



Arqueologias de Império

Autor(es): Leão, Delfim (coord.); Ramos, José Augusto (coord.); Rodrigues, Nuno Simões (coord.)
Publicado por: Imprensa da Universidade de Coimbra
URL persistente: URI:<http://hdl.handle.net/10316.2/45208>
DOI: DOI:<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1626-1>
Accessed : 31-Dec-2020 16:23:22

A navegação consulta e descarregamento dos títulos inseridos nas Bibliotecas Digitais UC Digitalis, UC Pombalina e UC Impactum, pressupõem a aceitação plena e sem reservas dos Termos e Condições de Uso destas Bibliotecas Digitais, disponíveis em <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>.

Conforme exposto nos referidos Termos e Condições de Uso, o descarregamento de títulos de acesso restrito requer uma licença válida de autorização devendo o utilizador aceder ao(s) documento(s) a partir de um endereço de IP da instituição detentora da supramencionada licença.

Ao utilizador é apenas permitido o descarregamento para uso pessoal, pelo que o emprego do(s) título(s) descarregado(s) para outro fim, designadamente comercial, carece de autorização do respetivo autor ou editor da obra.

Na medida em que todas as obras da UC Digitalis se encontram protegidas pelo Código do Direito de Autor e Direitos Conexos e demais legislação aplicável, toda a cópia, parcial ou total, deste documento, nos casos em que é legalmente admitida, deverá conter ou fazer-se acompanhar por este aviso.

Arqueologias de Império

Delfim Leão, José Augusto Ramos,
Nuno Simões Rodrigues (coords.)

IMPrensa DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

HVMANITAS SVPPLEMENTVM • ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

Apresentação: esta série destina-se a publicar estudos de fundo sobre um leque variado de temas e perspectivas de abordagem (literatura, cultura, história antiga, arqueologia, história da arte, filosofia, língua e linguística), mantendo embora como denominador comum os Estudos Clássicos e sua projeção na Idade Média, Renascimento e receção na atualidade.

Breve nota curricular sobre os autores do volume

Delfim F. Leão é Professor Catedrático do Instituto de Estudos Clássicos e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. As suas principais áreas de interesse científico são a história antiga, o direito e a teorização política dos Gregos, a pragmática teatral e a escrita romanesca antiga. Tem-se dedicado igualmente à área das Humanidades Digitais.

José Augusto Martins Ramos é Professor Emérito da FLUL, licenciado em Teologia (Instituto Católico de Toulouse 1969), Ciências Bíblicas e Orientais (Instituto Bíblico de Roma, 1972), doutorado em História Antiga (Universidade de Lisboa, 1989). Áreas de trabalho: Hebraico, Acádico, Ugarítico; História da Antiguidade Pré-Clássica e História das Culturas da Antiguidade Pré-Clássica; História Comparada das Religiões Pré-Clássicas; Literaturas Pré-Clássicas; História do Cristianismo Antigo; tradutor e coordenador científico, desde 1972 até ao presente, em vários projetos e modelos diferentes de tradução da Bíblia, em colaboração com a Sociedade Bíblica, a Difusora Bíblica e a Conferência Episcopal Portuguesa. Além do trabalho de tradução e coordenação, as suas numerosas publicações inscrevem-se na variedade de temáticas referidas.

Nuno Simões Rodrigues é Doutor em Letras, especialidade de História da Antiguidade Clássica. Professor da Universidade de Lisboa e investigador dos Centros de História e de Estudos Clássicos da ULisboa e de Estudos Clássicos e Humanísticos da UCoimbra. Tem-se dedicado ao estudo da cultura grega (mitologia e religião), da sociedade e política romanas do fim da República e início do Principado e da receção de temas clássicos no cinema. Publicou «Iudaei in Vrbe. Os Judeus em Roma do tempo de Pompeio ao tempo dos Flávios» (2007) e «Mitos e Lendas da Roma Antiga» (2ª ed. 2010).

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ESTRUTURAS EDITORIAIS
SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

ISSN: 2182-8814

DIRETOR PRINCIPAL
MAIN EDITOR

Delfim Leão
Universidade de Coimbra

ASSISTENTES EDITORIAIS
EDITORIAL ASSISTANTS

Daniela Dantas
Universidade de Lisboa
João Pedro Gomes
Universidade de Coimbra
Martim Aires Horta
Universidade de Lisboa

COMISSÃO CIENTÍFICA
EDITORIAL BOARD

Carlos Fabião
Universidade de Lisboa

Cláudia Teixeira
Universidade de Évora

Francisco Caramelo
Universidade Nova de Lisboa

Inmaculada Vivas Sáinz
Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

Juan Luis Montero Fenollós
Universidad de La Coruña

Juan Pablo Vita
CCHS-CSIC, España

Judith Mossman
University of Coventry

Lucía Díaz-Iglesias
ILC-CCHS-CSIC, España

Paolo Fedeli
Università degli Studi di Bari «Aldo Moro»

Roberto Nicolai
Università di Roma «La Sapienza»

Sabino Perea Yébenes
Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid

William J. Dominik
University of Otago

TODOS OS VOLUMES DESTA SÉRIE SÃO SUBMETIDOS A ARBITRAGEM CIENTÍFICA INDEPENDENTE.

Arqueologias de Império

**Delfim Leão, José Augusto Ramos,
Nuno Simões Rodrigues (coords.)**

Universidade de Coimbra, Centro de História da Universidade de Lisboa

IMPrensa da Universidade de Coimbra
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

SÉRIE HUMANITAS SUPPLEMENTUM
ESTUDOS MONOGRÁFICOS

TÍTULO TITLE

ARQUEOLOGIAS DE IMPÉRIO

ARCHAEOLOGIES OF EMPIRE

COORDS. EDS.

Delfim Leão, José Augusto Ramos, Nuno Simões Rodrigues

EDITORES PUBLISHERS

Imprensa da Universidade de Coimbra

Coimbra University Press

www.uc.pt/imprensa_uc

Contacto Contact

imprensa@uc.pt

Vendas online Online Sales

<http://livrariadaimprensa.uc.pt>

Coordenação Editorial Editorial Coordination

Imprensa da Universidade de Coimbra

Conceção Gráfica Graphics

Rodolfo Lopes, Nelson Ferreira

Infografia Infographics

Nelson Ferreira

Impressão e Acabamento Printed by

KDP

ISSN

2182-8814

ISBN

978-989-26-1625-4

ISBN Digital

978-989-26-1626-1

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1626-1>

ELABORAÇÃO DE ÍNDICES INDEX LISTING

Daniela Dantas

Martim Aires Horta

FCT

Fundação para a Ciência e a Tecnologia

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

POCI/2010



LETRAS
LISBOA

Projeto UID/ELT/00196/2013 - Centro de Estudos
Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra e
Projeto UID/HIS/04311/2013 - Centro de História da
Universidade de Lisboa

© Setembro 2018

Imprensa da Universidade de Coimbra
Classica Digitalia Vniversitatis Conimbrigenis
<http://classica.digitalia.uc.pt>
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
da Universidade de Coimbra



Trabalho publicado ao abrigo da Licença This work is licensed under
Creative Commons CC-BY (<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/pt/legalcode>)

ARQUEOLOGIAS DE IMPÉRIO

ARCHAEOLOGIES OF EMPIRE

COORDENADORES EDITORS

Delfim Leão, José Augusto Ramos, Nuno Simões Rodrigues (coords.)

FILIAÇÃO AFFILIATION

Universidade de Coimbra, Centro de História da Universidade de Lisboa, Universidade de Lisboa

RESUMO

Este contributo português para a discussão da ideia de «Império» consiste num conjunto de 17 estudos que abrangem também as várias áreas de investigação da Antiguidade. A partir das fontes bíblicas, propõe-se uma estruturação de categorias e uma organização de semânticas como possíveis caminhos para o entendimento da ideia de «império». Aborda-se o caso egípcio, focando-se a problemática da periodização da História egípcia e a terminologia utilizada para a definir, bem como a desintegração política que ocorreu no Egito no final do Império Novo. Para o universo dos impérios antigos da Mesopotâmia, foca-se a emergência da hegemonia paleobabilónica através da análise da ideologia subjacente às políticas sociais e militares levadas a cabo por Hammurabi em dois momentos cruciais da história da Babilónia: a guerra contra o Elam e o ataque ao reino de Larsa, e reflete-se sobre o facto de, habitualmente, ser atribuído à dinastia de Akkad o estatuto de “Primeiro Império”. Para o espaço da Anatólia e do território fenício/siro palestinese, recorre-se a um método que colhe nas narrativas mítico-religiosas elementos para o estudo das realidades políticas e apresenta-se uma reflexão sobre Imperialismo no mundo colonial fenício. As civilizações e sociedades neomesopotâmicas estão representadas neste livro por estudos sobre contextos de violência, militar ou venatória; sobre Jeremias e a defesa de uma submissão divinamente fundamentada de Judá ao chamado Império Neobabilónico; sobre a figura de Nabónido, o último rei deste período; e ainda sobre os diferentes comportamentos de Nabónido e de Ciro relativamente ao culto de Marduk. Sobre a Pérsia, lemos textos sobre a teorização política que Heródoto apresenta em 3.80-82 e acerca das rainhas na Pérsia Antiga. De igual modo, sobre o período helenístico, reflecte-se sobre o papel e a importância da mulher na sociedade helenística, especialmente no que diz respeito à esfera do poder. Nos últimos quatro estudos deste conjunto de ensaios, propõe-se uma genealogia conceptual para a ideia de *imperium* no mundo romano; trata-se a representação que na historiografia antiga se faz do processo de construção do imperialismo romano e dos seus intervenientes; analisa-se as Vidas dos Césares, obra em que Suetónio revela a sua interpretação do poder imperial e a forma como ele deve ser exercido; e sugere-se uma ideia de globalização para o mundo romano tardio.

PALABRAS-CLAVE

Império Egípcio, Império Assírio, Império Babilónico, Império Fenício, Impérios Anatólicos, Império Helenístico, Império Romano.

