannia* têm ligação com a vida militar. Mesmo o *mitraeum* de Londres, à beira do Walbrook, um contexto urbano, guardava fortes associações com a soldadesca estabelecida na cidade, em especial no forte de Cripplegate (Henig, 1984, p. 108; Mattingly, 2007, p. 217). Não é possível determinar com clareza como os cultos às divindades de apelo militar passavam por adaptações e ressignificações quando eram adotados pelos legionários, vindos de distintos pontos do império, mas levados às múltiplas áreas de defesa de províncias, distantes de suas origens. Há certa expectativa de que tais cultos, oriundos de regiões mais afastadas do Império ou pertencentes às próprias províncias, fossem mais difundidos entre os militares de menor ranque. Mas não é possível subestimar ou descartar a devoção dos comandantes também (Mattingly, 2007, p. 217-218). Da mesma forma, é difícil estabelecer o quanto de integração poderia ter ocorrido entre tais adorações militares e a população de *Londinium* ou de outras regiões próximas ao culto a Mitra na *Britannia*.

Na *Britannia*, Mitra foi particularmente adorado pelos militares em templos e células em pequenos fortes ao longo do Muro de Adriano, com dedicatórias feitas por oficiais de alta patente, inclusive. Parece haver aqui ao menos uma tentativa de manter laços entre esses legionários, suas divindades favoritas e suas terras de origem. Uma questão identitária, portanto. O Mitreu de Carrawburgh contém uma dedicatória feita por um oficial de nome Aulo Cluêncio Hábito, que deixa clara suas conexões familiares (vale lembrar do caso do julgamento senatorial *Pro Cluentio*, do orador Cícero) com a elite do final do período republicano em Roma (Huskinson, 2002, p. 120-121).

Mais para o interior da ilha, há o caso do mitreu de York. Imagens da tauroctonia podem ser vistas em um relevo de Micklegate, a sudoeste do rio Ouse, o que poderia indicar a presença, no local, de algum templo dedicado à divindade de origem persa (Ottaway, 2013, p. 217-8). A porção ao sul da *Britannia* oferece uma significativa quantidade de estatuetas, relevos, joias e mosaicos com imagens de divindades clássicas, porém, há escassez de inscrições votivas. Quando elas existem, há uma série de ambiguidades na definição das divindades por parte dos devotos, cujas próprias identidades tampouco estão claras (Mattingly, 2007, p. 308-309). Como se pode observar, de maneira geral, os locais de culto a Mitra na *Britannia* estão distribuídos ao longo do Muro de Adriano, uma região de *limes*, e em algumas poucas localidades no meio rural da ilha. Isso indica um favorecimento por locais mais afastados ou marcadamente habitados por legionários, nas fronteiras. Mesmo nestas localidades, a identificação de *mithraea* se torna um ato complicado, cercado de incertezas.

Uma importante exceção é o mitreu de Londres, um centro urbano bastante movimentado no século III d.C., momento da fundação do templo dedicado a Mitra. Pujante desde o século II, tornara-se uma cidade internacional, comercial, com características de empório, com algo em torno de 50 mil habitantes já em 140 d.C., menos de um século após sua fundação.

O mitreu de *Londinium*

O mitreu de Londres é o único local comprovado de devoção a Mitra em um centro urbano, com várias inscrições de devotos associados a ex-legionários ou a oficiais locais (Mattingly, 2007, p. 309). De fato, vale notar que o templo de Mitra é também o único templo em Londres, de período romano, cuja divindade à(o) qual o espaço foi dedicado é indubitavelmente conhecido(a).

A construção do templo de Mitra em *Londinium* data de meados do século III d.C., ainda que material arqueológico encontrado no seu anterior possa ser do século anterior. O material vascular encontrado no templo aponta para sua construção por volta de 240 d.C. Não se sabe ao certo quem construiu o mitreu de *Londinium*, mas pode ter sido obra de algum rico veterano ou de uma congregação de devotos de Mitra (Hingley, 2018, p. 183-184; Salway, 1993, p. 510).

O mitreu teria sido uma construção, ao menos parcialmente, subterrânea, desprovida de janelas, a fim de simular a caverna do rito tauróctone. Em formato retangular, media 18,3 m de comprimento e 7,6 m de largura. Um tamanho

excepcional para um templo dedicado a Mitra (Henig, 1984, p. 108). A entrada para o mitreu teria se dado pelo lado leste. Na outra ponta, haveria um pequeno recesso semicircular (*apse*), local onde ficaria a estátua de Mitra Tauróctone, sobre uma plataforma. O templo foi erigido a leste do antigo, e hoje subterrâneo, rio Walbrook, e teria sofrido com alagamentos, fazendo com que o piso tivesse de ser elevado ao menos oito vezes ao longo de sua existência. O interior do templo contava com sete pares de colunas suportadas por plataformas baixas, que acabam por dividir o espaço retangular em três segmentos. O piso dos corredores laterais era mais elevado do que o da nave. Estes espaços limitados, estreitos, indicam que o templo não teria sido projetado para comportar um grande número de devotos (Hingley, 2018, p. 184-185).

No local pode ter havido outras estruturas religiosas, como aponta o fragmento de uma inscrição encontrada durante a escavação do mitreu. Todavia, a área ao redor do templo foi pouco explorada em escavações subsequentes. Cultos a outras divindades, como Baco, podem ter se desenvolvido nas vizinhanças. Mas há poucas informações arqueológicas complementares. Apesar disso, o templo de Mitra de Londres costuma ser representado como edificação isolada. Seja como for, não há dúvidas de que o mitreu era composto de outras partes, para além daquela escavada. Dificuldades na escavação de 1954 levaram Grimes a expor e explorar apenas o que pode ter sido uma antecâmara do templo (Hingley, 2018, p. 184).

O material arqueológico do mitreu de Londres

Centenas de artefatos (quase 600!) de madeira e couro, além de significativo material vascular, epigráfico, numismático e de estatuária foram encontrados durante as escavações do mitreu de Londres. Uma centena de nomes de habitantes de *Londinium* são citados. Entre tais inscrições está a mais antiga encontrada até hoje que menciona o nome da cidade, *Londinium*, uma cidade de mercadores, de militares, de libertos, fundada pelos romanos, pouco antes de 50 d.C., uns seis ou sete anos após a conquista romana da ilha, feita em 43 d.C. pelas legiões do imperador Cláudio.

Um dos grandes destaques entre o material arqueológico achado na escavação de Grimes e Williams do mitreu em Londres está a cabeça do deus Mitra, em mármore. Segundo Richard Hingley (2018) e Jocelyn Toynbee (1986), a cabeça de Mitra teria sido esculpida algo entre 130 d.C. e 190 d.C. Todas as peças em mármore encontradas no mitreu teriam sido produzidas em oficinas na Itália.

A cabeça de Mitra mostra sinais de que foi deliberadamente separada do restante da estátua, ainda na Antiguidade, por meio de um potente instrumento cortante, possivelmente um machado. Foi justamente a descoberta da cabeça em mármore de Mitra, no momento final das escavações da equipe de Grimes, que acabou por definir o local como um templo daquele deus (Hingley, 2018, p. 184 e 186; Toynbee, 1986).

Além da cabeça de Mitra, também foram encontradas as de Minerva (divindade incomum em *mithraea* e de Sérapis, sempre em mármore, muito bem preservadas. O imperador Septímio Severo visitou a cidade de *Londinium* em algum momento no início do século III, e era devoto de Sérapis, identificando-se com a divindade greco-egípcia. É possível que a cabeça em mármore desse deus, colocada no mitreu, tenha sido parte de uma estátua doada por algum rico patrono em homenagem ao imperador (Hingley, 2018, p. 172). Ainda, uma escultura de Mercúrio sentado sobre uma pedra, acompanhado de um carneiro, uma grande mão de Mitra no ato de imolação do touro e uma mão e antebraço, de calcário, do mesmo deus. As cabeças teriam pertencido a corpos que se perderam. Talvez, em outra possível interpretação, as partes que foram escavadas tenham sido as únicas depositadas no local, o que abre a possibilidade para uma seleção específica. Material ósseo também foi encontrado durante as escavações, de animais usados em sacrifício ou para convivas. São ossos de galinhas, suínos, ovelhas, cabras e alguns poucos de gado. Bastante módico, se comparado a outros *mithraea*. À entrada do templo, foram escavados fragmentos de esculturas e estátuas de mármore, talvez material votivo, datado, possivelmente, do século IV (Hingley, 2018, p. 172, 184-186, 318, n. 158).

Outro grande destaque ligado do mitreu é um relevo, em mármore, de 53 cm de altura, mostrando, claramente, em detalhes, o rito de Mitra Tauróctone, mas que havia sido escavado na região ao final do século XIX, em 1889. Nada se sabia da existência do mitreu naquela região (Merrifield, 1965, p. 179). É provável que o pequeno relevo, que representa muito bem a mitologia tauróctone, encontrado em 1889, pertencesse ao templo. O relevo em questão foi definido como arte e estilo britão por Toynbee (1986). Lá estão as figuras associadas à tauroctonia, incluídos Cautes e Cautopates, o cão, a serpente, o escorpião, além, é claro, do touro e do próprio Mitra. Toda a cena está cercada por um disco do zodíaco. Acompanha o relevo uma inscrição, fora do disco, que se refere a um veterano da segunda legião augustana, Úlpio Silvano, que teria servido no exército ou se iniciado nos mistérios de Mitra no sul da Gália (em Arausio, ou *Colonia Iulia*

Secundanorum). Úlpio Silvano pode ter sido o fundador do templo, e levado para *Londinium* os objetos que lá seriam, quase dois mil anos mais tarde, escavados por Grime (Hingley, 2018, p. 184 e 186). Diz a inscrição: VLPIVS SILVANVS EMERITVS LEG II AVG VOTVM SOLVIT FACTVS ARAVSIONE. A tradução poderia ser “Úlpio Silvano, veterano da II Legião Augusta, cumpre seu voto (de iniciação) em Arausio (atual Orange)” (Collingwood; Wright, 1965, p. 1-2. *RIB* 3, tradução do autor).

Outras esculturas ligadas ao mitreu foram achadas no mesmo período, no século XIX, e mostram divindades diversas, aquáticas, talvez Netuno, ou até mesmo uma personificação de *Londinium*, além do supracitado relevo de Mitra Tauróctone (Hingley, 2018, p. 186). Uma ligação de Mitra com a divindade solar também aparece em uma inscrição específica. Teria sido feita por volta de 308 d.C. e possui uma linha onde aparece a expressão [AU]GGGG, em referência aos quatro imperadores da época, Maximiano, Galério, Constantino e Maxêncio. A mesma inscrição também faz menção ao deus Sol Invicto, [sol*i* i]nvicto (Collingwood; Wright, 1965, p. 2, *RIB* 4; Salway, 1993, p. 222).

Grande parte dos artefatos encontrados nas escavações de Grimes e Williams foi estudada pela influente arqueóloga inglesa Jocelyn Toynbee (1986), que comprou os achados a outros materiais escultóricos contemporâneos do Mediterrâneo, em especial, aos da Itália. Com isso, a assembleia material encontrada pode ser datada como pertencente aos séculos II e III, e produzida, ao que tudo indica, na própria Itália. Richard Hingley ressalta que tais objetos são mais antigos do que o templo, e podem ter sido doados para outros espaços, sempre em devoção a Mitra (2018, p. 185).

Outros objetos encontrados no Templo de Mítras, que merecem destaque aqui são: um vasilhame cilíndrico, folhado em prata, no interior do qual estava um infusor/coador para bebidas e ervas. O vasilhame mede 6,3 cm de altura e 8 cm de diâmetro. A tampa do vasilhame mostra cenas que sugerem lutas de animais e a de um homem que parece se levantar de um baú ou de um caixão funerário. Talvez uma referência ao aspecto de renascimento do culto de mitra, após ritual de sepultamento temporário para iniciação. Já o infusor pode estar ligado ao consumo de bebidas alucinógenas durante os cultos (Henig, 1984, p. 103 e 105).

São muitos os artefatos achados nas escavações em 1954 e até mesmo antes, no século XIX. Não haveria como dar conta de tantos objetos importantes neste espaço. Mas é importante citar que muitos desses objetos foram encontrados em fossos, como material votivo, ou para simplesmente protegê-los do vandalismo provocado por religiões inimigas do culto a Mitra no século IV, mormente, o cristianismo.

O fim do mitreu na Antiguidade

As ameaças vindas de parte do cristianismo levaram os devotos de Mitra a esconderem objetos relativos ao culto nesses fossos, no piso do templo. No interior deles, estavam as imagens de deuses greco-egípcios (Sérapis), uma cena dionísia (Baco), a cabeça de Minerva, um deus aquático não identificável, entre outros. Os primeiros sinais de vandalismo ocorrem no começo do século IV, com o desmantelamento de parte da estrutura e é quando as principais esculturas foram escondidas. Foi, provavelmente, neste momento que a cabeça de Mitra teria sofrido um corte por machado e sido separada de seu corpo, desaparecido até hoje. O Mitraísmo foi um alvo claro da intolerância dos cristãos. Outras religiões chamadas de pagãs poderiam sofrer menos repressão dos líderes da apologia cristã (Salway, 1993, p. 509-510). A visita de Constantino à *Britannia* em 312 ou 314 deve ter marcado o momento de gatilho para o vandalismo ao templo de Mitra. As estátuas teriam então sido quebradas e partes da estrutura danificadas. Mas o templo foi reconstruído e voltou à ativa, como se presume, dedicado a Baco, ou pode ter mantido, em parte, seu propósito religioso original. Não se sabe ao certo (Henig, 1984, p. 108-109; Mattingly, 2007, p. 348).

Apesar do avanço do cristianismo na *Britannia* e em sua missão de apagar o mitraísmo, o templo de Mitra sobreviveu, e teria sido remodelado no início do século IV, tendo suas colunas sido removidas, para criar mais espaço interior. O que se nota é que altares novos parecem ter sido instalados no recinto em semicírculo (*apse*) no início do século IV. Segundo Richard Hingley, em observação às interpretações de Henig e Shepherd, tais alterações indicam que o templo pode ter sido dedicado a uma nova divindade, possivelmente, Baco (2018, p. 214). Ou ainda, sobrevivido em conjunto com a nova divindade. A partir de meados do século IV a edificação teria sido abandonada e caiu em ruínas. Mas, dada a intensidade de perseguição aos chamados templos pagãos pelos seguidores mais exaltados do cristianismo, é significativo que tenha durado tanto tempo ainda no século IV (2018, p. 215). Seja como for, o chamado paganismo ainda deteve certa força até meados do século IV, mostrando um cenário bastante tenso e complexo no campo das práticas religiosas na *Britannia* (Salway, 1993, p. 510). Talvez ainda seja possível encontrar mais material arqueológico que indique como foram os últimos momentos do templo de Mitra em Londres, em meados do século IV.

Considerações adicionais

Ainda não pude visitar o novo local de repouso do mitreu de Londres, nas entranhas do quartel-general europeu do grupo Bloomberg. Minhas impressões dessa experiência, portanto, ficarão para outro momento. Mas é impossível me esquecer da primeira vez que vi as ruínas do mitreu, em dia de inverno londrino, há mais de 20 anos. As peças esculturais do mitreu, exibidas há muito pelo Museu de Londres, também ganharão um novo endereço, já que o próprio museu está de mudança. Deixará a área do icônico *Barbican Centre* e irá para as suas novas instalações no bairro de West Smithfield, perto da estação de trem Farringdon. O mitreu de Londres, um patrimônio da humanidade, ainda continuará influenciando muito da maneira como percebemos a *Britannia*, seus habitantes e o mundo romano, como um todo, quando voltamos nossos olhares para o passado.

Agradecimentos

Agradeço, imensamente, a Márcia S. Vasques, Vagner C. Porto e Marcio T. Bastos pela oportunidade de contribuir para essa homenagem a uma grande profissional da Arqueologia romana no Brasil, a Professora Maria Isabel D'Agostino Fleming, que tanto me inspirou a seguir em meus estudos sobre Roma. Desde a banca de meu Mestrado no MAE, sou muito grato a ela por todo o apoio oferecido a mim. Meu aprendizado com o Larp, levarei para sempre comigo. Mas, o mais valioso, foi ter conhecido, também, o lado humano de Mabel, como carinhosamente a chamamos. Obrigado, e parabéns, Professora Mabel!

Referências

BEARD, M.; NORTH, J.; PRICE, S. **Religions of Rome**: a history. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. v. 1.

COLLINGWOOD, R. G.; WRIGHT, R. P. **The Roman inscriptions of Britain**. Oxford: Oxford University Press, 1965. v. 1.

HENIG, M. **Religion in Roman Britain**. London: BT Batford, 1984.

HINGLEY, R. **Londinium**: a biography: Roman London from its origins to the Fifth Century. London: Bloomsbury Academic, 2018.

HUSKINSON, J. Culture and social relations in the Roman Province. *In*: SALWAY, P. (ed.). **The Roman Era**. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 107-138.

MARRIFIELD, R. **The Roman City of London**. Londons: E. Benn, 1965.

MATTINGLY, D. **An Imperial possession**: Britain in the Roman Empire. London: Penguin, 2007.

OTTAWAY, P. **Roman Yorkshire**: people, culture and landscape. Pickering: Blackthorn, 2013.

SALWAY, P. (ed.). **The Oxford illustrated history of Roman Britain**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

SHEPHERD, J. D. **The Temple of Mithras London**: excavations by W. F. Grimes and A. Williams at the Walbrook. London: English Heritage, 1998. Archaeological Report 12.

TOYNBEE, J. **The Roman Art treasures from the Temple of Mithras**. London: London and Middlesex Archaeological Society, 1986. Special Paper 7. Disponível em: http://www.lamas.org.uk/images/documents/Special_Papers/SP7%201986%20Temple%20of%20Mithras.pdf. Acesso em: 7 nov. 2022.

Sites utilizados para consultas: (todos verificados em 28 de março de 2021)

London Mithraeum Bloomberg SPACE: <https://www.londonmithraeum.com/>

Mithraeum pack do Museu de Londres, em PDF: https://www.museumoflondon.org.uk/application/files/9615/0781/4381/Mithraeum_pack.pdf

Pack do London Mithraeum Bloomberg SPACE: https://www.museumoflondon.org.uk/application/files/9615/0781/4381/Mithraeum_pack.pdf.

Teacher's pack, em PDF: https://assets.bbhub.io/company/sites/30/2020/11/912448_SPACE_LucySkaer_TeachersResource_Oct2020.pdf



Figura: Mitra Tauróctone. Relevo em mármore de Mitra Tauróctone, do Mitreu de Londres. Museu de Londres. *In:* Henig, 1984, imagem 40, p. 103.



Dioniso, sátiros e bacantes nos mosaicos romanos do Norte da África

Silvana Trombetta

Laboratório de Arqueologia Romana Provincial – LARP-MAE-USP

Dioniso e sua representação em mosaicos

A representação do deus Dioniso é relativamente frequente nos mosaicos antigos (tanto em Roma quanto nas províncias), particularmente nos *triclinia* das *domus*, visto que tal divindade, vinculada ao ato de prazer que o vinho proporciona, correlaciona-se aos banquetes e reuniões que ocorriam nessa parte da residência.

Na província norte-africana a presença de mosaicos com imagens do deus ganha importância, ao verificarmos que no conjunto dos mosaicos com figuras mitológicas, Dioniso, ao contrário das demais divindades, surge com frequência em painéis norte-africanos num período cronológico que abrange desde o início do século II a.C. até o final do IV d.C.

Na localidade de El Djem, Dioniso aparece sozinho em pelo menos 14 mosaicos; sátiros, bacantes e outros membros do seu *thiasos* em maior número e os emblemas dionisíacos como videiras, crateras e máscaras num número maior ainda. A maioria das casas da cidade que possuem mosaicos figurados tem pelo menos um pavimento com cenas ou imagens dionisíacas; muitas possuem vários pavimentos (Dunbabin, 1978, p. 173).

É claro, como afirma Dunbabin (1978, p. 174), que o gosto por temas dionisíacos não era uma exclusividade norte-africana, já que tais representações (não somente em mosaicos, mas também em outros suportes como cerâmica e

afrescos) faziam parte do repertório artístico geral desde o período Helenístico. A autora pontua que embora a disposição dos elementos nos mosaicos seguisse, na maioria das vezes, um esquema decorativo sem relação direta com o culto dionisíaco, o apreço pelo deus era muito forte.

Sabemos pela variedade de fontes que Dioniso era um poderoso deus, que seus mistérios e cultos eram populares em todo mundo romano e que sua religião fez uso de uma ampla gama de símbolos e transmitiu um novo significado a muitas histórias e cenas tradicionais. Este novo significado refletiu-se num grande número de monumentos figurados, mais notavelmente nos sarcófagos dionisíacos (Dunbabin, 1978, p. 174).

A representação frequente do ciclo dionisíaco nos mosaicos norte africanos, bem como a notoriedade do deus, é apontada por Fantar (1994) como uma decorrência de sua assimilação com

antigas divindades locais, talvez com Schadrapa¹, na época púnica, desde o século IV a.C. Na época romana ele era conhecido sob o nome de *Bacchus-Liber-Pater* mas toda sua iconografia foi influenciada pela arte grega e helenística (Fantar, 1994, p. 71).

Dentro do vasto repertório imagético examinaremos, neste artigo, três mosaicos norte-africanos com representações do culto dionisíaco e três mosaicos com imagens do triunfo de Dioniso. Os pavimentos escolhidos têm por objetivo comparar motivos iconográficos que, apesar de bastante conhecidos, trazem uma nova perspectiva quando analisados em conjunto.

É importante ressaltar que o estudo das imagens não significa compreendê-las enquanto traduções *ipsis litteris* do modo como os cultos dionisíacos eram realizados entre os romanos ou habitantes das províncias na vida real. No entanto, as inúmeras figurações de Dioniso e seu *thiasos* fazem parte de um conjunto de imagens cuja perpetuidade no Mundo Antigo demonstra importante vigor.

1 Deus da cura.

A representação dos cultos dionisiacos

Na província norte-africana há representações de Dioniso em diversas fases de sua vida. Dentre os mitos associados ao deus, há os que retratam sua infância e sua introdução aos mistérios.

Ainda jovem Dioniso foi iniciado nos mistérios, o que bem ilustra o mosaico de El Djem no qual ao centro do painel, empoleirado sobre as costas de um leão, ele tem na mão esquerda uma grande cratera. Sobre o solo, perto das patas posteriores do leão, encontra-se um tamborim (Fantar, 1994, p. 72).

O mosaico de El Djem (Tunísia), ao qual o autor se refere, pertence ao século II d.C. e decora um *triclinium* (Figura 1). A iconografia do painel é muito significativa pois além de Dioniso encontram-se representados dois sátiros, uma bacante, Sileno e Mistis numa cena evidentemente ritualística. Dioniso é ladeado por dois sátiros cuja nudez é apenas encoberta por um tecido junto às suas cinturas. O primeiro toca no deus com sua mão esquerda e na direita segura uma flauta de Pã, enquanto o segundo dirige sua mão direita em direção à cratera carregada por Dioniso. Este sátiro tem em sua mão esquerda um *pedum* e entre seu peito e costas há uma guirlanda de videira. Atrás de Dioniso e dos sátiros vê-se a figura de Sileno (carregando uma cratera e um *rhyton*) embriagado sobre um dromedário.² Logo atrás de Sileno está a ninfa Mistis, responsável pela iniciação de Dioniso nos mistérios. Ela segura um tirso em sua mão esquerda e na direita um *liknon* (objeto relacionado ao culto dionisiaco que contém um falo coberto por um véu ou uma pele). Ao lado de Sileno e Mistis, um leopardo os acompanha. Ao fundo do mosaico vemos dois altares: um deles contendo um vaso e uma fita e o outro com uma forma peculiar de obelisco (no qual se encontra amarrado um *tympanum*). Outro *tympanum* é visível sobre o solo, próximo ao leão. Na frente de todos os personagens, conduzindo o cortejo, se encontra uma bacante tocando um *tympanum*.

A procissão é conduzida por uma jovem e bela bacante que avança em direção a um altar rústico tocando um tamborim. A atitude desta bacante que dança

2 A presença do dromedário pode ser uma referência indireta ao triunfo de Dioniso na Índia. Blanchard-Lemée (2001, p. 537), ao examinar o mosaico da Casa de Sétif (Argélia), faz menção à imagem de Sileno (junto a um leão e dromedários) abrindo um cortejo que mostra indianos aprisionados e Dioniso triunfante ao lado da *Niké*.

graciosamente é bem estudada e o movimento de suas vestimentas muito bem feito. Todos os personagens possuem coroas de uva e folhas de videira em suas cabeças (Fantar, 1994, p. 72).

Esse mosaico, que retrata minuciosamente Dioniso e seu cortejo, é bastante relevante para o estudo das representações cerimoniais em solo norte africano. De acordo com Dunbabin,

a cena não é simplesmente um conjunto de figuras dionisíacas; ela é significativa enquanto ilustração de um ritual. Isto se torna claro não somente pela presença de dois altares (especialmente o que aparece ao centro da imagem, para o qual não há paralelos conhecidos e que parece representar um monumento real) e por sua decoração com guirlandas e *tympana*, mas sobretudo, pelo *liknon* na cabeça da bacante³. Esta cesta contendo o falo sagrado, o qual é revelado no cerne dos mistérios dionisíacos, nunca perdeu seu status para um mero atributo decorativo, mantendo sempre uma estreita associação com os ritos aos quais pertence (Dunbabin, 1978, p. 175-176).

Outra versão da procissão dionisíaca, embora bem menos detalhada, pode ser observada noutro mosaico (século II d.C.) da localidade de El Djem (Figura 2). No painel central, Dioniso infante aparece seminu, montado sobre um tigre e com um *kantharos* em sua mão direita. Do lado esquerdo do deus vê-se a imagem de um sátiro seminu (com uma coroa de videira em sua cabeça) encostado numa coluna e segurando uma flauta em suas mãos. No lado direito, uma imagem muito danificada seria provavelmente a de uma bacante. Ela aparece próxima a um pilar sobre o qual se encontra uma estatueta de Príapo, facilmente identificado pelo falo agigantado. Em cada ângulo do painel central, em vez das figuras das estações do ano (comumente representadas nos mosaicos romanos e provinciais) aparecem animais selvagens. De cima para baixo e da esquerda para a direita vemos um leão, um leopardo e um javali (uma das representações se encontra totalmente danificada, não sendo possível saber qual seria o animal retratado). Entre as imagens dos animais (ao lado, em cima e embaixo do painel central), nereidas, tritões e

3 Neste ponto, há uma divergência entre Dunbabin (1978) e Fantar (1994) quanto à interpretação da figura feminina que aparece no mosaico. Para Fantar, trata-se da ninfa Mistis, enquanto que para Dunbabin se trata de uma bacante. O fato de o mosaico representar um rito de iniciação leva-nos a adotar a interpretação proposta por Fantar.

hipocampos preenchem o esquema compositivo. As representações de animais selvagens podem indicar o controle do deus sobre as feras. É importante salientar que Dioniso (tal qual Apolo e Diana) era uma das divindades protetoras dos jogos de anfiteatro, o que justificaria a presença de tais animais no mosaico. Isto fica evidente quando traçamos um paralelo entre este mosaico e a representação de Dioniso num mosaico de El Djem (século IV d.C.), no qual o deus é retratado numa arena em meio a animais ferozes (uma provável cena de *venationes*).



Figura 1: Dioniso e seu cortejo. El Djem. (século II d.C.).

Fonte: Wikimedia Commons. Autor: Effi Schweizer.



Figura 2: Procissão dionisíaca. El Djem (século II d.C.).

Fonte: Wikimedia Commons. Autor: Cimoi.

O terceiro mosaico com representação de culto a ser analisado neste texto é extremamente importante, visto que a disposição das imagens integra um conjunto singular de práticas ritualísticas que se destaca dentre os demais pavimentos da província norte-africana. Trata-se do mosaico de Cuicul (atual Djemila, Argélia), cuja cronologia remonta ao século II ou III d.C., e sobre o qual pairam inúmeras controvérsias. Dunbabin (1978, p. 179) afirma que, se por um lado mosaicos como os de procissão dionisíaca ou aqueles nos quais o deus aparece cavalgando um tigre (ou leopardo) ornamentavam locais como *triclinia*, e não propriamente espaços onde o culto em si seria realizado, não há informações totalmente definitivas sobre o local que o mosaico de Djemila decorava. De acordo com Dunbabin (1978, p. 180), o mosaico fazia parte de uma construção complexa que passou por várias modificações estruturais (desde o século II d. C. até o V), cujo uso em seus primeiros estágios está longe de ser um consenso entre os pesquisadores. Entretanto, a autora levanta a hipótese de o local ter sido específico para o culto do deus não somente pelas imagens do ciclo dionisíaco presentes no mosaico, mas também pelo formato da sala: quadrangular, com êxedra e abside.

De modo contrário, Blanchard-Lemée (1998, p. 193) refuta a ideia de que o local seria destinado ao culto.

Não me inclino a interpretar a sala dos mosaicos dionisíacos como um local de celebração dos mistérios. Um pequeno templo público de Dioniso foi descoberto em Djemila por Y. Allais nas escavações de 1950-1952 e 1954 e as imagens do deus e seu *thiasos* são muito numerosas em Cuicul, começando pela bela cabeça adornada de Bacchus encontrada na área do vestíbulo e do grande peristilo dessa residência. Há, portanto, na cidade um culto público a Dioniso e uma predileção por sua iconografia, senão uma devoção privada.

Esta constatação não significa que o aspecto sagrado seja pouco relevante, visto que as imagens presentes no pavimento são intrinsecamente relacionadas com o enaltecimento do deus.

O mosaico de Djemila é profundamente místico. Esta conclusão não significa aderir à hipótese de que ele seria o pavimento de uma capela ou de um local de reunião discreta de um *thiasos*, mas que aquele que o encomendou se não era um iniciado (neste caso, ele não teria sido mais exigente quanto à exatidão iconográfica?) era, pelo menos, profundamente imbuído de fervor dionisíaco (Blanchard-Lemée, 1980, p. 181).

Analisando as imagens do mosaico de Djemila (Figura 3), vemos ao centro a cena na qual Licurgo brande um machado em direção à ninfa Ambrosia (que usa um colar aberto com cabeça de serpente em cada extremidade), numa clara referência ao episódio mitológico no qual ela está prestes a ser morta por Licurgo, transformando-se logo após em videira. Este emblema central é rodeado por folhas de videiras entrelaçadas por fitas. Nos quatro ângulos do painel, em vez das tradicionais figuras das estações do ano, temos a representação da *Niké* (apoiada na ponta dos pés e sobre a figura de uma máscara) com uma coroa de louros em sua mão direita e com um objeto (*calathos*, ou cálice)⁴ sobre sua cabeça. Do lado direito do painel, vemos a imagem de Dioniso criança (com uma coroa de videira, um tirso em sua mão direita e uma rédea em sua mão esquerda) sobre um tigre e recostado numa figura feminina (Mistis?) vestida com um manto azul e com uma coroa de cachos de uva e folhas de videira em sua cabeça. Um sátiro, usando uma coroa de videira, ajuda a conduzir o tigre com sua mão direita enquanto segura um *pedum* em sua mão esquerda.

Na parte inferior do painel, vemos Dioniso ainda bebê sendo amamentado por uma mulher. A imagem pode representar uma ninfa ou uma das tias de Dioniso: Ino, Agave ou Autônoe, que criaram o deus após a morte de sua mãe, Sêmele. Outra figura feminina (bacante? ninfa?) com uma longa vestimenta e cabelo preso em coque (ornamentado por uma fita) surge apoiada num altar e segura entre seu braço e mão direita um *tympanon* (somente parte do instrumento é visível devido à deterioração da imagem). Ela parece segurar em sua mão esquerda uma fina ramagem verde da qual pendem duas rosas. Ao lado desta última figura, vemos um sátiro seminu, coberto em parte por um manto de pele e com uma guirlanda de folhas de videira sobre seu peito e cabeça. Ele se encontra sentado no chão, segurando um *pedum* em sua mão esquerda, enquanto que com a direita segura um *rhyton*.

No lado direito do painel vemos uma cena nitidamente ritual, na qual uma mulher ajoelhada no chão (Mistis? ninfa?) retira o véu de um *liknon* que encobria um grande pênis. Perto dela, sobre uma base quadrangular junto a uma árvore, vemos a imagem de um *tympanum*. Ao centro da cena, uma mulher (bacante?) faz com as mãos um gesto de susto ao avistar o falo. No canto da cena vemos

4 Para Blanchard-Lemée (2001, p. 530) trata-se de um *calathos* com uma borda dupla de folhagens douradas, enquanto que para Dunbabin (1978, p. 179), o objeto representa um cálice do qual brotam ramagens. Adotaremos a interpretação de Blanchard-Lemée, considerando que a imagem do mosaico é mais semelhante à do *calathos*.

uma figura feminina sentada e usando vestes longas. Sobre seu colo há um objeto de cor vermelha, não identificado. Esta figuração é bastante curiosa, principalmente pela presença de um adorno de maiores dimensões em seu cabelo e pelo tipo de penteado em coque que, diversamente do coque das demais personagens femininas do mosaico, carece de formato natural, apresentando-se excessivamente levantado. Além disso, de modo oposto às outras figuras presentes no pavimento, em vez de participar ativamente da cena ela aparece sentada, numa posição estática e observadora. Tais constatações tornam provável a associação da imagem do mosaico não a uma bacante ou ninfa, mas a uma deusa. Uma hipótese por mim aventada é a de que seja a deusa Reia-Cíbele (a qual nas representações em esculturas aparece predominantemente sentada e com uma longa vestimenta). Ademais, segundo as fontes textuais de Pseudo-Apolodoro e Estrabão, Reia aparece associada aos cultos dionisíacos.

Numa passagem da *Geografia*, Estrabão menciona a deusa Reia na obra *Bacantes* de Eurípedes,

Ó antro dos curetas e lugares sagrados de Creta, que a Zeus viram nascer! Onde para mim os coribantes de triplo elmo inventaram este diadema de couro e à folia báquica misturaram o doce sopro das flautas frígias e nas mãos de Réia colocaram seu ruído retumbante para acompanhar os gritos das bacantes. E, da Mãe Réia, os sátiros desvairados o obtiveram e às danças das Trietérites o associaram, nas quais Dioniso se compraz (Estrabão, *Geografia*, X, 3, 13).

Na obra *Biblioteca*, de Pseudo-Apolodoro, temos o seguinte trecho referente à deusa Reia:

Dioniso descobriu a videira e, sendo levado à loucura por Hera, vagou pelo Egito e pela Síria. A princípio foi recebido por Proteu, rei do Egito, mas depois chegou à Frígia e lá, depois de ter sido purificado por Réia e aprendido os ritos de iniciação, recebeu dela o traje e apressou-se em percorrer a Trácia e combater os indianos (Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca*, III, 5, 1).

Dunbabin (1978, p. 179), ao citar Leschi (1935), afirma que para este autor a divindade representada é a deusa Deméter e que o objeto de cor vermelha em seu colo é uma cista. A autora, no entanto, considera improvável que a imagem seja a de uma deusa.

A escolha das cenas no mosaico de Djemila é mais convincentemente explicada na assunção de que ela alude, alegoricamente ou expressamente, a certos aspectos dos mistérios dionisíacos. A precisa relevância da amamentação do infante Dioniso é obscura para nós mas tem sido observado que o jovem Dioniso cavalcando um tigre pode ser um símbolo da iniciação; as outras duas cenas laterais são ilustrações do ritual (Dunbabin, 1978, p. 179).

Embora não seja possível saber com exatidão o papel da personagem feminina que aparece no mosaico, o fato das figuras representadas estarem ligadas ao ritual dionisíaco torna viável tanto a representação de uma deusa quanto a de mulheres, ninfas ou bacantes ligadas à nutrição do deus e sua iniciação aos mistérios.

Por fim, analisadas as imagens que retratam a infância e a iniciação de Dioniso, passaremos para o exame da cena presente na parte superior do painel, imprescindível por retratar de modo indubitável um ritual de sacrifício. De acordo com Dunbabin (1978, p. 179),

A cena sacrificial é tradicionalmente associada àquela de *Icarius*. A figura central, vestida com uma roupa de mangas compridas, derrama o líquido de uma *phiale* sobre um altar para o qual um sátiro leva uma cabra. Atrás do sacrificante, um *camillus* segura um prato com vários instrumentos rituais dentre os quais, provavelmente, uma faca sacrificial. Um *pedum* adornado com fitas encontra-se encostado sobre uma base na qual há um enorme cacho de uvas. Dioniso, ele mesmo, não aparece.

Se há dúvidas sobre a figura feminina que se apresenta sentada no painel lateral do mosaico, igualmente existem polêmicas sobre o sacrificante que o mosaico ilustra (Icário, um rei mítico ou o próprio Dioniso). Blanchard-Lemée (1980, p. 172) aponta que o mito de Icário está relacionado à introdução da viticultura em Atenas e, segundo fontes textuais como Higino (*Astronômica* II, 4) e Sílio Itálico (*Púnica* VII 171-176), Icário é apresentado como um hábil cultivador, caracterizado por sua simplicidade e frugalidade ao hospedar Dioniso (que o recompensa com o dom de cultivar a videira). Para a autora, as representações de Icário nas fontes materiais estariam em concordância com as descrições textuais, como num relevo do teatro de Dioniso em Atenas (no qual Icário veste uma simples clâmide e um manto estreito) e num mosaico da localidade de Pafos (Chipre), em que Icário aparece como um tipo quase socrático (barba longa, pés nus sobre a terra

e vestindo um *pallium*). Tais representações, portanto, destoariam da imagem do sacrificante (vestido majestosamente) que o mosaico de Djemila apresenta.