ABSTRACT

This Portuguese contribution to the debate on the concept of “Empire” brings together 17 essays covering various areas and periods across Antiquity. Biblical sources allow us to structure various categories and organize their related meanings as valuable paths to inform our understating of the idea of “Empire”. Egypt first serves as the opportunity to inquire the usefulness of “Empire” as a concept within the larger discussion of periodization in History, as well as the scope and limitations of its definitions, as the observed political dissolution in the Late New Kingdom shows. Regarding Ancient “Mesopotamian Empires”, the first “Empire” is usually attributed to the political formulas brought forth by the dynasty of Akkad, which emerged before the hegemony of Babylon. The underlying ideology to Hammurabi’s social and military policies through two crucial moments in Babylonian History provides the ground to analyze the emergence of its first hegemony: the war with Elam and the expedition to the Kingdom of Larsa. Approaches to the Anatolian and the Phoenician/Syrian-Palestinian territories follow a methodology focused on myth and religious narratives and the traces of political realities

found there, as well as a reflection on the validity of “imperialism” when applied to the Phoenician colonial world. Later Mesopotamian imperial formulas are analyzed within the context of violence, military and ritual: on Jeremias and the rationale for a heavenly justified submission of Judah to the so-called “Neo-Babylonian Empire”; on Nabonidus, the last king of this dynasty; and on the diverging behavior of both Nabonidus and Cyrus to the cult of Marduk. Herodotus, a privileged source for the classical perception of eastern formulas, displays the Persian Empire as the background for different Greek political proposals at play (famously in 3.80-82), and informs us of the queenship and the queens of Ancient Persia. Moreover, the role and status of women in Hellenistic societies is further examined, most notably in its relations to power. The last four essays propose a conceptual genealogy for the idea of imperium through the Roman World: from the representation Ancient Historiography creates of the processes structuring Roman “imperialism” and their agents; the interpretation Suetonius proposes of imperial power and how it ought to be used; to the validity of a certain notion of “globalization” applied to the Late Roman expanse.

Keywords

Egyptian Empire, Assyrian Empire, Babylonian Empire, Phoenician Empire, Anatolian Empires, Hellenistic Empires, Roman Empire.

COORDENADORES

Delfim F. Leão é Professor Catedrático do Instituto de Estudos Clássicos e investigador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra. As suas principais áreas de interesse científico são a história antiga, o direito e a teoria política dos Gregos, a pragmática teatral e a escrita romanesca antiga. Tem-se dedicado igualmente à área das Humanidades Digitais.

Orcid ID: 0000-0002-8107-9165 (leo@fl.uc.pt)

José Augusto Martins Ramos é Professor Emérito da FLUL, licenciado em Teologia (Instituto Católico de Toulouse 1969), Ciências Bíblicas e Orientais (Instituto Bíblico de Roma, 1972), doutorado em História Antiga (Universidade de Lisboa, 1989). Áreas de trabalho: Hebraico, Acádico, Ugarítico; História da Antiguidade Pré-Clássica e História das Culturas da Antiguidade Pré-Clássica; História Comparada das Religiões Pré-Clássicas; Literaturas Pré-Clássicas; História do Cristianismo Antigo; tradutor e coordenador científico, desde 1972 até ao presente, em vários projetos e modelos diferentes de tradução da Bíblia, em colaboração com a Sociedade Bíblica, a Difusora Bíblica e a Conferência Episcopal Portuguesa. Além do trabalho de tradução e coordenação, as suas numerosas publicações inscrevem-se na variedade de temáticas referidas.

Orcid ID: 0000-0002-3247-2163 (joseramos@letras.ulisboa.pt)

Nuno Simões Rodrigues é Doutor em Letras, especialidade de História da Antiguidade Clássica. Professor da Universidade de Lisboa e investigador dos Centros de História e de Estudos Clássicos da ULisboa e de Estudos Clássicos e Humanísticos da UCoimbra. Tem-se dedicado ao estudo da cultura grega (mitologia e religião), da sociedade e política romanas do fim da República e início do Principado e da receção de temas clássicos no cinema. Publicou *Iudaei in Vrbe. Os Judeus em Roma do tempo de Pompeio ao tempo dos Flávios* (2007) e *Mitos e Lendas da Roma Antiga* (2ª ed. 2010).

Orcid ID: 0000-0001-6109-4096 (nonnius@fl.ul.pt)

Editors

Delfim F. Leão is Full Professor at the Institute of Classical Studies and researcher at the Centre for Classical and Humanistic Studies at the University of Coimbra. His main areas of scientific interest are ancient history, law and political theory of the Greeks, theatrical pragmatics, and the ancient novel. He also has a deep interest in Digital Humanities.

José Augusto Martins Ramos is an Emeritus Professor at the School of Arts and Humanities, graduated in Theology (Catholic Institute of Toulouse, 1969), Oriental and Biblical Sciences (Biblical Institute at Rome, 1972), and has a PhD in Ancient History (University of Lisbon, 1989). His main areas of research, on which he has published extensively, are: Hebrew, Akkadian, Ugaritic, History and Culture of Ancient Near-

Eastern Societies, Ancient Near-Eastern Literature, Comparative History of Religions, Ancient Christianity. Since 1972, has translated and coordinated various projects on the Bible and its Portuguese translations, in collaboration with the Portuguese Biblical Society, Difusora Bíblica and the Portuguese Episcopalian Conference.

Nuno Simões Rodrigues is Professor at the University of Lisbon and researcher at the Centres for History and Classical Studies at ULisbon and for Classical and Humanistic Studies at University of Coimbra. He has a PhD in Ancient History (Classical History) and his main scientific areas of research are Greek culture (Mythology and Religion), Roman society and politics (from the end of the Republic to the beginnings of the Principate), and also to the reception of Classical themes in cinema. He has published "*Iudaei in Vrbe*". *Os Judeus em Roma do tempo de Pompeio ao tempo dos Flávios* (2007) and *Mitos e Lendas da Roma Antiga* (2nd ed. 2010).

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO: <i>DE IMPERIO – DE IMPERIIS</i> Delfim F. Leão, José A. Ramos, Nuno S. Rodrigues	13
MITOLOGIAS, TEOLOGIAS E TAXONOMIAS DA HISTÓRIA, SEGUINDO A IDEIA BÍBLICA DE IMPÉRIO (Mythologies, Theologies and Taxonomies of History through the biblical idea of empire) José A. Ramos	21
OS IMPÉRIOS DA HISTÓRIA DO ANTIGO EGITO: EM TORNO DO CONCEITO DE «IMPÉRIO» (Empires in the History of Ancient Egypt: on conceptual validity of «Império») José das Candeias Sales	37
COMEÇAR DE NOVO: A «REPETIÇÃO DO NASCIMENTO» E A TRANSFORMAÇÃO POLÍTICA DO EGITO NA VIRAGEM PARA O I MILÉNIO (Starting anew: the «repetition of birth» and Egypt's political transformation on the brink of the 1st Millenium) Rogério Sousa	57
HAMMU-RABI E O INÍCIO DA SUA ASCENSÃO ATÉ À HEGEMONIA: A ORDEM POLÍTICA E A LEGITIMAÇÃO DIVINA (Hammu-rabi and the beginning of his hegemonic ascent: political order and divine legitimization) Maria de Fátima Rosa	75
«REI DAS QUATRO REGIÕES»: SARGÃO DE AKKAD E O MODELO IMPERIAL NA MESOPOTÂMIA (‘King of the four lands’: Sargon of Akkad and the imperial model in Mesopotamia) Marcel L. Paiva do Monte	89
A HURRITIZAÇÃO DAS CONCEÇÕES MITOLÓGICAS DE PODER NO IMPÉRIO HITITA (The hurritisation of mythological concepts of power in the Hittite Empire) João Paulo Galhano	107
IMPERIALISMO NO MUNDO COLONIAL FENÍCIO (Imperialism in the Phoenician colonial World) Elisa de Sousa	139
DECAPITAÇÃO E EXIBIÇÃO DO INIMIGO COMO DISCURSO E EXERCÍCIO DE PODER NO IMPÉRIO NEOASSÍRIO (Decapitation and exhibition of the enemy as discourse and exercise of power in the neo-Assyrian empire) Marcel Paiva do Monte	155

BEBER DO NILO OU DO EUFRATES?	
O PAPEL (DO LIVRO) DE JEREMIAS NA LEGITIMAÇÃO DO IMPERIUM NEOBABILÓNICO EM JUDÁ	179
(To drink from the Nile or the Euphrates? On the role of (the book of) of Jeremiah in legitimising the Neo-Babylonic imperium over Judah)	
João Pedro Vieira	
NABÓNIDO E O FINAL DO IMPÉRIO NEOBABILÓNICO	201
(Nabonidus and the end of the Neobabylonian Empire)	
António Ramos dos Santos	
A QUEDA DA BABILÓNIA EM 539 A.C. NABÓNIDO E CIRO:	
DUAS ATITUDES DIVERGENTES FACE AO CULTO DO DEUS MARDUK	209
(The fall of Babylon in 539 BC. Nabonidus and Cyrus: two different approaches to the cult of god Marduk)	
Maria de Fátima Rosa	
MONARCAS PERSAS NAS HISTÓRIAS DE HERÓDOTO:	
LEI E LIBERDADE, FUNDAMENTOS DA IDEOLOGIA MONÁRQUICA	221
(Persian Kings in Herodotus' Histories: Law and Freedom, roots of the monarchic ideology)	
Carmen L. Soares	
SER RAINHA NA PÉRSIA ANTIGA	237
(To be a Queen in Ancient Persia)	
Maria de Fátima Silva	
<i>PERI BASILISSAS.</i>	
EM TORNO DA IMPORTÂNCIA POLÍTICA DE CINCO RAINHAS HELENÍSTICAS	257
(<i>Peri Basilissas.</i> Regarding the political importance of five Hellenistic queens)	
Nuno Simões Rodrigues	
O <i>IMPERIUM</i> , DA ORIGEM AO PRINCIPADO	277
(<i>Imperium</i> , from origin to Principate)	
Filipe Carmo	
A CONSTRUÇÃO DO IMPÉRIO NA HISPÂNIA:	
CONTRASTES NAS NARRATIVAS DA CONQUISTA ROMANA DO OCIDENTE	295
(Building the empire in Hispania: contrasts amongst the narratives on the Roman conquest of the West)	
Amílcar Guerra	
UM OLHAR SOBRE O PODER IMPERIAL EM SUETÓNIO	311
(A look over imperial power in Suetonius)	
José Luís Brandão	
<i>PEREGRINATIONES AD LOCA SANCTA:</i>	
O ESTRANHO PERCURSO DE MELÂNIA-A-ANTIGA NUM MEDITERRÂNEO GLOBALIZADO	331
(<i>Peregrinationes ad loca sancta:</i> the strange route of Melania-the-Elder in a globalised Mediterranean)	
Rodrigo Furtado	

ÍNDICE TEONÍMICO	347
ÍNDICE ANTROPONÍMICO	349
ÍNDICE TOPONÍMICO E ETNONÍMICO	356
ÍNDICE DE FONTES ANTIGAS	363

(Página deixada propositadamente em branco)

APRESENTAÇÃO

DE IMPERIO – DE IMPERIIS

O livro que agora se publica resulta de um seminário interdisciplinar de História Antiga, organizado pelos Centros de História da Universidade de Lisboa e de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra¹. O referido seminário decorreu na Universidade de Lisboa, em três momentos distribuídos pelos seguintes subtemas: “Fórmulas originárias de Império”, “Impérios da era axial” e “Impérios da globalização”.

O principal objetivo deste encontro, que reuniu especialistas em Estudos da Antiguidade provenientes de seis Universidades portuguesas (Lisboa, Coimbra, Nova de Lisboa, Porto, Aberta e Évora), foi refletir sobre o conceito de “Império” e a sua aplicação aos momentos-chave da História Antiga, do Egito ao Mundo Romano. Se, para este último caso, a aplicação de uma ideia que é na sua origem latina/romana não coloca grandes problemas teóricos ou epistemológicos, o mesmo não se poderá dizer sobre todas as realidades político-institucionais que antecedem o universo romano. Com efeito, como bem nota Filipe Carmo no texto que aqui se publica, *imperium* é um conceito romano, com uma evolução própria e uma aplicação histórica e historiograficamente específica, pelo que, apesar do pragmatismo e da sua utilidade enquanto ferramenta conceptual, os historiadores, como os arqueólogos e os filólogos, devem estar conscientes dos perigos de anacronismo e das limitações epistemológicas que ele implica². Isso não obsta, porém, que a matriz do que reconheceremos como modelo imperial romano remonte à Época Pré-Clássica, como bem mostrou Francis Joannès³. Importa, também por isso, refletir sobre a pertinência e eficácia do seu uso quando nos referimos a outras épocas da História, muito especialmente as que se definiram antes de Roma se ter assumido como uma macroestrutura política que veio a trilhar de modo definitivo o caminho que a Humanidade tem vindo a percorrer desde então.

Além disso, importa ter também presente, como nota Christophe Badel⁴, que a noção de “Império” conhece nos dias de hoje interesse renovado por todos os que se interessam por geopolítica e por cientistas e filósofos políticos, quando se debruçam sobre as formas contemporâneas do nosso “universo globalizado”. A

¹ Esta investigação foi realizada no âmbito dos projetos UID/ELT/00196/2013 do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra e UID/HIS/04311/2013 do Centro de História da Universidade de Lisboa, financiados pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

² Sobre esta problemática, vide também Jones 1951; Burchard 1957; Lintott 1981; Richardson 1991; Martin 1995; Hurler 2011; Hoët-Van Cauwenberghe 2011; Cresci & Gazzano 2018.

³ Joannès 2011.

⁴ Badel 2011, 9.

percepção de que aquela é uma noção complexa manifesta-se, no texto de Badel, logo no início, quando o autor faz questão de explicitar que “l’usage veut que l’on distingue les deux sens du mot empire par le choix de la minuscule ou de la majuscule en début de mot. L’Empire designe le regime politique monarchique et l’empire la domination territoriale. Nous utiliserons donc la minuscule sauf dans le cas d’un empire particulier puisqu’alors il s’agit d’un nom propre. Nous parlerons donc ‘des empires’ mais de ‘l’Empire romain’⁵.

Parece-nos que o alerta de C. Badel enuncia já as problemáticas subjacentes ao tratamento desta questão. É com ela no horizonte que vários especialistas se dedicaram já ao tema, analisando-a, e.g., no contexto da história mesopotâmica e persa⁶, grega e helenística em geral⁷ e romana (vide referências na nota 2 desta introdução⁸).

A esses estudos também não é estranho o conceito de “imperialismo”, enquanto ideia radicada na historiografia do século XIX, sobretudo, e influenciada pelas realidades políticas de então, nomeadamente o “Império Britânico”. Com efeito, cedo nos apercebemos de que muito do que a historiografia da Antiguidade ainda hoje utiliza enquanto ferramenta conceptual para o tratamento das questões da política e do domínio e administração de territórios a essa realidade muito deve. Também neste campo deve o historiador estar alerta⁹.

Este contributo português para a discussão da temática consiste num conjunto de 17 estudos que abrangem também as várias áreas de estudo da Antiguidade. A título de introdução, José Augusto Ramos apresenta um texto intitulado “Mitologias, teologias e taxonomias da História, seguindo a ideia bíblica de império”, com que pretende, a partir das fontes bíblicas, estruturar categorias e organizar semânticas como possíveis caminhos para o entendimento da ideia em debate.

Para o caso egípcio, José das Candeias Sales escreve sobre “Os Impérios da História do Antigo Egito: em torno do conceito de ‘Império’”, texto que se foca na problemática da periodização da História egípcia e na terminologia utilizada para a definir. Com efeito, as fórmulas “Império Antigo”, “Império Médio” e “Império Novo” são por norma as usadas pelos egiptólogos portugueses, sendo que o autor se interroga, e nos faz interrogar, sobre a pertinência da aplicação do conceito de “império” a estas épocas da história egípcia. Rogério Sousa reflete acerca de “Começar de novo: a ‘repetição do nascimento’ e a transformação política do Egito na viragem para o I Milénio”, sendo o seu ponto de partida a desintegração política que ocorreu no Egito no final do Império Novo. Segundo o

⁵ Badel 2011, 9.

⁶ Joannès 2011.

⁷ Gregor 1953, Ste. Croix 1954, Mossé 2011, Pébarthe 2011, Martinez Sève 2011.

⁸ Veja-se ainda Garnsey et Whittaker [1978] 2007.

⁹ Veja-se Barroll 1980 e Le Roux 2011.

autor, esse período partilha muitos aspetos com a crise que afetou as civilizações da bacia do Mediterrâneo na transição da Idade do Bronze para a Idade do Ferro. Muito mais bem documentada no espaço egípcio do que noutros contextos, porém, esta transição não irrompeu de forma violenta nem foi acompanhada de uma crise cultural profunda, como aparentemente se poderia supor. Ainda assim, o chamado Terceiro Período Intermediário apresenta uma organização política completamente distinta que parece ter sido posta em prática ao longo do que se convencionou chamar de “Repetição do Nascimento”.

Para o universo dos impérios antigos da Mesopotâmia, contamos com a proposta de Maria de Fátima Rosa, “Hammu-rabi e o início da sua ascensão até à hegemonia: a ordem política e a legitimação divina”. A autora foca-se na emergência da hegemonia paleobabilónica através da análise da ideologia subjacente às políticas sociais e militares levadas a cabo por Hammu-rabi em dois momentos cruciais da história da Babilónia: a guerra contra o Elam e o ataque ao reino de Larsa. O contributo de Marcel Paiva do Monte tem por título “‘Rei das Quatro Regiões’: Sargão de Akkad e o modelo imperial na Mesopotâmia”. Com este estudo, M. Monte reflete sobre o facto de, habitualmente, ser atribuído à dinastia de Akkad (ca. 2334-2154 a.C.) o estatuto de “Primeiro Império”. De facto, apesar de o domínio alargado que exerceu sobre o Próximo Oriente revelar uma continuidade com realidades anteriores, a vigência de Akkad originou uma nova tradição que estruturou e marcou definitivamente a cultura política mesopotâmica. Akkad tornou-se o paradigma de um horizonte de poder universal e o seu primeiro rei, Sargão, um modelo de realeza, que viria a ser objeto de emulação por parte de muitas das entidades políticas que surgiram posteriormente na Mesopotâmia.

Para o espaço da Anatólia e do território fenício/siro-palestinense, contamos com os contributos de João Paulo Galhano e de Elisa de Sousa. Galhano escreve sobre “A hurritização das conceções mitológicas de poder no império hitita”. Este estudo recorre a um método que colhe nas narrativas mítico-religiosas elementos para o estudo das realidades políticas. Assim, analisam-se sobretudo os processos de hurritização dos conteúdos mitológicos hititas, verificando-se, após análise da hurritização étnica do território da Anatólia, que, nos mitos de divindades ausentes, subsistem conceções de interdependência e correlação dos entes divinos, a par de uma tendência não hierárquica de organização do panteão anatólico antigo. As narrativas hurritas trouxeram assim ao panteão anatólico estruturas que evidenciam ideias de realeza divina, de valorização do horizonte familiar e de diferenciação das instâncias de poder. Os mitos hurritas trouxeram ainda dimensões temporais alargadas e uma encenação literária da soberania. Sousa apresenta uma reflexão sobre “Imperialismo no mundo colonial fenício”, estudo que se centra na problemática da colonização fenícia no Mediterrâneo Central, Ocidental e nas costas atlânticas. Com efeito, este processo teve um impacto profundo, não só em termos socioeconómicos, mas também culturais,

nos territórios ultramarinos da Fenícia. A evidência disso está no facto de a herança oriental se vir a sobrepor, em múltiplas ocasiões, ao substrato autóctone precedente, como mostra a evidência da cultura material, por exemplo. Neste sentido, estamos perante relações de domínio que poderão ser interpretadas, segundo a autora e na linha de estudos desenvolvidos por Garelli ou Liverani, no âmbito de uma ideia de “imperialismo cultural”.

As civilizações e sociedades neomesopotâmicas estão representadas neste livro por quatro estudos. Marcel Monte oferece-nos um texto sobre a “Decapitação e exibição do inimigo como discurso e exercício de poder no império neoassírio”. Com efeito, em contextos de violência, militar ou venatória, a decapitação parece ter sido, na Mesopotâmia, um ato de inusitada atrocidade; mas com um propósito: simbologia e semiótica. Assim, atos como a apropriação da cabeça de um inimigo ou *caput hostis* seriam essencialmente mecanismos de propaganda, a componente visível de uma sinédoque poderosa que manifestava a derrota do adversário e a ruína de tudo o que isso representava para o vencedor. Em síntese, expressões de poder de uma estrutura que se queria hegemónica. A investigação de João Pedro Vieira leva por título “Beber do Nilo ou do Eufrates? O papel (do Livro) de Jeremias na legitimação do *imperium* neobabilónico em Judá” e estabelece a relação entre o período neobabilónico e o espaço dos Hebreus. Com base em Jr. 27-29, este estudo argumenta que Jeremias defendia uma submissão divinamente fundamentada de Judá ao chamado Império Neobabilónico. Sugere-se ainda que a intervenção sociopolítica daquele profeta poderá ter sido reconhecida pelas elites políticas neobabilónicas como instrumento de legitimação e imposição do seu poder e domínio sobre Judá. O terceiro estudo deste grupo é da autoria de António Ramos dos Santos e tem por tema “Nabónido e o final do Império Neobabilónico”. Neste texto lemos sobre a figura de Nabónido, o último rei daquele período, bem como sobre a questão do poder régio nesse mesmo contexto. Por fim, ainda no âmbito da Babilónia, fazendo já a transição para o universo persa, Maria de Fátima Rosa dá-nos a ler “A queda da Babilónia em 539 a.C. Nabónido e Ciro: duas atitudes divergentes face ao culto do deus Marduk”, texto com que a autora analisa algumas fontes cuneiformes que servem para explorar os diferentes comportamentos de Nabónido e de Ciro relativamente ao culto de Marduk.