Ainda com o propósito de defender a hipótese de que Icário não se apresenta de modo faustoso nas fontes textuais e materiais, Blanchard-Lemée (1980, p. 174) refuta a ideia de que um mosaico da localidade norte-africana de Oudna (Tunísia) represente Icário. O personagem com ricas vestes que recebe de Dioniso o dom do cultivo da vinha poderia, para a autora, ser a representação do rei mítico Pandião. Tal afirmação seria condizente com a fonte textual de Pseudo-Apolodoro.

Quando Erictônio morreu e foi enterrado, Pandião tornou-se rei num tempo em que Demeter e Dioniso vieram para a Ática. Demeter foi recebida por Celeus em Eleusis e Dioniso por Icário, que recebeu dele um ramo de videira e aprendeu o processo da vinicultura (Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca* III, 14, 7).

Desse modo, para Blanchard-Lemée (1980, p. 176),

O ator principal da cena do sacrifício de Djemila não é Icário. Isso demonstrado, resta identificar a natureza do rito que realiza. Nenhum episódio mítico conhecido pode ser agregado a esta representação. É, portanto, necessário examinar a hipótese de uma cena puramente cultural, à luz das fontes escritas e dos documentos figurativos.

A comparação da cena apresentada no mosaico de Djemila com a figuração de um sacrifício ao deus presente num friso pompeiano que se encontra no Museu de Nápoles, a semelhança da vestimenta do sacerdote com o traje de Dioniso triunfante no mosaico de Cherchel (século IV d.C., Argélia) e o fato do sacrifício ocorrer no inverno,⁵ estação na qual havia homenagens a Dioniso (como as Lenianas, que aconteciam em janeiro), leva Blanchard-Lemée (1980, p. 180) a atribuir a imagem do sacrificante a Dioniso Sbazios ou Dioniso Antigo. Para a autora, esta associação seria mais coerente com as demais cenas que o mosaico apresenta do que a associação com a representação de Icário ou de um rei mitológico.

Apesar deste debate ainda estar em aberto, o que se pode afirmar é que seja a imagem do sacrificante a de Icário, de um rei mitológico ou do próprio Dioniso,

5 Isso seria confirmado pela presença da árvore desfolhada que aparece na cena sacrificial do mosaico de Djemila.

o mosaico de Djemila é um dos mais importantes pavimentos para o estudo das representações do culto dionisíaco. Todos os episódios do mosaico possuem forte conexão entre si: vemos imagens que remetem à infância de Dioniso, na qual ele é amamentado e iniciado nos mistérios e cenas nas quais o *liknon* e o sacrifício destinado ao deus aparecerem explicitamente.

O mito escolhido para ornamentar o centro do painel concatena-se às figuras da *Nike* uma vez que Dioniso, ao enlouquecer Licurgo, reafirma sua vitória sobre os que desejaram banir seu culto. Assim, no esquema compositivo do mosaico, as folhas de videira que circundam a imagem de Licurgo e Ambrosia foram desenhadas de modo que cada uma de suas terminações possuísse a mesma forma da parte final do objeto que cada *Niké* carrega sobre sua cabeça. É importante realçar que, como já foi dito, a figura da *Niké* neste mosaico aparece nos ângulos em que comumente havia a representação das quatro estações do ano, o que sugere a vitória do deus em todos os ciclos da terra. Este tema é bastante frequente nos mosaicos dionisíacos, visto que não raro o deus aparece no emblema central de pavimentos nos quais há a representação habitual das estações do ano (bustos femininos que retratam a primavera, o verão, o outono e o inverno), de modo a conectar a imagem do deus ao ciclo da natureza.



Figura 3: Cenas de cultos e sacrifício dionisíacos (séc. II-III d.C.).

Fonte: <http://www.traveladventures.org/continents/africa/djemila15.html>.

Autor: Boris Kester.

Os três mosaicos com representações do culto dionisíaco discutidos neste texto demonstram a complexidade dos painéis norte-africanos. Não obstante a existência de mosaicos nos quais Dioniso surge isoladamente no painel central (em forma de busto ou cavalgando um leão), e também de padrões compositivos que se repetem em outros pavimentos das províncias romanas (como, por exemplo, na Gália e na Hispânia), Dioniso e seu séquito aparecem nos mosaicos norte-africanos inseridos numa admirável narrativa iconográfica.

No terceiro mosaico (Figura 3), além das bacantes e dos sátiros, a imagem do *liknon*, da ninfa Mistis, do sacrificante e, supostamente, da deusa Reia-Cibele ou Deméter, integram um formidável repertório imagético sobre os mistérios dionisíacos. A procissão dionisíaca é minuciosamente detalhada no primeiro pavimento (Figura 1), no qual o movimento é bastante visível no modo como os personagens são representados: o passo de dança da bacante que segura um *tympanum* e abre o cortejo, o andar do leão montado por Dioniso criança e a inclinação dos corpos dos sátiros que ladeiam Dioniso. Sileno sobre um dromedário, um pequeno leopardo e Mistis com o *liknon* surgem logo atrás e completam o conjunto iconográfico. No segundo mosaico (Figura 2), Dioniso infante surge sobre um leopardo e, com seu braço direito, levanta um *kantharo*, numa clara referência à ingestão do vinho – bebida relacionada ao deus e seu culto. Um sátiro e uma bacante (figuras habituais do seu cortejo) surgem ao seu lado e, no caso deste mosaico, a estatueta de Príapo com seu falo em proporções gigantescas remete à ideia de fertilidade.

O exame dos três painéis acima descritos proporciona valorosas interpretações sobre as representações dos mistérios dionisíacos, com composições que suscitam simbolismos diversos e contribuem para o conhecimento do modo como Dioniso e seu *thiasos* aparecem nos mosaicos norte-africanos.

O triunfo de Dioniso

Um tema bastante recorrente nos mosaicos do norte da África é a do Triunfo de Dioniso. Segundo Dunbabin (1978, p. 181), este tipo de representação aparece em nove mosaicos africanos, algumas vezes no centro da composição e, noutros casos, em cenas menores que preenchem o painel. Num mosaico tunisiano (120-130 d. C.) das Termas de Acholla, também denominadas Termas de Trajano (Figura 4), o deus aparece sobre um carro puxado por dois centauros que se elevam sobre suas patas traseiras. Um dos centauros segura uma lança em sua mão direita e na esquerda uma tocha em chamas. Perto do seu corpo e logo abaixo da lança vê-se

parte de um escudo. O centauro que aparece mais ao fundo da imagem carrega uma pele de leopardo debaixo da qual é visível um grande falo, e sobre este uma pequena figura arredondada e amarela junto a algumas folhagens (pode ser um figo ou a planta invernal *centaura solstitialis*, que integram o conjunto de oferendas destinadas ao deus). Dioniso segura um tirso em sua mão esquerda e na direita um *kantharos*. Um manto circunda as costas e a cabeça do deus, sobre a qual há uma coroa de folhas de hera e uma faixa dourada simbolizando a mitra. Apesar dos vários elementos que compõem o emblema central deste mosaico (pele de leopardo, falo, *kantharos*) integrarem um repertório de imagens próprio dos mitos dionisíacos, há uma peculiar diferença: embora representado de forma majestosa, Dioniso surge sem o seu cortejo habitual (sátiros, bacantes, ninfas). Não obstante, a presença dos objetos cultuais na imagem correlaciona o deus à cerimônia ritual e reafirma a glória de Dioniso mesmo sem a presença do seu *thiasos*.

Ladeando o emblema central há duas figuras das estações do ano. O inverno é representado por uma figura feminina com a cabeça coberta (lado direito do painel central) e a primavera representada por uma mulher aparentemente mais jovem no lado esquerdo. Os demais personagens que compõem o painel são frequentemente encontrados em complexos termais: ninfas e tritões cavalcando hipocampos e erotes cavalcando golfinhos.



Figura 4: Triunfo de Dioniso – Termas de Acholla (século II d.C.).

Fonte: Wikimedia Commons. Autor: Dennis Jarvis.

Um mosaico tunisiano bastante conhecido por sua exuberância dentre as representações do Triunfo de Dioniso é o da localidade de Susa, cuja datação remonta ao século III d.C. (Figura 5). O deus surge num carro puxado por quatro tigres, usando uma longa vestimenta e uma coroa de cachos de uva e ramos de videira. Em sua mão direita ele segura um tirso e na esquerda as rédeas do carro. Ao seu lado, aparece seminua a figura alada da *Niké*, com uma coroa em sua cabeça e no braço esquerdo uma palma da vitória. Na frente do carro uma bacante (com uma coroa de videira) toca um *tympanum* e executa uma dança ritual: nitidamente visível no movimento de rodopio das vestes e no pescoço inclinado da personagem. Um detalhe importante é o pequeno desenho em forma de folha de hera entre os olhos da Bacante, da Vitória e de Dioniso pois, de acordo com Fantar (1994, p. 82), isto significaria a insígnia dos iniciados nos mistérios.

Atrás do carro, um sátiro nu com uma coroa de videira e um manto de pele sobre suas costas carrega uma cratera sobre seu ombro esquerdo e segura um *pedum* em sua mão direita. Outro sátiro (cuja imagem se encontra parcialmente danificada) nu e com uma pele sobre suas costas segue na frente dos tigres que puxam o carro. Perto da borda do mosaico, Dioniso infante, com uma coroa de videira, um *pedum* em sua mão esquerda e uma cratera na mão direita, cavalga um leão. Atrás da imagem do leão vemos um leopardo que bebe vinho numa cratera.

No ângulo direito da borda do mosaico aparece a imagem de uma cratera, da qual saem ramos de videira com cachos de uva. Em meio ao emaranhado de ramagens surgem grandes cestos com uvas, dois erotes, um pássaro, uma perdiz e um pato. O mosaico ornamentava uma *domus* e, embora não haja informações conclusivas sobre o local da residência no qual ele se encontrava, tanto o tema central quanto as imagens que emolduram o painel (cachos de uva e aves costumeiramente servidas em banquetes como perdizes e patos) são bastante frequentes nos *triclinia*.



Figura 5: Triunfo de Dioniso – Susa (século III d.C.).

Fonte: Wikimedia Commons. Autor desconhecido.

O terceiro mosaico com a temática do Triunfo de Dioniso aparece num pavimento de uma *domus* de El Djem, cuja datação remete ao século III d.C. O deus aparece no emblema circular central, num carro puxado por dois tigres que, diferentemente dos demais esquemas compositivos aqui examinados, é figurado de forma frontal. Embora o mosaico esteja muito danificado e as imagens não sejam totalmente visíveis, o deus é retratado com uma túnica, uma coroa de videira e um manto sobre seu ombro esquerdo. Também sobre o carro, no lado esquerdo de Dioniso, vemos *Niké* (cujo braço direito é visível somente em parte) coroando o deus e do lado direito Sileno (barbado, com uma coroa de videira e uma vestimenta que cobre seu ombro esquerdo e parte de seu corpo). Completando os personagens do cortejo, dois sátiros com coroas de videira (cada qual ao lado de um tigre) seguram em suas mãos uma tocha em chamas.

O painel (Figura 6) que decora um dos lados do pavimento acima descrito é intrigante, pois seus elementos iconográficos destoam em parte das demais imagens de triunfo descritas neste texto. Dioniso, com o rosto mais envelhecido

do que nos mosaicos já examinados, aparece sobre o carro de modo despojado, reclinado e apoiado em seu braço direito, de modo a sugerir embriaguez. O deus aparece seminua, com uma coroa de videira em sua cabeça e um manto recobrimdo parte de suas costas e pernas. De modo oposto às demais representações em mosaicos, neste painel Dioniso não segura as rédeas do carro puxado por dois centauros (somente o que aparece em primeiro plano é totalmente visível devido ao fato da imagem se encontrar parcialmente danificada). O centauro olha para trás, em direção ao deus, e segura em sua mão direita um *pedum*. Atrás do carro há um sátiro com um bastão em sua mão e uma bacante seminua com um véu que flutua sobre suas costas e cobre parte de suas pernas. A bacante executa um passo de dança e toca um *tympanum*. Ao fundo da imagem, vê-se um arco do triunfo.

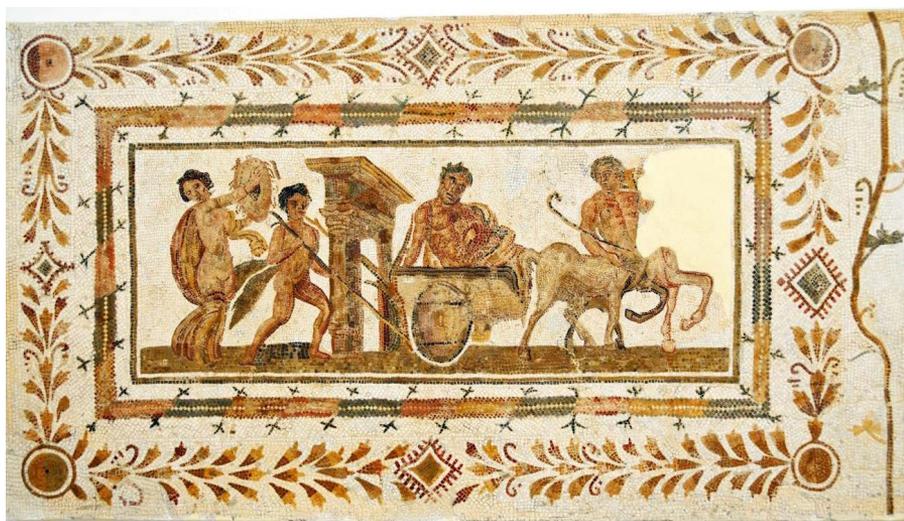


Figura 6: Painel lateral – Cena de triunfo com Dioniso embriagado – El Djem (século III d.C.).

Fonte: Wikimedia Commons. Autor: Dennis Jarvis.

Com relação aos mosaicos de Acholla (Figura 4) e de Susa (Figura 5), com representações do triunfo de Dioniso, Fantar (1994, p. 81-82) alega que eles ocupam um lugar de destaque, e que o mosaico de Susa evoca a vitória sobre a morte: a natureza reina, a primavera floresce e o deus rege o curso das estações do ano.

Para Dunbabin (1978, p. 182), não há nos mosaicos uma correlação direta entre a vitória sobre a morte e as imagens do triunfo de Dioniso. Segundo a autora, embora modelos iconográficos possam ter sido influenciados pelo repertório presente nos sarcófagos, não se pode transpor para os painéis o mesmo significado.

A popularidade do Triunfo, que aparece mais frequentemente do que qualquer outro episódio isolado dos mitos dionisíacos pode ser, em parte, devido simplesmente à fácil disponibilidade de padrões. Modelos derivados do repertório dos sarcófagos estavam presentes em número bastante razoável e os mosaicistas não precisavam fazer mais do que repeti-los. Enquanto nos sarcófagos, num contexto funerário, a popularidade do tema é claramente conectada ao conceito do poder triunfante de Dioniso sobre a morte, nos mosaicos não há razões definitivas para atribuir ao objeto tal significado (Dunbabin, 1978, p. 182).

Ainda de acordo com Dunbabin (1971, p. 59), nos mosaicos da Hispânia, província romana na qual, depois do norte da África, se encontra o maior número de pavimentos (quatro) com a imagem do triunfo dionisíaco, vê-se um padrão compositivo semelhante, o que pressupõe que os ateliês possuíam esquemas predeterminados. Isso não significa que a originalidade não se fizesse presente. Geralmente tais modelos podiam sofrer acréscimo ou modificação em suas imagens conforme o propósito do artesão ou daquele que encomendava o pavimento.⁶ Dunbabin (1978, p. 182) também afirma que em relação ao painel central do mosaico de El Djem (somente em parte preservado) e ao mosaico de Susa, o modo como o deus é representado, no esplendor de seu triunfo, leva a crer que o significado religioso está além de uma simples representação derivada dos repertórios tradicionais.

De um modo geral, observamos que nos mosaicos com imagens do triunfo investigados neste texto, Dioniso surge de modo grandioso, de modo a marcar sua presença em meio aos demais integrantes do seu *thiasos* ou, no caso do mosaico de Acholla, junto aos objetos do seu culto (falo, tirso, *kantharo*). Quanto ao propósito de realçar a importância do culto, o mosaico de Susa se sobressai dentre os demais não somente pela riqueza de detalhes com que o painel foi elaborado, mas porque concomitantemente à representação do triunfo se encontram imagens diretamente relacionadas aos mistérios: a presença de uma pequena folha de hera entre os olhos de Dioniso, da *Niké* e da bacante torna este mosaico único em meio ao conjunto de painéis com imagens do triunfo. Além disso, a figuração de Dioniso infante sobre um leão e de um leopardo bebendo vinho em uma cratera reafirmam a relação imagética entre o triunfo e o culto dionisíaco.

6 Logicamente, tal afirmação não se aplica somente aos mosaicos do triunfo de Dioniso aqui analisados como também ao padrão compositivo dos mosaicos em geral.

No mosaico de El Djem, o deus aparece sendo coroado pela *Niké* e junto aos demais integrantes de seu *thiasos*. Cabe lembrar que neste pavimento também aparecem imagens de videiras e numa das laterais há outra figuração do triunfo, porém retratada de modo não sublime. Como já foi dito, Dioniso aparece embriagado sobre um carro e sem nenhum aspecto suntuoso, porém um pormenor se distingue ao fundo do painel: a imagem do arco do triunfo, de modo a correlacionar arquitetura e vitória. Este elemento construtivo existente no espaço urbano da cidade, tanto em Roma quanto nas províncias (como, por exemplo, o arco do triunfo em Leptis Magna⁷ erigido durante o reinado do imperador de origem africana, Sétimo Severo), simboliza a conquista e, por meio da figuração em mosaico, adentra alegoricamente o espaço doméstico.

Tanto a cena do painel descrito acima quanto as imagens centrais dos mosaicos de Acholla, Susa e El Djem expressam a vitória de Dioniso sobre outros povos e a consequente implantação de seu culto e da viticultura. Seu êxito incide igualmente sobre aqueles que se insurgiram contra sua veneração, como Penteu, que foi destroçado pelas bacantes, e Licurgo, que foi enlouquecido pelo deus.

Os mosaicos com imagens do triunfo, embora sigam esquemas compositivos muito similares, possuem especificidades que permitem examinar o modo como a representação da vitória de Dioniso se interliga às imagens de seu culto: de forma mais explícita e acurada (como no mosaico de Susa) ou de modo menos imponente (como no painel lateral do mosaico de El Djem), mas sem deixar nunca de expressar a glória do deus.

Conclusão

Pelo que foi exposto, vimos que os mosaicos que aludem aos mistérios dionisíacos, bem como os que fazem menção ao triunfo de Dioniso, não possuem

7 Construído em 203 d.C., o arco tetrápilo apresenta, dentre suas imagens, a do imperador Sétimo Severo triunfante sobre um carro. Ele aparece ao centro, junto a seus dois filhos: Geta (do lado esquerdo) e Caracala (do lado direito). Dunbabin (1971, 55) ao citar Picard (1961) menciona que, para este autor, a imagem do imperador presente no arco de Leptis Magna teve influência na elaboração do mosaico de Susa e que este último, por sua vez, teria motivado a composição de outros pavimentos com a temática do triunfo em solo africano. Dunbabin, todavia, acha improvável que os demais pavimentos tenham se inspirado no mosaico de Susa, visto que muitos deles se encontravam distantes uns dos outros, tanto geograficamente quanto cronologicamente. Os esquemas compositivos semelhantes (como já foi dito neste texto) seriam uma decorrência dos modelos que os ateliês possuíam, e não o resultado da imitação direta de um mosaico em particular.

um propósito meramente decorativo. Não obstante, cabe lembrar que isto não significa dizer que os locais estivessem diretamente relacionados às cerimônias ritualísticas.

O entusiasmo por Dioniso foi muitas vezes tomado como um reflexo real do seu culto e os mosaicos enquanto identificadores de edifícios que seriam sedes de associações dionisíacas, mas isto é provavelmente um erro. Entretanto, eles frequentemente evocam o papel do deus como uma divindade relacionada à fertilidade, um tema reforçado pela presença constante das estações do ano associadas a ele (Dunbabin, 1999, p. 116).

A análise do conjunto arquitetônico no qual se encontra o mosaico de Djemila (Figura 3) seria uma exceção se confirmada a hipótese (pouco provável) de um possível local de culto e, neste caso, haveria uma aliança direta entre a iconografia do pavimento e o propósito religioso. Entretanto, é primordial enfatizar que mesmo que os pavimentos não estejam em locais propriamente destinados para fins litúrgicos, como no conjunto termal de Acholla e nas demais *domus* examinadas no texto, as representações denotam o propósito da elite norte-africana de se fazer reconhecer entre seus pares enquanto conhecedores dos rituais e demais simbologias relacionadas ao deus, ultrapassando, deste modo, uma finalidade puramente ornamental das imagens.

A narrativa iconográfica ricamente detalhada dos mosaicos norte-africanos evidencia um trabalho minuciosamente confeccionado pelos ateliês, de modo a produzir pavimentos suntuosos nos quais estão presentes imagens que reportam à iniciação de Dioniso, seu cortejo e seu triunfo sobre os que desejavam derrotá-lo.

Referências

Fontes primárias

ESTRABÃO. Geography. Disponível em: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0198%3Abook%3D10%3Achapter%3D3%3Asection%3D13>. Acesso em: 27 mar. 2021.

PSEUDO-APOLODORO: The Library. Disponível em: <https://www.theoi.com/Text/Apollodorus3.html>. Acesso em: 27 mar. 2021.

Bibliografia crítica

BLANCHARD-LEMÉE, M. Dionysos et la Victoire : variations sur un thème iconographique à Sétif et à Djemila. **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, Lion, v. 145, n. 1, p. 529-543, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/crai.2001.16281>. Acesso em: 2 abr. 2021.

BLANCHARD-LEMÉE, M. Dans les jardins de Djemila. **Antiquités Africaines**, Paris, n. 34, p. 185-197, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/antaf.1998.1295>. Acesso em: 3 abr. 2021.

BLANCHARD-LEMÉE, M. La scène de sacrifice du bouc dans la mosaïque dionysiaque de Cuicul (Étude iconographique). **Antiquités Africaines**, Paris, n. 34, p. 169-181, 1980. Disponível em: <https://doi.org/10.3406/antaf.1980.1042>. Acesso em: 6 abr. 2021.

DUNBABIN, K. M. D. **The mosaics of Greek and Roman World**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

DUNBABIN, K. M. D. **The mosaics of Roman North Africa: studies in Iconography and Patronage**. Oxford: Clarendon, 1978.

DUNBABIN, K. M. D. The triumph of Dionysus on mosaics of North Africa. **Papers of the British School of Rome**, Rome, v. 39, p. 52-62, 1971. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/40310693>. Acesso em: 31 mar. 2021.

FANTAR, M. **La mosaïque en Tunisie**. Paris: CNRS, 1994.



Espaços do Sagrado em Cesareia Marítima no Período Romano-Bizantino

Marcio Teixeira-Bastos

Universidade Estadual Paulista

De modo geral, o lugar onde está implantado o sítio arqueológico de Cesareia Marítima, na área costeira de Israel, em período Helenístico estava associado a instalações para o processamento de produtos agrícolas. A paisagem estava composta por torres rochosas, que além da defesa em caso de guerra, serviam para estocagem agrícola. Aproximadamente 1.500 vestígios dessas estruturas foram registrados nessa região costeira do Mediterrâneo. Sobre as ruínas de uma dessas torres, denominada de Torre de Estratão, a cidade de Cesareia Marítima foi planejada e construída. A Torre de Estratão estava relacionada aos domínios de Sídon, no atual Líbano (durante o quarto século Antes da Era Comum – IV AEC), até a perda do domínio desse território para Alexandre Janeu, que expandiu a Dinastia dos Asmoneus até a planície costeira durante o século I AEC, aproximadamente, no ano 100 AEC (Levine, 1973; 1975, p. 7-8).

O Reino Asmoneu de Israel (140-137 AEC) foi um estado judaico religioso fundado sob a liderança de Simão Macabeu,¹ duas décadas depois da morte de seu irmão, Judas Macabeu (o “Martelo”), que logrou vitória sobre o exército selêucida do rei Antíoco IV, durante a Revolta dos Macabeus entre os anos de 165-167 AEC (com relatos escritos por tanto em Flavio Josefo, *Guerra dos Judeus*, como em Primeiro e no Segundo Macabeus, na Bíblia católica romana). Jerusalém e o Monte do Templo haviam sido controlados e saqueados, assim como as práticas

¹ Os líderes asmoneus não se autodenominaram imediatamente como reis ou estabeleceram uma monarquia; Simon denominou-se “nasi”, em hebraico (נָשִׂיא), “presidente” ou “príncipe”, no sentido de primeiro, e também “etnarca” (líder – ἀρχων – da nação – ἔθνος, significando, nesse caso, nação a própria etnia, portanto, o líder de uma etnia, integrando culturalmente, assim, a *koiné* grega (Ελληνιστική Κοινή), na figura de um “governante”.

religiosas e culturais abraâmicas judaicas suprimidas, impondo-se as práticas cívicas e religiosas helenísticas. O Reino Asmoneu teve seu início com uma revolta dos judeus na região acompanhado do colapso do Império Selêucida, que sofreu revezes com a intervenção da então República Romana no Egito e região nesse período. A partir da Revolta Macabeia seguiu-se um período de 25 anos de um reino independente que surge entre as potências emergentes em enfrentamento, a República Romana e o Império Parta no Oriente Médio. O senado romano reconheceu o estado judaico (em 139 AEC) e passou a exercer maior pressão, poder e controle na região.

Após a disputa por procuração entre Júlio César e Pompeu, a supervisão do governador romano da Síria esteve ao lado do governo dos bisnetos dos asmoneus, Hircano II e Aristóbulo, que mantiveram o poder do reino. Contudo, Pompeu em 63-64 AEC passa a controlar diretamente toda a região. Após sua morte (48 AEC) e a de Júlio César (44 AEC), as guerras civis romanas subsequentes geraram oportunidades para o breve ressurgimento dos asmoneus, porém dessa vez com o apoio do Império Parta. Roma impôs seu domínio definitivamente e esmagou rapidamente as pretensões da dinastia dos asmoneus sob o comando de Marco Antônio e Otávio Augusto. Um dos principais aspectos da passagem da República Romana para a consolidação como Império Romano foi configurar-se exatamente como uma federação de elites centrada no controle do Mediterrâneo e seus interfluxos (*Mare Nostrum*). Após a batalha de Áccio (Actium, 31 AEC), Otávio Augusto derrotou Marco Antonio e recebeu entre seus reis-clientes o edomita (habitantes do sul de Israel, o deserto do Negev e vale de Arábá, na região do Mar Morto) Herodes I, o Grande. Durante o reino asmoneu o deserto e a região sul foram controlados, incluindo a área de Edom, ou a Iduméia, que passou a ter o Judaísmo do período como religião. Em 37 AEC Herodes, o Grande, foi instalado no poder como rei, fazendo de Israel um Estado-cliente romano, e pondo fim à dinastia dos asmoneus. Em 44 EC Roma passou a controlar a região através de um procurador romano, exercendo o poder lado a lado aos reis herodianos, que sucederam os asmoneus no controle do reino de Israel.

Quando Herodes convocou seus engenheiros para examinar o local em que estava a Torre de Estratão e preparar um projeto de construção para um novo porto na região, eles encontraram um trecho costeiro típico dessa parte do Mediterrâneo Oriental. O local escolhido se estendia por cerca de 40 km, entre Athlit (norte) e Hadera (sul), representando o único local com fácil acesso para o interior do continente (o Sudoeste Asiático) e o Monte Carmelo. A linha

costeira era caracterizada por afloramentos menores de rocha *kurkar* inundadas em suas entranhas pelo mar, formando plataformas rochosas ao nível do mar. Ocasionalmente, o mar tinha avançado, criando pequenas baías ou lagoas protegidas por recifes. Duas dessas enseadas haviam sido usadas pelos fenícios e tinham sido artificialmente melhoradas para servir às ancoragens. Embora ambas as bacias fossem locais apropriados a construção de um ancoradouro, os engenheiros de Herodes ignoraram a parte norte, já que provavelmente estava cheia de detritos e muito rasa para ancoragem, além de estar separada do mar aberto por uma extensa série de recifes. Provavelmente essa enseada continuou a ser usada como um ancoradouro de pesca após a construção do altamente tecnológico e bem estruturado “*Porto de Sebastos*”. A enseada norte pode também ter servido de amarração alternativa face às taxas e serviços do porto oficial da cidade de Cesareia da Judeia (Figura 1).



Figura 1: Ruínas da cidade de Cesareia Marítima, Capital Romana da Província da Judeia (*Provincia Iudaea*, 6 EC-135 EC).

Fonte: Acervo pessoal.

O porto de Cesareia Marítima (Sebastos) se consolidou como um dos principais entrepostos comerciais marítimos do Mediterrâneo Oriental, conectando o

Norte da África (Cartago, Líbia, e Alexandria, Egito, por exemplo) com a península da Anatólia, no extremo ocidente da Ásia (atual Turquia). Herodes chamou esse porto de Sebastos como forma de homenagear Otávio Augusto, pois Sebastos em grego (σεβαστός) significa “venerável”, e era um título honorífico usado nas cidades-estados gregas do período helenístico. A Província Romana da Judéia (latim, *Iudaea*; grego: Ἰουδαία) incorporava as áreas da Judeia, Samaria e Idumeia, e se estendia por partes das antigas regiões dos reinos asmoneus e herodianos. Porém, a província romana abrangia um território muito maior e foi estabelecida após a Tetrarquia da Judeia de Herodes Arquelau (23 AEC-18 EC). O nome “Judeia” para se referir à essa região na Antiguidade foi derivado do Reino de Judá do final 8º AEC e início do 9º AEC.² Após a deposição de Herodes Arquelau em 6º EC, a Judeia ficou sob o domínio romano permanente, durante o qual o governador romano recebeu autoridade plena para punir e controlar violentamente a região. A população passou a ser tributada por Roma, e a Província da Judeia foi palco de agitação em sua fundação (6 EC) durante o Censo de Quirino, as guerras judaico-romanas, e a história fulcral da crucificação do judeu Yeshua (ישוע/ישוע)³ e a criação do Cristianismo. É nesse contexto que o Segundo Templo

-
- 2 O reino de Judá é descrito na Tora como sucessor do Reino Unido de Israel, um termo que denota a monarquia unida sob os reis bíblicos Saul, Davi e Salomão e cobrindo o território de dois reinos históricos, Judá e Israel. Foi, até a década de 1980, pelo texto bíblico e historiografia descrito como um reino do 6º século AEC. Entretanto, a Arqueologia desempenhou um papel fundamental demonstrando que no registro arqueológico não existe evidência suficiente para um reino unificado daquela magnitude (extenso) naquele tempo. A Estela de Tel Dan, descoberta em 1993, mostrou que o reino, de certa forma, existia pelo menos em meados do 9º século AEC, mas pouco mostra até que ponto. O território de Judá parece ter sido escassamente povoado entre o 10º e 9º séculos AEC, limitando-se a pequenos assentamentos rurais, a maioria deles não fortificados. A demografia dos sítios arqueológicos aumenta para o século 7º AEC, o que parece denotar prosperidade sob a vassalagem assíria. Após a queda do Império Neo-Assírio em 605 AEC, a competição que se seguiu entre a Vigésima Sexta Dinastia do Egito e o Império Neo-Babilônico pelo controle do Levante resultou no rápido declínio do reino. No início do 6º século AEC, Judá foi enfraquecido por uma série de invasões babilônicas, e em 587-586 AEC, Jerusalém foi sitiada e destruída pelo segundo rei babilônico, Nabucodonosor II, que posteriormente exilou os judeus na Babilônia e anexou o reino como província babilônica. O Império Aquemênida Persa de Ciro, o Grande, muda a situação, permitindo a autogestão judaica novamente sob o governo persa. Somente após quatrocentos anos a população judaica experimentou um governo independente, nos emaranhados da Revolta dos Macabeus.
- 3 Forma abreviada do nome hebraico Josué, Yehoshua (יהושע). Nenhum uso do nome Yeshua é achado no Talmud, exceto para Josué filho de Jozadaque. Porém o nome Yehoshua foi muito utilizado durante o período dos Hasmoneus e até um pouco depois, “Yeshu” como uma forma que viria a ser pelo qual era conhecido entre os judeus.

de Jerusalém foi destruído pelos romanos em 70 EC, perto do final da Primeira Guerra Judaico-Romana, e o *Fiscus Judaicus* foi instituído. Após a revolta de Bar Kokhba (132-135 EC), o imperador romano Adriano mudou o nome da província para Síria Palestina e o nome da cidade de Jerusalém para Aelia Capitolina, uma tentativa de desconectar o povo judeu de sua origem. O aramaico (ou um tipo de dialeto hebraico-aramaico) era a língua popular do período.

A construção de Sebastos, o venerável

A outra bacia retangular (sul), artificial, com uma profundidade aproximada de 2 m, era protegida por promontórios rochosos. O promontório ao norte culmina em um recife que formava o porto. Era mais visível, estreito, ligado à terra e a parte sudoeste da muralha helenística. Ambos foram selecionados para construir as bases dos moles e propiciar o acesso às águas abertas. O fundo do mar nessa área é em parte arenoso, constantemente deslocado pelo impulso e pelas correntes costeiras. Enquanto o planejamento era realizado e o fundo do mar pesquisado, as remessas de materiais de construção começaram a chegar da Itália, trazendo madeiras resinosas e grandes quantidades de cinzas vulcânicas e tufo da baía de Nápoles, possivelmente usando a enseada ao norte para descarregar direta ou indiretamente os materiais (Raban, 1989, p. 287).

O núcleo longitudinal do quebra-mar teria sido a primeira seção a ser construída. Uma série de toras foram colocadas na água rasa. Cada tora era colocada em uma estrutura retangular construída em cima de vigas pesadas no fundo da enseada. Uma vez feita a armação através da estrutura criada na enseada, as paredes duplas foram então preenchidas com uma mistura líquida de uma argamassa especial (com alta proporção de cinza vulcânica misturada com cal). De acordo com uma possível interpretação (Raban, 1989), o cimento derramado foi deixado para secar na costa até o ponto suficiente (com uma gravidade específica de apenas 0,6) para flutuar e ser utilizado. Cada parte da estrutura teria, então, sido lançada na água. Alcançando esse ponto, os mergulhadores fixariam seus quatro cantos inferiores com correntes de ferro às âncoras no fundo do mar (2-3 m). A argamassa dentro das paredes duplas seria embebida pela água do mar, ganhando peso extra, fazendo, assim, afundar gradualmente para o fundo do mar a estrutura, que tinha sido limpa e nivelada anteriormente (Figura 2). Outra possibilidade (Oleson) é que as estruturas foram construídas em águas rasas, rebocadas na posição e afundadas adicionando argamassa líquida

aos compartimentos das paredes. Uma vez que as estruturas estavam firmes no fundo do mar, foram preenchidas com uma mistura de seixo pequeno e de argamassa hidráulica que solidificaram no contato com a água de mar.

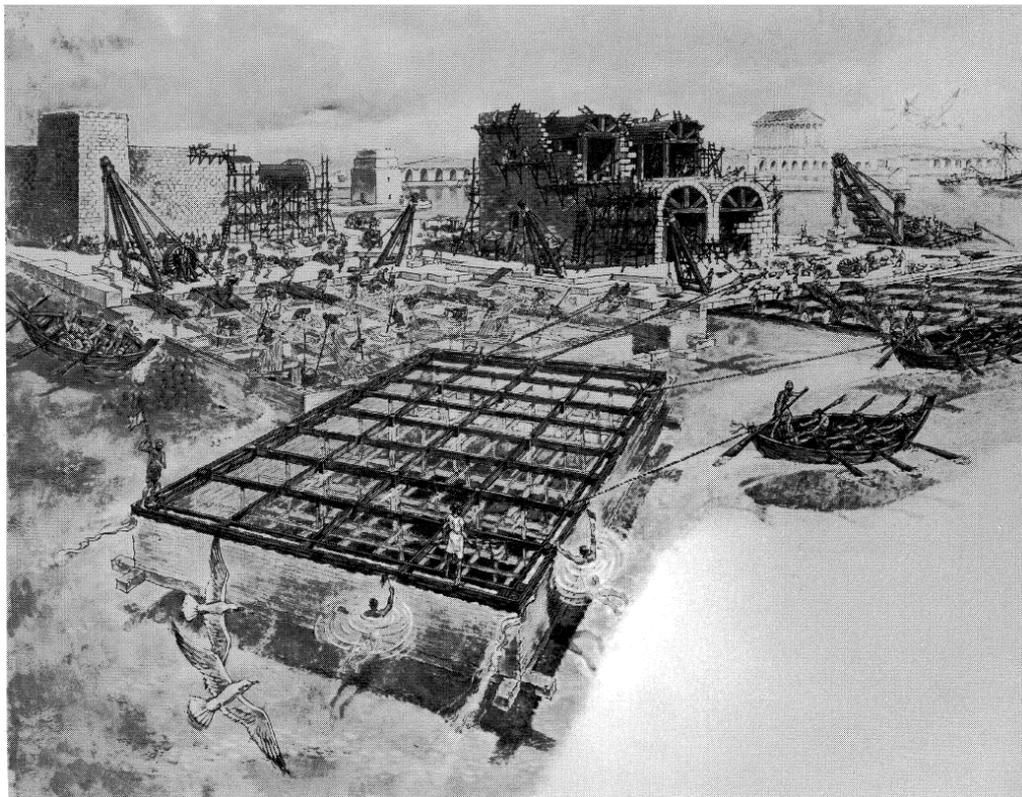


Figura 2: Representação da construção do quebra-mar do porto de Sebastos (Raban, 1989, p. 287).

A cidade portuária... Cesareia a partir de 200 EC

A maioria das cidades desenvolve-se organicamente. Até mesmo a cidade de Cesareia Marítima não permaneceu em seu originalmente traçado hipodâmico planejado, e muito disso pode ser creditado ao desenvolvimento de várias atividades, entre elas as religiosas. Nesse sentido, no sítio arqueológico de Cesareia se apresenta um caso em que a religiosidade ajudou a moldar o desenvolvimento orgânico da cidade. De uma pólis helenística, construída e planejada sob Herodes, o Grande, como moderna cidade romana, posteriormente, foi refundada por

Vespasiano (Josefo, *Guerra dos Judeus contra os Romanos*, 4.588-629), logo após a Revolta Judaica. A Primeira Guerra Judaico-Romana (66-73 EC) às vezes é também chamada de a Grande Revolta Judaica. Cesareia Marítima foi comemorada por Trajano em cunhagem de moedas datadas de 115-17 EC. A cidade foi comemorada novamente por Adriano, e convertida em Metrópolis da Síria por Trebonianus Gallus (251-53 EC) durante o decorrer do século III EC. Na moeda cunhada por Trajano, encontrada nesse contexto portuário, aparece o imperador realizando um sacrifício e a seguinte legenda:

– COL PRI F AVG CAESARIENSIS –
“COL(onia) PRI(ma) FL(avia) AVG(usta) CAESARIENSIS”.

Já a moeda cunhada no período de Adriano, apesar de não ter refundado a cidade, o imperador aparece arando um sulco com um par de bois no arado, Nike é representada com uma coroa e a legenda é similar à moeda de Trajano. Por sua vez, na moeda do período de Trebonius Gallus, a cidade de Cesareia Marítima apresenta o novo *status* que assumiu a partir do século III EC, como a Metrópole da Província Síria-Palestina. Lê-se a seguinte legenda (Holum *et al.*, 1988, p. 113, 124 e figuras 69, 81):

– COL P F AVG F C CAES METR P S PAL –
“COL(onia) P(rima) F(lavia) AVG(gusta) F(elix) C(concordia) CAES(area) METR(opolis)
P(rovinciae) S(yriae) PAL(aestinae)”.

O Templo de Augusto e Roma

Aqueles que adentrassem a cidade de Cesareia Marítima pelas vias urbanas perceberiam uma cidade de traçado ortogonal, fachadas, mosaicos, colunas, revestimentos de mármore, aqueduto, armazéns e comércio. O porto, teatro e o anfiteatro, assim como todo esse aparato urbano estava ligado ao nome de Augusto. Ao aportar em Cesareia, o Templo de Augusto e Roma se destacava na paisagem, erguido sobre uma ampla plataforma. Dado o significado prático da cidade como a porta de entrada da Judeia e o significado simbólico do patrono de Herodes, não é nenhuma surpresa que o edifício religioso mais significativo em Cesareia Marítima tenha sido o Templo de Roma e Augusto. O templo foi

localizado em uma plataforma artificial (*podium*), atualmente, sendo estudado em detalhes, no centro da cidade de frente para o porto. O núcleo do pódio era uma pequena colina natural que se estendia na costa. A plataforma, que compreendia o *temenos*, tinha acesso pelos quatro lados; escadas bizantinas, no oeste e no sul da plataforma, foram identificadas e mostram seu caráter monumental. A plataforma se projetava criando uma praça inferior em frente ao porto; esta parte mais tarde foi preenchida com armazéns e o *temenos* estendido para o oeste.

Havia, entretanto, uma característica incomum do *temenos* e das estruturas escavadas em Cesareia. Em vez de ser colocado na mesma orientação alinhada com o resto da cidade, o templo foi deslocado da regularidade axial da cidade. Poucas cidades com um plano hipodâmico fornecem analogias a esta curiosa característica desse sítio. A maioria mantém o projeto retilíneo com regularidade considerável. Duas possíveis explicações são sugeridas. O deslocamento da estrutura religiosa central da cidade, que poderia ter sido determinado por alguma estrutura anterior no mesmo local; ou pode ter sido resultado direto de considerações de planejamento para Cesareia. Nenhuma estrutura anterior foi encontrada antes da construção do Templo de Roma e Augusto, embora alguns tenham suposto que um templo helenístico tardio estaria localizado nessa pequena colina natural. A possibilidade é de que Herodes tenha escolhido uma colina já sacralizada para ressacralizar e officiar o culto imperial. Em comparação com outras cidades com histórias de construção semelhantes, torna-se uma hipótese plausível; contudo, a plataforma estava mais afastada dos vestígios da Torre de Estratão e, portanto, é improvável que tenha ocupado o lugar de grande templo no final do período helenístico. Além disso, o ângulo do *temenos* não segue a linha do porto helenístico, centra-se na geografia do porto de Herodes, criando um impacto visual mais impressionante do que a retangularidade perfeita do plano hipodâmico.

A partir de 1992, as evidências *in situ* do templo foram escavadas, incluindo restos de muros de fundação. As fundações descobertas em 1995 serviram de fundação para uma igreja que foi construída posteriormente no século VI EC (a Igreja octogonal do Martírio do Sagrado Procópio), utilizando as fundações do Templo erigido à adoração de Roma e Augusto (Figura 3). Quando essa evidência está associada aos fragmentos de coluna, capital, base e arquitrave que foram descobertos nas escavações, um esforço razoavelmente sofisticado pode ser feito para visualizar este importante templo como um templo hexastilo romano, com colunas da ordem coríntia com mais de 20 m de altura.

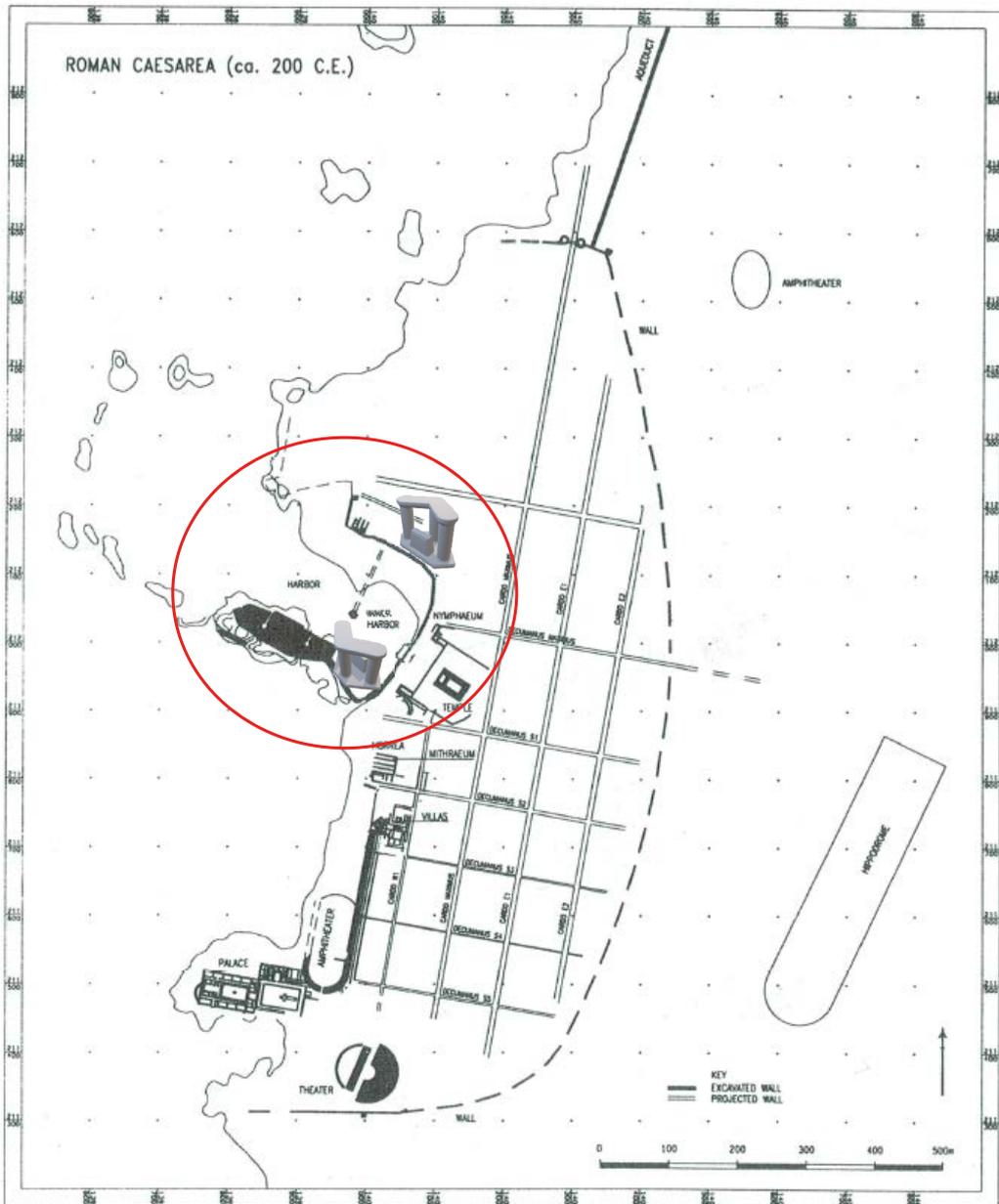


Figura 3: Fundações do Templo de Roma e Augusto na malha urbana de Cesareia Marítima.

Estamos menos bem informados sobre o *temenos*, embora em escala e tratamento, todo o complexo em Cesareia Marítima apresente bastante semelhança com o quase contemporâneo “Templo de Augusto e Livia”, em Nemausium (Nîmes), no sul da França (*A Maison Carré*). Outros exemplos de templos em homenagem ao imperador

são o “Templo de Augusto”, em Roma (*Templum Novum Divi Augusti*); o “Templo de Augusto”, em Barcelona e Tarragona, na Espanha, e o “Templo de Augusto”, em Pula, na Croácia. O Templo de Claudius, em Camulodunum (Colchester), na Inglaterra, também descreve perfeitamente o plano do templo abordado nesse capítulo.

Os fundamentos do culto imperial no Oriente Médio foram lançados por Júlio César (em 47 AEC), pai adotivo de Augusto, quando pessoalmente reforçou a autoridade romana na região, cruzando a Síria, durante a Guerra Civil Romana, para lutar na Anatólia contra Farnaces II, filho de Mitrídates VI do Ponto, que desafiou o controle de Roma na região. A chegada de César em Antioquia foi precedida de uma carta amigável anunciando a “libertação da cidade”, dando início, assim, a “uma era de liberdade cesariana”. Durante esse período, três legiões do exército romano estavam encarregadas de defender a fronteira contra o Império Parta (Arsácida) e manter a coesão interna da Província recém-criada. Conseqüentemente, entre os novos edifícios construídos em Antioquia para marcar a chegada de César na nova capital provincial, uma basílica foi dedicada com sua estátua e a da deusa Tique (em grego, Τύχη, “sorte”, “fortuna”), divindade romana responsável pela prosperidade de uma cidade, seu destino e sua sorte.



Figura 4: Réplica em cores da estátua de Augusto, Munique, Alemanha.

Através do *Caesareum* (templo de César) de Antioquia foram lançadas as bases para que os governantes romanos ocupassem o lugar anteriormente reservado aos governantes helenísticos durante a monarquia selêucida. O Porto de Sebastos e o Templo de Augusto e Roma são notadamente um avanço dessa política de prestígio, distinção e divinização. De Josefo (Josefo, *Guerra Judaica* 1.414) aprendemos que as estátuas de culto dentro do Templo de Augusto e Roma em Cesareia (Figura 4) foram modeladas a partir de esquemas imagéticos de estátuas clássicas famosas: Augusto como a representação de Zeus, em Olímpia e Roma, assim como a estátua de Hera, em Argos. Josefo sugere que seu tamanho também teria sido replicado. Assim, o impacto religioso do complexo do templo, julgando sua forma, orientação, tamanho, elevação, conexões com o porto e a cidade, bem como o possível caráter geral e mobiliário da ocupação, teria sido desenvolvido deliberadamente para impressionar na paisagem e representar o domínio do espaço. Enquanto todos os templos de Roma e de Augusto fizeram uma “declaração” de domínio, este, em particular, informa também sobre a relação de Herodes com Otávio Augusto, assim como sua disposição em honrar seu patrono, numa época em que havia relativamente poucos templos imperiais romanos nesta parte do Oriente Médio.

A prática religiosa em Cesareia Marítima durante o período Helenístico e Romano foi fundamentalmente pagã em sua natureza, incluindo um número de expressões tradicionais do politeísmo Helenístico e Romano. Essa situação persistiu até os séculos II e III EC na cidade, quando cristãos, judeus e samaritanos constituíam a minoria na cidade. As mudanças religiosas que ocorreram durante esse período foram consequências das mudanças do poder político e do relacionamento com esses grupos.

As modalidades do Sagrado no sítio arqueológico

O período de ocupação mais recuado de Cesareia Marítima está relacionado à Torre de Estratão e à população que praticava rituais relacionados às expressões tradicionais da religião da Síria-Fenícia-Cananita, que se transformou durante o período Helenístico para formar o amálgama da religião Grega da região nessa época. A hegemonia dos asmoneus na região trouxe a influência dos judeus para a área da Torre de Estratão, mas as incursões de Pompeu repeliram maior presença judaica. Quando Herodes refundou a Torre de Estratão sob o nome de Cesareia Marítima, a religião romana foi um novo elemento no amálgama das relações

dos homens com o além nessa área. Apesar de Herodes ser reconhecidamente um judeu, a cidade de Cesareia foi dedicada à religião romana. A partir disso, as populações judaicas cresceram novamente na planície costeira até a Primeira Guerra Judaica, quando teriam sido controladas e virtualmente erradicadas, pelo menos na historiografia oficial romana. Cesareia, foi, portanto, durante todo o primeiro século da Era Comum e extensão do século II EC, eminentemente pagã, contando com um pequeno contingente de judeus, judeus-cristãos, samaritanos e cristãos. Gradualmente, a comunidade judaica cresceu a partir do final do século II EC, como também o contingente de samaritanos e cristãos.

Para entender a rivalidade religiosa durante esse período, é imperativo abordar os eventuais conflitos que irromperam em Cesareia durante os anos 60 EC. Apesar do historiador local, Flavio Josefo, começar sua obra (*Guerra Judaica*) com a revolta dos Macabeus, o conflito estabelecido em Cesareia para o período em questão (a partir da metade do século I EC), não foi inicialmente contra as autoridades romanas; mas sim o conflito entre os judeus pós-exilados, os judeus nativos e a população autóctone da Síria (Rocha, 2004, 2014). Uma longa tensão sociorreligiosa é evidenciada na cidade a partir dos eventos de 60 EC. Segundo Josefo, o flagrante descaso que Floro teve com a destruição da sinagoga judaica pelos sírios em 66 EC na cidade teria precipitado os judeus de Cesareia à Guerra. As autoridades romanas estavam nesse momento exercendo o controle e mediavam os conflitos locais, nessa descrição. Otávio confirmou Herodes como rei da Judeia e, além dos territórios da Torre de Estratão, concedeu numerosas outras áreas (Josefo, *Guerra Judaica* 1.396-97). Herodes empreendeu uma dramática e indelével transformação na paisagem do Levante Sul. Suas construções marcam até hoje o espaço geográfico de Israel. O templo de Jerusalém, torres, palácios, fortalezas (Machaerus, Masada, Herodium) e cidades inteiras, como Sebaste, na Samaria, e a própria Cesareia, na Planície do Sharom (Holum *et al.*, 1988, p. 59-72), são testemunhos presentes dos empreendimentos construtivos do período. O impressionante em Cesareia, além de passar de um ancoradouro deteriorado na planície costeira para um porto completamente artificial e com a tecnologia mais avançada do período, foi que a cidade serviu como conveniente entreposto para as mercadorias entrarem e saírem da *Judeia-Palaestina*, tanto para o norte quanto para o sul (Josefo, *Guerra Judaica* 1.408). A presença do porto permitiu que a cidade exercesse um dos principais papéis políticos e econômicos na costa oriental até meados do século VI EC.

Recentes escavações descobriram significantes vestígios das fundações do templo e os armazéns que se estenderam pela costa em que o templo

estava conectado. A adoração imperial continuou como característica de Cesareia e uma inscrição encontrada no teatro menciona Pôncio Pilatos e a continuação do culto ao imperador. A inscrição foi encontrada em um altar (chamado de *Tiberium*) dedicado ao imperador Tibério (Frova *et al.*, 1966, p. 217-220). A presença também de um *Adrianeum* na cidade é indicada por uma inscrição do período Bizantino (Moultin, 1920) e mostra o vigor do culto ao imperador. Avi-Yonah (1970) argumenta que a estátua encontrada em 1951 é de Adriano, e provavelmente esteve no *Adrianeum*. Além disso, a ênfase na tradição imperial da cidade (*Colonia Prima Flavia Caesariensis*) é notada na cunhagem sob Adriano do período inicial da dinastia flaviana com a série de moedas *Iudea Capta*, provavelmente cunhadas na cidade de Cesareia (Levine, 1972, p. 131-133).

Outra evidência da forte presença do culto imperial em Cesareia é o grande número de moedas cunhadas com a figura dos imperadores. A deusa (da vitória) Nike em moedas aparece para celebrar as conquistas dos imperadores sob Trajano, Marcus Aurelius, Lucius Verus, Trajano Decius e Volusianus. Moedas com a iconografia da fundação da cidade aparecem sob Adriano, Antoninus Pius, Marcus Aurelius, Septimius Severus, Caracalla e Macrinus, o que significa que simbolicamente ela estava constantemente sendo refundada. Tipos com o imperador sacrificando, geralmente, ocorrem com maior frequência em moedas do século III EC. Outra veneração à Roma, ou encorajamento à sacralização da divindade Roma Nikophora, aparece no reverso de nove tipos de moedas cunhadas por Severus Alexander (222-225 EC). Em dois desses tipos aparece o imperador sacrificando à deusa Roma Nikophora, que é representada pela Roma Aeterna em um templo do período de Adriano, em Roma (Kadman, 1957, p. 61).

Para a população da Síria, a adoração ao imperador se encaixava bem com a tradicional deificação dos reis do período Helenístico, ora mencionado (Koester, 1982, p. 31-36, 366-367; Van Henten, 1995, p. 1343-1347). Herodes contribuiu na consolidação dessa tradição e a relacionou à cidade de Cesareia. Contudo, a evidência disponível não suporta a ideia de que populações sírias migraram para Cesareia subitamente tornando-se romanizadas; mas sim que as populações locais adaptaram elementos em suas próprias tradições sociorreligiosas. Na verdade, o Grego continuou como língua oficial da cunhagem em Cesareia até Domiciano (81-96 EC). A possibilidade que os deuses Augusto e Roma foram equiparados pela população local aos representativos de Baal e Astarte parece plausível. Josefo fez uma explícita associação com Zeus e Hera também. Outros

indicativos demonstram que a religião local esteve amalgamada entre as influências semíticas, gregas e egípcias helenizadas.

Um dos primeiros indícios de religião em Cesareia Marítima vem de um *tesserae*, pequeno bloco que compõe o mosaico, celebrando os jogos quinquenais instituídos por Herodos nos primeiros dias da cidade. Aparentemente, de um lado estaria a figura de Nilus-Sarapis (homem barbudo), e do outro lado, a figura de Eutênia-Isis-Tique (figura feminina e da prosperidade). Ambas representariam o porto e deus(a) do mar. Em Cesareia, muitas joias com a representação de Ache e também uma estátua da deusa foram encontradas, com atributos relacionados à deusa Isis (Hamburger, 1968, p. 11, n. 71-77; Gersht, 1984, p. 112-113). Um epitáfio dos séculos II e III EC tem duas crianças (a menina chamada Isidora, “presente de Isis”) e invoca a proteção das águas de refrigério de Osíris, o irmão morto de Isis. A deusa também aparece integrada aos aparatos de Deméter (Hamburger, 1968, p. 9, n. 50-51). A adoração às deusas Elêusis e Deméter provavelmente se espalhou pela região desde Alexandria por meio das rotas comerciais e militares junto com os cultos de Isis e Sarapis. Além de Isis e Deméter, existe evidência para Artemis de Éfeso e Afrodite no sítio arqueológico.

Um cálice de bronze do século IV EC (atualmente no Museu do Louvre⁴, Figura 5) é um tardio, mas vivido testemunho do fato que a religião dos fenícios, especialmente de Sidon, foi ao menos bem lembrada entre os mitos de origem de Cesareia Marítima, na região da antiga Torre de Estratão. No copo é possível ver a inscrição em grego “Jogos Sagrados”, que foi provavelmente gravada em comemoração aos jogos quinquenais instituídos por Herodes (Will, 1983, p. 7). O copo celebra a fundação mítica da cidade e, assim, tenta voltar às antigas tradições sobre os fundadores e seus deuses no assentamento. O cálice possui algumas cenas inscritas, uma que mostra Estrato, rei de Sidon, segurando as mãos com Esculápio acompanhado por Hygieia, sua filha mítica (Will, 1983, p. 16). Esculápio, que aparece em várias joias em Cesareia (Hamburger, 1986, p. 31, n. 83-84), aparentemente, nunca apareceu em cunhagens. Esculápio é o equivalente grego do deus fenício da cura Eshmun, relacionado aos cultos de Astarte e Baal na cidade (Baudissin, 1911; Ribichini, 1995).

4 Disponível em: <https://www.louvre.fr/en/oeuvre-notices/bowl-caesarea-palaestinae>. Acesso em: 7 nov. 2022.



Figura 5: Cálice de bronze (século IV EC) com cenas dos mitos de origem de Cesareia Marítima. © 2001 RMN / Hervé Lewandowski.

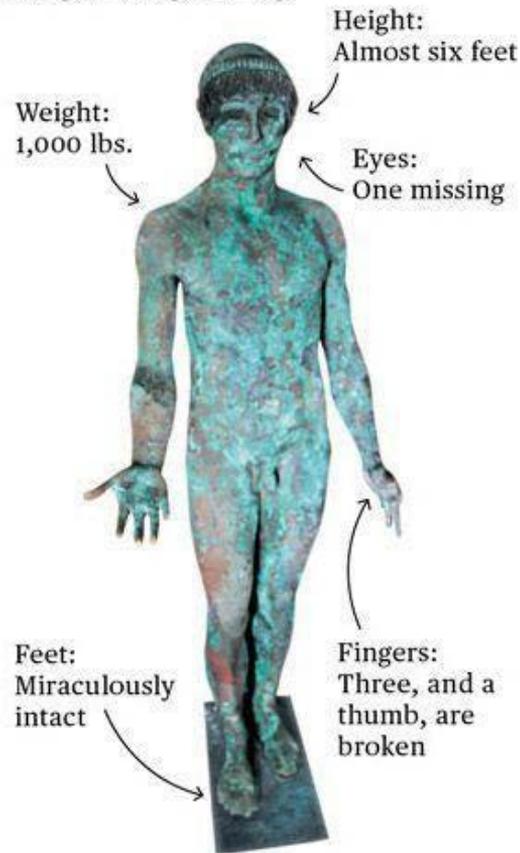
Do outro lado do cálice, a torre e Tique, em sua forma típica de Roma-Amazônia, está segurando um busto (presumivelmente do imperador) com um deus-porto a seus pés; antes dela um devoto oferece uma libação em um altar. No vasilhame, ela é identificada como “*genio coloniae*” (gênios da colônia; Will, 1983, p. 4-6). Sua presença e a de Esculápio indicam fortemente que ela incorporou as características de Astarte de alguma forma. Em uma moeda imperial tardia de Sidon, Esculápio está junto no carro de Astarte (Hill, 1910b, p. 199, pls. 25, n. 10). Curiosamente, Esculápio aparece também em Neapolis com Higiene nas moedas cunhadas sob Antonius Pius, Philip Senior e Trebonianus Gallus. Não é também de surpreender que Esculápio apareça nessas cenas, pois Josefo conta que durante o reinado de Antíoco IV Epuphanes, os residentes de Siquém (mais tarde Neápolis) se descreveram como “os sidônios em Siquém”, e assim provavelmente adoraram Esmún-Esculápio (Josefo, *Ant.* 12.275-61). Eshmun foi equiparado a Dionísio em Sidon e outros locais. Baudissin (1911) mostra que Eshmun esteve em explícita conexão com Dionísio e Astarte em moedas. Dionísio aparece frequentemente em moedas cunhadas por Antonius Pius em Cesareia. Nas moedas mais antigas, primeiro o deus se opõe a Deméter nos corredores externos do Templo de Tique, em outros casos fica sozinho na cena com uma pantera ou emparelhado com Deméter. Dionísio foi o deus patrono de Nysa-Scythopolis, onde provavelmente teve um templo (Kadman, 1957, p. 102, n. 28, pl. 3; p. 104, n. 37; p. 106, n. 42). Em Cesareia Marítima um busto do deus foi encontrado (Holum *et al.*, 1988, p. 143-144), como também um torso de seu sátiro, provavelmente proveniente de um sarcófago com Dionísio.

Outro fragmento de sarcófago com a imagem de Dioniso foi encontrado na cidade (Gersht, 1991). Dioniso foi, provavelmente, o deus patrono do teatro de Cesareia.

A Tique da cidade foi alterada durante o reinado dos Flavianos, indicando uma conexão simbólica com Roma e, especialmente, o *imperium*. É uma personificação da fortuna da cidade. A Tique de Cesareia apresenta uma história de mudança desde sua primeira representação sob Herodes Agrippa I, até sua representação mais tardia junto a seu templo nas moedas cunhadas sob Antonius Pius, ladeada por Deméter e Dioniso. Algumas moedas de Agrippa I foram cunhadas em Cesareia e mostram também a deusa com longa roupagem e com um leme na mão direita, além de grãos na mão esquerda. Essa representação é semelhante à da deusa Astarte, deusa da cidade de Dor durante o século I AEC. Uma estátua de Tique foi encontrada em Cesareia e está atualmente no *Caesarea Antiquity Museum* em Sdot-Yam, Israel. Embora fragmentada, sem a cabeça, o braço direito ou pés, a Tique usa uma túnica longa (*chiton*) e um manto (*himation*), como também a cornucópia. Apesar de ser relacionada com Isis e a tradicional representação da fortuna encontrada em outras cidades romanas, a Tique de Cesareia se assemelha mais às formas encontradas na maioria das cidades fenícias, como a representação da deusa Astarte. Painter (2000, p. 116-177) argumenta que Tique, na verdade, desempenhou o papel de deusa suprema de Cesareia durante o século II EC. Algo similar teria ocorrido em Samaria com a adoração de Kore.

Moedas do século II EC cunhadas sob Adriano retratam a presença de Apolo, mítico pai de Asclépius, acompanhado por uma cobra, um de seus símbolos, mas também o principal símbolo de associação entre Asclépius e Eshmun. No cálice de Cesareia, Apolo aparece em frente a um templo, aparentemente em seu papel de oráculo (Will, 1983, p. 8-11). Apolo foi amplamente adorado ao longo da costa oriental do Mediterrâneo desde os tempos Helenísticos. Aparentemente desempenha um papel relevante no mito de fundação de Cesareia Marítima. A adoração a Apolo na planície costeira, além da referência da própria cidade de Apolônia, alguns quilômetros distante de Cesareia Marítima, foi recentemente endossada pela fortuita descoberta de uma estátua do deus em Gaza. Um pescador diz que a encontrou à beira-mar, mas a pátina verde no impressionante artefato sugere que ele foi descoberto em terra. A estátua, de 450 kg e 1,7 m de altura, foi descoberta na região central da Faixa de Gaza (Figura 6).

The Bronze



Palestinian Ministry of Tourism and Antiquities in Gaza

Figura 6: Estátua do deus Apolo encontrada em Gaza.

Uma das cenas do cálice de Cesareia mostra um navio sendo descarregado, dois leões e um touro, entre ambos aparece um homem nu acariciando um leão, bem como uma figura barbuda reclinada. Acima da cena, aparece uma serpente, provavelmente representando Aclépius como protetor do porto, o homem com o leão sugere ser Asclépius Leontoukhos Ascalonitus, encontrado em um poema do século V EC de Proclus (Finkielsztejn, 1986; Painter, 2000, p. 117). Duas moedas encontradas em Cesareia cunhadas por Caracalla (211-17 EC) e Philip Senior (244-48 EC) confirma a associação entre Asclépius, a serpente e o leão. A segunda moeda mostra uma figura usando um longo manto olhando para a esquerda, estendendo a mão direita em direção a dois leões à sua frente; acima dos leões, um altar e uma cobra (Meshorer, 1993). A iconografia do cálice

do século IV EC, em paralelo com a iconografia das moedas (séculos II e III EC) encontradas na cidade, demonstra a vitalidade desses mitos em Cesareia.

Em Cesareia, Sarapis é conhecido pelas alcunhas “*Iuppiter Optimus Maximus Sarapis e Zeus Helios Megas Sarapis e Isis*”. Tácito (*Histórias*, 4. 81-82) nos informa sobre o encontro positivo de Vespasiano com Sarapis, a divindade egípcia helenizada de Alexandria. A evidência numismática em Alexandria apoia este evento, pois o número de representações e tipos de ‘Sarapis e Ísis’ aumenta acentuadamente durante o reinado de Vespasiano. Distintos tipos de cunhagens têm a presença do deus Zeus Sarapis (Poole, 1982, p. 31-32; Painter, 2000, p. 119). No segundo século, Sarapis ocorre frequentemente em moedas de Cesareia, começando no reinado de Adriano (Kadman, 1957, p. 57). As evidências anteriores sugerem que a renovada expansão de Sarapis, um deus provavelmente conhecido em Cesareia desde os tempos ptolomaicos, auxiliaram no fomento do sincretismo do Zeus universal sob Vespasiano, amalgamado posteriormente com a adoração de Zeus do Monte Carmelo no final do século I EC (Painter, 2000, p. 120). Uma sugestão semelhante de sincretização entre Sarapis, Hadad, o Zeus do Carmelo e Júpiter Heliopolitanus, foi proposta para a cidade de Acco-Ptolemais (Avi-Yonah, 1959, p. 10). Algum tempo depois, o Zeus de Baalbek (Júpiter Heliopolitanus) também se identificou com o Zeus do Carmelo. Outro aspecto do Zeus da cidade, no entanto, deve estar relacionado a um deus como Poseidon, devido à relação íntima de Cesareia com o mar. Poseidon foi provavelmente reverenciado também em Dor, ao norte, e aparece em cunhagens de Cesareia durante o reinado de Severo Alexandre.

Podemos concluir então que, ao contrário de outros exemplos um pouco mais claros de tríades de divindades no Oriente Antigo, nos períodos helenístico-romano, um foco distinto de devoção pela população de Cesareia permanece elusivo. Parece haver um foco geral em uma deusa feminina, seja Isis, Deméter ou Astarte, talvez reconhecida como uma e a mesma. Outro aspecto é uma jovem deidade masculina encarnada em Apolo, Dioniso ou Esculápio, finalmente associado ao antigo fenício Eshmun na região. Por fim, um Zeus, originalmente derivado do Elohim (Baal) do Carmelo, posteriormente foi associado a figura de Sarapis e o Zeus Heliopolitano. Poseidon/Nilus teria desempenhado algum papel no entendimento de Zeus como também um deus do mar.

Os cultos orientais foram tradicionalmente espalhados pelo exército chegando em Cesareia, notadamente os de mistérios mitraicos. Um armazém foi convertido em um *Mithraeum* em algum momento deste período abordado, tornando-se um dos primeiros *Mithraea* do Império Romano na região (Blakely,

1987, p. 13-30; Painter, 1994, p. 113-114). A evidência estrutural e iconográfica no *Mithraeum*, bem como o que sabemos de outros cultos mitraicos em todo o Império Romano, indica que o culto dos mistérios somente incluía homens e se tratava de uma questão de redenção por meio da participação nos feitos míticos de Mithras, muitas vezes considerado o *Sol Invictus Mithras* (Painter, 1994, p. 120-149). O objetivo final era o movimento da alma através das esferas celestiais para o reino das estrelas fixas, uma jornada parcialmente realizada na vida presente pelo avanço de vários graus de iniciação no culto. Era uma religião que oferecia um tipo de salvação e foi percebida como uma ameaça aos cristãos da cidade, pelo menos durante os séculos II e IV EC.

Uma inscrição tardia do século II ou III EC atesta o culto de Júpiter Doliqueno em Cesareia (Höring; Schwertheim, 1987, n. 30). Júpiter Doliqueno, assim como Mithras, era uma divindade reverenciada por membros do exército romano, bem como por cidadãos e alguns membros ligados à burocracia imperial, embora escravos ou libertos pudessem comparecer como adeptos. Também como o mitraísmo romano, este culto se espalhou pelo império a partir do século I EC, com sua principal expansão durante a primeira metade do século III EC. Em vários locais, os relevos mitraicos e *dolicenum* foram encontrados (Höring; Schwertheim, 1987, n. 367-69; n. 97 e 431). A principal característica iconográfica dos monumentos é o deus barbudo vestido com uma couraça, de pé sobre um touro e segurando um machado duplo em uma mão e um raio na outra (Painter, 2000, p. 123). Relaciona-se também com a iconografia do deus sírio Hadad ou seu homólogo hitita, Teschub. O deus claramente tem atributos do grego Zeus (romano Júpiter). O epíteto mais comum é *Iuppiter Optimus Maximus Dolichenus*, relacionando-o muito fortemente com o supremo deus romano; em uma inscrição em Roma ele é descrito como um *eterni conservatoris totius mundi* (eterno conservador de todo o mundo). Em outra inscrição ele é descrito como *ubi ferrum nascitur* (onde o ferro nasce).

Lifshitz (1977, p. 503) publicou uma pequena inscrição em grego que dizia “para Zeus, salvador da cidade”. É possível que Zeus tenha sucedido Ba'al em Cesareia. A adoração à Zeus é constatada no Monte Carmelo desde os tempos de Elijah (como Ba'al), também no período persa (de acordo com Pseudo-Scylax), e através dos séculos I e III EC. De acordo com Tácito, Vespasiano, enquanto esteve em Cesareia Marítima, foi ao Monte Carmelo e sacrificou ao deus “Carmelo”, descrito como um deus sem imagem ou templo (Tacitus, *Histories* 2.78; Suetonius, *The Lives of the Caesars* 8.6) Avi-Yonah (1952) discutiu a descoberta de parte de uma estátua no monastério de St. Elijah no Monte Carmelo, na verdade, um enorme

pé esculpido em mármore com uma inscrição em grego. Na inscrição, a menção a Júpiter Heliopolitanus, o conhecido Zeus de Baalbek, é aqui confundida com o deus do Carmelo. Júpiter Heliopolitanus, cuja imagem ocorre em moedas de Neapolis e Acco-Ptolemais, aparece em Cesareia também em uma joia (Hamburger, 1986, p. 26, n. 14). Mais significativamente, a inscrição é feita por um colono de Cesareia, cujo nome, *Gaius Julius*, implica uma família que remonta ao início da cidade (Avi-Yonah, 1952, p. 119). O Monte Carmelo, cujo braço sudoeste fica a apenas dois ou três quilômetros de Cesareia Marítima, era vital para Cesareia, pois o suprimento de água da cidade vinha de suas encostas por meio de aquedutos nos primeiros séculos da era comum. O Zeus do Monte Carmelo é um bom candidato para a principal divindade adorada na cidade.