Sobre a Pérsia propriamente dita, contamos com os trabalhos de Carmen Soares e de Maria de Fátima Silva. Especialista em Heródoto, C. Soares publica “Monarcas persas nas *Histórias* de Heródoto: lei e liberdade, fundamentos da ideologia monárquica”. Neste estudo, a autora apoia-se na teorização política que Heródoto apresenta em 3.80-82 e passa em revista passos fundamentais das *Histórias* para a caracterização dos governos monocráticos dos soberanos persas. O que se busca clarificar é a forma como a relação desses governantes com a lei e a liberdade/servidão em que se encontram os que governam nos leva a concluir sobre a inexistência de uma figura modelar de monarca. Heródoto

oferece, sim, dos monarcas tanto “retratos mistos” (daqueles que se governam ora com justiça, ora de modo despótico, como Ciro e Dario e, antes deles, Déjoces da Média), como um “retrato puro” (do tirano insolente, Cambises). Igualmente perita nos textos do *pater historiae*, M. F. Silva disserta acerca de “Ser rainha na Pérsia Antiga”. Para isso, porém, a autora recorre não apenas às informações fornecidas por Heródoto, mas também a outros textos gregos coevos ou posteriores, como os de Ésquilo e Plutarco. Com efeito, estes são os autores que, em diferentes épocas, melhor retratam a vida na corte persa e a influência feminina que circundava os seus monarcas. Mas é de salientar também que, apesar do muito que se sugere historicamente verdadeiro, não será pouco o que ali lemos que terá sido composto sob as cores da fantasia e da ideologia do contexto político-cultural dos autores desses textos.

O período helenístico está representado pelo estudo de Nuno Simões Rodrigues, “*Peri Basilissas*. Em torno da importância política de cinco rainhas helenísticas”. Com este trabalho, o autor pretende refletir sobre o papel e a importância da mulher na sociedade helenística, especialmente no que diz respeito à esfera do poder, a partir do estudo de cinco casos: Olímpia do Epiro, Laódice I da Síria, Berenice I do Egito, Arsínoe II do Egito e Cleópatra VII do Egito.

É ao período romano que se dedicam os últimos quatro estudos deste conjunto de ensaios. O primeiro deles é da autoria de Filipe Carmo e consiste num ensaio em que o autor tenta estabelecer uma genealogia conceptual para a ideia de *imperium* no mundo romano. Assim, em “O *Imperium*, da origem ao principado”, F. Carmo começa por assinalar o facto de, originalmente e para alguns autores, o conceito se relacionar com o “poder soberano de comando”, um poder absoluto de vida e de morte – e por isso também de implicações religiosas que se manifestavam na esfera dos *auspicia* –, ao qual os “súbditos” deviam obedecer sem restrições. O estudo da evolução do conceito – que para outros historiadores poderá ter tido origem no estabelecimento de uma hegemonia do Estado Romano sobre outros estados, ou no comando militar de uma aliança ou ainda numa afirmação de carácter pessoal, uma potência carismática conducente ao êxito, assumida pelo chefe – leva-nos a verificar a sua compatibilidade com a ideia de cidadania e, naturalmente, a não entender a referida obediência de um modo absoluto. A aquisição do *imperium* pelos magistrados superiores da cidade estaria, por outro lado, estreitamente associada a uma sucessão de atos de natureza civil e religiosa, cujo não cumprimento adequado poria em causa a legitimidade do exercício de tal poder. Para Carmo, terá sido precisamente uma crise dessa legitimidade, iniciada pela atomização do poder e derivada das conquistas romanas e das guerras civis, que conduziu, numa fase posterior – através das ditaduras de Sula e de César, dos triunviratos e da criação do principado –, a uma reação que levou à concentração progressiva do *imperium* e à institucionalização do *imperium Romanum* sob formas que já são próximas dos conceitos modernos de “império” e “imperialismo”. Amílcar Guerra analisa a problemática

de “A construção do império na Hispânia: contrastes das narrativas da conquista romana do Ocidente”. Com este estudo, A. Guerra trabalha a representação que na historiografia antiga se faz do processo de construção do imperialismo romano e dos seus intervenientes. Essa representação parece depender de uma perspetiva enformada pela cultura greco-latina, naturalmente, bem como pelos seus paradigmas. Deste modo, o quadro que se transmite dos povos hispânicos deve ser sempre lido a partir dessa chave, apresentando-se em oposição àqueles, numa dicotomia que com frequência se associa à oposição entre civilização e barbárie. De qualquer modo, verifica-se que a visão desse mundo não é necessariamente linear, sendo que dispomos de um número considerável de exemplos que ilustram a complexidade do panorama. Neste sentido, apresentam-se alguns exemplos em que de alguma forma se enuncia uma imagem reversa: por um lado, a arenga de Aníbal aos seus soldados antes da batalha do Ticino, em que o general apresenta a sua perspetiva sobre o comportamento dos Romanos; por outro, referem-se alguns episódios em que se põe em evidência o heroísmo de mulheres hispânicas, a começar pelo que ocorre entre os Brácaros no contexto da campanha galaica de Décimo Júnio Bruto. A José Luís Brandão cabe escrever acerca de “Um olhar sobre o poder imperial em Suetónio”. Especialista nesse historiador latino, Brandão apresenta uma minuciosa análise das *Vidas dos Césares*, obra em que Suetónio revela a sua interpretação do poder imperial e a forma como ele deve ser exercido. Em Suetónio, esse é um poder que deve conduzir a um novo e melhor Estado, como aquele fundado por Augusto, mas que, no entanto, assenta numa sucessão mal definida e imprevisível, em que o destino desempenha um papel fulcral. Com efeito, esse poder, sendo ilimitado e potencialmente incontrolável, depende do carácter de quem o possui, podendo oscilar entre um comportamento tirânico e individualista e uma atitude paternal e, por consequência, universalista, que abarca todas as áreas de intervenção governativa, todas as ordens e todos os povos. Por fim, Rodrigo Furtado propõe uma ideia de globalização para o mundo romano tardio, em “*Peregrinationes ad loca sancta*: o estranho percurso de Melânia-a-Antiga num Mediterrâneo globalizado”. Com este estudo, como nota o autor, e perante incongruências, omissões, lapsos e reconstruções das fontes sobre Melânia-a-Antiga, procura-se aduzir elementos que permitem concluir que Melânia partiu para o Oriente ca. 374, no contexto das perseguições de Valentiniano I, tendo primeiro rumado ao Egito e depois estabelecido na Palestina. Deste modo, R. Furtado procura dar uma leitura da vida de Melânia num mundo que era já, ao seu modo, globalizado e causa, ao mesmo tempo que consequência, de uma administração territorial de tipo “imperial”.

Esperamos assim ir ao encontro das expectativas dos nossos leitores. Devemos uma palavra de reconhecimento público pelo meticoloso trabalho de edição deste livro feito pelo Martim Aires Horta e pela Daniela Dantas, investigadores juniores da área de História Antiga do CH-ULisboa. De igual

modo, há que fazer um agradecimento ao Nelson Henrique, investigador do CECH-UC, que fez a paginação da obra, e à Imprensa da Universidade de Coimbra, que a acolheu na sua série “Humanitas – Supplementum”. Uma palavra de reconhecimento ainda ao nosso colega Hermenegildo Fernandes que, enquanto Diretor do CH-ULisboa, apoiou esta ideia e possibilitou que ela tivesse corpo. Para terminar, resta-nos evocar a nossa saudosa Professora Doutora Maria Helena da Rocha Pereira, eminente classicista portuguesa e Mestra de todos nós, que patrocinou este projeto desde o seu início e para o qual contribuiu com uma proposta subordinada ao título vergiliano “*Imperium sine fine...*” Não quiseram as *Moirai*, contudo, que nos deixasse escrito o texto que tanto nos prometia. Fica o registo da nossa memória e da sua generosidade.

Delfim F. Leão
José A. Ramos
Nuno Simões Rodrigues

BIBLIOGRAFIA

- Badel, C. 2011. “Les modèles impériaux dans l’Antiquité.” *DHA* 5:9-25.
- Barroll, M. A. 1980. “Toward a General Theory of Imperialism.” *Journal of Anthropological Research* 36 (2):174-95.
- Burchard, J. E. 1957. “Sine Fine.” *Daedalus* 86 (3):174-89.
- Cresci, L. R. & Gazzano, F. 2018, «*De Imperiis*». *L’idea di impero universale e la successione degli imperi nell’antichità*. Roma, «L’Erma» di Bretschneider.
- Garnsey, P. e C. R. Whittaker, eds. (1978) 2007. *Imperialism in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregor, D. B. 1953. “Athenian Imperialism.” *G&R* 22 (64):27-32.
- Hoët-Van Cauwenberghe, C. 2011. “Empire romain et hélienisme: bilan historiographique.” *DHA* 5:141-78.
- Hurlet, F. 2011. “Re(penser) l’Empire romain. Le défi de la comparaison historique.” *DHA* 5:107-140.
- Joannès, F. 2011. “Assyriens, Babyloniens, Perses achéménides: la matrice impériale.” *DHA* 5:27-47.
- Jones, A. H. M. 1951. “The Imperium of Augustus.” *JRS* 41 (1-2):112-19.
- Le Roux, P. 2011. “Les empires antiques et l’écriture de l’histoire.” *DHA* 5: 179-89.
- Lintott, A. 1981. “What was the ‘Imperium Romanum’?” *G&R* 28 (1):53-67.
- Martin, J. 1995. “The Roman Empire: Domination and Integration.” *JITE* 151 (4):714-24.
- Martinez-Séve, L. 2011. “Le renouveau des études séleucides.” *DHA* 5:89-106.
- Mossé, C. 2011. “Périclès et l’impérialisme athénien de Thucydide à l’historiographie contemporaine.” *DHA* 5:49-55.
- Pébarthe, C. 2011. “L’empire athénien est-il toujours un empire comme les autres?” *DHA* 5:57-88.
- Richardson, J. S. 1991. “Imperium Romanum: Empire and the Language of Power.” *JRS* 81:1-19.
- Ste. Croix, G. E. M. de. 1954. “The Character of the Athenian Empire.” *Historia* 3 (1):141.

**MITOLOGIAS, TEOLOGIAS E TAXONOMIAS DA HISTÓRIA
SEGUINDO A IDEIA BÍBLICA DE IMPÉRIO¹**
(Mythologies, Theologies and Taxonomies of History through the biblical
idea of empire)

JOSÉ AUGUSTO RAMOS
(joseramos@letras.ulisboa.pt; ORCID: 0000-0002-3247-2163)
Universidade de Lisboa, Centro de História

RESUMO - Apesar de o discurso político das culturas orientais não ter elaborado especificamente o conceito de império, a historiografia assume que se podem exprimir com ele os dinamismos de várias das suas épocas. Na Bíblia, o conceito de império informa a sua concepção do tempo, representando a realidade das múltiplas subserviências históricas bem como as suas configurações míticas e teológicas.

PALAVRAS-CHAVE: Egípto. Assíria, Babilónia, Selêucidas, Romanos, Quinto Império

ABSTRACT – Although the political speech of the Eastern cultures did not specifically elaborate the concept of empire, historiography assumes that the dynamism of several of its epochs can be expressed with it. In the Bible, the concept of Empire informs its conception of time, representing the reality of the multiple historical dominations as well as its mythic and theological configurations.

KEYWORDS: Egypt. Assyria, Babylon, Seleucids, Romans, Fifth Empire

Os textos recolhidos nesta edição reportam-se a um horizonte de História Antiga em que o principal elemento ordenador da longa duração histórica é a ideia de império. As abordagens apresentadas tratam a questão em diversas épocas e em múltiplas situações diversificadas. Entretanto, é realmente no vocabulário político enraizado na época do Império Romano que esta designação verdadeiramente se origina, apesar de a ideia de império ser significativa e muito frequentemente utilizada na historiografia para representar um ordenamento político e formular sínteses históricas a respeito de épocas muito remotas. E se é de Roma que lhe vem o nome de império, daí virá também boa parte da definição mais explícita do conceito.

Neste contexto romano, com efeito, as linhas de força da semântica de império definem-se a partir de um contexto militar, onde uma figura de sucesso aparece rotulada de *imperator* e vai sendo sucessivamente projectada para uma função política de poder e soberania, encontrando-se à cabeça de todo um

¹ Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projecto UID/HIS/04311/2013.

universo geográfico e populacional que o imenso exército romano podia realmente representar. Um tal sucesso e representatividade na vertente militar, acrescido de um poder alargado, intenso e dominador são conotações características que se acentuam na ideia de império, no momento em que este conceito passa a ser transferido para outra entidade histórica específica. Mesmo não constituindo nomenclatura política explícita dos mundos orientais pré-clássicos, o conceito e imagem dos impérios tem-se mostrado muito naturalmente adequado para representar entidades políticas de especial impacte, sobretudo tratando-se de uma força política externa que domina ou simplesmente condiciona e enquadra a história de povos e nações à sua volta. Neste sentido, o mundo oriental não usou esta designação, mas de imediato sugeriu claramente que esta imagem e conteúdo se lhe podiam aplicar de forma adequada.

Não pode caber aqui a pretensão de esquadriñar toda a arqueologia oriental dos matizes que confluem para o conceito de império, definindo assim o conteúdo que precede e veio a informar a posterior designação. É, no entanto, inegável que a cultura e a historiografia política do Oriente, desde havia muito tempo, desenvolviam modalidades categoriais precursoras da ideia de império. Em convergência com as análises e prestações que foram recolhidas neste volume temático, apenas pretendemos valorizar o testemunho bíblico sobre a capacidade de sistematização da história bem como das suas fases e realidades, para as quais esta ideia aparece requisitada. Este é provavelmente um dos aspectos em que a Bíblia oferece um horizonte mais pertinente sobre o seu mundo, que abarca a totalidade do mundo pré-clássico.

Nos textos originais da Bíblia fala-se de reis e de reinos em termos concretos ou de realzeza em abstracto, mas nas traduções e comentários, em discurso mais historiográfico, recorre-se frequentemente à designação mais ampla de império. Para justificar esta equivalência conceptual, convergem os dados que caracterizariam o termo na semântica romana em que assentou o nome. Isto é, sublinha-se o poderio militar e uma soberania política que tende para uma hegemonia, com traços de comportamento excessivo e, de algum modo, indevido e absoluto. A utilização deste conceito implica, por um lado, uma avaliação do processo histórico visto pelos seus níveis de sucesso e pelas suas dimensões de injustiça. O discurso bíblico que se reporta a esta imagem toma-a como portadora de injustiça e de opressão. A voz é a dos oprimidos². Todavia, apesar desta negatividade, frequentemente dramática, os momentos nevrálgicos de hegemonia representados por potências dominantes servem de maneira inteiramente lógica para sobre a linha dos impérios assentar a mais eficaz periodização de toda a duração histórica, como marcos no seu longo percurso.

² A injusta desumanidade deste poder absoluto está na base do confronto entre o poder imperial romano e os primeiros cristãos. Cf. Jones 1992, 5:806-9.

Neste espaço funcionalmente delimitado, apenas se podem sintetizar alguns tópicos da imensa riqueza de matizes que este conceito chave é chamado a exercer na leitura, ordenamento e representação da história humana que se espelha no horizonte da Bíblia.

IMPÉRIOS DE HORIZONTE MÍTICO

As mais marcantes figuras da História tendem naturalmente para garantir assento na galeria de formas míticas da literatura essencial. Dentro da Bíblia, esta literatura mítica essencial da História, na mais pertinente acepção que faz dela um universal humano, encontra-se distendida ao longo dos primeiros 11 capítulos do Génesis. E é precisamente ali que nos deparamos com a figura de Nimerod, «o primeiro homem poderoso sobre a terra»³.

Com este nome de Nimerod, a concentrar em si diversas toponímias e onomásticas, parece ter sido sintetizada e personificada a memória de virtualidades imperiais que o longo passado da Mesopotâmia foi acumulando, designadamente as da Suméria e Babilónia, conjuntamente designadas com o nome de Chinear, e ainda a Assíria. As conotações de força e habilidade militar, a significativa difusão e ressonância do seu poder, bem como o carácter inaugural e institucionalmente constituinte da sua imagem são, desde muito cedo, características chamadas a integrar o conceito de império. A origem desta personagem, Nimerod, comporta desde logo referências africanas, pois é apresentado como filho de Cam, o segundo filho do mítico patriarca Noé, de quem descenderiam as populações primitivas da região nordeste do continente africano, onde, na antiguidade, pontificou o Egipto faraónico. A sua memória, porém, transcende o mundo egípcio propriamente dito. Mesmo que este desvio exagerado para os lados da África possa ser fruto de uma confusão entre os cuchitas, gentes de África, e os cassitas, gentes da Mesopotâmia, esta amplificação geográfica com a consequente extensão semântica enquadra-se bem, como verdade própria da mítica figura imperial de Nimerod⁴.

O nome e a imagem de Nimerod parecem ter possibilidades de se articular, nas profundidades da semântica histórica, com grandes figuras de poder real como Tukulti Ninurta, do império médio assírio, e bem assim com representantes da mitologia do poder como sejam os próprios deuses mesopotâmicos, Ninurta e Marduk. A confluência natural entre níveis humanos e divinos do poder, segundo a concepção oriental antiga, é uma das características do conceito de império. Por essa razão, muitas memórias da cultura mesopotâmica conservadas pelos hebreus podem confluir para dar conotações à

³ Cf. Gn 10:8; 1Cr 1:10.

⁴ Cf. Gn 10:8-12; Speiser 1964, 69-73.

imagem de Nimerod⁵. No livro do profeta Miqueias⁶, contemporâneo da fase ascendente do império neo-assírio, Nimerod é associado precisamente com o império assírio.

No interior de uma saga familiar e regional que dizia respeito ao clã patriarcal de Abraão e Lot, o mesmo bloco mesopotâmico de um poder de intensa ressonância e ampla repercussão aparece representado pela fórmula política de uma pentápole, onde pontificam nomes de reis aos quais o tempo já impusera formas de erosão. Por isso, alguns daqueles nomes escapam à tentativa de identificação com figuras históricas conhecidas. Era precisamente o que acontecia com o nome do próprio Nimerod⁷. O império unificado que aqui parece andar implícito, sob a forma de uma coligação de reis, é o de Amerafel, rei de Chinear; Arioc, rei de Elassar; Cadorlaomer, rei de Elam; Tidal, rei de Goim. A sequência da narrativa⁸ acaba por colocar Cadorlaomer na posição de liderança e apresenta-o como a personificação daquele grande poder que ameaçava o bem-estar da família patriarcal de Abraão. Deste quadro resulta uma imagem ameaçadora e ao mesmo tempo frágil até quase ao ridículo⁹. Estas são características paradoxais que denotam biblicamente o conceito de império.

Também neste caso como na anterior ocorrência de Nimerod, o concentrado de referências geográficas e de nomes parece convergir bem com o aglomerado mítico perceptível na referência que se projeta para um tempo paradigmático das origens. É assim que acontece no início das grandes narrativas míticas da Mesopotâmia¹⁰. A ideia de poder está, naquela narrativa, marcada pela significativa aglomeração de reis de grandes potências, enquanto Abraão os enfrentava com as poucas centenas dos seus homens¹¹.

Face à grandeza do império aparece a pequenez das forças que lhe oferecem resistência. Neste desfasamento e evidente desequilíbrio de forças consiste a grandeza do milagre! É a mesma fórmula simbólica de desproporção que se verifica na confrontação entre David e Golias¹². O jogo desequilibrado entre o império e as suas vítimas é sempre um campo de maravilha. Esta capacidade de alimentar a expectativa de um milagre é a força de resistência dos condenados.