Evidências de outras atividades religiosas... os lugares do sagrado

A evidência arqueológica das atividades religiosas em Cesareia não é tão abundante e impressionante quanto os vestígios materiais da cidade. Somente um templo foi incluído no planejamento original da cidade por Herodes, o Templo de Roma e Augusto. Os outros locais encontrados podem ser identificados como lugares orgânicos votivos – são eles: os armazéns do porto com o culto à Mitra, Mitraísmo; o santuário no Hipódromo, como parte da Religião Cívica Romana; a Sinagoga (Judaísmo) na extremidade norte da cidade, e o Ninfeu, por meio da adoração das ninfas das fontes, as Náiades ou Crinéias na principal via de acesso da cidade para o litoral. Outras formas de atividades religiosas são atestadas pela Arqueologia, mas na maioria dos casos provavelmente se desenvolveram sob uma perspectiva adaptativa (ou individual), e não é possível definir materialmente em que lugar da cidade ocorriam. É possível extrair, contudo, das distintas fontes de informação sobre Cesareia, que a cidade demonstrava um típico balanço entre as divindades de Roma e as orientais. Dentre essas, merecem destaque: Augusto e Roma, Tique, Afrodite, Apolo, Esculápio, Hígia, Atena, Zeus, Dioniso, Júpiter, Deméter e Perséfone (Kore), Hécate, Ísis, Serápis, Cibele (Nêmesis), Ártemis de Éfeso, Castor, Pólux e Júpiter Doliqueno, além das crenças monoteístas do Samaritanismo (Monte Gerizim), Judaísmo (Monte Sião) e Cristianismo (Jesus Cristo). A lista de evidências de cultos em uma cidade como Cesareia no período Romano-Bizantino não é estranha, contudo, curiosa e incomum é a falta de evidências arquitetônicas e informações escassas sobre as atividades religiosas e seus lugares de culto dessa cidade. É possível que isto esteja associado ao processo de cristianização da *Palaestina* (Teixeira-Bastos, 2011).

Como Teixidor observa (1977, p. 156-161), a religião semítica é sem dúvida individualista, mas ao mesmo tempo a aceitação por sucessivos membros de uma família do culto da mesma divindade fez que esta se tornasse “ancestral” e tradicional. A crença na magia era difundida entre todas as sociedades, incluindo os judeus, e muitas das joias em Cesareia eram obviamente de natureza mágica, tecnologias humanas para interagir no além.

O Mitreu da cidade de Cesareia Marítima tem cronologia a partir do final do século I até o final do século III EC. A adaptação de um local anteriormente comercial para servir ao Mitreu, localizado em um complexo de armazéns, em uma importante junção entre vias da cidade, mas ao mesmo tempo não altamente evidenciado, enfatiza como, em seus anos de formação, novos movimentos religiosos não foram proeminentemente visíveis. Como em outros edifícios dedicados à Mitra, o edifício em Cesareia incorporou valores simbólicos apropriados: um espaço abobadado escuro que sugere uma caverna, um tamanho modesto que acomoda apenas um grupo pequeno, as atividades religiosas localizadas na extremidade da sala, a inclusão de bancos, a decoração com afresco e assoalho branco de emplastro, o teto com abertura para permitir que o sol brilhe sobre o local de culto, principalmente no equinócio. A comunidade praticante do mitraísmo em Cesareia adaptou um espaço existente para atender às suas necessidades religiosas, fornecendo um claro exemplo do desenvolvimento orgânico religioso da cidade e suas necessidades de relação com o além (Figura 7).



Figura 7: Mapeamento arqueológico dos lugares votivos do sítio arqueológico de Cesareia Marítima, Israel.

O Mitreu, local de culto do Mitraísmo, geralmente era uma caverna natural ou adaptada, como é o caso do edifício de Cesareia Marítima. Essa caverna adaptada era chamada espeleu (*spelaeum*) ou espelunca (*spelunca*), e foi composta por bancos que acompanham as extensões das paredes. O santuário ficava no extremo da caverna, local em que estavam o altar na forma de pedestal e a imagem de Mitra matando um touro. No contexto de Cesareia Marítima foi encontrado um medalhão; em outros contextos, usualmente se trata de uma pintura, baixo-relevo ou estátua. É interessante apontar a mudança, além da estratigrafia, na característica estrutural da abóbada relativa às atividades do armazém, hórreo (*horreum*). A uma altura de 3,0 m e em intervalos de 1,50 m e 1,75 m ao longo (norte e sul) das paredes, uma série de furos retangulares foi encontrada e relacionada a esse momento da ocupação. Estes buracos provavelmente serviram de suportes durante a construção do edifício e/ou foram utilizados para auxiliar nas atividades de armazenagem dentro da estrutura (Blakely, 1987, p. 31-32).

Quando o uso do hórreo, este foi modificado para abrigar o Mitreu – mudanças estruturais foram feitas na edificação. Os furos foram cobertos, afrescos e fragmentos de gesso foram encontrados nas paredes e o fundo da edificação foi adaptado para receber o altar de Mitra; 19 novos furos foram feitos no teto próximo do local onde o altar foi encontrado. Além disso, a abertura de dois alçapões no teto da edificação, um medindo 0,80 x 0,30 m e localizado a 14,60 m leste-oeste na estrutura, e outro medindo 0,45 x 0,45 m, localizado a 3,80 m da extremidade leste da edificação, permitiam a passagem de luz. A luz do Sol incidiria sobre o altar de Mitra exatamente na época do solstício de verão, o que denota alguma previsão e cálculo para a criação dos alçapões que desenvolveram um importante papel no culto à Mitra. Três bancos (C.8.8065) rebocados com gesso foram erguidos paralelamente às paredes e na extremidade oriental da edificação. Um espaço entre 1,0 m e 1,25 m norte-sul separava os bancos das paredes do armazém. Os bancos têm 0,50-0,30 m de largura e 0,35 m de altura. O banco se estendia rente à parede ao longo da edificação e se conectava com o banco construído na parede do fundo do Mitreu, este último com quase de 1 m de largura. Os bancos foram feitos de pedra e barro, cobertos com gesso branco. O altar (C.8.8066), ou a pedra base de um altar, foi encontrado no final da edificação, medindo 0,61 x 0,62 m de largura por 0,35 m de altura, e tinha um entalhe central em forma de canal em sua superfície. No piso (C.8.8046) de base deste altar foi encontrado o medalhão de Mitra, uma moeda de bronze de Heliogábalos (218/222 EC), afrescos que apresentavam cenas de Mitra e 31 lucernas

íntegras, além de outros fragmentos cerâmicos. As lucernas foram datadas entre os séculos II e III EC. Curiosamente, algumas lucernas aparecem intencionalmente quebradas, sugerindo um ritual de quebra das peças antes do acendimento das lâmpadas (Blakely, 1987, p. 96-97). Essa atitude estaria associada às outras práticas monoteístas do período (Judaísmo, Samaritanismo e Cristianismo), que sugerem o desejo comum de vitória monoteísta (Tal; Teixeira-Bastos, 2015), e nesse caso estaria relacionada à fusão com o deus Mitra (o *Sol Invictus*).

Outros exemplos de Mitreu podem ser encontrados pelo Império Romano: destacam-se o Mitreu da Basílica de São Clemente e o Mitreu de Óstia. Um número considerável de estruturas cívicas, como o fórum, *bouleuterion*, pritaneu, estádio, teatro, anfiteatro, basílica, banho e ginásio, comumente abrigavam atividades religiosas, regular ou ocasionalmente. Serviços religiosos muitas vezes precediam jogos no estádio ou anfiteatro, reuniões do conselho da cidade no *bouleuterion* ou sessões de magistrados na basílica. Grande parte da vida cívica estava imbuída de atividades religiosas. O hipódromo de Herodes foi modificado para incorporar uma seção de 12 m de largura do resto da cávea e escadas – debaixo da estrutura colocaram um santuário com três pequenos nichos talhados nas paredes, próximo da arena e da parede do pódio. Inscrições e outros objetos foram encontrados nesse local, dentre eles notavelmente sete sandálias votivas. Este santuário religioso menor foi desenvolvido para servir aos gladiadores e os condutores de bigas, seja antes de entrarem na arena ou depois desse evento, com o objetivo de pagarem seus tributos religiosos. Existe o argumento de que judeus participavam dos jogos não apenas como espectadores, mas também como gladiadores (Richardson, 2000, p. 24-29).

A escavação de Frova (1966) no teatro encontrou uma importante estatuária que deve ter decorado o teatro, em que dois exemplos mostram cenas de sacrifício (Figuras 239-240). Mas uma evidência em especial chama a atenção em relação às práticas religiosas no teatro; trata-se de uma estátua de culto à Artemis de Éfeso (Cíbele), provavelmente, da época de Adriano. Que papel exatamente a estátua teve e onde estava alocada é incerto. Pode ser que um edifício retangular a oeste da escavação tenha servido de santuário religioso (Frova *et al.*, 1966, p. 159-160 e fig. 218 *apud* Richardson, 2000). Nada pode ser dito do anfiteatro; as trincheiras de escavação mostraram quão completamente saqueado foi o teatro ao longo das décadas. Um banho público aparentemente esteve contemplado na cidade desde o início de sua história. A justaposição do teatro, hipódromo e palácio no extremo sul da cidade é notavelmente incomum. A ligação destes edifícios

cívicos (o palácio, o hipódromo e o teatro) leva à conclusão de que estes tiveram papéis inter-relacionados na dinâmica da cidade, especialmente na fase original, quando Herodes colocou-os desta forma. Isso pode ser explicado por um fascínio do monarca especialmente pelo entretenimento e espetáculo, assim como seus aspectos religiosos.

Outra descoberta do teatro de Cesareia foi uma inscrição reutilizada se referindo à dedicação de um *Tiberieum* (Frova *et al.*, 1966, p. 217-220 e fig. 267), um local religioso menor dedicado à Tiberius. O motivo da inscrição ter sido encontrada no teatro não está claro, embora a explicação mais provável é de que o *Tiberieum* estivesse em algum lugar no setor sul da cidade, próximo ao teatro. O tamanho modesto da inscrição, apesar da importância de uma dedicação ao imperador, implica uma estrutura pequena, talvez um *naos* dentro de um *temenos* autônomo. A partir de épocas de imperadores posteriores, alguns exemplos bem conhecidos podem razoavelmente ser apresentados: em Sidon, um pequeno santuário dedicado à Tito e Vespasiano (datado de 74 EC), posteriormente modificado para um Ninfeu; em Éfeso, duas estruturas na rua principal dedicadas à Trajano e Adriano (este último, dedicado em 188 EC, tanto para Adriano como para Artemis e os povos de Éfeso; o primeiro foi dedicado à Trajano em 114 EC). Este tipo de estrutura foi integrado na paisagem urbana, aproveitando relativamente pouco espaço ou instalações, mas com decoração suficiente para atender às necessidades de piedade apropriadas a um *praefectus* provincial. Os ninfeus serviram como santuários em reservatórios d'água, geralmente consagrados às ninfas. Apesar de serem consideradas divindades naturais e menores, as Náiades e Crinéias eram adoradas com temor e devoção. Possuíam atributos como o dom da cura e da profecia, assim como certos controles sobre a água. Em Cesareia o destacado Ninfeu continha nichos entalhados na rocha *kurkar* que abrigavam estátuas de mármore.

É possível que Pilatos, representante romano do período na região, desejasse mostrar a devoção adequada à Tibério, talvez uma preocupação especial após a queda de Sejano, o patrono de Pilatos, no ano 32 EC. Uma modesta estrutura orientada para a rua, em algum lugar na região do Palácio Promontório onde estava alojado o Pretório, perto do teatro e do hipódromo, local onde muitas funções cívicas teriam ocorrido, teria sido exatamente o local apropriado. Existe a evidência de um *Adriaenum*, porém nada mais pode ser dito sobre o local de culto, a não ser que tal estrutura existiu. Seguiu provavelmente o

mesmo padrão esboçado no de Tibério, e provavelmente similar ao santuário encontrado em Éfeso.

Uma sinagoga localizada no norte do sítio, perto do porto helenístico, está bem atestada, mas não teve merecida atenção, sem dúvida porque é uma escavação antiga (1940-1960) e mal publicada. Porém, foram identificadas cinco camadas de ocupação que cobrem um período do helenístico até algum momento além do século V EC. Três sinagogas sobrepostas foram atestadas no local, embora sem a clareza do plano e uma discussão completa sobre elas. As escavações encontraram evidências de paredes de *aishlar* do início do período romano (Camada II, possivelmente, uma adaptação da casa helenística encontrada na Camada I, identificada como uma sinagoga). Um intervalo (Camada III) aparece na estratigrafia, até a presença de uma sinagoga de meados do século III EC (Camada IV) que incorporou a parede de *ashlar* da Camada II. Nesse contexto, foram encontradas inscrições importantes que se referem aos ensinamentos judaicos. Essa sinagoga teria sido destruída durante o decorrer do século IV EC e uma nova estrutura foi construída no decorrer do século V EC sobre as ruínas (Camada V, onde foram encontradas inscrições que dataram a ocupação em 450 EC). O registro literário de hostilidade e competitividade religiosa em Cesareia do período parece concordar com a evidência arqueológica. A estrutura da Camada II foi destruída ainda no século I EC (possivelmente, entre 66-74 EC) e substituída por uma cisterna, que caracteriza o intervalo de ocupação até reocupação da topografia durante o século III EC.

Posteriormente, o lugar da sinagoga permaneceu disponível para a comunidade judaica reutilizar por muitos anos (Figura 8). Ele foi novamente destruído, não em guerra, mas por outras forças e talvez seja provável que pela perseguição cristã (no século IV e meados do V EC). Apesar das longas lacunas, o local da sinagoga permaneceu fixo, não foi ocupado por outra atividade religiosa. Isso sugere que a comunidade judaica pode ter resistido aos reveses de forma resiliente. Herodes, o Grande, não teria incorporado *a priori* uma sinagoga em seus planos para Cesareia, pois não estava particularmente interessado em construir sinagogas, uma vez que detinha poder sobre o Templo de Jerusalém (Richardson, 1996, p. 265-269; 1998). Portanto, a evidência de uma sinagoga é mais uma indicação das maneiras pelas quais a cidade se desenvolveu para atender às necessidades religiosas das várias comunidades que viveram dentro de suas fronteiras no decorrer dos períodos.



Figura 8: Piso Mosaico do assentamento onde a sinagoga judaica estava localizada em Cesareia Marítima, Israel.

Não há vestígios de construção de uma sinagoga samaritana em Cesareia, mas uma sinagoga desse tipo foi recentemente encontrada na planície costeira em Apolonia (Tal, 2015, 2020). Dessa forma, fica evidente que a comunidade samaritana foi grande na região, pelo menos em alguns períodos, pois como demonstra o conjunto de lucernas da cidade, muitos exemplares estão relacionados a comunidade samaritana bizantina, objetos com inscrições e motivos simbólicos próprios samaritanos. As lucernas foram amplamente encontradas, distribuídas por toda a cidade (Sussman, 1996, p. 356-357). A evidência literária também fala sobre uma vigorosa presença samaritana em Cesareia em períodos anteriores, assim como sobre algumas tensões entre as comunidades religiosas judaica e samaritana.

Há uma boa evidência literária do desenvolvimento inicial do Cristianismo em Cesareia Maritima. A cidade compartilhou como outras cidades importantes do Oriente Romano do triunfalismo após Constantino (306-337 EC), embora, tenhamos mais informações oriundas da evidência literária do que a evidência arqueológica. Portanto, parece que em seu período primitivo, o padrão casa-igreja teria sido a solução provável ao encontro das necessidades da cristandade até

o momento em que ocupou a principal topografia sagrada da cidade, com uma igreja octogonal monumental durante o século VI EC. Sobre o pódio e as ruínas do Templo de Roma e Augusto, a Igreja do Martírio do Sagrado Procópio foi construída. A edificação octogonal se erguia em um perímetro quadrado de 50 x 50 m, com de 39 m de largura e piso de mármore de formas variadas. Colunas do edifício foram encontradas e vários capitéis coríntios decorados com cruces provam a sólida evidência dessa ocupação.

A religião como vitalidade humana

A religião é usualmente abordada como emergindo para permitir o acúmulo de poder e propriedade, desempenhando assim um papel ideológico na criação da comunidade e o poder justificador. Entretanto, a religião não deve ser vista apenas em termos instrumentais. As próprias reestruturações espontâneas da ordem social levam a novas instituições e práticas que emergem sem uma mente projetista ou dirigente (McGlade; Van Der Leeuw, 1997, p. 9). Como sugerem Hodder (2014), Van Huyssteen (2010) e Shults (2010), a capacidade humana voltada para a religião pode ser uma propriedade emergente de outras habilidades, como a imaginação e emoção dentro de sistemas humanos complexos; além disso, se configuram enquanto “matéria vital”; isto é, nos termos em que materiais e substâncias desempenham papéis ativos na formação e transformação da sociedade, formando uma força vital. Esta noção de fenômenos emergentes tem um apelo generalizado.

A religião – entendendo-a em termos de corpos, coisas materiais, áreas e espaços de interação das mais variadas formas – marcou os elementos constitutivos da vida social em Cesareia Marítima. Tais assuntos tiveram vitalidade na produção e reprodução da vida social. Dessa forma, se se constituem religiosos, na medida em que incidem sobre numerosas forças trazidas aos interstícios da vida cotidiana (Hodder, 2014; Teixeira-Bastos; Ferreira; Hodder, 2020). A religião não é algo que apareceu porque foi útil na organização do poder, da propriedade ou da sociedade. Pelo contrário, argumenta-se que a necessidade do transcendente é parte integrante do processo humano, tão central e sempre presente quanto a necessidade de comida e sociabilidade. Este é um aspecto do termo “vital”, que a religião é um aspecto sem o qual os seres humanos não vivem. Então, o termo religião se refere aqui a qualquer noção de que haja vitalidade na matéria e que lida com um “além” do mundo. Esse entendimento antropológico e arqueológico

inclui uma postura científica que leva em consideração as forças físicas que moldam o universo. É também de utilidade inclusiva, já que os pontos em comum entre ciência, religião e espiritualidade talvez precisem ser mais frequentemente explorados. Nas palavras de Hodder (2014, p. 3), “*matéria vital e vitalidade*” são, portanto, termos que podem chamar atenção para as maneiras em que nós, como seres humanos, tentamos entender e interagir no mundo.

Referências

Fontes textuais

JOSEFO, F. **Guerra de Los Judios y destruction del templo y ciudad de Jerusalém**. Barcelona: Ibéria, 1948.

JOSEFO, F. **Jewish antiquities**. London: Heinemann, 1950.

JOSEFO, F. **História dos Hebreus**: obra completa. 11. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2007.

TACITUS. The Histories (5.1-13, on Judeans). In: MOORE, C. H. (ed.). **Tacitus: the histories**. London: Heinemann, 1931. v. 2, p. 177-199.

Bibliografia

AVI-YONAH, M. Mount Carmel and the God of Baalbek. **Israel Exploration Journal**, Tel Aviv, v. 2, n. 2, p. 118-124, 1952.

AVI-YONAH, M. Syrian Gods at Ptolemais-Accho. **Israel Exploration Journal**, Tel Aviv, v. 9, n. 1, p. 1-12, 1959.

AVI-YONAH, M. The Caesarea Porphyry Statue. **Israel Exploration Journal**, Tel Aviv, v. 20, n. 3-4, p. 203-208, 1970.

BAUDISSIN, W. W. G. **Adonis und Esmun**. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1911.

BLAKELY, J. A. **Caesarea Maritima**: the pottery and dating of vault: The Joint Expedition to Caesarea Maritima Excavations Reports. New York: The Edwin Mellen Press, 1987. v. 4.

- FROVA, A. *et al.* **Scavi di Caesarea Maritima**. Rome: L'Erma di Bretschneider, 1966.
- FINKIELSZTEJN, G. Asklepios Leontoukhos et le mythe de la coupe de Césarée Maritime. **Revue Biblique**, Leuven, v. 93, n. 3, p. 419-428, 1986.
- GERSHT, R. The Tyche of Caesarea Maritima. **Palestine Exploration Quarterly**, New York, v. 116, n. 2, p. 110-114, 1984.
- GERSHT, R. Dionysiac Sarcophagi from Caesarea Maritima. **Israel Exploration Journal**, Tel Aviv, v. 41, n. 1-3, p. 145-156, 1991.
- HAMBURGER, A. **Gems from Caesarea Maritima**. Athens: Department of Antiquities and Museums in the Ministry of Education and Culture, 1968. v. 8.
- HILL, G. F. **Catalogue of the Greek coins of Phoenicia**. London: British Museum, 1910.
- HODDER, I. **Religion at work in a Neolithic Society: vital matters**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- HOLUM, K. G. *et al.* **King Herod's dream: Caesarea on the Sea**. New York: W. W. Norton, 1988.
- HÖRING, M.; SCHWERTHEIM, E. **Corpus cultus Iovis Dolicheni**. Leiden: Brill, 1987.
- KADMAN, L. **The coins of Caesarea Maritima: Corpus Nummorum Palaestinensium**. Jerusalem: Schocken, 1957. v. 2.
- KOESTER, H. **History, Culture and Religion of the Hellenistic Age**. Philadelphia: Fortress, 1982.
- LIFSHITZ, B. Césarée de Palestine, son histoire et ses institutions. **Aufstieg und Niedergang der römischen Welt**, Berlin, v. 8, n. 2, p. 490-518, 1977.
- LEVINE, L. I. A propos de la fondation de la tour Straton. **Revue Biblique**, Leuven, n. 80, p. 75-81, 1983.
- LEVINE, L. I. Some observations on the coins of Caesarea Maritima. **Israel Exploration Journal**, Tel Aviv, v. 22, p. 131-140, 1972.
- LEVINE, L. I. **Caesarea under Roman rule**. Leiden: Brill, 1975.

McGLADE, J.; VAN DER LEEUW, S. **Time, process and structured transformation in Archaeology**. London: Routledge, 1997.

MESHORER, Y. New discoveries in the coinage of the cities of Roman Palestine. *In*: BIRAM, A.; AVIRAM, J. (ed.). **A symposium: the 2000th anniversary of King Herod's city, Caesarea Maritima**. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1993. p. 140-146.

MOULTON, W. J. Gleanings in Archaeology and Epigraphy: a Caesarean inscription. **Annual of the American School of Oriental Research**, Jerusalem, v. 2, n. 1, p. 86-90, 1975.

PAINTER, R. J. Greco-Roman religion in Caesarea Maritima. *In*: DONALDSON, T. L. **Religious rivalries and the struggle for success in Caesarea Maritima**. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2000. v. 8, p. 105-126.

PAINTER, R. J. **Mithraism and the religious context at Caesarea Maritima**. 1994. Dissertação (Mestrado) – University of Michigan, Ann Arbor, 1994.

POOLE, R. S. **Catalogue of the coins of Alexandria and the Nomes**. London: British Museum, 1892.

RABAN, A. **The harbours of Caesarea Maritima: results of the Caesarea Ancient Harbour Excavation Project, 1980-1985: the site and the excavations**. Haifa: Haifa University, 1989. v. 1.

RICHARDSON, P. **Herod: king of the Jews and friend of the Romans**. Columbia: University of North Carolina Press, 1996.

RICHARDSON, P. Augustan-era synagogues in Rome. *In*: DONFRIED, K.; RICHARDSON, P. (ed.). **Judaism and Christianity in First-Century Rome**. Grand Rapids: Eerdmans, 1998. p. 17-29.

RICHARDSON, P. Archaeological evidence for religion. *In*: DONALDSON, T. L. **Religious rivalries and the struggle for success in Caesarea Maritima**. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 2000. v. 8, p. 11-34.

RIBICHINI, S. Eshmun. *In*: VAN DER TOORN, K. *et al.* (ed.). **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**. Leiden: Brill, 1995. p. 583-585.

ROCHA, I. E. Dominadores e dominadores na Palestina do século I. **História**, São Paulo, v. 23, n. 1-2, p. 239-258, 2004.

ROCHA, I. E. **A vida na Palestina do século na visão de Flávio Josefo**. São Paulo: Annablume, 2014.

SHULTS, L. Spiritual entanglement: transforming religious symbols at Çatalhöyük. *In*: HODDER, I. (ed.). **Religion in the emergence of civilization: Çatalhöyük as a case study**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 73-98.

SUSSMAN, V. Caesarea illuminated by its lamps. *In*: RABAT, A.; HOLM, K. G. (ed.). **Caesarea Maritima: a retrospective after two millennia**. Leiden: Brill, 1996. p. 346-358.

TAL, O. A bilingual Greek-Samaritan inscription from Apollonia-Arsuf/Sozousa: yet more evidence of the use of εἰς θεὸς μόνος formula inscriptions among the samaritans. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, Bonn, n. 194, p. 169-175, 2015.

TAL, O. A Samaritan synagogue of the Byzantine Period at Apollonia-Arsuf/Sozousa? **Religions**, Basel, v. 11, n. 3, p. 127, 2020.

TAL, O.; TEIXEIRA-BASTOS, M. More on the intentionally broken discus lamps from Roman Palestine: mutilation and its symbolic meaning. *In*: BLÖMER, M.; LICHTENBERGER, A.; RAJA, R. (ed.). **Religious identities in the levant from Alexander to Muhammed: continuity and change: contextualizing the sacred**. Turnhout: Brepols, 2015. v. 4, p. 345-368.

TEIXEIRA BASTOS, M. **Cristianização dos espaços na Antiguidade Tardia: o caso de Apollonia-Arsuf**. 2011. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

TEIXEIRA-BASTOS, M.; FERREIRA, L. M.; HODDER, I. Isso não é um artigo: dialogando com Ian Hodder sobre a virada ontológica em Arqueologia. **Revista de Arqueologia**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 2, p. 118-134, 2020.

TEIXIDOR, J. **The Pagan God**. Princeton: Princeton University Press, 1977.

VAN HUYSSTEEN, J. W. Coding the nonvisible: epistemic limitations and understanding symbolic behaviour at Çatalhöyük. *In*: HODDER, I. (ed.). **Religion in the emergence**

of civilization: Çatalhöyük as a case study. Cambridge: Cambridge University Press. 2010. p. 99-121.

VAN HENTEN, J. W. Ruler cult. *In*: VAN DER TOORN, K. *et al.* (ed.). **Dictionary of Deities and Demons in the Bible**. Leiden: Brill, 1995. p. 1343-1347.

WILL, E. La coupe de Césarée Palestine au Musée du Louvre. **Monuments et Mémoires**, Paris, n. 65, p. 1-24, 1983.



Desembaraçando as tramas interpretativas: reflexões sobre os usos e conteúdos do *Livro do Amduat* durante a 21^a dinastia

Cássio de Araújo Duarte
Pesquisador Independente

Com grande alegria recebi o convite para contribuir com minha homenagem à professora Maria Isabel D’Agostino Fleming, orientadora de várias etapas de minha formação e que me abriu os horizontes para uma variedade de caminhos instigantes pelas searas da arqueologia da antiguidade mediterrânea.

Foi por volta do ano de 1996, quando cursava minha graduação em História na Universidade de São Paulo, que passei a frequentar o Museu de Arqueologia e Etnologia e alguns de seus cursos de extensão universitária. Meu convívio com a professora “Mabel” se desenvolveu nesse contexto, e em particular graças a um curso sobre a Itália antiga e a formação da civilização romana ministrado por ela. Ainda ecoam em minha mente lembranças daquelas aulas em que ouvi sobre campos semeados por urnas, colinas litorâneas coroadas por cidades antigas com suas necrópoles opulentas e cenas de indivíduos mergulhando nas águas da eternidade. Etrúria, Cerveteri, Tarquínia, villanovianos... topônimos e nomes de culturas foram se incorporando às minhas paisagens mentais e anos mais tarde, ao deixar meus passos nesses lugares, pude reencontrar um eco mental daquele estudante que sonhava acordado em sala de aula, ainda que com todas as perturbações sonoras que a vizinhança do Museu proporcionava.

A abertura e simpatia da professora Mabel me impeliram a pedir-lhe se ela poderia me orientar em uma paixão mais antiga, e foi assim que tive o privilégio de tê-la como guia em minha iniciação científica (1997-1999), dando meus primeiros voos na área da Egiptologia por meio de um estudo acerca da popularização de Osíris entre o Primeiro Período Intermediário e o Reinado Médio.

Foi o início de uma longa relação que se prolongou pelo mestrado (1999-2003), doutorado (2005-2010) e chegou ao pós-doutorado (2012-2015), com um tema que derivou de uma série de questionamentos provocados pela lateral de um ataúde da antiga coleção do Banco Santos – então no MAE-USP –, com decoração derivada do chamado “Livro do Amduat”, e que dava margem a uma pesquisa mais ampla sobre os usos dessa composição religiosa funerária da realeza em urnas privadas durante a 21ª e 22ª dinastia, tema que revisitaremos aqui com uma perspectiva mais ampliada no campo iconográfico e conceitual.

Tenho muito a agradecer à professora Maria Isabel por todos os ensinamentos, paciência, sugestões e apoio que recebi ao longo de todos estes anos. Espero que as linhas que se seguem reflitam os frutos de todo esse empenho e estejam em consonância com as demais homenagens deste volume.

Desde o início da 21ª dinastia (c. 1069-945 AEC) ao prelúdio da 22ª (c. 945-889 AEC)¹ uma série transformações passaram a se imprimir tanto no preparo das sepulturas quanto no equipamento funerário na região tebana. Os ataúdes, que conservam a policromia característica do período Raméssida (dinastias 19ª-20ª; c. 1295-1069 AEC) com o fundo amarelo (*yellow coffins*) alusivo à luz solar, representam o morto mumificado com peruca tripartite, as mãos se destacando sobre amplos colares de flores, e as superfícies tomadas de cenas, símbolos e hieróglifos. As complexas imagens descritas por todas as superfícies – cada qual recebendo um cuidado estético particular – vieram ganhar importância em uma época em que as sepulturas passaram ser coletivas e desprovidas de decoração. Todas as fórmulas e imagens que o morto necessitasse para seu pós-vida teria que estar resumido ao conteúdo de seu conjunto de urnas (quando era possível mais que uma) e manuscritos.

No que concerne aos textos funerários, permaneceu o costume de encaminhar com o defunto um exemplar do “Livro dos Mortos”  (*md3t nt pr m hrw*, “Livro para sair ao dia”) no interior de uma estatueta de Osíris, e que mantinha a tradição do período Raméssida de conferir maior destaque às vinhetas em proporção à quantidade de textos (Niwiński, 1989).

Outra variedade de manuscritos, que era deixada entre as pernas da múmia, passa a integrar o repertório de fórmulas que os falecidos levavam consigo e que,

1 Datação correspondente ao período em que os ataúdes com iconografia característica da 21ª dinastia foram produzidos.

inferieur” (T. Devéria)⁶, “*Le livre de ce qui est em l’autre monde*”/ “*Livre de savoir ce qu’il y a dans l’autre monde*” (Maspero), “*Book Am-Ṭuat*” (Budge) (Piankoff; Rambova, 1957, p. 147), “*Book of Am-Duat*”/ “*Book of what is in the Netherworld*” (Piankoff, 1954, p. 227), “*Amduat*”/ “*Book of the hidden chamber*” (Hornung, 2007), sendo a designação “Livro do Amduat”⁷ a mais conhecida.⁸ Por associação ao conteúdo de um número de manuscritos, estabeleceu-se um entrelaçamento entre o título presente nos papiros da 21^a-22^a dinastia e a denominação da composição funerária das tumbas reais do Reinado Novo.

O parâmetro principal para o “Livro do Amduat” da realeza se encontra nas paredes das câmaras funerárias de Thutmose III (KV 34), Amenhotep II (KV 35)⁹ e Amenhotep III (KV 22), datadas da 18^a dinastia (c. 1550-1295 AEC), mas excertos dessa obra foram incluídos no projeto iconográfico de tumbas e sarcófagos reais posteriores até o período Raméssida. A composição “Grande Amduat” ilustra a jornada do deus Sol em sua barca pelas doze horas da noite através do mundo subterrâneo (Duat ) por meio de três registros horizontais repletos de cenas que explicitam os eventos de cada seção. Legendas e explicações as acompanham e no final há um resumo de todo o conteúdo exclusivamente em texto (“Curto Amduat”).

Paradoxalmente, apesar de ser amplamente conhecido pela denominação de “Livro do Amduat”, ou simplesmente “Amduat”, nessas tumbas reais o longo prefácio que intitula a obra começa como “Escritos da câmara secreta”¹⁰ ( ou ) *sš nj ʿt jmnt* (Hornung, 1963, p. 1), sem qualquer tradução literal para a denominação “Livro do Amduat”, a qual não

6 Notar que Déveria (1874, p. 15-48) separou estes da categoria de “composições mitológicas” porque os exemplares do Louvre que ele classificou não vinham com o título *t3 md3t jmy dw3t* (comparar com listagem de Niwiński, 1989a, p. 349-364). Por outro lado, o autor foi o primeiro a realizar uma classificação dos manuscritos funerários que auxiliou em trabalhos futuros mais especializados (Niwiński, 1989a, p. 62).

7 Grafaremos em itálico o título dos papiros para diferenciar daquele atribuído à obra funerária da realeza do Reinado Novo.

8 Por exemplo, Hornung (1963) e Lesko (1970). Budge (1906, p. 84) todavia relaciona os diversos títulos atribuídos pelos autores (“*Book of the Lower Hemisphere*”, “*Book of Hades*”, “*Livre de l’Enfer*”) ao Livro das Portas, que seriam, segundo ele, “*similar in many details, but widely different from the Book Am-Ṭuat in point of fundamental doctrine*”. Contudo, Devéria (op. cit., p. 15, seção II), que traduziu o título como “Livro do Hemisfério Inferior”, se refere claramente aos manuscritos do Louvre que apresentam os “Escritos da Câmara Secreta/Livro do Amduat”, e não ao “Livro das Portas”.

9 Para estas sepulturas, cf. Bucher (1932).

10 No texto apresentado em Hornung (2007, p. 11), a tradução da mesma passagem é “*Treatise of the hidden region*”, mas tanto no subtítulo dessa obra quanto na denominação do texto em outra publicação do mesmo autor (1999, p. 32), optou-se por “*Book of the hidden chamber*”.

tep II (KV 35) et d'Amenhotep III, et ne sont pas contaminés par aucune autre composition funéraire. (Derricks, 2009, p. 378)

Tal raciocínio leva à ideia de que os papiros do *Amduat* só teriam alcançado sua razão de ser quando passaram a carregar passagens do dito “*Amduat*” da realeza – que teria ocorrido, segundo Niwiński (1989a), somente por volta de meados da 21ª dinastia.¹⁴ Desta maneira, além dos problemas teórico-metodológicos até então apontados, surge aqui também a projeção de uma teleologia. Como resultado, nos deparamos com um cenário paradoxal onde encontramos, no início da 21ª dinastia, papiros pertencentes à alta elite – incluindo filhos de sumo-sacerdotes – declarados como “*Livro do Amduat*” mas que ilustram, na verdade, outros temas que o dito “*Amduat*” das tumbas reais. Período de decadência econômica, degeneração, contaminação são as explicações que procuram justificar o embaraçamento dos estudiosos diante de uma diversidade iconográfica que escapa à uma lógica fundada em uma falsa correlação.

Se por outro lado deixarmos de lado a problemática associação do título “*Livro do Amduat*” ao conteúdo das tumbas da realeza e lhe atribuirmos a apelção “*Escritos/Livro da Câmara Escondida*”, a construção do conhecimento acerca do surgimento, diversificação e difusão dos temas iconográficos se torna mais clara e começa a fazer mais sentido o aparecimento, nos primórdios da 21ª dinastia, dos papiros literalmente intitulados “*Livro do Amduat*” (mas cujo programa iconográfico poderia abranger uma diversidade de conteúdos a gosto do cliente¹⁵ e, a partir de meados desta, haver surgido o interesse¹⁶ em utilizar passagens específicas dos “*Escritos da Câmara Escondida*”¹⁷ que por haver sido o primeiro livro completamente ilustrado surgido nas sepulturas reais na aurora do Reinado Novo, deveria ser visto como a obra canônica mais tradicional e carregar uma significância especial no imaginário religioso.

Com efeito, a qualidade e diversidade dos papiros e ataúdes dependia muito dos ateliês envolvidos, mas muitos erros de interpretação que se sedimentaram

14 É importante destacar, no entanto, que antes do estudo exaustivo de Niwiński (1989a), não se sabia ao certo quando se situar os papiros do *Amduat* na cronologia, tal como pode ser atestado na publicação de Sadek (1985, p. 325-326) sobre o mesmo tema, mas englobando somente os papiros do Museu do Cairo.

15 Isto é, tudo aquilo que fosse entendido como conhecimento sobre o Duat ou o além.

16 Ainda que motivado por razões políticas pelo sumo sacerdote Menkheperê.

17 Além de outras composições funerárias da realeza, tais como trechos do Livro das Portas, do Livro das Cavernas etc.

e se difundiram na literatura acadêmica podem ter surgido em grande parte pela falta de análises sistemáticas desses artefatos. Pesam ainda modelos de passado baseados em juízos de valor, tais como as noções de decadência e declínio que marcaram os estudos sobre o “3º Período Intermediário”,¹⁸ assim como preconceitos com respeito à cultura material funerária. Como resultado, o fenômeno da criação prolífica de novas e intrincadas cenas marcadas por jogos de intericonicidade característicos da 21ª dinastia, em vez de ser analisado como reflexo de uma elaboração dos conceitos teológicos particulares desse período, foi enxergado pelo viés comparativo da riqueza do período anterior¹⁹ – um sistema de valores que idealiza determinados períodos e sua produção material e intelectual em detrimento de outros. Ironicamente, esse mesmo padrão de medidas que destaca as obras funerárias originais de onde papiros e ataúdes derivaram seus temas para “corrompê-los” parece não se incomodar com a erraticidade do registro dessas mesmas composições religiosas nas próprias sepulturas da realeza.²⁰

Não se pretende aqui propor uma revisão radical das terminologias de livros funerários, cronologias etc., mas tão somente apontar os perigos que estas podem levantar quando aglutinadas a juízos de valor construídos no decorrer da formação da Egptologia, resultando em análises comprometidas dos fenômenos sociais e culturais que levam a práticas que se perpetuam. O que deve ser buscado é procurar entender essas fontes sob seus próprios termos e respectivos contextos, sem que se procure enquadrá-las a classificações rígidas como camisas de força, uma vez que o pensamento religioso é fluido e não reconhece as restrições e balizamentos da lógica cartesiana.