⁵ Cf. Machinist 1992, 4:1116-118.

⁶ Mq 5:5.

⁷ Gn 14:1.

⁸ Gn 14:4-9.

⁹ Abraão com os seus trezentos e dezoito servos a desbaratar a grande coligação de reis com seus exércitos (Gn 14:14-16) comporta uma situação lógica que pode ter atractivos de maravilhoso, mas é, sem dúvida, humorística no seu desequilíbrio.

¹⁰ A fórmula narrativa do “quando”, segundo as modalidades narrativas conhecidas no antigo Oriente, traduz uma específica profundidade mítica e remete para o tempo primordial, tal como acontece no início das grandes narrativas de *Atrahasis* e de *Enuma elish*.

¹¹ Gn 14:14.

¹² 1Sm 17:1-58.

É o que dá resistência ao pensamento apocalíptico, que assenta a sua resistência numa atitude de tipo quietista e confiante¹³.

Estas referências poderiam mesmo ser um concentrado onde se acumulam as imagens dos inimigos de fora, identificados simplesmente como inimigos de Abraão e seus vizinhos, podendo mesmo não serem vizinhos entre si. Com efeito, o último nome daquele grupo de reis coligados, o rei de Goim, nome que quer dizer «povos», poderia mesmo estar ali já como simples referência genérica aos outros povos, tomados como diferentes e eventualmente como inimigos de Israel¹⁴. Estes inimigos podiam sê-lo realmente ou virtualmente; e podiam até ser inimigos apenas paradigmaticamente. O conceito bíblico de império é o de um poder exterior, condicionador e soberano. Nem precisa forçosamente de ser uma fórmula institucional específica e formal. Por isso a Bíblia considera como impérios certas realidades políticas que, na realidade, nos pode parecer que não justificariam semelhante rótulo. Uma boa parte das referências bíblicas a forças externas de hegemonia e domínio, situadas ao longo da história dos hebreus, podem caber neste modelo de designação abrangente.

IMPÉRIOS DE HORIZONTE HISTÓRICO

A história bíblica não proporcionou quase nunca ao povo dos hebreus a possibilidade de viverem como numa ilha, em condições de autossuficiência e de isolamento político e cultural. A longa duração que nela aparece espelhada, quer na sua realização concreta quer nos seus percursos de memória, encontra-se explicitamente articulada em referências maiores que lhe servem de enquadramento. É aqui que nos deparamos com as referências aos impérios, numa função natural que consiste em ir proporcionando definições e enquadramentos, por meio dos quais o tempo histórico se vai configurando. O tempo dos hebreus e a sua narrativa histórica são recortados pelas transformações sucessivas de enquadramento em que uma potência estrangeira se situa como referência, seja porque se afirma com hegemonia indirecta, seja porque se constitui segundo a fórmula de um domínio directo. É o figurino dos impérios predominantes, que podem na realidade ser qualitativamente diferentes, em versões boas ou más, mas que produzem sempre efeitos de condicionamento histórico análogos sobre a vida dos povos e sobre a sua identidade.

Nesta perspectiva, a potência política e civilizacional que desde mais cedo e em época histórica serve de referência incontornável para a história dos hebreus é o Egipto, cuja presença continuada se recorta no horizonte da

¹³ Por muito que ande associada a imagens de combate, a apocalíptica é uma maneira de se confrontar com as injustiças da História de maneira quietista, isto é, fazendo delas um manifesto sonante como declaração de princípios, mas sem se organizar para a guerra.

¹⁴ Cf. Speiser 1964, 105-9; Astour 1992, 2:1057.

época pré-monárquica e se projecta por sobre todo o tempo dos patriarcas. Com períodos de maior ou menor domínio, este é um império que suscita medo e mantém uma ameaça constante de opressão. Por outro lado, e no entanto, o Egito também oferece expectativas garantidas de esperança e de vida. A sua imagem enquanto referência hegemónica é, por conseguinte, de ressonância ambivalente, como o são, em geral e por sua natureza, todos os impérios. As fases e coloridos com que se apresenta a história sociopolítica do Egito, nas suas sucessivas repercussões internacionais, todas elas se repercutem de imediato e de forma muito concreta em vicissitudes práticas de todo o género para a história da Bíblia. Apesar dos altos e baixos, mais ou menos notórios e significativos, que vão conhecendo, os 3000 anos de história oferecem maleabilidade suficiente para que o Egito possa marcar a sua presença de forma continuada. Mesmo quando não lhe cabe o papel principal, mantém-se por perto, como força imperial de segunda referência e de recurso. É, com efeito, sob a égide do Egito que a história bíblica se inicia. O impacto desta imagem imperial do Egito paira por cima da literatura essencial dos hebreus, concentrada no Pentateuco.

Desde o século X até à segunda metade do século VII a. C., os hebreus viveram sob a hegemonia internacional e sucessivamente sob o domínio do império assírio. Na sua vizinhança, outras entidades políticas concretas podem não chegar a merecer a designação de império, apesar de mostrarem conteúdos e comportamentos sociais e políticos de grande relevância. Poderíamos considerar aqui o impacto político dos filisteus e dos fenícios. Com efeito, estes apresentavam ressonâncias agressivas de alteridade cultural e política e assumiam motivações específicas de concorrência, mas não eram potências de marcação hegemónica durável nem de amplitude significativa. A sua sombra apreende-se com algum impacto por sobre os livros de Juízes, Samuel e Reis, mas a sua conotação é mais de vizinhos incómodos que de impérios dominantes.

A partir da segunda metade do século VIII, a Assíria, servindo-se de uma fórmula de afirmação política da Mesopotâmia, em época mais recente, afirma-se poderosamente no palco internacional onde as duas monarquias do Israel daquela altura tinham de se movimentar. Alguns aspectos desta dimensão imperial assíria tornaram-se bastante visíveis no reino do Norte, a Samaria, mais que no reino do Sul, o de Judá. A conquista militar e o recurso a uma metodologia radical de erradicação da personalidade política nacional são o modelo mais sofisticado da sua estratégia de domínio como potência imperial¹⁵. É habitual que a historiografia considere o aparecimento subsequente dos samaritanos como uma transformação de uma política imperial que gerou um facto sociocultural e político perene e persistente, até aos dias de hoje¹⁶. No

¹⁵ Cf 2Rs 17.

¹⁶ 2Rs 17; 6:24-41.

horizonte do livro dos Reis, das Crônicas e de Isaías, é marcante o efeito da hegemonia e do domínio exercidos pelos assírios, mesmo sobre o reino do Sul, o de Judá, que, apesar de assédios e cercos, não chegaram a conquistar¹⁷. Sobre os reinos dos hebreus a sua hegemonia foi curta mas foi profunda em consequências, de molde a transformar-se em memória paradigmática de império opressor que ficou longamente registada na cultura bíblica¹⁸.

A potência imperial que se seguiu foi o império neobabilónico. Historicamente, a Babilónia tinha já conhecido fases de modelo imperial anteriores no horizonte da Mesopotâmia. Para o horizonte político dos hebreus, no entanto, esta última Babilónia, a de Nabucodonosor, é aquela que verdadeiramente interessa, pois marca profundamente a experiência do reino de Judá e cola-se à memória histórica subsequente dos judeus. A sua política condiciona definitivamente o futuro cultural deste povo, contribuindo decisivamente para a própria configuração das suas memórias e da sua identidade com que se define. As várias imagens da Babilónia de fases anteriores podem ser culturalmente matriciais, mas não são politicamente hegemónicas para os hebreus. Não tinham, por isso, justificado para eles o título de impérios. Esta última fase, porém, apesar de ter sido bastante rápida, foi absolutamente radical e mereceu, por isso, a designação de potência imperial na sua aceção mais intensa. Por isso, algumas das personagens desta época aparecem projectadas para o horizonte das linguagens e coordenadas mais marcantes do discurso bíblico sobre os imperialismos. A sua fisionomia de cidade-império oferece a fórmula e designação metafórica para a cidade-império que aparenta dominar o mundo, tal como se recorta no horizonte do Apocalipse¹⁹. É nos livros de Jeremias e Ezequiel que podemos encontrar, em registo de cariz contemporâneo e dramático, as várias tonalidades com que se pinta o império neobabilónico²⁰. A segunda parte do livro de Isaías espelha o que o império neobabilónico deixou de sofrimento, mas sugere já muito daquilo que ele está a permitir como esperança²¹.

Sem deixar de ter uma específica proeminência simbólica, que conservou durante séculos na cultura bíblica, o império babilónico foi rapidamente substituído pela presença do império persa, que assumiu toda a sua expansão política e territorial. Uma sua primeira fase, transitória, é culturalmente caracterizada como medo-persa, tendo a fase de domínio da Média sido rapidamente ultrapassada. Este império persa ou aqueménida durou por mais de dois séculos e representou uma modalidade mais burocrática, administrativa e civilizacional

¹⁷ 2Rs 18:13-37; 2Cr. 32; Is. 36-37.

¹⁸ O livro de Judite, um romance histórico provavelmente escrito no século II a. C., trata o próprio rei neobabilónico Nabucodonosor como se fosse um imperador da Assíria (Jd. 1.1).

¹⁹ Ap 17:18.

²⁰ Jr. 34; 37-39; Ez 1-11.

²¹ Is. 40ss.

do que militar. Em matéria de relacionamento político e cultural, a sua mentalidade era mais aberta e colaborante que a dos dois impérios mesopotâmicos anteriores.

Para as gentes do Oriente, o tempo dos Persas mantém um modelo imperial, pouco marcado do ponto de vista militar e não muito exigente do ponto de vista económico. Se excluirmos as relações com o Egipto e com a Grécia, este modo de relacionamento do império persa foi particularmente tranquilo, comparativamente a outras áreas políticas e culturais. Por isso, se justifica o rótulo de uma época de paz dos Aqueménidas. No panorama do Oriente, este caso é um bom contributo para um conceito positivo dos impérios. Este império persa serve de pano de fundo para os livros de Ageu, Zacarias, Esdras, Neemias e enquadra uma fase de grande produtividade literária para a memória bíblica. Durante os séculos que durou para os hebreus o império persa, constituiu o enquadramento para uma longa experiência da comunidade hebraica como uma realidade sobretudo identificada com um modelo cultural, centrada na função do sumo sacerdote de Jerusalém.

Na época helenística e pela consciência histórica que se apercebe na literatura bíblica, a forma de império que se pode descortinar, em primeiro lugar, é a do helenismo alexandrino. Esta época é de boa convivência entre a cultura grega e a tradicional cultura bíblica; a relação é algo semelhante, em termos de ecumenismo cultural, ao que aconteceu no tempo dos persas, apesar de a mentalidade judaica nem sempre lhe retribuir com atitudes de igual simpatia. Foi a era de helenismo otimista para os judeus.

Depois dos primeiros cerca de cem anos mais sossegados e, por isso, com menos história, seguiu-se uma outra fase de helenismo que decorreu sob o domínio político dos selêucidas de Antioquia. Não era muito vistoso, mas foi particularmente incisivo no que diz respeito aos judeus. Muito do que na Bíblia e no judeo-cristianismo foi ganhando forma ficou a dever-se ao período de um século e meio que medeia entre o tempo do helenismo dos selêucidas e a entrada em cena do último império que afecta realmente a historiografia bíblica, isto é o Império Romano. No âmbito helenista, temos grande convergência do património cultural bíblico com o mundo cultural de raiz grega, expressa na tradução da Bíblia para o grego, em Alexandria, e em livros bíblicos como o de Daniel, da Sabedoria, os dois livros dos Macabeus e muitos outros. O confronto com os impérios gregos e romanos induz uma grande produtividade literária entre os hebreus, onde se insere praticamente todo o Novo Testamento.

Lucas, autor dos textos de cariz mais claramente historiográfico para as origens do cristianismo, assume o horizonte do império romano, com naturalidade e algum entusiasmo, como enquadramento histórico para apresentar o

nascimento de Jesus²². Esta referência, de tonalidade aparentemente feliz, parece destinada a evoluir, com alguma satisfação, em direção ao ponto em que o cristianismo passaria a assumir os destinos antropológicos de todo o mundo representado pelo Império Romano. Esta feliz convergência estava de algum modo preparada na assunção de importantes modalidades helenísticas de cultura, que fizeram do modelo de cristianismo que chegou até nós um cristianismo de recepção grega. Por isso o cristianismo parece assumir com naturalidade e consciência o horizonte ecuménico do império romano como representando o âmbito do humano universal. É esta a sensibilidade dos anos setenta do século primeiro da nossa era, que se espraia pela literatura lucana, desde o Evangelho até aos Atos dos Apóstolos. Esta imagem unificada do mundo no horizonte de Roma poderia, mais uma vez, representar a versão positiva da ideia de império e um vislumbre de uma consciência de globalização humanitária.

Pelo contrário, é evidente que o livro do Apocalipse, apenas vinte ou trinta anos depois das perspectivas positivas de Lucas sobre o império romano, está já bastante longe de pintar com as mesmas cores de agrado os sentimentos de desgosto que o império romano provocava junto de muitos cristãos.

IMPÉRIOS EVENTUALMENTE OMISSOS

Algumas fases da história da Bíblia poderão ter eventualmente ficado menos claras na memória que as várias gerações retiveram e na historiografia que se foi fazendo. Já referimos que a memória histórica da Bíblia é demasiado recente e não teve amplitude suficiente para poder conservar incidências directas de impérios de origem mesopotâmica muito antiga. A Mesopotâmia e as regiões que lhe são afins funcionam para o mundo bíblico muito mais como matriz do que como percurso compartilhado. Os próprios sumérios tiveram momentos históricos de teor imperial. O império acádico tem significativas razões para justificar o papel pioneiro que lhe é reconhecido para a fórmula dos impérios. E até a cidade síria de Ebla, logo a seguir ao tempo de predomínio acádico, se poderia gabar de um certo ascendente regional de características algo imperiais, ainda no decurso do terceiro milénio, antes de Cristo.

A mesma coisa se pode dizer da era histórica de predomínio regional que coube aos hititas, que aconteceu numa época em que estaria ainda muito embrionário o processo de definição étnica e política que conduziu à formação do grupo dos hebreus. Com efeito, estes hebreus conservaram memórias dispersas dos hititas, que eles designam com o nome de heteus. As referências a este povo, são já memórias radicadas no interior da história das tribos hebraicas. E se os hititas ou heteus marcam presença na memória dos hebreus, eles não chegaram,

²² Lc. 2:1-6; 3:1-3.

no entanto, a tempo de se apresentar com a definição clara de um império completo, que impõe regras políticas e define e limita condições de vida.

A mesma coisa se deve dizer de núcleos de hegemonia internacional que afectaram, de forma significativa, algumas regiões geograficamente vizinhas da Bíblia, mas que ali não chegaram a implantar marcas notórias de poder imperial. É o caso dos hurritas, que, mais uma vez, aparecem em referências intersticiais desfocadas com o nome de horritas. O seu nome perde-se entre a imensidão de povos referenciados no passado bíblico-cananaico. É evidentemente rápida a história daquilo que não foi, mas a hipótese de existirem épocas de impérios que o exercício da memória histórica deixou omissos é um elemento igualmente importante.

A questão do condicionamento da história bíblica pela acção de entidades políticas externas acaba por coincidir com as relações políticas que se verificam em relação a qualquer entidade estrangeira que, num dado momento ou de forma permanente, tenha interferência no teor de vida da sociedade hebraica. Pode entrar nesta perspectiva, de algum modo, o caso de todos os povos que, ao longo da Bíblia, foram sendo objecto de um pronunciamento ou de juízo histórico expresso sob a forma de oráculos proféticos²³. Nestes oráculos de condenação política está marcado aquilo que é diferente e que é inimigo. Por isso esses oráculos se apresentam sob a forma de uma ameaça, um juízo negativo e condenatório sobre as actividades políticas desses povos. Estes exemplos podem ser considerados como uma imagem desmultiplicada de todas as conotações negativas com que se caracteriza a ideia de império. Com isto se apresentam personificados todos os casos do outro que, enquanto poder, é visto como um inimigo.

OS IMPÉRIOS DE HORIZONTE APOCALÍPTICO

O olhar característico que a apocalíptica desenvolveu a respeito da História levou a que, nesse ambiente, o conceito de império se tivesse cristalizado na sua forma mais representativa, em toda a amplitude do horizonte bíblico e mesmo para toda a duração do mundo. Na sua forma cumulativa e evolutiva, a apocalíptica desenvolveu uma visão articulada e integral da História que poderia dar particular significado ao papel desempenhado pelas potências políticas; em torno a elas se organiza e decorre a vida das sociedades ao longo do tempo. Vários textos de sabor apocalíptico, na época de ouro desta produção literária, que foi a partir do século II a. C., cultivaram, assim, uma visão integral da História e deleitaram-se em a expor de forma pormenorizada, de modo a dar

²³ É muito frequente nos profetas o aparecimento de oráculos de julgamento relativamente ao comportamento político das nações e cidades estrangeiras para com o povo de Israel. Veja-se, por exemplo, Is. 14-24, 34:46-47; Jr. 25-38, 46-51; Ez. 25-31; Jl. 4; Am. 1-2; Na. 2-3; Sf. 1-2. Cf. Ramos 2013, 34-35..

evidência persuasiva à sua argumentação. Um caso vistoso deste recurso é o do Apocalipse das Semanas, integrado na literatura do ciclo de Henoc²⁴. A partir do tempo daquele patriarca antediluviano, a história do mundo futuro apresenta-se dividida em dez semanas. A semana que representa o tempo do autor e da escrita desta narrativa, que deve ter acontecido por volta de 160 a.C., é contada como sendo a oitava e esta é classificada como sendo a do grande sofrimento. O trágico da História está no presente. Seguir-se-á a semana do desfecho e da destruição, vindo toda a marcha da História a culminar na semana eterna de um novo céu e uma nova terra, isto é a reposição da ordem ideal desejada para as sociedades e para o mundo.

Tornou-se, entretanto, clássica na tradição apocalíptica uma formulação destes impérios que se revela essencial para o modo como decorrem os vários períodos da História. O livro de Daniel²⁵ fez desta sequência o esquema integral do tempo e instituiu-o de tal modo que este passou a servir de fórmula perene para o pensamento apocalíptico. Mais do que uma sensibilidade mítica demasiado ampla da História, esta literatura concentrava-se numa visão historiográfica e historiométrica de maior proximidade, que incidia directamente sobre o contexto político e afectava a vida dos hebreus²⁶. Na época em que isto estava a acontecer, estes hebreus podem claramente ser já designados com o nome de judeus. Os impérios desta história apocalíptica ficaram sintetizados numa sequência intensa, sob a forma de cinco impérios. Com eles se pretendia apresentar um esquema capaz de sintetizar todas as aventuras da história humana, antes da sua chegada à meta ideal, que seria a de uma ordem universal garantida. É o desejo assumido como meta incontornável.

O Império Babilónico, em virtude dos acontecimentos paradigmáticos da destruição de Jerusalém e do exílio, em 587/586, foi e ficará a ser a referência modelar. O Império Médio é contabilizado como o segundo, apesar de a sua incidência directa sobre a história da Judeia ser bastante mais modesta. O terceiro é o Império Persa. O quarto é o império que ocupa o tempo presente da escrita, situado por volta de meados do século II a. C. O quinto império corresponde ao tempo sobre o qual se projecta a antevisão mítica do futuro. Podemos dizer que o primeiro dos cinco impérios representa a definição histórica de império enquanto potência maligna; o segundo e o terceiro são referências de continuidade para exprimir a longa e paciente realidade que é a experiência histórica; o quarto é aquele de que se faz uma narrativa pormenorizada e dramática, uma vez que ali é que se situam os graves problemas humanos, culturais e políticos dignos de condenação que constituem a experiência política e

²⁴ Integrado entre os cc. 91 e 93 do Livro de Henoc. Cf Collins 2010, 101-5. Díez Macho 1984, 15ss.

²⁵ Cf. Dn. 2:39ss; 7:1, 7:19-25; 8-11.

²⁶ Collins 2010, 151-63.

cultural da insatisfação. Desta maneira, o império do presente fica sobrecarregado com toda a injustiça e dramatismo que os seus oprimidos experimentam. O quinto representa a radical mudança de horizonte e de tonalidade literária; é o império do futuro, pois comporta toda a utopia e todos os ideais. É a utopia paradisíaca, em coordenadas e modalidades completamente opostas às da História. Este horizonte de utopia vai-se mantendo afastado, por exigências do próprio estatuto da utopia, apesar de a intensidade das expectativas continuar a sugerir sempre grande aproximação e requerer muita urgência. É, de facto, o sentimento de urgência que caracteriza este estado de espírito. A vontade de proceder a uma intensa revisão da História é em si mesma um processo de aceleração e de impaciência.