Reflexões acima desafiadas, não devemos então nos surpreender ao encontrar entre os primeiros exemplares do “*Livro do Amduat*” excertos literais ou inspirados na “Litania de Rê” (Niwiński, 1989a, p. 93-95, 162-173; Piankoff, 1964b), cujo título original no Reinado Novo era “Livro de adorações a Rê” no oeste, adorações

18 Assim como as demais épocas da cronologia egípcia com essa denominação.

19 “*The common opinion in the Egyptological literature about the papyri of the 21st Dynasty has been shaped after Naville’s statement, according to which the manuscripts of the period are representatives of the decadence of the BD (Book of the Dead) form, which, in turn, reflects the general decline of the State*” (Niwiński, 1989a, p. 43).

20 Para nos limitarmos somente ao Livro da Câmara Secreta, nem a orientação dos textos e imagens, ou sequer seu sequenciamento ou integralidade são constantes nas tumbas do Vale dos Reis (Hornung, 1999, p. 28). Ao contrário do registro na câmara funerária de Thutmosis III, na de Seti I, por exemplo, as passagens se espalham pelo hipogeu, estando as três primeiras horas na câmara funerária e a décima segunda ausente. Já na de Ramesses II, há duas versões desta última.

consta no exterior de um número limitado de caixões, por outro a lembrança dessa composição se estendeu ao interior de um número bem mais amplo deles.

Vale observar que temas tradicionais, tais como as vinhetas dos filhos de Hórus  ou as extraídas do Livro dos Mortos continuaram presentes ao longo dessa época em paralelo com os novos (Niwiński, 1989a, p. 41-42), algumas vezes uns presentes na urna interna e outros no sarcófago. Como dissemos anteriormente, os ataúdes da 21ª e início da 22ª dinastia herdaram da tradição decorativa Raméssida um fundo amarelo característico – embora haja alguns brancos – que fazia alusão à solarização do morto no além. Pelo motivo dos sepultamentos terem passado a ser em tumbas coletivas e sem quaisquer decorações – em certos casos em sepulturas reutilizadas – a solução encontrada para supri-los com todas as fórmulas e cenas necessárias para o pós-vida, além do uso dos dois papiros funerários, foi preenchendo as superfícies das urnas à exaustão com imagens as mais diversas, deixando, como resultado, poucos espaços vazios entre as figuras. Ainda assim, a área superficial disponível em um conjunto de ataúdes – quando era possível para o proprietário ter mais do que um – não conseguiria competir com a extensão das paredes de uma tumba, e por esse motivo se desenvolveu o recurso de sintetizar os conteúdos religiosos por meio de uma simbologia complexa ou pelo emprego do conceito da parte pelo todo (Niwiński), onde a vinhetas de um livro funerário, por exemplo, atua sintetizando toda a obra ou uma referida passagem. Essa lógica igualmente estimulou o cruzamento entre as diversas fontes religiosas, o que propiciou a criação de uma profusão de imagens muitas vezes de difícil decodificação que visavam explicar os mistérios do renascimento no além, sua interrelação com os fenômenos cósmicos, e servir de guias para os mortos.

Um conjunto de imagens com essas características se fez presente em papiros e, de início, nas laterais dos ataúdes internos²⁷ e foram classificadas por Niwiński (1989a, p. 39-41, Figuras 2-6) como “repertório clássico” da 21ª dinastia. São elas: as cenas de Geb e Nut, da Grande serpente sobre a dupla escadaria²⁸ do Triunfo da barca solar sobre Apepi com o corpo cheio de facas, da Deusa

27 O sarcófago continuaria por um tempo exibindo as cenas tradicionais do Reinado Novo (Niwiński, 1989a, p. 41-42, 220).

28 Tema que durante a 22ª dinastia também integrou a decoração da parede meridional da câmara 1 da tumba de Osorkon II, em Tânis, e cuja representação guarda grande semelhança com a do papiro “Greenfield” no Museu Britânico. Outro bloco encontrado na mesma localidade e que foi reaproveitado da tumba privada da de *ḥnḫ-f-n-Jmnw*, 21ª dinastia, sugere o uso da mesma imagem (Lull, 2002, p. 77-82).

do Sicômoro (cap. 59 do LdM) e a cena da Vaca Cósmica saindo da montanha Ocidental (cap. 186 do LdM)²⁹ Excetuando-se as ilustrações com derivação tradicional do Livro dos Mortos, as demais apresentam elementos que podem indicar influências de monumentos da realeza, seja o conteúdo das tumbas no Vale dos Reis ou de templos. A cena da deusa celeste Nut, por exemplo, com seu corpo estrelado estendido e engolindo o Sol no poente e dando nascimento a ele no oriente, pode ter sua fonte em algumas cenas no forro do cenotáfio de Seti I em Ábidos (Frankfort, 1933, pl. LXXXI), mas não é impossível que os registros no teto de uma tumba real Raméssida tenha servido de modelo.

No que concerne o tema da barca solar  sobre a serpente Apepi , há desenvolvimentos da cena em que a embarcação é puxada por duas carreiras de personagens (humanos, chacais , animais do deus Seth , serpentes cinocéfalas com pernas  etc.) que encontram paralelos em registros dos Livros do Mundo Subterrâneo ou no Livro de Nut.³⁰ Um provável desdobramento desse mesmo tema da barca e que está presente em vários ataúdes mostra uma série de elementos iconográficos entrecruzados de fontes as mais diversas, tendo, contudo, um motivo do Livro da Terra (parte A) (Hornung, 1990, p. 120-121; 1999: p. 100) como elemento-base para essa pluralidade de representações. A ocorrência que mais se aproxima dessa fonte aparece, excepcionalmente, no fundo da prancha de múmia³¹ de Nespawershefyt (Cambridge E. 1.1822), datada de meados da 21ª dinastia.³² A cena foi pintada no verso, abaixo da região dos braços e está constituída, no plano superior, da dupla esfinge de Aker sustentando a nave solar  – o deus representado dentro do disco  sendo adorado por dois babuínos – e, no inferior, o astro entre dois braços irradiando  sobre a múmia  que foi ilustrada germinando, lembrando a função do modelo à imagem de Osíris encontrado na tumba de Tutankhamun. Na versão original do Livro da Terra, da parte inferior do disco que irradia sobre a múmia de Osíris emerge, para baixo, uma cabeça de falcão e é normalmente esta que é representada nas urnas funerárias, inclusive na lateral externa do sarcófago do mesmo Nespawershefyt.

29 Para mais detalhes sobre o simbolismo destas últimas e outras cenas, cf. Niwiński (2019).

30 Hornung (1999); Roulin (1996); Frankfort (1933, pls. 77-79). Contudo, em uma cena de Ré' sendo adorado pelos deuses do ocidente no templo de Medinet Habu, a barca solar aparece puxada por chacais (cf. Epigraphic Survey, 1963, pl. 422C)

31 As chamadas pranchas de múmia são desenvolvimentos da máscara funerária que compreendem a extensão do corpo da múmia e eram depositadas sobre ela no interior dos ataúdes.

32 Cf. ilustração em Hornung (1990, p. 119).

Contam-se, até o momento, próximo de uma vintena de variantes sobre o tema, e na maior parte das vezes o deus sol é representado por suas formas simbólicas () e os raios expressos por meio de estrelas  ou círculos alinhados. O primeiro ataúde que ilustra essa variação sobre o tema do Livro da Terra, baseado na datação de Dautant *et al.* (2011, p. 254, 271, pl. 9 D-II), seria o de Itneferamun, do início da 21ª dinastia. Entretanto, por ser um caso particular requer cautela quanto sua periodização, uma vez que os demais esquifes e papiros³³ que exibem variantes da cena datam de meados ao final dessa época.

De acordo com os levantamentos feitos por Niwiński (1988, 1989a), é a partir do pontificado de Menkheperê,³⁴ na metade da dinastia, que tanto papiros quanto urnas funerárias são tomados por uma diversidade de influências de monumentos da realeza, sejam elas oriundas de livros funerários ou de programas iconográficos de templos. Esse conteúdo, que passa a integrar os papiros intitulados de “*Amduat*”,³⁵ conta com uma maior proporção de registros do Livro da Câmara Secreta³⁶ – em particular das quatro últimas sessões das doze horas da viagem noturna do deus sol pelo submundo. Os ataúdes e sarcófagos, pelas limitações de suas superfícies, apresentam somente excertos dessas divisões – por vezes um único elemento que por si já representaria o todo. Embora as últimas partes desse livro sejam as mais presentes, em raros casos podemos encontrar outras horas dessa jornada solar, tais como a segunda, a terceira e a sétima, o que sugere que os ateliês que elaboravam o material funerário dispunham seja da obra inteira ou de outras porções além das últimas quatro.³⁷

33 Papiros de Tentdiumut, Padiamun e Khonsurenep (Niwiński, 1989a, p. 278, n. 71, 291, n. 107; 297, n. 123; Piankoff, Rambova, 1957, p. 88-92, 109-116, 117-125).

34 Este sumo-sacerdote teria adotado prerrogativas régias, exemplificadas pela inserção de seu nome em cartuchos, e supostamente teria se apropriado de cenas funerárias exclusivas da realeza, para que então membros de seu círculo também usufruíssem desse privilégio. Vale frisar que, até o momento, não foi encontrado o sepultamento do religioso para que possamos mensurar até que ponto esse raciocínio se fundamenta.

35 Todavia, é importante frisar que muitos manuscritos não possuem legenda e outros tantos com ilustrações as mais diversas vinham intitulados de *mDA t nt pr m hrw* (“Livro dos Mortos”). Segundo Niwiński (1989a, p. 150), isso se deu possivelmente em determinados ateliês com mão-de-obra não tão especializada.

36 Vale observar que o sumo-sacerdote Iuput também utilizou essa obra em seu cenotáfio em Ábidos (Hornung, 1999, p. 30).

37 Sadek (1985, p. 326), que acreditava que somente as últimas passagens do Livro da Câmara Secreta (que ele nomeia como “*Amduat*”) eram utilizadas, propõe uma estranha hipótese segundo a qual os sacerdotes teriam se limitado à estas “para evitar o sacrilégio de tomar a obra inteira”. Todavia,

Paralelamente ao Livro da Câmara Secreta, mas com menor frequência, passam a ser encontradas também cenas características dos Livros das Portas, das Cavernas e da Terra. Assim, o papiro de Nodjmet³⁸ – esposa do sumo-sacerdote Herihor –, ilustra passagens do Livro das Cavernas, o de Khonsumes,³⁹ assim como o de Djedkhonsuiusankh,⁴⁰ dos Livros da Terra, das Portas e da Câmara Secreta.

Há também imagens muito particulares que são encontradas nas tumbas de Ramesses VI e IX.⁴¹ A figura incluída no final do papiro de Djedkhonsuiufankh, por exemplo,⁴² que é uma adaptação de um tema no teto do corredor G da sepultura de Ramesses VI,⁴³ apresenta uma serpente com o corpo em “U”, dentro do qual uma figura humana alongada com extremidades terminando com uma cabeça e braços erguidos  serve de base para um deus criocéfalo e uma alma *ba* – também com cabeça de carneiro – com as mãos em adoração a este. Já a tumba de Ramesses IX,⁴⁴ por sua vez, parece ter oferecido o modelo para o Osíris itifálico reclinado  que foi adaptado tanto ao papiro de Henuttawy – neta do sumo-sacerdote Menkheperre⁴⁵ – quanto ao de Heruben B (Piankoff, Rambova, 1957, p. 75-76).⁴⁶

Até o momento, foram encontradas nas urnas funerárias referências mais ou menos explícitas aos Livros da Câmara Secreta, das Portas, das Cavernas, e inclusive ao Livro da Vaca Celeste por meio de uma intrigante cena no ataúde de Ankhesenmut (Cairo JdE 29675) em que Rê’ é apresentado sentado entre os chifres do bovino  saindo da montanha.⁴⁷

Em alguns casos temas específicos de determinadas passagens do Livro da Câmara Secreta aparecem no interior dos caixões, em particular na região

visto que mesmo essas quatro seções não são constantes, o motivo mais provável da obra inteira não haver sido replicada teria sido econômica.

38 Museu Britânico BM 10490 (Niwiński, 1989a, p. 337, Londres 59). Para outras passagens além das quatro últimas horas da noite, cf. Quirke, Tait (1994).

39 Bibliothèque Nationale de France, inv. 153-155 (Niwiński, 1989a, p. 351, Paris 6; Piankoff, Rambova, 1957, p. 210-215, n° 30).

40 Niwiński, 1989a, p. 358, Paris 33; Piankoff, Rambova, 1957, p. 203-209.

41 Que por sinal se assemelha ao Osíris no registro inferior da 12ª hora do Livro da Câmara Secreta.

42 Piankoff, Rambova, 1954, p. 24, fig. 5, 156-162.

43 Hornung, 1999, p. 107, fig. 58; Piankoff, 1954, p. 435, fig. 139.

44 Guilmant, 1907, pls. LXIII, LXXVII; Hornung 1999, p. 110.

45 Virginia Museum of Fine Arts (Niwiński, 1989b, p. 148-149, fig. 42).

46 O primeiro exibindo o título de “Livro dos Mortos” e o segundo de “Livro do Amduat”. Nota-se que dependendo das circunstâncias, a fronteira que delimitava as diferenças entre um manuscrito do outro podia ser muito fluida.

47 Hornung, 1982, p. 42, linha 141, 99, nt. 21; Niwiński, 2019, p. 59, fig. 39.

das pernas e pés do morto. Ainda é difícil entender a razão dessas escolhas e, em especial, para ilustrar essa área específica do interior das urnas,⁴⁸ mas um papiro no Cairo⁴⁹ traz um cruzamento instigante entre uma cena do registro central da décima hora  com uma do início da fileira superior da décima primeira  que, em paralelo com outros documentos, talvez possa trazer uma luz sobre o uso desses motivos separadamente nos caixões.

Se em outras circunstâncias o entrelaçamento entre imagens de origens distintas deu origem a ilustrações de difícil decifração, a relação entre a cena do cortejo funerário e a da barca solar do Livro da Câmara Secreta (Duarte, 2014) nas urnas é um exemplo eloquente da sofisticação dos jogos de intericonicidade durante a 21ª dinastia. Nesses itens de mobiliário por vezes se vê, em uma de suas laterais, a tradicional descrição do ritual do transporte do falecido por meio de um trenó fechado  puxado por uma carreira de personagens até sua sepultura  na montanha ocidental – esta usualmente localizada na região dos pés –, e na outra, o registro central do Livro da Câmara Secreta da barca solar puxada pela comitiva divina, por vezes explicitando que o tema foi extraído da décima segunda hora ao apresentar a serpente “engolidora do mundo” – a responsável pelo processo de rejuvenescimento do deus Sol, dos deuses e dos defuntos que o acompanham. Na imagem, as divindades que puxam a embarcação olham para trás como metáfora do próprio processo de reversão do tempo. Em determinados esquifes, há uma fusão dos temas e a nave solar dirige-se para a tumba do morto, estabelecendo, em uma única cena, a união entre a esfera dos vivos e o além. Ademais, o entrelaçamento entre essas duas esferas pode sugerir como os egípcios do período relacionavam a trajetória do cortejo fúnebre com a própria viagem astral do sol até o poente e o espaço por onde caminhavam com a geografia do além.⁵⁰

Somando-se às imagens derivadas do repertório iconográfico das sepulturas reais, no mesmo período também foram incorporadas aos manuscritos e à decoração das urnas reproduções de cenas ritualísticas encontradas em

48 Entretanto, é impossível não associar o posicionamento das vinhetas à própria localização desses manuscritos entre as pernas da múmia que, segundo Sadek (1985, p. 327) auxiliaria o defunto a se deslocar no além. Talvez os temas escolhidos para o interior das urnas fizessem, aos olhos dos antigos egípcios, uma alusão particular à locomoção pelas extensões do Duat.

49 Pertencente a Amenhotep (Niwiński, 1989a, p. 208-209, 257, fig. 82, pap. Cairo 12; Piankoff, Rambova, op. cit., p. 189-191, fig. 70).

50 Para Niwiński (2019), determinadas cenas de divindades e do próprio juízo dos mortos simbolizariam também os rituais desempenhados por ocasião do funeral diante de determinados santuários da necrópole tebana.

templos, tais como a da corrida do rei, a do abate do órix, da oferta de obeliscos, da condução dos quatro bezerros, da consagração das quatro arcas meret,⁵¹ entre outros – rituais originalmente presididos pelo rei e cuja identidade foi, nesses suportes, substituída pela do próprio Osíris, conferindo à representação um caráter mítico ao mesmo tempo em que associa o deus ao morto. Na ausência de um levantamento sistemático dessas cenas em papiros, não há como afirmar no momento se esse gênero de representações foi considerado um repertório integrado às cenas do Livro dos Mortos ou do *Livro do Amduat*.

Outros motivos iconográficos mais ou menos complexos vieram se unir aos acima mencionados, dialogando com estes das formas as mais diversificadas. Durante o reinado de Osorkon I e logo após a posse do sumo-sacerdote Iuwelot em Tebas (Niwiński, 2019, p. 59), uma mudança se opera no material funerário e em sua respectiva decoração, passando as múmias a serem envelopadas em ataúdes de cartonagem exuberantemente pintados com imagens grandes e policromadas bastante diferentes do estilo desenvolvido durante a 21ª dinastia (Ikram; Dodson, 1998, p. 233-236). A popularização dos temas funerários da realeza, entretanto, já havia se tornado uma prática incontornável e passagens dessas obras continuaram a integrar o programa iconográfico de urnas funerárias nos períodos seguintes.

Conclusões

Ao confundir uma denominação moderna do Livro da Câmara Secreta (“Amduat”) com o título literal da segunda variedade de papiros que os mortos passaram a levar consigo durante a 21ª dinastia (*Livro do Amduat*), a literatura egíptológica acabou por criar um labirinto epistemológico que se ancora no aparecimento posterior de trechos dessa obra. Como consequência, as demais expressões iconográfico-religiosas dos chamados “papiros mitológicos” – temas também presentes em urnas funerárias – foram postas à parte do processo histórico-cultural como anormalidades incômodas quando comparadas aos excertos extraídos diretamente das idealizadas fontes da realeza do Reinado Novo.

Diversos juízos de valor fundamentados em vícios interpretativos da disciplina, tais como a pouca significância atribuída à cultura material funerária,

51 Cauville, 2012, p. 206-209, 216-217, 218-219, 238-239; Epigraphic Survey, 1957, pls. 251B e D, 252, 257, 286B, 287A, 293B, 308, 310; 1963: pls. 435, 437A; Möller, 1901; Niwiński, 1989a, p.143; Schmidt, 1919, p. 88, 143-144, figs. 689-692, 724-729.

a persistência das noções de apogeu x decadência, entre outros, vieram se somar à construção negativa de um período classificado como início de mais um “Período Intermediário”, isto é, uma fase de pouca significância em comparação aos gloriosos períodos de pujança econômica e monumental.

Importantes revisões têm sido feitas à essas abordagens, mas como nos exemplos apontados, persistem ainda muitos fantasmas nos armários da disciplina; são necessárias muitas escavações no plano teórico-metodológico e na arquitetura conceitual que a integram para que sejam reveladas as camadas que a constituem e lhes dão sustentação, de forma que um novo olhar sobre a exuberante floração iconográfica da 21ª dinastia ganhe raízes.

Referências

BUCHER, P. **Les textes des tombes de Thoutmosis III et Amenophis II.** MIFAO 60. Cairo: Institut Français d’Archéologie Orientale, 1932.

BUDGE, E. A. W. **The Egyptian heaven and hell: the contents of the books of the other world described and compared.** Chicago: The Open Court Publishing, 1906. v. 3.

CAUVILLE, S. **Offerings to the gods in Egyptian temples.** Leuven: Peeters, 2012.

DAUTANT, A.; BORAUD, T.; LALANNE, B. Le cercueil d’Itinéferamon au musée d’Aquitaine. Montpellier, Égypte Nilotique et Méditerranéenne, Vol. 4, 2011, p. 233-272.

DAVIES, T. M. **The tomb of Siptah: the monkey tomb and the gold tomb.** London: Archibald Constable, 1908.

DUARTE, C. A. Crossing the landscapes of eternity: parallels between Amduat and funeral procession scenes on the 21st dynasty coffins. *In*: SOUSA, R. (ed.). **Body, cosmos and eternity: new trends of research on Iconography and Symbolism of Ancient Egyptian coffins.** Oxford: Archaeopress, 2014. p. 81-90.

DERRICKS, C.; DELVAUX, L. (ed.). **Antiquités égyptiennes au Musée Royal de Mariemont.** Morlanwelz: Musée Royal de Mariemont, 2009.

DEVÉRIA, T. **Catalogue des manuscrits égyptiens écrits sur papyrus, toile, tablettes et ostraca en caractères hiéroglyphiques, hiératiques, démotiques, grecs, coptes,**

arabes et latins qui sont conservés au Musée Égyptien du Louvre. Paris: Charles de Mourgues Frères/Imprimerie des Musées Nationaux, 1872.

FRANKFORT, H. **The cenotaph of Seti I at Abydos.** London: Egypt Exploration Society, 1933. 2 v.

HORNUNG, E. **Das Amduat:** die Schrift des verborgenen Raumes. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. 2 v.

HORNUNG, E. Der agyptische Mythos von der Himmelskuh: eine Atiologie des Unvollkommenen. OBO 46, Freiburg/Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz/Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1982.

HORNUNG, E. **The Valley of the kings, horizon of eternity.** New York: Timken, 1990.

HORNUNG, E. **The ancient Egyptian Books of the Afterlife.** Ithaca: Cornell University Press, 1999.

HORNUNG, E. **The Egyptian Amduat, the Book of the Hidden Chamber.** Zürich: Living Human Heritage, 2007.

IKRAM, S.; DODSON, A. **The mummy in ancient Egypt:** equipping the dead for eternity. London: Thames & Hudson, 1998.

KUENY, G.; YOYOTTE, J.; GRENOBLE. **Musée des Beaux-Arts:** collection égyptienne. Paris: Éditions de la Réunion des Musées Nationaux, 1979.

LEFÉBURE, G. **Les hypogées royaux de Thèbes:** première division, le tombeau de Séti Ier. Paris: Ernest Leroux, 1886.

LESKO, L. L. The shortest Book of the Amduat? *In:* JOHNSON, J. H.; WENTE, E. F. (ed.). **Studies in honor of George R. Hughes.** Chicago: University of Chicago Press, 1970. p. 133-138.

LULL, J. **Las tumbas reales egipcias del Tercer Período Intermedio (dinastías XXI-XXV):** tradición y cambios. Oxford: Archaeopress, 2002.

THE EPIGRAPHIC SURVEY. **Medinet Habu**: the temple proper, part I: the portico, the treasury, and chapels adjoining the first hypostyle hall with marginal material from the forecourts. Chicago: University of Chicago Press, 1957. v. 5.

THE EPIGRAPHIC SURVEY. **Medinet Habu**: the temple proper, part II: the Re chapel, the royal mortuary complex, and adjacent rooms with miscellaneous material from the pylons, the forecourts, and the first hypostyle hall. Chicago: University of Chicago Press, 1963. v. 6.

MÖLLER, G. Das *Hb-Šd* des Osiris nach Sargdarstellungen des neuen Reiches. **Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde**, Leipzig, v. 39, p. 71-74, 1901.

MOND, R. Report of the work in the necropolis of Thebes during the winter 1903-1904. **Annales du Service d'Antiquités de l'Égypte**, Cairo, v. 6, p. 65-96, 1905.

NIWIŃSKI, A. The Solar-Osirian unity as principle of the theology of the "State of Amun" in Thebes in the 21st Dynasty. **Journal de la Société Orientale "Ex Oriente Lux"**, Leiden, v. 30, p. 89-106, 1987.

NIWIŃSKI, A. **21st Dynasty coffins from Thebes**: chronological and typological studies. Mainz am Rhein: Phillip von Zabern, 1988.

NIWIŃSKI, A. **Studies on the illustrated Theban funerary papyri of the 11th and 10th centuries b.C.** Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1989a.

NIWIŃSKI, A. Mummy in the coffin as the central element of iconographic reflection of the theology of the 21st Dynasty in Thebes. **Göttinger Miszellen**, Göttingen, v. 109, p. 53-66, 1989b.

NIWIŃSKI, A. **Catalogo del Museo Egizio di Torino, sarcofagi della XXI Dinastia (CGT 10101-10122)**. Torino: Ministero per i Beni Culturali/Soprintendenza al Museo delle Antichità Egizie, 2004.

NIWIŃSKI, A. Coffins of the Twenty-first and Twenty-second Dynasties: the sacred landscape of Western Thebes. In: STRUDWICK, H.; DAWSON, J. (ed.). **Ancient Egyptian coffins: past, present, future**. Oxford: Oxbow Books, 2019. p. 58-65.

PIANKOFF, A. **La création du disque solaire**. Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1953.

PIANKOFF, A. **The tomb of Ramesses VI**. New York: Bollingen Foundation; Pantheon Books, 1954. 2 v.

PIANKOFF, A.; RAMBOVA, N. Mythological papyri. New York: Bollingen Foundation; Pantheon Books, 1957. 2 v.

PIANKOFF, A. Quel est le « Livre » appelé [medjat jmy dwat] ? **Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale**, Cairo, v. 62, p. 147-149, 1964a.

PIANKOFF, A. **The litany of Re**. New York: Bollingen Foundation; Pantheon Books, 1964b.

QUIRKE, S. G. J.; TAIT, W. J. Egyptian manuscripts in the Wellcome collection. **Journal of Egyptian Archaeology**, London, v. 80, p. 145-158, 1994.

ROULIN, G. **Le livre de la nuit**: une composition égyptienne de l'au-delà. Freiburg; Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen, 1996. 2 v.

SADEK, A. A. F. **Contribution à l'étude de l'Amdouat**: les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans le Musée du Caire. Freiburg: Universitätsverlag Freiburg Schweiz; Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1985.

SCHMIDT, V. **Sarkofager, mumiekister, og mumiehylstre i det gamle Aegypten**: typologisk atlas. Copenhagen: J. Frimodts, 1919.



Arqueologia e cristianismo antigo: um percurso histórico sobre a interpretação da cultura material

Alessandro Mortaio Gregori

Laboratório de Arqueologia Romana Provincial – LARP-MAE-USP

Introdução

O capítulo apresenta um panorama histórico sobre a interpretação dos antigos remanescentes materiais do cristianismo, em especial sobre aqueles relacionados à questão da imagem. Os estudos arqueológicos do cristianismo antigo mostram-se hoje uma área consolidada de pesquisa, porém seu desenvolvimento esteve envolto às querelas interpretativas e teológicas que se envolveram os fundadores da disciplina. A seguinte reflexão pretende possibilitar ao leitor adentrar a discussão sobre as fontes materiais para o estudo do cristianismo antigo, fornecendo-o subsídios para que compreenda a importância do conhecimento histórico sobre a interpretação dos artefatos e imagens na construção de saberes sobre o passado.

Parte desta discussão se encontra expandida na dissertação de mestrado intitulada *Comunicação visual na antiguidade cristã: a construção de um discurso imagético cristão do Ante Pacem ao Tempora Christiana*, apresentada em 2014 ao programa de pós-graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP) sob supervisão da professora doutora Maria Isabel D'Agostino Fleming.

O nascimento da Arqueologia Cristã

É possível afirmar que a arqueologia é uma disciplina histórica, uma vez que possui um desenvolvimento ligado ao momento em que é produzida e apreciada,

pois toda visão sobre o passado é produto de seu próprio tempo. A história da arqueologia é a história do desenvolvimento de métodos, técnicas de pesquisa e ideias sobre a cultura material.

A arqueologia investiga o passado a partir de objetos e estruturas remanescentes de sociedades pretéritas. Os objetos antigos sempre fascinaram as mais diversas culturas humanas e o hábito de colecioná-los, guardá-los ou expô-los ao público é comum a várias sociedades.¹ Se o início da arqueologia pode ser datado do período da Renascença, quando antiquários e gabinetes de curiosidades coletavam objetos para o estudo do mundo antigo, pode-se apontar que, no mesmo período ou em poucos anos, arqueologia e cristianismo encontrar-se-iam. A partir do humanismo, uma febre pela descoberta de monumentos e vestígios antigos se disseminou pela Europa, principalmente na Itália do *quattrocento*. Os círculos humanistas faziam menções em seus escritos a expedições pelos sítios antigos italianos, alguns, provavelmente, cristãos. No entanto, era raro que essas obras testemunhassem o resultado de tais expedições, provavelmente para esconder qualquer filiação destes humanistas ao paganismo – mas são provas de que o início de uma exploração sistemática de sítios antigos se iniciava (Pellistrandi, 1978, p. 20).

No século XVIII, a cidade soterrada de Pompeia se tornou um atrativo para aventureiros, os quais começam a realizar os primeiros rudimentos do que no futuro tornar-se-ia uma escavação arqueológica. No entanto, seria de fato nas catacumbas romanas que a pesquisa arqueológica realmente se iniciaria. A primeira grande empreitada provém de um jovem de 18 anos, que, em 1593, se deparou com um achado inesperado na Via Salária nos arredores da cidade de Roma. Este é Antônio Bosio (1575-1629) (Figura 1), um jovem de Malta enviado à Urbe como procurador dos reis das ilhas. Bosio pode ser considerado o “primeiro arqueólogo cristão”² (Nicolai, 2009, p. 11).

-
- 1 Trigger (2004, p. 27-35), em sua famosa obra sobre a história da arqueologia, argumenta que já havia no mundo antigo e medieval um interesse por objetos dos mais variados tipos, fosse porque se acreditava em sua origem sobrenatural, fosse porque constituíssem vínculos tangíveis com o protótipo sagrado da criação. Entretanto, não havia nada que se assemelhasse a uma disciplina arqueológica no período. A conceituação e explicação da realidade desses objetos antigos eram puramente especulativas.
 - 2 Ainda que Bosio possua o título de “primeiro arqueólogo cristão” por especialistas da área, *The Catholic Encyclopedia* (1908) aponta que a inauguração da pesquisa arqueológica voltada ao passado do cristianismo aconteceu pela obra do monge agostiniano Onofrio Panvinio (1530-1568), que entre 1554 e 1568 publicou dois importantes trabalhos voltados às antigas basílicas cristãs em Roma e às áreas sepulcrais da cidade (*De praecipuis urbis Romae sanctioribus basilicis* e *De ritu sepeliendi mortuos apud veteres Christianos et de eorum coemeteriis*).

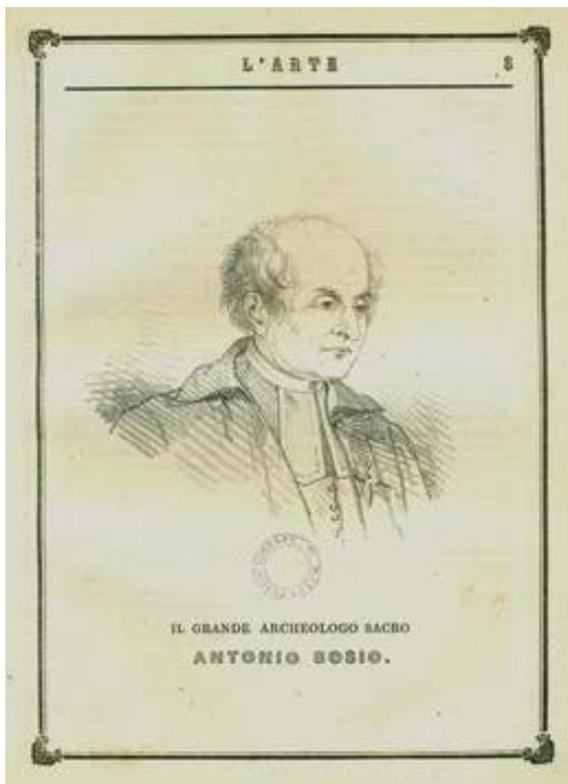


Figura 1: Retrato fictício de Antonio Bosio para a revista L'Arte.

Fonte: <https://timesofmalta.com/articles/view/How-Antonio-Bosio-became-famous-worldwide.548393> Acesso em 28/12/2022.

Vive-se nesse momento a agitação da Reforma Protestante e os anseios da Santa Sé em afirmar a presença cristã primitiva em solo romano. Pelo esforço de Bosio e de sua equipe, um primeiro esboço do que seriam os antigos cemitérios cristãos emerge das profundezas de Roma. Sua investigação e exploração sistemática das necrópoles começaram na Via Tibúrcia, porém demoraram-se na Via Appia, quando Bósio mapeou a existência de mais de 30 sítios subterrâneos cristãos nos arredores da cidade. Apesar de suas diversas expedições e anos de trabalho e exploração, Bosio deixou apenas uma obra póstuma, *Roma Sotterranea* (1634).³

3 Bosio pretendia publicar *Roma Sotterranea* em três volumes, os quais descreveriam as catacumbas romanas em mais de 200 desenhos. A obra foi finalizada em 1621, porém é apenas em 1634, cinco anos após sua morte, que a obra foi finalmente publicada. Quem a dispôs ao público foi Giovanni Severani, que, entretanto, editou-a e encurtou-a. De acordo com o artigo de Amy K. Hirschfeld (2008, p. 20), os cortes propostos por Severani pretendiam zelar pelo material descoberto, evitando que causassem polêmica nos círculos protestantes.

O sucesso das descobertas de Bosio causou um verdadeiro mal aos cemitérios, já que se iniciou uma corrida pela retirada de objetos. A Igreja romana autorizou tais transferências, principalmente de artefatos que possuíssem qualquer valor, como relíquias de mártires e santos. A Reforma desafiava os dogmas da Santa Sé e a descoberta de uma comunidade cristã primitiva em solo romano poderia ser utilizada pelos católicos como justificativa para combater os hereges protestantes (Snyder, 2003, p. 6). Os cemitérios subterrâneos constatavam para a cristandade europeia que o cristianismo esteve ali desde o início e Roma possuía provas materiais de sua primazia, solidificando, assim, o discurso milenar que afirmava seu poder como “cabeça da cristandade”.

Contudo, os reais fundadores da arqueologia cristã, para aquilo que se concebe como uma “arqueologia científica”, apareceriam apenas no século XIX: Giuseppe Marchi (1795-1860) e Giovanni Battista De Rossi (1822-1894).

Marchi era um padre jesuíta e seu interesse pela arqueologia renovou as pesquisas sobre as catacumbas romanas, pois promoveu uma abordagem histórica para o estudo dos cemitérios, desenvolvendo uma tipologia para sua datação. Em 1837, publica uma coleção de inscrições epigráficas cristãs e, a partir de 1840, projeta uma série monumental que cobriria arquitetura, imagens e esculturas cristãs antigas. Seu trabalho levou a Sé romana a estabelecer, em 1851 e pelo Papa Pio IX, a Pontificia Commissione di Archeologia Sacra, encarregada da proteção e exploração científica dos cemitérios cristãos (Nicolai, 2009, p. 12).

Se Marchi fincou as bases para a nova disciplina, foi de fato Giovanni Battista De Rossi, seu discípulo (Figura 2), quem coletou e publicou grande massa de dados sobre possíveis remanescentes materiais cristãos. Entre 1853 e 1861, De Rossi viajou pelo Mediterrâneo, coletando diversas fontes materiais que dialogassem com a ideia de um “cristianismo antigo”. Em 1864, publicou o primeiro volume de sua monumental *La Roma sotterranea cristiana* (1864-1867). O arqueólogo contava com grande apoio da Sé romana, sendo favorecido diretamente pelo Papa. A Comissão de Arqueologia Sacra financiou diversas escavações e intervenções de De Rossi nos sítios cristãos antigos pela Europa, protegendo-os de violações e saques. A popularidade extraordinária de De Rossi, sua extensa publicação no *Bullettino di archeologia cristiana* e suas variadas e profícuas escavações pelo Mediterrâneo estimularam grande interesse internacional pelo assunto ao longo do final do século XIX e o primeiro quartel do século XX (Hirschfeld, 2008, p. 27). Embora *La Roma sotterranea* signifique o início de um trabalho arqueológico científico sobre a antiguidade cristã, os raciocínios de De Rossi, sob determinados aspectos,

carregam uma orientação apologética em relação a fé católica. O arqueólogo jamais colocou em discussão a tradição secular da Igreja, apesar da evidente crítica em seus estudos históricos sobre a instituição (Filacchione, 2015, p. 34).



Figura 2: Retrato de De Rossi.

Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Giovanni_Battista_de_Rossi#/media/File:Giovanni_Battista_Carlo_De_Rossi_-_Imagines_philologorum.jpg Acesso em 28/12/2022.

Dos trabalhos de Marchi e De Rossi e do interesse vaticano pelo assunto, formou-se uma disciplina acadêmica de arqueologia paleocristã (Snyder, 2003,

p. 9) que se estenderia por toda a Europa. A disciplina contou com nomes famosos na arqueologia do século XX como Garucci, Armellini, Stevenson, Marucchi, Kirsh, Wilpert e Martigny. Tal grupo de pesquisadores formou o que se denomina “escola romana”, responsável pelo estabelecimento de enciclopédias e catálogos de registros materiais cristãos primitivos na Itália e em outras localidades do continente europeu, assim como no Norte da África, Ásia Menor, Palestina e região do Levante. Comissionada e apoiada pela Igreja Católica, a escola romana interpretaria os dados arqueológicos à luz da literatura patrística e da tradição dogmática.

Nos anos 1920, entretanto, a descoberta de uma casa de culto cristão em Dura Europos (Síria) daria novos contornos formativos à disciplina, pois provava aos acadêmicos que Roma não seria o local privilegiado dos primeiros remanescentes materiais cristãos. E, além disso, estes remanescentes não estariam limitados aos círculos funerários, como as catacumbas e necrópoles italianas. A partir de então, os métodos de análise do material cristão primitivo se diversificaram, principalmente com o intuito de interpretar os remanescentes materiais não mais à luz da tradição dogmática católica, mas sim de uma “cultura mediterrânica” (Hirschfeld, 2008, p. 32).

Sobre a interpretação arqueológica dos remanescentes cristãos antigos

No que concerne à metodologia empregada pelos pesquisadores para interpretar os remanescentes materiais cristãos, Graydon F. Snyder (2003) classificou-a em duas tendências ou escolas que remontam, de certa forma, o surgimento da arqueologia cristã como disciplina especializada. Inicialmente, Snyder aponta a existência primeva de uma “interpretação dogmática”, própria da escola romana. Assumia-se que o dado arqueológico dava suporte à tradição literária, sendo, portanto, suplemento para confirmar e, conseqüentemente, ilustrar os escritos dos Padres da Igreja. Assim, na interpretação da escola romana, há a tendência de se harmonizar tradição literária com o dado material, excluindo-se disparidades entre os diferentes tipos de documento. A datação do artefato, entretanto, parece ser de pouca importância, pois as intenções dogmáticas são atribuídas a determinados objetos ou imagens de datação muitas vezes posteriores ao período real das peças. Concepções teológicas pós-constantinianas se confirmam, por exemplo, em registros, na maioria das vezes, anteriores à Paz da Igreja (311).

A partir dos anos 1930 e 1940 aparecem os primeiros estudos em ambiente acadêmico alemão que procuraram romper com as tendências dogmáticas da escola romana. Sua maior alteração na metodologia para se interpretar os remanescentes cristãos era atribuir-lhes a concepção de símbolos de uma religião popular no contexto dos variados cultos mediterrânicos. Desse modo, se evidenciava a necessidade de se interpretar os artefatos cristãos em comparações e analogias a outros artefatos religiosos do período. Considerava-se, assim, o cristianismo como *volkreigion*.⁴ Esta seria uma escola de interpretação que propõem o “simbolismo comparativo” ou uma “metodologia contextual”, segundo Snyder (2003, p. 13-14). Os trabalhos de Theodor Klauser (1894-1984) são aqueles que representam melhor tal tendência ou escola.

A convicção metodológica de que os artefatos trabalham como suplementos para confirmar o que está presente no texto, contudo, aplicou-se continuamente à arqueologia cristã e à arqueologia bíblica, independente da filiação acadêmica. O texto bíblico, os textos patrísticos e os documentos canônicos da Igreja, quando aplicados como ferramentas exclusivas para a interpretação dos remanescentes materiais cristãos, levantam, segundo Snyder (2003, p. 15) três concepções problemáticas sobre a literatura sagrada: inicialmente, pressupõe-se que representam uma situação histórica concreta, quando na verdade os textos podem ter um propósito tendencioso. Em segundo lugar, pressupõe-se que a literatura sagrada é unívoca, quando na verdade vozes dissonantes foram ignoradas, reprimidas ou, muitas vezes, assimiladas ao longo do tempo. Por fim, literatura e cultural material nem sempre estão em harmonia, mas sim em constante tensão, sendo considerar que o texto não representa um reflexo exato do que seria de fato a prática e o cotidiano da religião. Dessa forma, ao se considerar o texto como o subsídio primordial para se compreender os registros materiais antigos, incorre-se no erro de silenciar vozes do passado e tomar como genuínos dogmas que, na realidade, são produtos de evolução histórica.

Expostas as teorias ou escolas que se desenvolveram com o advento da arqueologia cristã, cabe neste momento uma consideração sobre o próprio histórico da interpretação dos remanescentes materiais e imagéticos cristãos e as consequentes justificativas para a fraca sua evidência anterior ao século III.

4 O termo pode ser traduzido como “religiosidade popular” e é aplicável, quando se admite a existência de uma “religião de elite”. Segundo Alves (2014) as formas de expressão religiosa popular se manifestariam em confronto com a ortodoxia como reflexo de resistência e experimentação livre.

A maior parte dos remanescentes materiais cristãos antigos, principalmente aqueles em que é possível identificar uma datação mais antiga, é proveniente do sítio de Roma e seus arredores. Segundo Robin Jensen (2004, p. 751) não significa, entretanto, que o ambiente romano-italiano possuísse qualquer primazia na fabricação ou no desenvolvimento de uma cultura material cristã na Antiguidade. É um “acidente histórico”, como indica a autora, pois muitos dos belos sarcófagos cristãos pré ou pós-constantinianos encontrados em Roma, assim como registros iconográficos de afrescos funerários, eram também produzidos, provavelmente, na Ásia Menor e em determinados locais do Oriente Próximo, onde havia comunidades cristãs maiores e mais dinâmicas do que as de Roma. Esta consideração é bastante válida especialmente para os vestígios mais antigos, anteriores ao século IV. De fato, cidades do Mediterrâneo Oriental como Antioquia, Alexandria e Éfeso possuíam comunidades cristãs ativas e em constante expansão, como descreve o Novo Testamento (At 13.1-13, 13.2-4; 15.35-40; 16.12-40; 18.23). A descoberta da casa cristã em Dura Europos na Síria (datada de 240) é prova de que uma comunidade cristã ativa existia nessas cidades orientais e produziam artefatos distintivos, ainda que os vestígios de Dura Europos ainda permaneçam como um dos poucos registros confiáveis (Spier, 2007, p. 3).

Além da circunscrição geográfica restrita, faz-se necessário apontar a limitação temporal da cultura material cristã. É possível considerar o aparecimento de uma *arte* propriamente cristã por volta de fins do século II e início do século III, durante a era dos imperadores Severos (180-240) (Finney, 1997, p. 99; Jansen, 2000, p. 9). Há fraca evidência de imagens, símbolos e objetos ligados ao cristianismo nos dois primeiros séculos de nossa era, sendo que, apenas a partir do século III é admissível encontrar com certa margem de segurança materiais cabíveis de se adjetivar como *cristãos*.

Explicitadas as duas advertências acima, passemos a tecer um panorama interpretativo dos remanescentes materiais do cristianismo primitivo.

Desde o século XIX, acadêmicos discutem a razão da fraca evidência de arte cristã durante os três primeiros séculos e o porquê do posterior aumento de interesse em transformar o cristianismo em um culto materialmente visível. Segundo Charles-Murray (1977), o primeiro a questionar a origem da arte cristã foi o acadêmico francês Joseph Ernest Renan (1823-1892),⁵ o qual afirmava que a

5 A obra fundamental de Renan é *Histoire des origines du christianisme* (História das origens do cristianismo) 7 vol. (1863-1881).

arte cristã ter-se-ia originado a partir do laicato, pois o cristianismo das origens seria, devido a matriz judaica, uma religião castiça, normativa e iconófora. O que ocorre a partir do século III, para Renan, é o aparecimento da arte como resultado de um processo de transplante do cristianismo para o mundo greco-romano, sempre aberto e receptível às imagens. Teria o cristianismo, ao se expandir pelo mundo romano, perdido sua natureza iconófora devido a pressões do laicato quanto à produção de símbolos, ícones e gravuras.

Para o arqueólogo norte-americano Paul Corby Finney (1997), a escassa evidência de registros materiais nos primeiros séculos do cristianismo, atrelada à concepção de que a arte é um produto de fora da Igreja, foi concebida formalmente pela primeira vez nos trabalhos do teólogo luterano Adolf Von Harnack (1851-1930),⁶ o qual considerava o cristianismo como “uma religião pura em essência, de simples semitas vivendo a mais alta moralidade nas paisagens áridas da Palestina” (Von Harnack, 1990 *apud* Finney, 1997, p. 8). O aparecimento de arte nos círculos cristãos pelo Mediterrâneo seria, para Von Harnack, produto da introdução de elementos helênicos exteriores ao cristianismo, os quais o “paganizaram”. As intrusões imagéticas e materiais helênicas, como a veneração de imagens, por exemplo, seriam resultado de pressões das massas conversas e isso teria feito a Igreja de Roma se afastar progressivamente da moralidade e da espiritualidade originais do cristianismo semita e se aproximar do gosto dos gentios helenizados.

As ideias de Von Harnack e o peso de sua interpretação fizeram-se sentir nos trabalhos do historiador da religião e teólogo alemão Theodor Klauser (1894-1984) (Figura 3), que publicou entre 1958 e 1968 uma série de estudos devotados à arqueologia e história da arte cristãs, a maioria destes voltados aos séculos III e IV.⁷ O objetivo de Klauser era provar, por meio de fontes arqueológicas, a oposição dos cristãos primitivos em relação à materialidade. O teólogo comprovava que nada anterior ao século III, além de papiros, poderia ser datado como efetivamente cristão e concluía que, em seu início, o cristianismo foi uma forma religiosa essencialmente iconófora e anicônica (Finney, 1997, p. 9). A origem da arte cristã estaria na vontade do laicato em se opor aos ensinamentos do clero, criando uma interpretação própria dos ensinamentos de Cristo. A produção de

6 Suas obras mais conhecidas são o *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Manual de história do dogma, 1886-1890) e a série de palestras *Das Wesen des Christentums* (A essência do cristianismo, 1900).

7 *Studien zur Entstehungsgeschichte der christlichen Kunst* (Estudos do desenvolvimento da arte cristã. 10 vol., 1958-1968).

objetos, imagens e ícones, para Klauser, é resultante da crítica do laicato diante da doutrina oficial do clero (Charles-Murray, 1977, p. 306).



Figura 3: Retrato de Theodor Klauser.

Fonte: <https://antike-und-christentum.de/geschichte> Acesso em 28/12/2022.

A teoria de Klauser sobre a arte cristã pode ser resumida na seguinte estrutura, segundo Finney (1997, p. 10):

- a) Como produto do judaísmo, o cristianismo seria uma religião hostil à imagem (iconófoba) e contrária a seu uso na prática religiosa (anicônica).
- b) Pressões do laicato, a partir das conversões dos séculos III e IV, deram origem à produção de figuras e objetos. Esta arte é produto de um gentio não educado na liturgia e iconófilo, afastado da tradição da “Palavra”.
- c) A introdução da arte e das imagens na Igreja significou uma transgressão da atitude original cristã em relação à proibição bíblica. Nesse sentido, atribui-se significado para o papel do clero e do laicato na formação da doutrina, concluindo que a arte cristã antiga nasceu como resultado de um conflito entre clero (a tradição) e laicato (gentil), sob influência agressiva da iconofilia do mundo greco-romano.

Contra-argumentos à teoria de Theodor Klauser apareceriam após uma década da publicação completa de seus *Estudos do desenvolvimento da arte cristã*. Em 1977, a freira e teóloga inglesa Mary Charles-Murray desafiou as propostas de Klauser. Em “Art in the Early Church”, a autora revê os argumentos que dão sustento às propostas do teólogo alemão. Para Murray, os argumentos de Klauser ainda pretendiam harmonizar elementos materiais com os escritos dos Padres

da Igreja. Contudo, Murray compreende que as obras dos Padres não possuem consistência oficial em discutir o problema da materialidade e da imagem. Para a autora, o ambiente acadêmico luterano de fins do século XIX e inícios do século XX pretendia conceber um judaísmo puro e, por consequência, um cristianismo moralista e severo. Essa modalidade interpretativa desdobrar-se-ia em trabalhos posteriores, como as próprias interpretações de Klauser. Nas palavras da teóloga:

Parece-nos que os protagonistas da teoria da hostilidade a iniciaram com uma consideração errônea sobre o assunto. Isto se corrobora se focalizarmos brevemente na suposição que está na base dessa teoria: que o judaísmo histórico era anicônico, devido ao reforço contínuo da prescrição legal. Presumivelmente esta ideia também se relaciona às teorias produzidas na Alemanha de fins do século XIX; uma visão padrão da atitude judaica para com a imagem num período em que a análise da atitude cristã baseava-se então naquela feita pelo amigo de Harnack, Schürer, que afirmava categoricamente que ‘o judaísmo rejeitava qualquer tipo de imagem de homem ou animal’, e concebia a proibição fundamentada na lei mosaica. Que esta visão do problema seja tomada em absoluto me parece extraordinária, devido ao fato de que a história do Velho Testamento por si só demonstra que a lei nunca foi interpretada completamente na proibição de imagens. As descrições do Templo e do palácio de Salomão vêm súbito à mente, também a modelagem da serpente de bronze por Moisés. (Charles-Murray, 1977, p. 309, tradução nossa)

Para Murray, a questão de que o cristianismo seria iconóforo desde o princípio se baseia mais na idealização luterana alemã oitocentista, do que nas interpretações dos Padres da Igreja quanto às proibições bíblicas em relação à produção de objetos e imagens em locais de culto. Murray indica que a tradição iniciada em ambiente acadêmico luterano de fins do século XIX desenvolveu uma “teoria da hostilidade” em relação ao cristianismo antigo e a arte. Esta teoria se baseia na evidência do judaísmo moralizante, o qual jamais teria produzido qualquer tipo de imagem. A arte para os protestantes do norte da Europa denigriu a essência pura do judaísmo e, conseqüentemente, do cristianismo. Murray, contudo, aponta que, na realidade, o próprio texto sagrado fornece menções antigas da existência de certos trabalhos de arte em ambiente de culto. Para a teóloga, não se concebia em início do cristianismo a Lei como proibição artística literal, pois a questão estaria nas imagens que seriam permitidas e naquelas

não permitidas em ambientes de culto. Tomando o texto do Concílio de Elvira na Espanha (c. 300) e os registros arqueológicos cristãos, Murray conclui que “a arte existiu sim na Igreja primitiva e a questão permanece em que tipo de arte é que se pode produzir” (1977, p. 318).

Paul Corby Finney em *The invisible God: the earliest christians on art* (1997) discute o problema da escassez de vestígios materiais do cristianismo primitivo, considerando a própria produção de uma cultura material cristã na Antiguidade. Finney aponta que, de fato, há ausência de dados concretos sobre a produção de objetos que sejam identificados como cristãos, ou qualquer indício de arte anterior ao século III. Segundo o autor (1997, p. 99), tal premissa nos leva a três perigosas generalizações interrelacionadas. Primeiro, de que os antigos cristãos (como seus predecessores judeus) opunham-se à arte ou a qualquer tipo de representação visual. Em segundo lugar, seriam os cristãos antigos espiritualistas (entenda-se aqui antimaterialistas) e isto, portanto, explicaria sua aversão às artes em geral. Por fim, os cristãos primitivos seriam de um “outro mundo”, pois esperavam exclusivamente a *Parousia*, o retorno de Cristo, e por este motivo, não se interessaram em produzirem nada em termos materiais, seja objetos de culto ou imagens.

As três generalizações acima apontadas serviriam para justificar e comprovar a ausência de registros materiais nos primeiros tempos do cristianismo, ao mesmo tempo em que afirmam uma origem pura e rígida, portanto idealizada, dos cristãos primitivos. Finney desafia tais generalizações, ainda que seu problema permaneça basicamente o mesmo: a escassez de indícios materiais anteriores século III e o porquê da produção de arte entre os círculos cristãos apenas a partir do século III. Por mais que papiros atestem a existência de comunidades cristãs ativas nos séculos I e II, realmente nada prova a fabricação ou a existência de objetos para uso exclusivo dos seguidores de Cristo nesses séculos. Para construir uma explicação sobre tal ausência, Finney faz a analogia com o período pré-histórico:

a falta de evidência de documentação literária para a Pré-História não impede os pré-historiadores de discutir as crenças e ideias de seus sujeitos, mesmo que o conhecimento *sensu scritto* destas coisas (quando o sujeito está morto) requeira a sobrevivência de evidência escrita ou sua equivalente oral. Por analogia com a Pré-História, a ausência de arte ou outra evidência material anterior ao ano 200 que seja distintiva não deveria impedir-nos de discu-

tir a provável condição material que moldava o Cristianismo antigo. (Finney, 1997, p. 102, tradução nossa)

É possível considerar que a construção de hipóteses é mais importante do que o desvendar das causas, inacessíveis, da falta de registros materiais nos primórdios do cristianismo. Sem dúvida, estudiosos da arte cristã antiga, especialmente aqueles em ambiente protestante germânico, voltaram-se para o passado, afirmando que o contato dos cristãos com o mundo material helênico havia transformado a pureza original em uma “igreja pagã e idólatra”. Finney rejeita a ideia dos primeiros cristãos puramente espirituais ou antimaterialistas, justamente por essa ser uma reconstrução própria do protestantismo liberal oitocentista que transpunha ao cristianismo antigo uma visão dogmática e idealizada de uma pureza original irreparavelmente perdida.

Os cristãos seriam *realmente* invisíveis em termos materiais na sociedade romana imperial até por volta do ano 200? O número de adeptos do culto era, certamente, pequeno. Para o final do século III, segundo estimativas modernas, a população do Império Romano estava em torno de 60 milhões e menos de 5% representariam cristãos. Num crescimento natural (historicamente inviável, no entanto) este percentual se revelaria em cerca de 200 mil cristãos no começo do século III e cerca de um milhão por volta do ano 250 (Markschies, 2012, p. 52). Faz-se certa ressalva, entretanto, pois em inícios do século III os cristãos ainda não haviam sofrido perseguição sistemática. Evidentemente, os cristãos primitivos eram um grupo reduzido e possivelmente heterogêneo. Não se representavam como um movimento separado e muito menos com um *ethnos* distinto, nem mesmo os de fora de sua comunidade os consideravam assim. Sabe-se que lá estão, porém é uma tarefa árdua detectá-los em termos materiais. Finney formula uma hipótese explicativa para tal dificuldade:

A razão para o não aparecimento de uma arte cristã anterior a 200 não possui nada em comum com o princípio de os cristãos serem avessos à arte, ‘de outro mundo’ ou antimaterialistas. A realidade é simples e mundana: os cristãos não possuíam terra e capital. A arte requer ambos. Assim que adquirem terra e capital, os cristãos começam a experimentar a arte por meio de suas próprias formas. Mas, para o primeiro segmento de sua história permanecem materialmente indistintos, um grupo invisível dentro das religiões do tecido greco-romano, todas elas definidas e identificadas por meio de linhas étnicas. (Finney, 1997, p. 108, tradução nossa)

Seguindo a hipótese do pesquisador, os cristãos existem no Império, porém a falta de recursos financeiros os impede de desenvolver aspectos materiais de sua prática religiosa. É uma questão puramente “mundana”, como aponta o autor. A partir do momento em que o cristianismo se expande e a atinge a esfera dos mais abastados, trabalhos de arte e artefatos distintivos começam a surgir. É possível que tenham adaptado sua realidade cultural àquilo que fosse viável para a manutenção da comunidade em expansão. O Império Romano era um todo complexo e multifacetado, abrigando diversas seitas e crenças, porém, para os cristãos antigos, a adaptabilidade ao ambiente permitia uma segura invisibilidade. O recurso material é indispensável à arte, sendo possível que os cristãos produzissem em pequena escala algum tipo de artefato ou iconografia, entretanto, aos olhos modernos, somos incapazes de definir assertivamente tais objetos e imagens como definitivamente “cristãos”.⁸

Nos estudos recentes da “escola romana”, a inexistência de imagens no cristianismo primitivo parece não ser resultado de um aniconismo ou aversão às artes. O historiador e filósofo espanhol Juan Plazaola (2001) aponta que a imaginação e a sensibilidade dos cristãos, a partir do desenvolvimento do dogma, é que levaram o grupo a se expressar por meio de imagens, geralmente abstratas e ornamentais. Por mais que alguns apologistas cristãos dos primeiros séculos condenassem as imagens pelo medo da idolatria, a arte paleocristã vai progressivamente transformando-se de abstrata para icônica. É uma lenta sedimentação. A arte não poderia vir “pronta”, mas apenas com o crescimento e desenvolvimento do culto cristão:

do mesmo modo pensamos que não seja justo conceber o nascimento da iconografia cristã como uma ‘paganização’ ou ‘helenização’ da massa laica, pois tal explicação deixa de lado a causa mais determinante: o aprofundamento do

8 Para Jàs Elsner (2003), os historiadores da religião têm concebido como fluidas as relações entre judeus, cristãos e politeístas. Elsner crê que tal distinção em relação ao mundo antigo é produto da literatura do século XIX e início do XX por razões puramente apologéticas. O problema todo advém, no entanto, em apontar o que seria uma “arte judaica”. Nas palavras do autor: “Creio que devemos estar conscientes da possibilidade de que os símbolos judaicos como a *menorah* ou o Tabernáculo não eram necessariamente e exclusivamente utilizados somente por judeus, embora sua representação pelos judeus possa desenvolver usos específicos, os quais podem ter sido usados por algumas comunidades judaicas como definição de sua fé. Podem ter sido utilizados também por cristãos e até mesmo por pagãos sincréticos” (ELSNER, 2003, p. 117). O tema é polêmico, porém bastante elucidativo ao se considerar as diversas culturas mediterrânicas em interação. O ponto aqui, no entanto, é apenas ressaltar que pesquisas recentes procuram ressignificar algumas imagens e temas, derrubando a ideia de que, na Antiguidade, pagãos, cristãos e judeus seriam grupos distintivos e exclusivistas.

mistério da encarnação na vida da comunidade cristã e a formação de uma sensibilidade correspondente a tal fé. A contaminação cultural do helenismo e do animismo pagão pode ter influência parcial sobretudo no abuso de alguns iconófilos, não somente no século IV, mas periodicamente, provocando reações violentas de alguns setores mais elitistas e espiritualistas. (Plazaola, 2001, p. 43-44, tradução nossa)

Estudos contemporâneos ligados ao simbolismo comparativo, entretanto, identificam as considerações de alguns pesquisadores sobre a helenização do cristianismo como formas interpretativas um tanto simplistas. Lee M. Jefferson (2014), por exemplo, ao investigar possíveis intersecções entre práticas mágicas do mundo antigo e a ideia de milagre na arte cristã, argumenta que o cristianismo, sem dúvida, foi verdadeiramente helenizado, uma vez que os cristãos, ao produzirem artefatos e imagens se apropriaram de tradições imagéticas já estabelecidas no mundo greco-romano. No entanto, o pesquisador indica que a helenização do cristianismo, em seu sentido material, deve ser compreendida como a transformação em direção a algo novo, que, na maioria das vezes, disputou espaço e entrou em contradição com o tecido religioso já existente no Mediterrâneo.

A apropriação de repertórios imagéticos helênicos pelos produtores de arte cristãos a partir do ano 200 não apenas almejava novos conversos, em especial as elites helenizadas, mas também favorecer a visibilidade das figuras cristãs diante de outras figuras religiosas mediterrânicas bastante populares, como Asclépio, Júpiter, Orfeu, Mitra e Hércules. Dessa forma, seguindo-se a perspectiva de Jefferson (2014), advindas das discussões previamente propostas por Thomas Mathews (1999), percebe-se que a questão sobre a helenização, para aquilo que concerne o surgimento da arte e da imagem nos círculos cristãos antigos, é um problema complexo, o qual envolve a necessidade de interpretação e reavaliação de fontes variadas, não apenas de natureza “cristã”, mas, na maioria das vezes, não cristã.

Considerações finais

Pelo percurso aqui apresentado, a relação entre arqueologia e cristianismo antigo se pautou, fundamentalmente, na discussão sobre a natureza e disponibilidade de fontes. Desde a descoberta dos registros mais antigos, o batistério e casa de culto cristã em Dura Europos e as catacumbas de Roma, a demora dos cristãos em se fazerem visíveis pelo Império têm suscitado especulações sobre

o caráter próprio do cristianismo antigo, concebido pelos círculos acadêmicos protestantes como anicônico e avesso às artes desde suas origens. Para os acadêmicos católicos da escola romana, por outro lado, os registros materiais antigos confirmam a composição da doutrina e, portanto, a produção de artefatos seria o resultado natural do desenvolvimento do dogma. Se não eram produzidos registros materiais ou arte, é porque ainda não se havia um contexto ideal para a expressão plástica.

Dentre as diferentes interpretações possíveis para os registros materiais cristãos antigos, as duas vias interpretativas aqui apresentadas se referem a duas possibilidades de compreensão do desenvolvimento do cristianismo na antiguidade. Aquela ligada à escola de Roma, cujos trabalhos até hoje procuram harmonizar as fontes arqueológicas com os textos patrísticos, representa a tradição. Já aquela do “simbolismo comparativo” ou “metodologia contextual” busca compreender os vestígios materiais a partir de um contexto mais amplo, que é o das religiões antigas do Mediterrâneo. No entanto, esta última produziu discursos como os de Klauser, contendo uma visão estática e moralista do cristianismo, compreendendo-o como algo especial e genuíno dentre os diversos cultos e credos mediterrânicos, devido a seu pretensível caráter exclusivista e avesso às representações imagéticas.

Demonstrou-se que a perspectiva acima tem passado por revisionismo nas últimas décadas do século XX e ganha força no século atual. Percebe-se que a ausência material de artefatos que possam ser identificados como “cristãos” não necessariamente é consequência de um cristianismo avesso à imagem e à arte. Os primeiros cristãos podem sim ter evitado a produção de imagens, porém é possível, como considera Finney (1997), que utilizassem artefatos, os quais, aos “olhos modernos”, são indistinguíveis do meio cultural greco-romano. Quando o grupo de conversos cresce consideravelmente e possui recursos para tornar seu culto algo elaborado no que concerne à questão material, assim o fizeram, ainda que timidamente a partir do século III. Em trabalhos mais recentes ligados ao simbolismo comparativo, o cristianismo teria absorvido tradições imagéticas de seu meio, a fim de atrair adeptos, apropriando-se de esquemas, figuras e modos de produzir helênicos que, ao mesmo tempo, procuravam a possibilitar a conversão, mas também a afirmação do cristianismo frente a outros cultos mediterrânicos.

Referências

ALVES, A. N. Religiosidade popular: “a crença do povo é a crença em Deus”. **Diversidade Religiosa**, João Pessoa, v. 4, n. 2, p. 1-7, 2014.

BÍBLIA Sagrada: edição pastoral. São Paulo: Paulus, 2000.

CHARLES-MURRAY, S. Art and the early Church. **Journal of Theological Studies**, Oxford, v. 28, n. 2, p. 303-345, 1977.

ELSNER, J. Archaeologies and agendas: reflections on late ancient Jewish art and early Christian art. **Journal of Roman Studies**, London, v. 83, p. 114-128, 2003.

FINNEY, P. C. **The invisible god**: the earliest Christians on art. New York: Oxford University Press, 1997.

FILACCHIONE, P. (ed.). **Archeologia cristiana**: coordinate storiche, geografiche e culturali (secoli I-V). Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 2015.

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

HASSETT, M. **Christian Archaeology**: the Catholic encyclopedia. New York: Robert Appleton Company, 1908. v. 3. Disponível em: <http://www.newadvent.org/cathen/03705a.htm>. Acesso em: 7 nov. 2022.

HIRSCHFELD, A. M. An overview of the intellectual history of Catacomb Archaeology *In*: BRINK, L.; GREEN, D. (ed.). **Commemorating the dead**: texts and artifacts in context: studies of Roman, Jewish and Christian burials. New York: Walter de Gruyter, 2008. p. 11-38.

JEFFERSON, L. M. **Christ**: the miracle worker in early Christian art. Minneapolis: Fortress, 2014.

JENSEN, R. M. **Understanding early Christian art**. London: Routledge, 2000.

JENSEN, R. M. Art. *In*: ELSER, P. F. (ed.). **The early Christian world**. London: Routledge, 2004. v. 2, p. 47-68.

MARKSCHIES, C. De meados do século II até o final do século III. *In*: KAUFMANN, T. *et al.* (org.). **História ecumênica da Igreja**: dos primórdios até a Idade Média. São Paulo: Loyola, 2012. v. 1, p. 51-92.

MATHEWS, T. F. **The clash of gods**: a reinterpretation of early Christian art. 2. ed. Princeton: Princeton University Press, 1999.

NICOLAI, V. F. The origin and development of Roman catacombs. *In*: NICOLAI, V. F.; BISCONTI, F.; MAZZOLENI, D. (ed.). **The Christian catacombs of Rome**: history, decoration, inscriptions. Regensburg: Schnell & Steiner, 2009. p. 13-24.

PELLISTRANDI, S. **O Cristianismo primitivo**. Rio de Janeiro: Círculo do Livro; Otto Pierre, 1978.

PLAZAOLA, J. **Arte cristiana nel tempo**: dall'Antichità al Medioevo. Milano: San Paolo, 2001. v. 1.

SNYDER, G. F. **Ante Pacem**: archaeological evidence of Church life before Constantine. Macon: Mercer University Press, 2003.

SPIER, J. (ed.). **Picturing the Bible**: the earliest Christian art. New Haven: Yale University Press, 2007.

TRIGGER, B. **História do pensamento arqueológico**. São Paulo: Odysseus, 2004.



Territórios Plurais dentro QASR ASH-SHAMA^c (Fortaleza da Babilônia)

Lygia Ferreira Rocco

Laboratório de Arqueologia Romana Provincial – LARP-MAE-USP

Introdução

A transformação e o desenvolvimento urbano do Cairo estão diretamente relacionados à ascensão do islã e seus desdobramentos. *Al-Fūṣṭāt* foi uma das primeiras fundações urbanas promovidas pelos muçulmanos, tendo como um de seus embriões, localizado no interior de *Qaṣr ash-Shama‘Ash-Shama‘*, Fortaleza da Babilônia, onde foram encontrados vestígios materiais das três comunidades religiosas monoteístas – judeus, muçulmanos e cristãos – e, local no qual conviveram, negociaram e disputaram o espaço. O texto a seguir apresenta uma análise da Sinagoga Ben Ezrá a partir do aspecto de sua configuração espacial e sua relação com a cidade, de maneira a entender sua transformação espacial e as relações sociais envolvidas na dinâmica da construção do espaço entre os séculos X e XIII, e sua relação com a antiga fortaleza romana.

Cheguei enfim à cidade de *Miṣr* [Cairo], mãe de todas as cidades e sede do Faraó, o tirano, senhora de amplas províncias e terras férteis, sem limites em sua multidão de edifícios, inigualável em beleza e esplendor, local de encontro daquele que vem e daquele que vai, o ponto de parada do debilitado e do forte. Lá existe o que você escolher, do estudado ao simples, do sério e do alegre, do prudente ao tolo, do vil ao nobre, do alto ao baixo nível, do desconhecido ao famoso; ela surge como as ondas do mar, com suas multidões de gente, e mal as pode conter a despeito de seu posto em termos de posição e poder para prover. Sua juventude é sempre nova, apesar da longevidade em dias, e o astro de seu horóscopo não se move da casa da fortuna; sua capital conquistada [*al-Qahira*]

subjugou as nações, e os seus reis tomaram pelo cabelo árabes e não árabes. Ela tem como sua possessão exclusiva o majestoso Nilo, que dispensa sua área da necessidade de suplicar pela destilação [da chuva]; seu território é uma jornada de um mês para um viajante apressado, de solo generoso, e oferecendo uma recepção calorosa a estranhos. (Tradução: Rogério Schlegel)¹

O desenvolvimento da cidade, denominada aqui pelo adjetivo “islâmica”, ocorreu sobre as tradições urbanas encontradas pelos primeiros muçulmanos nas terras conquistadas, com: as urbs bizantinas – as muito alteradas pólis “helenística / romana” –, e o *shahr* sassânida (Whitcomb, 2010).

A grande extensão geográfica conquistada pelo Islã produziu uma multiplicidade de formas e empréstimos estéticos, estilísticos, organizacionais do ambiente urbano e, ao mesmo tempo, devido à facilidade de ir e vir das pessoas e às novas conquistas, forjou-se uma certa unificação na linguagem.

Determinados edifícios desempenharam o papel de elemento organizador do espaço urbano, ordenador da distribuição dos habitantes ligados a uma ou diversas comunidades, tendo também uma importância mais ampla, sendo um ponto de contato entre comunidades mais distantes, como a *ka'ba*, no caso da comunidade islâmica. Com relação a sinagoga Ben Ezrá, é possível afirmar seu papel de articuladora de multiterritorialidades de outras comunidades judaicas: rabínica da Palestina, babilônica e caraíta, entre os séculos X ao XIII EC.

Origem da Fortaleza da Babilônia

O primeiro assentamento conhecido nas proximidades do Cairo foi a antiga capital de Memphis, cujas ruínas estão localizadas ao sul do Cairo contemporâneo,

1 “I arrived at length at the city of Miṣr [Cairo], mother of cities and seat of Pharaoh the tyrant, mistress of broad provinces and fruitful lands, boundless in multitude of buildings, peerless in beauty and splendour, the meetingplace of comer and goer, the stopping-place of feeble and strong. Therein is what you will of learned and simple, grave and gay, prudent and foolish, base and noble, of high estate and low estate, unknown and famous; she surges as the waves of the sea with her throngs of folk and can scarce contain them for all the capacity of her situation and sustaining power. Her youth is ever new in spite of length of days, and the star of her horoscope does not move from the mansion of fortune; her conquering capital [al-Qahira] has subdued the nations, and her kings have grasped the forelocks of both Arab and non-Arab. She has as her peculiar possession the majestic Nile, which dispenses her district from the need of entreating the distillation [of the rain]; her territory is a month’s journey for a hastening traveller, of generous soil, and extending a friendly welcome to strangers” (Gibb, 1958, p. 41).

na margem ocidental do rio Nilo. Memphis floresceu entre 5.000 e 2.500 AEC, e teve seu apogeu durante o século XXX AEC, período no qual ocorreu a unificação do Alto e Baixo Egito, e, o reino do sul estendeu sua hegemonia sobre a região do Delta. Vestígios faraônicos também foram encontrados na margem leste do rio, o local do atual Cairo, indicando similarmente que esta área continha assentamentos primitivos de importância. Entre estes estavam a cidade-santuário de *On*, ou Heliópolis, localizada na extensão nordeste da cidade contemporânea, e o assentamento religioso no rio que guardava sua aproximação, *Khery-Aha*, mais tarde denominada Babilônia, localizada no limite sul da cidade moderna (Abu-Lughod, 1971).

Quando da expansão das tropas muçulmanas logo nos primeiros anos do Islã, o Egito foi conquistado em 641 EC, pelas tropas lideradas por ^cAmr ibn al-^cĀṣ. Ele fundou *Al-Fūṣṭāt* como capital da província e erigiu uma mesquita nas proximidades da nova cidade. Próximo ao local no qual ^cAmr construiu sua mesquita e seu palácio, existia uma fortaleza, que ficou conhecida na época pelo nome de *Qasr ash-Shama^c* (Fortaleza da Babilônia – *Bābalyūn*).

A fortaleza está no local onde os persas estabeleceram sua ocupação, por volta de 525 AEC, e onde cortaram um canal que ligava o Nilo ao mar Vermelho “em comunicação com a Pérsia” (Sheehan, 2010, p. xvii). As evidências materiais encontradas deste canal datam do início do século II EC, época em que o imperador romano Trajano (53-117 EC) mandou construir as paredes de pedra em ambos os lados da entrada do canal, sobre as quais foram construídas as duas igrejas que são as mais antigas do Cairo Antigo.² Esse canal de Trajano, depois da conquista islâmica do Egito, se transformou no canal conhecido como *al-Khalig al-Misri*.

A posição estratégica da escolha do local para esse primeiro assentamento urbano islâmico está relacionada à facilidade de abastecimento de água e de produtos, à defesa desses assentamentos contra invasões, fora da área de alcance dos inimigos vindos do Mediterrâneo e à sua posição estratégica com relação às rotas de comércio.

Por volta de 298-302 EC (Sheehan, 2010, p. xviii), o imperador romano Diocleciano (244-13 EC) esteve no Egito para pacificá-lo e, nesse período, construiu as muralhas da fortaleza da Babilônia, dominando assim a entrada do canal, que na época ainda estava em funcionamento, o antigo canal de Trajano.

2 A denominação de Cairo Antigo encontrada nos textos dos estudiosos da cidade do Cairo se refere a todo o conjunto urbano que foi a antiga *Fūṣṭāt*. A evolução dessa cidade e da sinagoga com relação a esse processo será explicado no decorrer do capítulo.

A fortaleza foi o núcleo urbano inicial do governo romano bizantino e se tornou o “centro urbano” dos egípcios coptas. No interior da Fortaleza da Babilônia, espaço embrionário do atual Cairo, foram construídas várias igrejas e sinagogas, e, após o advento do islã, várias mesquitas. É uma cidade construída sobre as camadas de assentamentos anteriores. Após os sucessivos governos islâmicos, do século VII ao XI, foram criadas novas capitais a partir da proximidade com os assentamentos urbanos anteriores, mas sem se desvincular deles.

O canal passou por diversas modificações durante sua existência. Várias das reescavações efetuadas no seu leito pelos governadores muçulmanos eram projetos públicos importantes. Um dos motivos era criar uma ligação entre o tráfego marítimo no Nilo e no Mediterrâneo oriental com o Mar Vermelho em *al-Qulzum* (antiga *Clysmia*) e em *al-Judda*, o porto marítimo de Meca. O canal impôs uma força organizadora dos edifícios no interior da Fortaleza da Babilônia, como a orientação das fachadas das igrejas e de outros edifícios que eram alinhadas na mesma direção do antigo canal, e, também, a via construída sobre o canal a qual se tornou a via principal – via *Harat Dayr Mari Girgis* e *Atfat Mari Girgis*.

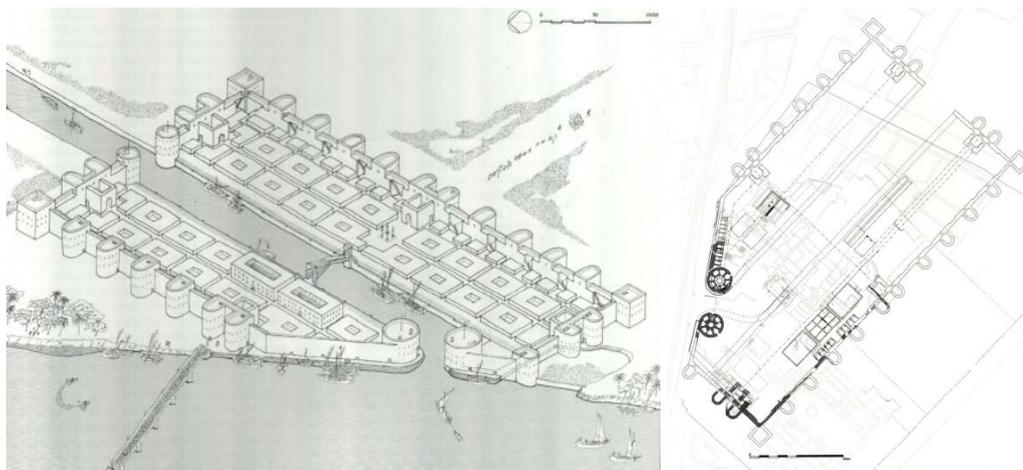


Figura 1: Esq.: Reconstrução axonométrica da Fortaleza Romana da Babilônia e a entrada do Ammis Traianus por volta de 300 EC. [Alojamentos de Diocleciano; a topografia da Fortaleza Romana da Babilônia]. Desenho de Nicholas Warner.

Fonte: Sheehan (2010, p. 61). Dir.: Planta do Cairo Antigo. Indica os edifícios existentes e as áreas (cobertas) da Fortaleza Romana que permanecem no nível do terreno ou que foram reveladas pela escavação. No centro da planta mostra o canal de Trajano. A entrada do canal entre as duas torres. (Planta Peter Sheehan).

Fonte: Sheehan (2010, p. 60.)

A transformação e o desenvolvimento urbano de *al-Fūṣṭāt* estão diretamente relacionados à ascensão do islã e seus desdobramentos, e sua área foi uma das primeiras fundações urbanas promovidas pelos muçulmanos. No decorrer dos sucessivos governos islâmicos, entre os séculos VII e XI EC, foram criadas novas capitais a partir da proximidade com os assentamentos urbanos anteriores, mas sem se desvincular deles. No final do período aiúbida ocorre a unificação de todos os antigos povoados, configurando a atual cidade.



Figura 2: Esq.: Bruning (2012, v. 153). Dir.: Evolução urbana de Fūṣṭāt entre 642 e 1250 (depois de Clerget). Fonte: Raymond (1993, p. 16).

A cada nova ocupação urbana, antigos componentes da cidade anterior eram ressignificados. A utilização de espólio (*spoglie*) se dava de diferentes maneiras: por meio da manutenção de antigos edifícios sem sua destruição, pela mudança de uso em decorrência à permanência dos seus habitantes, ou pelo prosseguimento do uso por seus antigos habitantes, os quais se deslocaram para novos bairros ou para novas cidades, os quais se mantinham ligados à cidade anterior, pois continuavam frequentando-a e permaneciam vinculados às congregações religiosas ativas naqueles locais.

Essa vinculação dos antigos moradores e das gerações seguintes às antigas áreas ocorria muitas vezes por questões econômicas, por exemplo: quando possuíam imóveis de sua propriedade que era necessário administrar, como lojas ou outros tipos de estabelecimentos, ou quando esses mesmos ex-moradores exerciam algum tipo de atividade profissional diária ou atuavam como sócios. E, por fim, a permanência também se dava pela tradição e vínculo, podendo estar relacionados às lendas e histórias do local.

As informações relacionadas ao aspecto urbano e arquitetônico do primeiro núcleo urbano do Cairo até o século XI EC derivam em grande parte de descrições literárias dos viajantes. Embora o material literário produzido por esses viajantes ilustre os aspectos sociais e os eventos políticos, também possibilitam a obtenção de informações para compreensão do tecido urbano existente naquela época: questões arquitetônicas, de circulação, e, de como esses grupos e comunidades se distribuía no espaço e construía suas territorialidades.

Ibn Khaldun afirma que a “cidade é o produto de pessoas e edifícios, ‘engenharia’, cultura e arquitetura, administração e economia” (Khaldun *apud* Khalil, 1990, p. 12). As cidades islâmicas estão, em determinados aspectos, pautadas pelos valores socioculturais decorrentes dos preceitos colocados pela religião islâmica, mas não estão limitadas exclusivamente a eles, ou seja, não são cidades que possuem um padrão, ou formas preestabelecidas, pois existem variações culturais, espaciais e temporais. Dessa maneira, devemos falar de cidades islâmicas em seu entendimento plural e no plural.

A cidade no sentido weberiano (Stillman, 1995, p. 3-13) possui os seguintes elementos encontrados concomitantemente, os quais na cidade islâmica nem sempre são encontrados conjuntamente, e se caracterizam da seguinte maneira: a) fortificações, e, nem todas as cidades criadas pelo islã são cidades fortificadas; b) formas urbanas distintas de associação, nas cidades islâmicas os bairros se organizavam por associações tribais em sua maioria, mas não configurava um desenho urbano diferenciado entre esses bairros. Essas associações podiam se darem por laços étnicos, religiosos ou de profissões; c) mercados – cada cidade islâmica tinha seu mercado, e, em alguns casos, vários mercados, dependendo também do tamanho da cidade; d) uma corte que administrava uma lei parcialmente autônoma, o que não ocorria no caso das cidades islâmicas, pois o governo central as governava por meio de seus representantes administrativos, que faziam parte de uma burocracia imperial centralizada cuja sede do poder estava localizada bem distante desses aglomerados urbanos espalhados por uma ampla

área geográfica. E, por fim, e) a existência de ao menos uma autonomia parcial e independente das entidades religiosas.

Não é exclusivamente devido ao islã que as cidades do Oriente Médio no período aqui abordado não se encaixam no modelo de cidade estabelecido por Weber. A religião islâmica contribuiu para o estabelecimento de um sistema legal e social que diferenciava as cidades sob o seu domínio, enquanto no mesmo período, com exceção de áreas da península ibérica, as cidades da Europa não estavam sob o domínio dos muçulmanos. Acrescenta-se o fato das populações que formaram o amplo conjunto dominado pelo império islâmico estavam expostas a diferentes tradições. O que intensificou esses contatos foi a facilidade de se percorrer amplos territórios que estavam de certa maneira sob uma única religião e com um idioma em comum, o árabe, apesar do processo de islamização e de arabização de todas as regiões conquistadas ter sido lento e ter se efetivado no decorrer de muitos anos. Ibn Khaldun comentou que “as condições de construção são diferentes segundo de que cidade se trate. Cada centro urbano segue um procedimento conhecido dentro da competência técnica de seus habitantes, que responde ao clima e às diferentes condições de sua população em relação com sua riqueza ou pobreza” (Khaldun *apud* Bissio, 2013, p. 241).

As comunidades em *al-Fūṣṭāt* – aqui estamos nos referindo às comunidades confessionais – exerceram influências que não são especificamente islâmicas. E esses diferentes grupos confessionais desempenharam um papel que determinou a forma do ambiente urbano, onde os processos sociais modelam o espaço, as “formas são renovadas e até suprimidas para dar lugar a outras formas que atendam às necessidades novas da estrutura social” (Bissio, 2013, p. 24), promovendo um diálogo entre o material e o simbólico.

A influência político-religiosa no contexto histórico do Cairo é um elemento importante: muçulmanos, cristãos e judeus desempenharam um papel importante nas questões políticas internas, e, pelo seu poder e pela riqueza, a cidade se tornou o centro regional de uma ampla região conquistada pelos muçulmanos, além de disputar o poder e influência com outras duas importantes cidades da época, Córdoba e Bagdá.

Fūṣṭāt

Estudos que privilegiam a periodização dinástica acabam por supervalorizar o papel dos patronos reais em detrimento de outras partes envolvidas,

como seus habitantes. Os movimentos populacionais, as questões de cunho religioso de grupos confessionais e tribais, os elementos artísticos e estruturais comuns, e as inovações tecnológicas que tiveram um efeito mais profundo sobre a arquitetura e organização da malha urbana do que qualquer mudança meramente dinástica, embora estas mudanças tenham sido responsáveis pela fundação de novas cidades.

No desenvolvimento da malha urbana, diferentes tensões estiveram presentes, como os conflitos entre a população local e os recém-chegados – muçulmanos e não muçulmanos – ou entre os muçulmanos de várias partes das regiões governadas pelo islã, e, entre estes e os grupos de outras orientações religiosas – coptas e judeus. Isto só para citar os grupos de orientação religiosa monoteísta.

Após a fundação de *al-Qāhira* pelos fatímidas, *al-Fūstāt* (também conhecida atualmente como Cairo Antigo) desenvolveu uma outra dinâmica urbana, com períodos de riqueza e de decadência, sendo que os grupos que a construíram tiveram uma participação fundamental em sua formação. Nesse processo é possível perceber a importância dos seguintes fatores: o primeiro é a história dos grupos individuais; o segundo é a participação desses grupos dentro da história do islã, ou seja, nos califados, durante a expansão e conquistas.

Dois são os principais pontos que constroem a base de investigação para a análise de *Fūstāt* e de sua relação com *al-Qāhira*: a) os fatores sociais, e b) os fatores espaciais entre os séculos X e XIII. Os fatores espaciais estão relacionados com a morfologia do espaço – configuração de rotas de circulação, as entradas, os conjuntos de edifícios construídos, as elevações, o espaço cultural como espaço simbólico, o local de referência identitária e os fatores sociais são analisados pelas atividades exercidas pela população, que moldam a distribuição dos espaços e o uso dos edifícios.

O assentamento urbano, tanto como a estrutura habitacional individual “é uma instituição, não apenas uma estrutura, criada para um jogo complexo de finalidades. Construir uma casa ou um bairro é um fenômeno cultural, sua forma e organização são altamente influenciadas pelo ambiente cultural” (Yousef, 1983, p. 295). O mesmo pode ser dito para qualquer outra edificação. A apropriação do seu entorno pela comunidade tem relação direta com o ambiente cultural no qual a edificação está inserida. Portanto, as forças socioculturais que compreendem as atitudes e valores de uma sociedade provocam as mudanças e formas de distribuição demográficas, econômicas, políticas e jurídicas, e, também criam uma espécie de patrimônio imaterial definido pelo espaço dinâmico de referencialidades identitárias.

Dentro de *Qaşr ash-Shama^c*, as fundações piedosas, instituições que prestaram diversos e diferentes serviços à comunidade, desempenharam um papel aglutinador na construção das referencialidades identitárias, como o caso da sinagoga Ben Ezrá. Essas fundações normalmente estão relacionadas à doação de algum imóvel para uso caridoso ou religiosos. A propriedade dos edifícios passa a serem dedicados ao *waqf*, como: madrasas, cozinhas públicas, caravanserais, mesquitas, bibliotecas etc. *Waqf* (árabe: وقف) é uma doação de caridade inalienável sob a lei islâmica, também tem seu equivalente entre os judeus e cristãos. Essas fundações piedosas sempre tiveram uma importância vital na sobrevivência dos centros culturais, econômicos e sociais, com especial importância na formação dos espaços urbanos.

Essas forças socioculturais formam a base dos conceitos chaves – espaço, território, territorialização, multiterritorialidade – na organização da cidade, do edifício e da tipologia arquitetônica adotada pelos grupos sociais.

A herança deixada pelas edificações existentes se traduz em uma espécie de *spoglie*, em que os fragmentos podem fornecer novas maneiras de desenvolvimento, como também a construção de novas identidades culturais. Vários edifícios utilizaram esse tipo de material de *spoglie*, foram raros os edifícios religiosos (para ficarmos restritos a esses) localizados dentro da Fortaleza da Babilônia que não tenham tido pelo menos um elemento arquitetônico originário de *spoglie*.

O outro elemento é uma espécie de camada construída, a forma pela qual a manifestação cultural dos princípios sociais, políticos e religiosos interage na sociedade, na qual essa manifestação se estabelece de maneira a criar novas sínteses com as culturas locais pré-existentes com as quais entrou em contato, que é o resultado desses dois elementos.

A difusão da cultura de um grupo religioso também atua como ferramenta de divulgação da cultura de origem desse grupo, e dos empréstimos culturais dentro dos grupos receptores e das assimilações decorrentes desses contatos. A arquitetura é uma espécie de suporte que permite análise do ponto de vista cultural, e possibilita a discussão no amplo contexto da cultura material existente nas regiões governadas por muçulmanos. Além da simples função de abrigo que uma construção possui, ela reforça os laços de identidade cultural e indica o *status* dos indivíduos aos quais pertencem, ou fornece *status* tanto aos seus patronos, como também à comunidade a qual está vinculada.

Nas sociedades do Oriente Médio, e, no caso do Cairo, é possível afirmar que existe uma característica cultural mais ampla a atuar como uma camada

superficial unificadora, e, nas camadas inferiores, um amálgama de culturas múltiplas e heterogêneas, relacionadas aos grupos regionais, étnicos e às diferentes comunidades, como judeus andaluzes (que migraram para o norte da África), muçulmanos egípcios (egípcios de várias etnias), turcos de várias origens, berberes, cristãos sírios, coptas, grupos que interagem entre si nessa região e encontraram soluções para os desafios do habitar e viver em comunidade. A integração socio-cultural desses grupos – judeus e cristãos, judeus e muçulmanos, integração entre muçulmanos ou judeus de diversas regiões (Iraque, Pérsia, Andaluzia e África), entre outros grupos (cristãos, zoroastristas e pagãos, entre outros) – reflete a complexidade da realidade cultural existente nas terras governadas pelo islã.

A paisagem é aqui considerada o suporte de atuação de grupos culturais, constituída por elementos naturais e também por aqueles que outrora foram construídos pela ação humana, e que frequentemente são tomados ou percebidos como estimuladores de uma nova ocupação dos espaços ou como parte importante da história das pessoas e dos lugares (Fagundes, 2011).

As paisagens culturais se sobrepõem, são reconstruídas e ressignificadas, fato que as torna dinâmicas e eternamente inacabadas. Como espaço de encontro dos diversos grupos de orientações religiosas diferentes e local de origem da atual cidade do Cairo – *Qaṣr Ash-Shama*^c –, o conjunto das Três Religiões, ou Complexo Copta como atualmente é conhecido, mostra como se desenvolve essa paisagem dinâmica que vai sendo sempre ressignificada.

São os aspectos culturais que abarcam não somente as relações de sobrevivência, mas também os fenômenos de percepção e atribuição, e dão significado aos lugares.³ A paisagem é composta por redes complexas de significados formadas por signos, cada elemento da paisagem (rio, colina, nascente, sinagoga, igreja, mesquita etc.) deve ser entendido como um possível signo, e cada componente é o suporte material da paisagem o qual sustenta uma ideia.

O elemento da paisagem para ser um signo deve ser reconhecido como algo que tem em si um significado que é partilhado por comunidades afins, que compartilham algo de seu repertório ou tenham repertórios culturais comuns, como a língua e a religião. Dessa maneira, a paisagem pode ser entendida como um conjunto de textos que devem ser lidos e interpretados. Ela é criadora de territorialidades, as quais o nome dos lugares e as histórias vinculadas a elas podem ser signos de um grupo, que são apropriados por outro grupo e incorporados

3 Sobre esse assunto, cf. Garcin (1984).

ao seu repertório como o *locus* para novas lendas e tradições, e, também como parte arquitetônicos nos edifícios. A paisagem urbana é um dos componentes da noção de territorialidade.

Fortaleza da Babilônia

A fundação e o posterior arranjo e distribuição da malha social e urbana estão intrinsecamente relacionados às comunidades e aos grupos que acompanharam ^cAmr ibn al-^cĀş em sua conquista do Egito, em 641 EC.

Próximo ao local no qual ^cAmr irá construir sua mesquita e seu palácio existia uma fortaleza conhecida na época pelo nome de *Qaşr ash-Shama^c* (Fortaleza da Babilônia – *Bābalyūn*), cujas muralhas ainda existem. Sua fundação se encontra no local onde os persas estabeleceram sua ocupação, por volta de 525 AEC, e onde cortaram o canal “em comunicação com a Pérsia” (Sheehan, 2010, p. xvii) que ligava o Nilo ao Mar Vermelho.

As evidências materiais do canal encontradas datam do início do século II EC, quando o imperador romano Trajano (53-117 EC) mandou construir paredes de pedra em ambos os lados da entrada do mesmo, sobre as quais foram edificadas duas igrejas consideradas as mais antigas do Cairo Antigo.⁴ O canal de Trajano, depois da conquista islâmica do Egito, se transformou no canal conhecido como *al-Khalig al-Misri*.

A posição estratégica da escolha do local para a fundação desse primeiro assentamento urbano islâmico esteve ligada à facilidade de abastecimento de água e de produtos, à defesa desses assentamentos contra invasões inimigas, e à sua posição estratégica com relação às rotas de comércio.

O canal passou por diversas modificações durante sua existência. Várias das reescavações do canal efetuadas pelos governadores muçulmanos estavam na pauta de projetos públicos importantes. Um dos motivos era criar uma ligação entre o tráfego marítimo no Nilo e no Mediterrâneo oriental com o Mar Vermelho em *al-Qulzum* (antiga Clysma) e em *al-Judda*, o porto marítimo de Meca. O objetivo inicial foi fornecer para as cidades sagradas de Meca e *al-Madinā* suprimentos urgentes de alimentos de primeira necessidade devido às constantes crises de

4 A denominação de Cairo Antigo encontrada nos textos dos estudiosos da cidade do Cairo se refere a todo o conjunto urbano que foi a antiga *Fustāt*. A evolução dessa cidade e da sinagoga com relação a esse processo será explicado no decorrer do capítulo.

desabastecimento. Posteriormente, tornou-se um meio de fornecer um acesso para a peregrinação anual à Meca.

Por volta de 298-302 EC (Sheehan, 2010, p. xviii), o imperador romano Diocleciano (244-311 EC) esteve no Egito para pacificá-lo, e, nesse período, construiu as muralhas da fortaleza da Babilônia, dominando assim a entrada do canal, o antigo canal de Trajano na época ainda estava em funcionamento. Esse canal existiu até o século XIX, quando foi assoreado por motivos de saúde pública após um surto de cólera em 1896 (Sheehan, 2010). A via construída sobre local desse antigo canal recebeu o nome de *Khalig*. A fortaleza também foi o núcleo inicial do governo bizantino e se tornou o “centro urbano” dos egípcios coptas depois das perseguições ocorridas após o Concílio da Calcedônia, em 451 EC.⁵

O canal impôs uma força organizadora dos edifícios no interior da Fortaleza da Babilônia. As fachadas das igrejas e de outros edifícios se alinharam na mesma direção do antigo canal, e a via construída sobre o canal se tornou a via principal – via *Harat Dayr Mari Girgis* e *Atfat Mari Girgis*.

Território

A cada cidade deixada para trás após uma nova conquista dinástica, ocorre um novo arranjo entre as comunidades estabelecidas nesses antigos centros urbanos, os quais passam a elaborar outras dinâmicas de territorialidade, físicas e simbólicas. São novas dinâmicas de ocupação do espaço e construção de novas rotas de comunicação. No interior da Fortaleza da Babilônia, as três comunidades confessionais, estabelecem relações de diferenciação entre si, e de aproximação cultural, novas formas de territorialidade.

5 A partir de 303 EC, ocorreram novas perseguições contra os cristãos, na tentativa de reforçar os “valores” romanos. A igreja cristã egípcia marca esse período com a data da ascensão de Diocleciano ao poder, 284 EC, pois ele inicia as perseguições; esse ano é denominado “Ano dos Mártires”. Em 312 EC, Constantino se torna imperador e termina com as perseguições aos cristãos; em 378 d.C., o imperador Teodosius torna o cristianismo a religião oficial do império. Depois, a igreja cristã vai estar sob as discussões relativas às doutrinas e à ortodoxia, o que terá como consequência a divisão interna. Essa disputa dará origem a uma divisão irreconciliável dentro do cristianismo, que será fixada definitivamente pelo Concílio da Calcedônia (451 EC) e que marcará a divisão entre a igreja egípcia, (conhecida como copta) e a romana. Essa disputa entre os calcedônios e os bizantinos permanecerá ocorrendo até dois séculos depois da conquista do Egito pelos muçulmanos. Os cristãos helenizados do Egito, que se compunham de uma minoria, se mantiveram fiel à Igreja Romana e ficaram conhecidos como melquitas. Essa divisão provocou a perseguição dos coptas pelas autoridades bizantinas, mais poderosas, sendo que os coptas passaram a ser tratados como heréticos.

Segundo Felix Guattari, território é “o conjunto de projetos e representações nos quais vai desembocar, pragmaticamente, toda uma série de comportamentos e de investimentos nos tempos e nos espaços sociais, culturais, estéticos e cognitivos” (Guattari; Rolnik, 1986, p. 323). A territorialidade demarca o espaço, e, essa demarcação pode ser puramente estética, constituída também pela ausência de fronteiras políticas e de mapas geográficos.

Nos territórios governados pelo islã durante os séculos IX ao XIII EC, essas fronteiras não eram precisas, e, o poder de uma dinastia não operava de maneira uniforme em todas as regiões. A força e influência de um califa se enfraquecia à medida que as regiões ficavam mais distantes dos centros do poder (Hourani, 2006, p. 189), fato que também contribuiu para uma certa autonomia dos governos nessas áreas mais afastadas.

Fūstāt passou de um acampamento militar dividido em quadras tribais (*khittāt*) e se tornou uma cidade integrada ao centro de poder. Nas comunidades judaicas, babilônica, palestina e caraíta, essa mudança é identificada pelas construções de sinagogas, mostram não apenas a dinâmica de evolução da cidade, mas também a dinâmica interna da própria comunidade judaica.

Aspectos sociais: comunidades confessionais

Após a conquista islâmica, o Egito passou a ser conduzido por um grupo que governava uma grande maioria cristã⁶ e uma minoria judaica. Alguns anos mais tarde, a cidade do Cairo se tornaria o centro da comunidade judaica, principalmente da comunidade rabínica da Palestina.

Durante os períodos fatímida e aiúbida (séculos X a XIII), o número de judeus aumentou no Egito, principalmente no Cairo. Ocorriam conversões de judeus para o islamismo, como também ocorriam conversões de uma orientação confessional para outra em vários momentos. Esse foi um período em que os judeus estiveram muito próximos dos governantes, o que lhes propiciou um ambiente favorável.

Esse emaranhado de comunidades locais e estrangeiras, que vai desde o início da conquista do Egito, durante todo o decorrer do tempo, até o final do período aiúbida (1250 EC), fornece material para identificar certas dinâmicas

6 Os coptas representavam a maioria entre os cristãos egípcios.

sociais e seus significados dentro de um determinado universo imaginativo simbólico em torno da sinagoga de Ben Ezrá.

Durante o período do reinado de al-Mustanşir (1036-94 EC) ocorreram vários desastres que provocaram o abandono de grandes partes de *Fūṣṭāt*. Em 1072 EC, o vizir Badr al-Gamali estabeleceu um decreto que permitia aos habitantes do Cairo retirar material de construção das casas de *Fūṣṭāt*. Evidências arqueológicas encontradas nas escavações realizadas no local, em 1920 EC, e em Istabl ʿAntar, em 1980 (Sheehan, 2010, p. 99), comprovaram essa atividade.

O abandono da parte sul de *Fūṣṭāt* foi intensificado depois do terremoto ocorrido em 1138 EC, e, do incêndio provocado para evitar os ataques dos cruzados, em 1168 EC. Nesse período, *Fūṣṭāt* e sua população empobreceram, e a cidade entrou em declínio enquanto *al-Qāhira* prosperava. Em *Fūṣṭāt*, segundo Goitein (1969, p. 87), existia uma divisão na vizinhança entre residências de valores mais altos e mais baixos. Mas *Fūṣṭāt* apresentava uma característica diferente: as casas em todos os lugares eram intercaladas com ruínas.

As comunidades judaicas no Período Fatímida

A principal comunidade judaica estava estabelecida em Alexandria na época da conquista árabe, em 640 EC, e que migraram em grande número para *al-Fūṣṭāt*, depois da conquista islâmica – o grande aumento de judeus no Cairo ocorreu no período fatímida.

A prosperidade atingida pelos judeus egípcios durante o período fatímida colaborou para o aumento do fluxo e da imigração de judeus de outras regiões para o Cairo e para o Egito em geral, mesmo durante a fase de perseguições provocadas por al-Ḥākim. O principal grupo vinha da Babilônia, o que fortaleceu essa comunidade em *Fūṣṭāt*, e absorveu a maioria dos imigrantes judeus.

A comunidade judaica no Egito estava dividida em quatro grupos: a rabínica palestina, a rabínica babilônica, os caraítas⁷ e os samaritanos.⁸ Os muçulmanos faziam a distinção entre os grupos rabínicos e caraítas, mas os governantes consideravam os judeus como um único grupo, *rais al-yahud*. Embora os rabínicos

7 Seguidores das escrituras como única fonte da Revelação Divina.

8 Os samaritanos são originários de Samaria. Vêm da divisão ocorrida depois da morte de Salomão, quando o reino foi dividido em Norte (conhecido como reino de Israel, com a capital em Samaria; mais tarde conquistado pelos assírios, em 700 AEC) e Sul (reino de Judá, com a capital em Jerusalém, destruída em 587 AEC) e os seus habitantes seguiram em exílio para a Babilônia.

palestinos, babilônicos e magrebinos tivessem a mesma origem, a relação entre eles e os centros na Palestina e na Babilônia moldaram o perfil da comunidade em *Fūṣṭāt*, com as disputas entre essas comunidades e sua relação com o governo.

Dois grupos judaicos importantes no Egito tinham representantes influentes em *Fūṣṭāt*: Palestina e Babilônia, os quais eram elementos centrais da vida judaica dos séculos IX a XII. Os líderes das comunidades da Babilônia e Palestina eram os *geonim*, e as academias eram denominadas *ieshivot* (Cohen, 2005).

As comunidades de *Fūṣṭāt* foram as mais atuantes no processo de aumento de poder, pois se tornaram as principais comunidades judaicas daquela época, e a grande quantidade de informações encontradas na *guenizá* forneceu respostas e material para o entendimento de como as comunidades judaicas construíram suas territorialidades no Cairo, tendo a sinagoga Ben Ezrá como elemento concreto e simbólico central para as multiterritorialidades distribuídas por uma vasta rede de relações entre todos os indivíduos relacionados às comunidades judaicas nas terras governadas pelo islã.⁹

Os *heqdēsh*, fundações piedosas judaicas, e as informações sobre os *Tustarī*s (Gil, 1997) são uma importante fonte auxiliar sobre o tecido social judaico na cidade do Cairo e sobre a elite financeira no Egito, pois muitos judeus eram mercadores, banqueiros e figuras influentes na corte do califa e, portanto, importantes elos de conexão entre as *ieshivot* na Palestina e na Babilônia e as comunidades no Egito.

No período fatímida e aiúbida as associações não se faziam exclusivamente por agremiações de mesmos grupos religiosos. Existiam e eram comuns as associações de parceria entre muçulmanos e judeus, e várias parcerias cooperação livres para tratar de assuntos rápidos, para transações comerciais e produção de mercadorias.

9 Entre os trabalhos sobre a comunidade judaica no Egito, podemos indicar os seguintes: S. Assaf: trata dos tribunais religiosos no Egito; E. Ashtor (Strauss): estudo sobre a estrutura da comunidade judaica no Egito analisada a partir do material da *Guénizá*; N. Golb: analisa a comunidade no Egito a partir das ações (documentos) acumuladas na *guenizá*; M. A. Friedman: estudos relacionados aos tribunais judaicos e ao matrimônio entre judeus; S. D. Goitein: (a partir da década de 50) pertence à mais nova geração de estudiosos dos documentos da *guenizá*, analisa a estrutura e a organização da comunidade e a personalidade dos líderes egípcios no século XI, principalmente a partir de documentos escritos em árabe. O vol. II do *Mediterranean Society* trata da sociedade e de sua organização no contexto da *guenizá*; M. R. Cohen: analisa o *negidim* e a estrutura da liderança judaica no Egito durante o século XI. O trabalho de Cohen, como o de Elinoar, são complementares e analisam a personalidade dos líderes e seu lugar no sistema geral de governo, abrangendo todo o século XI.

No Cairo Antigo não existia um bairro exclusivamente judaico, cristão ou muçulmano,¹⁰ os indivíduos pertencentes às diferentes comunidades confessionais conviviam lado a lado. Os habitantes das diferentes religiões se integravam dentro da vida econômica da cidade do Cairo e, ao mesmo tempo, cada comunidade religiosa convergia para o seu próprio grupo social e cultural. As territorialidades eram construídas mais simbolicamente, e o edifício da sinagoga de Ben Ezrá teve uma função organizadora nesse contexto urbano.

Em *al-Fūstāt*, no período aqui analisado, não havia qualquer espécie de segregação espacial entre não muçulmanos e muçulmanos, como a que ocorrerá em diversas regiões da Europa e do Marrocos a partir do final da Idade Média.

Muitos dos contratos que tratavam de questões imobiliárias, cujos imóveis pertenciam a judeus, faziam divisa com propriedades que pertenciam tanto aos cristãos, como aos muçulmanos e aos próprios judeus. Essa situação era comum por toda a cidade, sendo que a maior concentração ocorria no interior das muralhas do forte da Babilônia, por ser o núcleo inicial anterior à fundação de *Fūstāt* e onde antes da conquista já existia uma comunidade cristã estabelecida. As informações obtidas a partir dos achados arqueológicos corroboram as informações textuais da Guenizá e mostram como foram sendo construídas as relações de territorialidades e multiterritorialidades que envolveram o edifício da sinagoga de Ben Ezrá.

Sinagoga Ben Ezrá: o edifício

Desde sua fundação, a sinagoga de Ben Ezrá foi um dos elementos organizadores do espaço urbano no interior da Fortaleza da Babilônia; um ponto de distribuição dos habitantes ligados à comunidade judaica, mais especificamente, a comunidade judaica rabínica palestina. Foi uma ferramenta para a construção de territorialidades das comunidades que se distribuíram não só na cidade, mas em uma ampla região geográfica. Por essa razão, o edifício da sinagoga é considerado como sendo um objeto concreto, suporte para o diálogo arquitetônico que pôs em contato diversos grupos que foram os atores daquela sociedade na época.

Sobre a Sinagoga de Ben Ezrá, Sheehan comenta (2010, p. 95) que embora se tenha pouca evidência arqueológica direta de outros edifícios religiosos, todos

¹⁰ Com exceção da cidade real de al-Qāhira, que era exclusivamente muçulmana, pois dentro de suas muralhas só habitavam os relacionados diretamente ao califa fatímida.

eles parecem compartilhar características arquitetônicas e circunstâncias históricas que os vinculam com a reconstrução de Abū Sargah no período fatímida. Com relação à data inicial do edifício da sinagoga, as evidências materiais obtidas pelas escavações empreendidas pelo ARCE apontam o final do século IX, o que vai na direção dos relatos históricos que indicam a criação da sinagoga nesse período. Pouco antes dessa data existiu uma construção no mesmo alinhamento próxima aos blocos da muralha norte na linha da via romana que conduzia à via *praetoria* da fortaleza em direção à torre em forma de U ao leste da sinagoga, mas a topografia da fortaleza naquela época já não era aparente.

Partes das antigas fundações romanas foram reutilizadas, pois o nível original do piso da fortificação está bem abaixo do nível atual. Sob o piso da fachada leste da sinagoga foram encontradas as evidências arqueológicas dos antigos alojamentos romanos (Sheehan, 2010, p. 97).

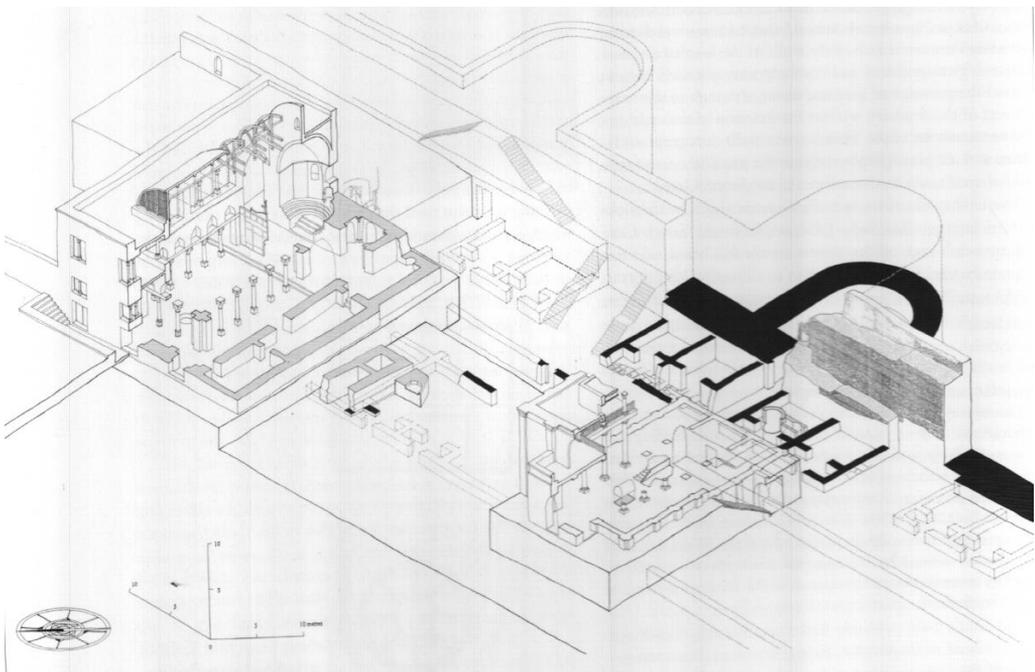


Figura 3: Reconstrução axonométrica dos alojamentos romanos na área leste da atual Sinagoga de Ben Ezra. Mostra a relação das construções romanas com a sinagoga, com a Igreja de Santa Bárbara e outras edificações medievais.

Fonte: Sheehan (2010, p. 72).

A sinagoga ficou conhecida nos tempos medievais como *kanīsat al-shāmiyyīn*¹¹ (a sinagoga da comunidade judaica palestina no Cairo) e recebeu a denominação de Ben Ezrá no período moderno, devido a uma lenda, registrada no século XV, que relaciona o profeta Ezrá¹² e os manuscritos da Torá em seu poder, os quais teriam, posteriormente, guardados no interior dessa sinagoga.

O termo “sinagoga” não se reduz apenas ao local onde ocorriam as orações, mas abrange também ao entorno do edifício (Goitein, 1971, p. 152). A sinagoga representava uma referência geográfica que as pessoas indicavam como localização. Igualmente como ocorria com a comunidade islâmica em relação à mesquita, a tendência era que a comunidade judaica se distribuísse em torno da sinagoga. Quanto mais próximo do edifício religioso, mais abençoado se julgava estar o crente.

Ao leste da muralha romana que atualmente está destruída se encontram as ruínas das casas da comunidade judaica que existiam no local no século XX, e logo após essas habitações, existem ainda as ruínas de um edifício construído na década de 1940 para os refugiados e enfermos.

O atual prédio da sinagoga possui uma planta de tipo basilical semelhante à da basílica romana. É composto por dois pavimentos, e sua ábside é retilínea, dividida em três naves, cobertas por teto de madeira. A ábside não está alinhada em direção sul-leste. A nave central do edifício atual possui dez colunas em ferro fundido, sendo cinco colunas de cada lado da nave que suportam a galeria feminina.

A influência copta é encontrada no desenho em forma de basílica com nave e corredores laterais divididos por colunas e o santuário triplo, um tipo

11 *Kanīnisat al-shāmiyyīn* se refere a uma das principais comunidade judaicas do Egito. Existiam duas importantes congregações judaicas em *Fūstāt*, uma palestina (*Kanīnisat al-shāmiyyīn*) e a outra babilônica (*Kanīnisat al-irāqīyyīn*). Existiam duas congregações em muitas das maiores comunidades judaicas no Egito, e poucas nas menores (aquelas que possuíam um número mais reduzido de judeus na cidade). Mais de 90 nomes de cidades, vilas e aldeias com populações judaicas são mencionados nos documentos guenizá. Palestinos e babilônios formaram a comunidade denominada Rabinato judaico. Os caraítas formaram um grupo distinto. Estes últimos rejeitam as tradições rabínicas do judaísmo talmúdico e aceitam apenas a Bíblia como fonte para as leis religiosas. A data de seu estabelecimento no Egito é desconhecida, mas no século X eles já formavam um grupo numeroso, e muitos deles pertenciam à elite mais rica de mercadores e oficiais da burocracia do governo. O casamento entre os membros da orientação rabínica e da caraíta era frequente no Egito nesta época, mas se tornou menos comum no final da idade média. Fonte: *The Cambridge History of Egypt*, Vol. 1 [Islamic Egypt, 640-1517]; Carl F. Petry, Cambridge University Press, 1998)

12 Também Ezrá, o escriba, ou Ezrá, o sacerdote (480-440 AEC).

de distribuição espacial que não é usual em sinagogas. O teto abobadado foi comentado em textos de alguns visitantes, os trabalhos sofisticados de entalhes em madeira com símbolos cristãos tradicionais não mais existem, mas são comentados também em textos antigos.

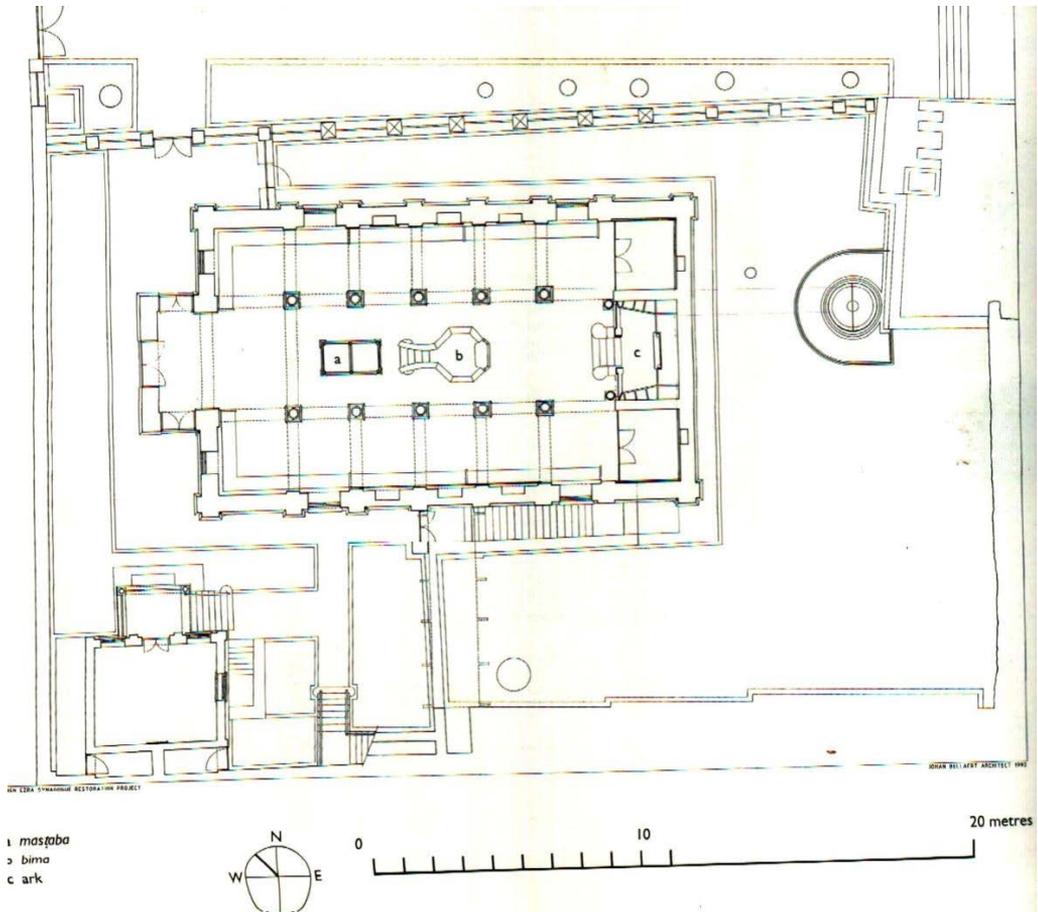


Figura 4: Planta do piso térreo da Sinagoga de Ben Ezá (desenho de Claire Daliers e Brigitte Boitte).

Fonte: Lambert (1994, p. 114).

O que tornava a sinagoga Ben Ezá exclusiva e famosa eram os rituais realizados durante as duas grandes festas anuais religiosas e as peregrinações em torno da sinagoga. Durante essas festividades participava quase toda a população, inclusive cristãos e muçulmanos.

As poucas descrições que sobreviveram sobre essas festividades em torno da sinagoga se referem ao modo de como a população se comportava, celebrando com muitas danças e bebidas, relatando que frequentemente era necessária a presença das autoridades para controlar os excessos da multidão. Os mesmos comportamentos efusivos também eram vistos nas celebrações nas igrejas coptas e nas mesquitas durante seus festivais religiosos. Em ambas festividades participavam indivíduos das três comunidades confessionais monoteístas.

A Sinagoga de Ben Ezrá centralizou uma comunidade poderosa e influente. Por esse motivo são encontradas “cartas escritas para a cidade de *al-Fūṣṭāt* ou com remetente em *al-Fūṣṭāt*”.¹³ Outro fator relacionado ao aumento de importância do Cairo entre a comunidade judaica foi a imigração dos judeus do Magrebe que seguiram a administração fatímida e influenciou bastante a comunidade em *al-Fūṣṭāt*. Os judeus de origem magrebina possuíam um amplo contato com a Europa e com a Índia e um forte conhecimento acadêmico, contribuindo para aumentar o contato da comunidade de *al-Fūṣṭāt* em torno da sinagoga palestina com as outras comunidades judaicas por todo o mundo islâmico, o que aumentou a reputação dessa sinagoga, transformando-a durante os quatro séculos seguintes em centro institucional judaico de toda a região do norte da África.

A sinagoga era conhecida como Sinagoga dos Palestinos, *Kanīsat al-Shamiyīn*, era o local onde o poder político desse grupo palestino estava centralizado, mas a comunidade pertencente à sinagoga não tinha influência apenas localmente, ou seja, nas áreas próximas ao edifício, mas em toda a cidade. A área do edifício da sinagoga era apenas o ponto central de encontro de toda a comunidade espalhada pela cidade e dos visitantes estrangeiros. Ela era muito bem protegida, pois existiam guardas contratados para sua vigilância, e devido a isso podiam ser mantidos dentro dela objetos valiosos utilizados nas cerimônias, inclusive pertencentes a outras sinagogas.

13 Cf. Menahem Ben-Sasson, em Lambert (1994, p. 201).

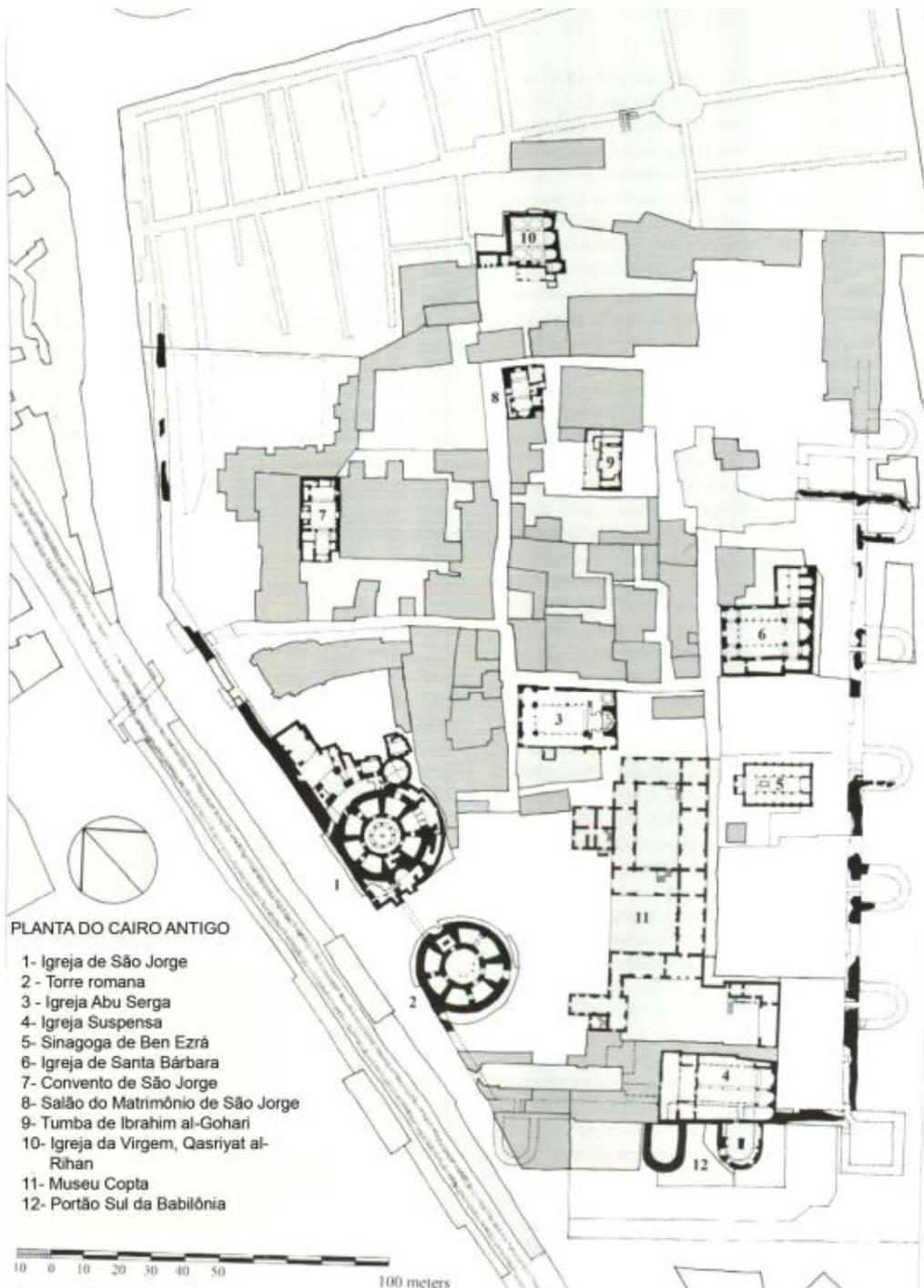


Figura 5: Levantamento com os monumentos do Cairo Antigo. Desenho de Nicholas Warner.

Fonte: Sheehan (2010, p. 4).

Considerações finais

No cotidiano, para a comunidade religiosa, a sinagoga era utilizada como espaço de encontro, tanto de encontro com Deus como de reunião da própria comunidade em si, onde seus assuntos seculares eram resolvidos. O espaço da sinagoga servia para as diversas atividades culturais, festividades e para as funções comunitárias. Em algumas ocasiões sua função como local de culto ficava dissolvida e relegada a segundo plano. A sinagoga é, portanto, o objeto que materializa as relações culturais. Ela é um elemento concreto que age na paisagem e um produto cultural que interage de forma dinâmica com os grupos sociais. Esses aspectos relacionados ao uso do edifício e de seu entorno permitem fornecer dados para o entendimento da sinagoga e a produção das territorialidades das comunidades envolvidas em sua construção e manutenção.

A sinagoga Ben Ezrá foi um elemento fundamental de organização do espaço da comunidade judaica no Cairo entre os séculos X e XIII. Era o espaço simbólico da sinagoga Ben Ezrá intermediava as relações oficiais entre as comunidades judaicas e muçulmanas em dois níveis de contato: entre a comunidade e, entre o líder da comunidade e o governo muçulmano.

A sinagoga Ben Ezrá foi o objeto simbólico das territorialidades construídas no Cairo entre os séculos X e XIII, e também foi um elemento organizador das multiterritorialidades construídas pelas redes dinâmicas formada pelos indivíduos que viviam nas regiões governadas pelo Islã. Embora sendo um edifício de culto religioso que pertence a uma comunidade confessional que não a islâmica, atuou também como elemento organizador do espaço no processo de desenvolvimento urbano da cidade entre os séculos X e XIII.

A sinagoga Ben Ezrá expressa o caráter multicultural da cidade do Cairo, pois para essa cidade convergiam vários grupos, vários viajantes, com a intenção de lá se fixarem, ou apenas ser passagem para outras regiões, visto que a cidade estava inserida na rota de comércio e também foi um lugar de refúgio para escapar de perseguições políticas e religiosas, como as que ocorreram na Andaluzia.

As novas territorializações foram ferramentas importantes para novas práticas sociais e também para novas apropriações do espaço tanto físico como simbólico resultantes dos intensos contatos culturais entre os diferentes grupos e povos que habitavam a grande área geográfica governada pelo islã.

O prestígio e o poder da comunidade da sinagoga Ben Ezrá cresceram paralelamente à importância das novas fundações urbana, que atualmente

compreende a cidade do Cairo, e ao poder e influência política dos grupos que se estabeleceram no local. Todas as comunidades judaicas fixadas no Cairo – babilônica, palestina e caraíta –, conquistaram muito poder.

Referências

- ABU-LUGHOD, J. L. **Cairo: 1001 years of the City Victorious**. Princeton: Princeton University Press, 1971.
- AKBAR, J. Khatta and the territorial structure of early Muslim towns. **Muqarnas**, Leiden, v. 6, p. 22-32, 1989.
- AKBAR, J. Gates as signs of autonomy in Muslim towns. **Muqarnas**, Leiden, v. 10, p. 141-147, 1993.
- BAREKET, E. **Fustāt on the Nile: the Jewish elite in Medieval Egypt**. Leiden: Brill, 1987.
- BEHRENS-ABOUSEIF, D. **Islamic Architecture in Cairo: an introduction**. Leiden: Brill, 1997.
- BEN-DOV, M. The Ezra synagogue in Cairo. **Qadmoniot**, Tel Aviv, v. 57, n. 1, p. 33-39, 1982.
- BISSIO, B. **O mundo falava árabe: a civilização árabe-islâmica clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- BUTLER, J. **The Ancient Coptic churches of Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 1884. v 1/2.
- BRUNING, J. **The rise of a capital: Al-Fūṣṭāt and its hinterland, 18/639–132/750**. Leiden: Brill, 2012.
- COHEN, M. R. **Poverty and charity in the Jewish community of Medieval Egypt**. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- COHEN, M. R. Geniza for Islamicists, Islamic Geniza, and the “New Cairo Geniza”. **Harvard Middle Eastern and Islamic Review**, Cambridge, v. 7, p. 129-145, 2006.
- COHEN, M. R. Administrative relations between Palestinian and Egyptian Jewry during the Fatimid Period. In: COHEN, A.; BAER, G. (ed.). **Egypt and Palestine: a millennium of association (868-1948)**. Jerusalem: Ben Zvi Institute, 1984. p. 113-135.

DENIZEAU, V.; DENOIX, S. Le sultan promoteur : aménagement urbain dans Le Caire du VIIIe/XIVe siècle. **Annales Islamologiques**, Le Caire, v. 46, p. 167-194, 2012.

EL-SOBY, M. A.; MAZEN, O.; ABOUSHOOK, M. Al-Fustāt: the seed of Cairo. *In*: CONFERENCE OF AZHAR ENGINEERING, 9., 2011, Cairo. **Actes** [...]. Caïor: Al-Azhar University, 2011. p. 1-8. Disponível em: http://www.kau.edu.sa/Files/135/Researches/59173_29523.pdf. Acesso em: 7 nov. 2011.

FAGUNDES, M. Arqueologia da paisagem e a potencialidade interpretativa dos espaços sociais. *In*: TRINDADE, J.; TERRA, C. G. (org.). **Arqueologia na paisagem: um olhar sobre os jardins históricos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.

GARCIN, J.-C. Toponymie et Topographie urbaines médiévales à Fustāt et au Caire. **Journal of the Economic and Social History of the Orient**, Leiden, v. 27, n. 2, p. 113-155, 1984.

GIBB, H. A. R. **The travels of Ibn Battuta, A.D. 1325-1354**. Cambridge: Cambridge University Press, 1958. v. 1.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

GIL, M. **Jews in Islamic countries in the Middle Ages**. Leiden: Brill, 1997.

GIL, M. **Documents of the Jewish pious foundations from the Cairo Geniza**. Leiden: Brill, 1976.

GOITEIN, S. D. **A Mediterranean society: the Jewish communities of the Arab world as portrayed in the documents of the Cairo Genizah**. London: University of California Press, v. 6, 1967-1993. 6 v.

GOTTHEIL, R. J. H. An Eleventh-century document concerning a Cairo Synagogue. **The Jewish Quarterly Review**, Philadelphia, v. 19, n. 3, p. 467-539, 1907.

GOTTHEIL, R. J. H. A document of the Fifteenth Century concerning two synagogues of the Jews in Old Cairo. **The Jewish Quarterly Review**, Philadelphia, v. 18, n. 2, p. 131-152, 1927.

HAESBAERT, R. Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade. *In*: HEIDRICH, A. L. *et al.* (org.). **A emergência da multiterritorialidade**: a resignificação da relação do humano com o espaço. Canoas: Ulbra; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Acesso em: 1 mar. 2023.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: do fim dos territórios à multiterritorialidade. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

HOURLANI, A. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

KHALDUN, I. **An Arab Philosophy of History**: selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406). London: John Murray, 1963.

KHALDUN, I. **Os prolegômenos**: ou filosofia social. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia, 1958.

KHALDUN, I. **The Muqaddimah**: an introduction to History. Princeton: Princeton University Press, 1989.

KHALIL, A. M. **Cairo**: an analytical case study of an Arab-Islamic city. 1990. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – University of Michigan, Ann Arbor, 1990.

LAMBERT, P. (ed.). **Fortifications and the synagogue**: the Fortress of Babylon and the Ben Ezra synagogue, Cairo. London: Weidenfeld and Nicolson, 1994.

RAYMOND, A. **Le Caire**. Paris: Fayard, 1993.

SHEEHAN, P. The Roman fortress of Babylon in Old Cairo. *In*: BAILEY, D. M. **Archaeological research in Roman Egypt**: the proceedings of the Seventeenth Classical Colloquium of the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum, held on 1-4 December, 1993. Ann Arbor: Journal of Roman Archaeology, 1996. p. 95-97.

SHEEHAN, P. **Babylon of Egypt**: the Archaeology of Old Cairo and the origins of the city. Cairo: The American University of Cairo, 2010.

STILLMAN, N. A. The Jew in the Medieval Islamic city. *In*: FRANK, D. (ed.). **The Jews of Medieval Islam**: community, society, and identity. Leiden: Brill, 1995. p. 3-13.

WHITCOMB, D. An Umayyad legacy for the Early Islamic city: Fustāṭ and the experience of Egypt. *In*: BORRUT, A.; COBB, P. M. **Umayyad legacies**: Islamic history and civilization. Leiden: Brill, 2010. p. 403-416.

YOUSEF, F. Traditional Houses of Makka: the influence of sociocultural themes upon Arab-Muslim dwellings. *In*: GERMEN, A. (ed.). **Islamic Architecture and Urbanism**: selected papers from Symposium Organized by the College of Architecture and Planning, King Faisal University, Dammam. Dammam: King Faisal University, 1983. p. 295.



Biografia dos autores

Alessandro Mortaio Gregori

Possui graduação em História (Bacharelado/Licenciatura) pela Universidade de São Paulo (2011). Mestre em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (2014), sob orientação da Profa. Dra. Maria Isabel D'Agostino Fleming. Doutor em Educação pela Faculdade de Educação da USP na área de Formação, Currículo e Práticas Pedagógicas (2022), sob orientação da Profa. Dra. Katia Maria Abud. Desenvolve projeto de pesquisa voltado para as relações entre cognição histórica, consciência histórica e objetos digitais de aprendizagem. Pesquisador do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (LARP-MAE-USP).

Carlos Roberto Appoloni

Possui bacharelado em Física (1973), mestrado em Física Nuclear (1976) e doutorado em Física Nuclear pela USP (1983) e pós-doutorado em Física Nuclear Aplicada pela Università di Roma La Sapienza (1993). Docente regular da Universidade Estadual de Londrina (UEL) de 1976 a março de 2019 e professor sênior desta a partir de abril de 2019. Criou em 1977 e coordenou o Laboratório de Física Nuclear Aplicada desta universidade (www.fisica.uel.br/gfna) até março de 2019, passando a atuar como Professor Sênior junto ao mesmo a partir de abril de 2019. É pesquisador do CNPq nível 1C. É professor emérito da UEL. Dentre outros itens de produção intelectual, possui 171 artigos científicos publicados, têm concluídas 105 orientações de iniciação científica, 30 orientações de mestrado, 20 orientações de doutorado e 11 supervisões de pós-doutorado.

Cássio de Araújo Duarte

Doutor em Arqueologia especializado em Egíptologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (USP) com período de estudos no Institut de Papyrologie et Egyptologie da Université Charles-de-Gaulle Lille 3 (UMR 8164; CNRS, Lille 3, MCC), mestre em

Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (USP), bacharel em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (USP), licenciado pela Faculdade de Educação (USP). Atua principalmente nos seguintes temas: História Antiga; Arqueologia Mediterrânea; Epigrafia; Arte, Religião e Cultura do Egito Antigo. É membro da Associação Internacional de Egiptólogos (IAE), pesquisador associado ao Grupo de Pesquisa em Práticas Mortuárias do Mediterrâneo Antigo (TAPHOS-MAE-USP).

Claudia Ribeiro Campos Gradim

Doutoranda em Arqueologia pelo Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia e mestra em Arqueologia pela USP (2019). Graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, 1985). Licenciatura em Língua e Literatura Francesas pela Universidade de Nancy (França) (1982). Tem experiência em escavação em sítios arqueológicos ao redor do Mediterrâneo. Membro do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (LARP-MAE-USP).

Eduardo Góes Neves

Graduação em História pela USP, mestre e doutor em Antropologia pela Universidade de Indiana e livre-docente pela USP. Professor titular e diretor do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, onde ensina na graduação e pós-graduação. Bolsista de produtividade 1A do CNPq. Pesquisador do Centro de Estudos Ameríndios (CEstA-USP) e coordenador do Laboratório de Arqueologia dos Trópicos do Museu de Arqueologia e Etnologia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Diversidade Sociocultural do Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, do Programa de Mestrado em Arqueologia do Neotrópico da Escola Superior Politécnica do Litoral (ESPOL), Guayaquil, Equador, e do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia da Universidade do Centro da Província de Buenos Aires, Olavarría, Argentina.

Elaine Farias Veloso Hirata

Possui graduação em História (1971), mestrado em Arqueologia Mediterrânea (1978) e doutorado em Arqueologia Mediterrânea pela Faculdade de Filosofia, Letras

e Ciências Humanas da USP (1987); livre-docente pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (2010). Pesquisadora na área de Arqueologia Mediterrânica, atuando principalmente nos seguintes temas: religião e sociedade, espaço e sociedade na Grécia Antiga e Arqueologia e Educação. Integra o Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (Labeca-MAE-USP).

Gabriel Rodrigues Sanches Cordeiro

Mestrando em História Social na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Formado bacharel em História pela mesma universidade. Membro do Laboratório de Estudos Medievais (LEME-USP) desde março de 2016, responsável pelo *design* gráfico do laboratório a partir de 2018. Desenvolveu sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva uma Iniciação Científica financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo com o título “Fome e abastecimento na Região Parisiense entre os séculos VII e XI”. No momento estuda os indicadores arqueológicos da escassez alimentar ao redor de Paris entre os séculos VIII e X, também sob orientação do Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva. A atual pesquisa busca levar em consideração os fatores ambientais, bem como realizar comparações entre os dados materiais e os documentos escritos.

Gilvan Ventura da Silva

Professor titular de História Antiga da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Doutor em História pela USP, bolsista produtividade 1-C do CNPq e pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir-USP). No momento, executa o projeto *Migração, movimento e desordem na cidade pós-clássica: Antioquia e os efeitos da dinâmica populacional (356-397 d.C.)*. É editor de *Romanitas, Revista de Estudos Grecolatinos* e membro dos seguintes grupos de pesquisa: Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (USP); Arqueologia Histórica (Unicamp); Núcleo de Estudos Mediterrânicos (UFPR); Cultura escrita e oralidade na Antiguidade e no Medievo (Uece); Estudos de gênero, discursos, religiosidades e uso e costumes do passado da Antiguidade Clássica à Tardia (UFPA) e ATRIVM – Espaço Aberto de Estudos Clássicos (UFRJ). É coordenador da seção ES do Leir-USP, desenvolvendo projetos de investigação acerca dos vínculos entre espaço, identidade, religião e poder na Antiguidade.

José Francisco Fonseca

Bacharel em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, é doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da mesma instituição. É membro do Laboratório de Estudos Medievais (LEME-USP); da Rede Latino-Americana de Estudos Medievais (RED/E) e do Grupo de Trabalho “USP Políticas Públicas de Combate à Insegurança Alimentar e à Fome”. Também é membro do conselho editorial e vice-secretário da *Revista Angelus Novus* (RAN), Publicação dos Pós-Graduandos em História Econômica e História Social da USP. Atualmente desenvolve a pesquisa “Os monastérios e o cuidado dos vulneráveis no mundo Franco (Séculos VIII-X)”, orientada pelo Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva (USP) e coorientada pelo Prof. Dr. Adrien Bayard (Université d’Artois).

Lygia Ferreira Rocco

Graduada em Arquitetura e Urbanismo pela USP (1999). Bacharel em Artes Plásticas pelo Instituto de Artes do Planalto da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (IAP-Unesp, 2003). Bacharel em História pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP (2014). Atualmente desenvolve pesquisas nas áreas de arquitetura e urbanismo das regiões do Oriente Médio e Mediterrâneo com foco na arte árabe e islâmica. Artista plástica, tem elaborado seus trabalhos em pintura, gravura e cerâmica, ilustração de livros. Mestre em Língua, Literatura e Cultura Árabe pela Universidade de São Paulo. Doutora pelo Departamento de Letras Orientais da USP, no programa de Estudos Judaicos e Árabes, área de concentração Estudos Judaicos. Coordenadora do grupo de pesquisa do CNPq IWANDARS Oriente Médio, Ásia Central e Turquia (USP). Pesquisadora Associada do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (LARP-MAE-USP).

Marcia Severina Vasques

Professora Associada 4 da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Departamento de História, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Possui graduação em História (1993), mestrado (2000) e doutorado (2006) em Arqueologia pela USP. Área de atuação: Arqueologia Clássica, Egiptologia e História Antiga, com destaque para o estudo da cultura material e da religião funerária do Egito Romano. Linhas de pesquisa: espaço funerário e imaginário da morte no Mundo

Antigo; Imperialismo, poder e identidades: o Império Romano e suas províncias; espaços sagrados na Antiguidade: paisagens, mitos e rituais.

Marcio Teixeira-Bastos

Doutor em Arqueologia (Cotutela) pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (ano letivo 2011-2016) com período de intercâmbio no Departamento de Arqueologia da Universidade de Durham, Inglaterra, Reino Unido, (ano letivo 2013-2014). Doutorado em Arqueologia e Culturas do Oriente Médio pelo Instituto de Arqueologia, Escola de Estudos Judaicos da Universidade de Tel Aviv, Israel. Mestrado em Arqueologia pelo MAE-USP (ano letivo 2008-2011), com período de intercâmbio na Tel Aviv University (TAU-IL, ano letivo 2009-2010). Graduação em História pela Fundação Universidade Federal do Rio Grande (FURG, 2005). Fez pós-doutorado em Arqueologia (ênfase em Arqueometria) no MAE-USP (2017-2019). Pós-doutorado em Antropologia na Stanford University (ano letivo 2019-2020). Pós-doutorado em História (Cultura, Historiografia e Patrimônio) pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Unesp-Assis (2018-2022).

Marcelo Cândido da Silva

Professor titular do Departamento de História da USP. Graduado e mestre em História pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), doutor em História Medieval pela Université Lumière Lyon 2, livre-docente pela USP, com pós-doutorado na Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne. É membro associado da Société des Historiens Médiévistes de l'Enseignement Supérieur Public Français (SHMESP), membro associado do Laboratoire de Médiévistique Occidentale de Paris (LAMOP, UMR 8589), pesquisador associado do CIHAM – Histoire, archéologie, littératures des mondes chrétiens et musulmans médiévaux (UMR 5648), Coordenador do Laboratório de Estudos Medievais (Leme-USP). Coordenador do Projeto USP-COFECUB, em parceria com a Université Bordeaux Montaigne, intitulado “Memória familiar e patrimônio: sociedades antigas e medievais” (2019-2023). Pesquisador associado do Center for Artificial Intelligence (C4AI – USP/IBM/FAPESP).

Maria Beatriz Borba Florenzano

Possui graduação em História (1973), mestrado em Ciências Sociais (Antropologia Social, 1978) e doutorado em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela

USP (1986). Atualmente é professora sênior/titular de Arqueologia Clássica no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Atualmente é coordenadora geral do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (Labeca-MAE-USP) (www.labeca.mae.usp.br), referência nacional em estudos de arqueologia da Grécia antiga. Coordena as atividades neste laboratório que reúne mais de 30 pesquisadores e que contou com Auxílio a Projeto Temático da Fapesp/SP de 2006 a 2015. Foi diretora do Museu de Arqueologia e Etnologia (mandato de 2010 a 2014). Coordenadora de área CHS I da Fapesp (mandatos de 2014 a 2021). Eleita para o Conselho Consultivo Deliberativo da Sociedade Brasileira de Estudos Clássico (SBEC – mandato 2020 a 2026).

Maria Cristina Nicolau Kormikiari

Possui graduação em História pela USP (1989), mestrado (1995) e doutorado (2001) em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Realizou seu pós-doutoramento na área de Arqueologia Espacial (pesquisa de organização social nômada norte-africana) entre 2002 e 2006 pelo MAE-USP, com estágio no Centre Camille Julian, da Université de Provence, em Aix-en-Provence, França. Atualmente é docente em Arqueologia Clássica e docente do curso de pós-graduação em Arqueologia do MAE-USP e coordenadora do Laboratório de Estudos sobre a Cidade Antiga (Labeca-MAE-USP). É editora chefe da *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*. Líder do Grupo de Pesquisa CNPq Numismática Antiga. É presidente da Comissão de graduação do MAE-USP. Bolsista Produtividade CNPq – Nível 2.

Marina Duarte Sanchez

Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social da USP, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva. Mestra em História Social (2022), bacharela (2018) e licenciada (2020) em História pela USP. Desenvolveu a pesquisa “Mulheres e seus funerais no Norte da Gália do século VI”, sob a orientação do Prof. Dr. Marcelo Cândido da Silva e da Profa. Dra. Isabelle Cartron (Université Bordeaux Montaigne), com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Faz parte, desde 2016, do núcleo do Laboratório de Estudos Medievais (LEME-USP).

Michel Gras

Historiador e arqueólogo, nascido em Montpellier em 11 de setembro de 1945. Membro e diretor de estudos da Escola Francesa de Roma (1973-1985). Diretor de Pesquisa do Centre national de la recherche Scientifique (CNRS). Ex-diretor adjunto do Departamento de Ciências Humanas e Sociais do CNRS. Ex-vice-presidente do Conselho Nacional de Pesquisas Arqueológicas do Ministério da Cultura. Diretor da Escola Francesa de Roma desde julho de 2003. Principais trabalhos: *Trafics tyrrhéniens archaïques*, Rome, 1985. *La Méditerranée archaïque*, Paris, 1995 (traduzido para o italiano, espanhol e português). *L'Univers phénicien* (en collab.), Paris, 1992 (traduzido para o italiano e espanhol). – *Mégara Hyblaea. V. La ville archaïque* (en collab.), Rome, 2004.

Patrick Le Roux

Licenciou-se em História na Universidade de Rennes em 1964. Doutorou-se em História Antiga em 1965. Foi professor contratado em Rennes (1964-1965), professor no Liceu Descartes (Tours, 1967-1968), professor colaborador no Liceu Francês de Londres (1968-1970), professor assistente da Universidade Paris 10-Nanterre (1973-1977), professor de História Antiga e Arqueologia na Toulouse 2 (a partir de 1983), professor convidado da Escola Normal Superior de Paris (1990-1994), professor da Universidade de Toulouse 2 (1994-1996) e professor da Universidade de Paris 13 (1996-2003). Foi membro da Casa de Velásquez (Madrid, 1970-1973), membro convidado do *Institute for Advanced Study of Princeton* (New Jersey, 1986), diretor de investigação na CNRS (1992-1994). Foi eleito membro correspondente da *Real Academia de la Historia* de Madrid, em 1995, nomeado Professor Emérito da Universidade de Paris 13 em 2008 e 2011 (2008-2011, 2011-2014) e distinguido com o título de doutor *honoris causa* pela Universidade do Porto em 2011.

Pedro Paulo de Abreu Funari

Bacharel em História (1981), mestre em Antropologia Social (1986), doutor em Arqueologia (1990) pela USP, livre-docente em História (1996) e professor titular (2004, Unicamp). Distinguished Lecturer University of Stanford, Research Associate – Illinois State University, Universidad de Barcelona, Université Laval (Canadá), líder de grupo de pesquisa do CNPq, assessor científico da Fapesp,

orientador em Stanford e Binghamton, colaborador da UFPR, UFPel, docente da Unesp (1986-1992) e professor de pós das Universidades do Algarve (Portugal), Nacional de Catamarca, del Centro de la Provincia de Buenos Aires, UFRJ, UERJ. Participa do conselho editorial de mais de 50 revistas científicas estrangeiras e brasileiras. Publicou e organizou mais de 500 livros, reedições e capítulos nos Estados Unidos, Inglaterra, Austrália, Áustria, França, Holanda, Itália, Espanha, Argentina, Colômbia, Brasil, entre outros, assim como mais de 710 artigos, resenhas e notas em mais de 130 revistas científicas estrangeiras e brasileiras arbitradas. Foram publicadas mais de 70 resenhas de seus livros (> 30 delas em revistas estrangeiras).

Renato Pinto

Possui título de Doutor em História Cultural pela Universidade Estadual de Campinas (2011) e de Mestre e Pós-doutor em Arqueologia pelo Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (2003, 2013). Professor Associado I de História Antiga – CFCH/UFPE. Bacharel em História pela Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo. Participa do Grupo de Pesquisa Antiguidade e Modernidade: História Antiga e Usos do Passado, coordenação de Dr. Glaydson José da Silva e Dra. Renata Senna Garraffoni. É docente do GTHA – Grupo de Estudos de História Antiga, da ANPUH. É membro do LABHAM – Laboratório de História Antiga e Medieval (UFPI, coordenado pelo Prof. Dr. José Petrucio Farias Júnior. É membro do Insulæ – Grupo de Estudos sobre a Britânia, Irlanda e as Ilhas do Arquipélago Norte na Antiguidade e no Medievo.

Silvana Trombetta

Possui mestrado e doutorado em Arqueologia pela USP. Desenvolveu pesquisas arqueológicas em Portugal (Brown University – IGESPAR), nas quais atuou enquanto encarregada da análise das peças cerâmicas encontradas nas escavações do sítio de Tongobriga. Participou também de escavações em Israel (USP/Tel Aviv University). Leciona em cursos de extensão universitária da PUC-SP e no curso de pós-graduação em Arqueologia (*lato sensu*) da Universidade de Santo Amaro. É pesquisadora associada do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (LARP-MAE-USP).

Silvia Cunha Lima

Possui graduação em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1997); especialização em Conservação e Restauro de material cerâmico e lítico em Firenze, Itália (2000); doutorado em Arqueologia sobre tecnologia cerâmica, defendido no Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (2010). Desde 2003, vem atuando em projetos de pesquisa com equipes interdisciplinares construindo uma interface entre Conservação, Arqueologia e Arqueometria. Atua em instituições públicas e privadas com equipes nacionais e internacionais na área de Conservação e Restauro, com ênfase em tecnologia cerâmica, conservação e processo curatorial de acervos arqueológicos. Finalizou projeto de pós-doutorado, desenvolvido com apoio da FAPESP, no Museu de Arqueologia e Etnologia (2018) sobre Conservação Arqueológica, no qual discute a atuação do conservador *'in situ'* e nos processos de curadoria, ações de conservação e restauração colaborativa e a pesquisa arqueométrica de cerâmicas arqueológicas.

Vagner Carvalheiro Porto

Professor de Arqueologia Mediterrânea do Programa de Pós-Graduação em Arqueologia do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP. Co-coordenador do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (LARP-MAE-USP; www.larp.mae.usp.br). Líder do Grupo de Pesquisa CNPq *ARISE – Arqueologia Interativa e Simulações Eletrônicas* e do Grupo de Pesquisa CNPq *Numismática Antiga*. Desenvolve, atualmente, pesquisas arqueológicas no sítio arqueológico de Tel Dor, Israel (processo Fapesp 2020/16698-0). É pesquisador do programa Ana Sabático do Instituto de Estudos Avançados (IEA-USP). É presidente da Comissão de Cultura e Extensão do MAE-USP, coeditor chefe da *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP*, e Bolsista Produtividade CNPq, nível 2.