Porém, como a utopia vai tardando em tornar-se realidade, a solução para os prolongamentos diferenciados consiste em ir procedendo a novas e sucessivas identificações para o quarto império, que domina cada época presente dos sucessivos sujeitos da consciência histórica. É assim que assistimos, ao longo de séculos de História, a sucessivas identificações do quarto império²⁷. Este tem sido o espaço onde sucessivos autores, em séculos diferentes, se têm esforçado por fazer uma releitura e apresentar uma reconstrução do processo histórico ao longo dos séculos. Na primeira visão de Daniel, este quarto e terrível império era o dos Gregos de Alexandre Magno, corporizados principalmente pela dinastia dos Selêucidas. Pouco depois, já em plena época do Novo Testamento, o quarto império passou a ser identificado com o império dos romanos. Com o passar longo dos séculos, o próprio cristianismo e até o islamismo acabaram por ser considerados de algum modo herdeiros políticos do império romano; passaram desta maneira a ser igualmente considerados como sucedâneos do quarto império. No final da Idade Média, pensadores judaicos como Abravanel mantinham-se ainda estritamente fiéis ao uso desta coordenada²⁸.

Mais uma vez identificada como quarto império é ainda a fase em que se encontra a história do mundo que, no século XVII, o Padre António Vieira considerava ser a do seu tempo. Por muito que o «filho de homem» que, segundo Daniel²⁹, recebe o poder correspondente ao quinto império seja identificado com Cristo na hermenêutica teológica do cristianismo, as discussões de Vieira vão inteiramente no sentido de perceber em que moldes se fará a transição do estado de ainda quarto império para o, finalmente, quinto império³⁰. Por essas alturas andava ele a sonhar com a ideia da transição definitiva do quarto para o quinto império e não se cansava de elaborar fórmulas precisas e modelos concretos para

²⁷ Cf. Asurmendi 2000, 507-10; Ramos 2013, 35-37.

²⁸ Cf. Netanyahu 2012, 261-66.

²⁹ Dn 7:13-14.

³⁰ É à tarefa de definir as subtilidades desta transição que Vieira consagra os longos tratados que são a *História do Futuro* e a *Clavis Prophetarum*.

planear e preanunciar o quinto império, onde ele, com a mesma intensidade e urgência de sempre, colocava o mundo novo do futuro.

OS PLURAIS E O SINGULAR

Em suma, a categoria histórica dos impérios transformou-se numa fórmula privilegiada para processar a mitologia do tempo. Por meio deste conceito se concentram a alteridade e a tensão com que se identifica a pluralidade das nações. Nesta linguagem em que se espelham os conflitos da convivência histórica, encontra-se expressa uma versão da alteridade que intensifica as dimensões da agressividade. É a pluralidade com as suas ressonâncias negativas. Os outros, na medida em que constituem uma ameaça, são realmente assim: multitudinários e confusos, degenerados, inimigos e opressivos. Não obstante isso, existe também a pluralidade com uma ressonância positiva, podendo mesmo ser levada até ao ponto de utopia. É o convívio plural e até mesmo universal das nações retratado com as conotações de convívio que são características da utopia.

Deus faz parte de ambos os horizontes de utopia em que se exprime e se estrutura a História do mundo, com horizontes de negativo e de positivo. Ele é a utopia requerida pela necessidade de exigir a justiça e de restabelecer a ordem, seguramente mais do que as mecânicas elaboradas para explicar a origem do mundo. Deus está no processamento e no desenvolvimento da História e do mundo mais que na procedência ou origem do universo. Os mitos de origem que sublinham a intervenção divina constituem, na verdade, verdadeiros tratados sobre a essência das coisas e sobre o seu desenvolvimento histórico.

Por isso resulta bíblicamente natural detectar-se alguma dialéctica entre a teologia e os impérios como fórmulas equivalentes aos vários estados de organização da História. Com efeito, os impérios são coisas próprias da História; de Deus é o Reino. Em matéria de semântica fundamental Deus e a História assentam sobre os mesmos princípios e partilham uma boa parte dos respectivos significados. É por isso que, na Bíblia bem como nas culturas pré-clássicas, se fala sempre univocamente em reino, tanto para a realeza divina utópica como para as realezas históricas. A teologia política da Mesopotâmia articulava de forma tranquila e otimista a dimensão divina e a realidade humana da realeza³¹. Os dois campos semânticos, que também ali se podem claramente detectar, encerram, de qualquer modo, uma dose de dialéctica que o próprio conceito de realeza oriental e muito particularmente o da realeza bíblica partilhavam³².

O choque ocorre entre o excesso das práticas e do simbolismo imperial por parte das realezas humanas, com incidências restritivas nos direitos e na dignidade dos súbditos humanos, e o carácter utópico e inalienável em que assenta

³¹ Cf. A famosa lista dos reis sumérios, em Kranmer 1977, 361-63.

³² Cf. Ramos 2005, 14-18.

a antropologia individual e social no âmbito do Reino de Deus. É o carácter absoluto da prática política como um excesso (*hybris*) de absolutismo, em confronto com conotações incontornáveis, absoluto e dignidade que são apanágio e direito inalienável dos humanos. Numa fronteira deste teor, os conflitos são frequentes e radicais. Tanto mais que chega a ter-se a impressão de existir uma incompatibilidade total e incontornável entre estas duas margens. Precocemente na Bíblia, esta sensibilidade chegou a levantar dúvidas de se seria correto assumir a realeza como forma de governo, apesar de ser uma fórmula consagrada pela experiência histórica dos povos orientais. As ressonâncias absolutas que o conceito de monarquia concita pareciam contradizer a ideia de que tais valores absolutos só estariam representados de forma coerente pela realeza de Deus³³. No final do século XV, o judeu lisboeta Isaac Abravanel também considerava mais certa uma liderança profético-carismática para um hipotético governo do povo dos hebreus, de preferência à monarquia³⁴.

Entretanto, continuou a verificar-se claramente uma preferência bíblico-cristã pela nomenclatura de rei e de reino, aplicando a Deus e a Cristo o título de rei, mais do que o de imperador. Mesmo assim, houve épocas em que a soberania real de Cristo se acomodou igualmente bem ao conceito de império, tanto em linguagem grega (*autokrátor*, *pantokrátor*) como latina. O hino do estado-cidade do Vaticano continua a repetir o refrão *Christus vincit*, *Christus regnat*, *Christus imperat*. No horizonte hermenêutico do cristianismo e de acordo com a visão hermenêutica do Padre António Vieira, o quinto império identificava-se inteiramente com o plano cristológico, decorrendo uma natural cumplicidade para com o destino de Portugal e para com a função do seu rei.

³³ Cf. 1Sm. 8:1-18.

³⁴ Cf. Ramos 2007, 382-83.

BIBLIOGRAFIA

- Astour, M. A. 1992. "Goiim." In *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 2, ed. D. N. Friedman, 1057. New York: Doubleday.
- Asurmendi, J. M. 2000. "Daniel y la apocalíptica." In *Historia, narrativa, apocalíptica*, ed. A. González Lamadrid, 507-10. Estella: Editorial Verbo Divino.
- Collins, John J. 2010. *A imaginação apocalíptica*. São Paulo: Paulus Editora.
- Diez Macho, A. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Tomo 4. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Friedman, D. N., ed. 1992. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday.
- Jones, D. L. 1992. "Roman imperial cult." In *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 5, ed. D. N. Friedman, 806-9. New York: Doubleday.
- Kramer, S. N. 1977. *Os Sumérios*. Lisboa: Livraria Bertrand.
- Machinist, P. 1992. "Nimerod." In *Anchor Bible Dictionary*. Vol. 4, ed. D. N. Friedman, 1116-118. New York: Doubleday.
- Netanyahu, B. 2012. *Dom Isaac Abravanel, estadista e filósofo*. Coimbra: Edições Tenacitas.
- Ramos, J. A. 2013. "Oráculos bíblicos de fim projectados por sobre o fim de Roma." In *A queda de Roma e o alvorecer da Europa*, ed. Francisco de Oliveira, José Luís Brandão, Vasco Gil Mantas e Rosa Sanz Serrano, 34-35. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- 2007. "Definir o Messias, segundo Abravanel." In *Rumos e escrita da História*, coord. Maria de Fátima Reis, 382-83. Lisboa: Edições Colibri.
- 2005. "Rei e Messias: imagens contrapostas, imagens sobrepostas." In *Turres Veteras, VII. História das figuras do poder*, 14-18. Torres Vedras: Câmara Municipal de Torres Vedras.
- Speiser, E. A. 1964. *Genesis*. Garden City, NY: Anchor Bible.

(Página deixada propositadamente em branco)

OS IMPÉRIOS DA HISTÓRIA DO ANTIGO EGITO: EM TORNO DO CONCEITO DE «IMPÉRIO»¹

(Empires in the History of Ancient Egypt: on conceptual validity of «Império»)

JOSÉ DAS CANDEIAS SALES

(Jose.Sales@uab.pt; ORCID: 0000-0003-1087-1478)

Universidade Aberta; Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de História

RESUMO - No seio da Egiptologia científica portuguesa convencionou-se uma divisão da história da civilização faraônica em três períodos principais designados por «Império», isto é, três épocas de grande estabilidade política e apogeu civilizacional: o Império Antigo, o Império Médio e o Império Novo. Será, todavia, adequada a aplicação do conceito de «império» para estas épocas da história egípcia? No contexto lusófono, este conceito é o que melhor exprime, representa e discrimina o sentido do que se pretende qualificar? É este o termo que se adequa com maior clareza e propriedade ao que pretendemos significar? É essencialmente em torno da procura de resposta a estas questões que se desenvolve o presente texto. A nossa reflexão organiza-se em torno das características essenciais e definidoras da classificação e do conceito de «império» e da «validade» da sua aplicação ao caso da antiga história egípcia.

PALAVRAS-CHAVE: Divisão cronológica; império; reino; território; Estado; administração.

ABSTRACT – In the scope of the Portuguese scientific Egyptology, it has been conventionally accepted the division of the history of the pharaonic civilization in three main periods designated as «Empires», i.e., three eras of great political stability and civilizational apex: the Império Antigo, the Império Médio and the Império Novo. We could, nevertheless, ask ourselves if the application of the concept «Empire» is adequate for these periods of the Egyptian history. Is this the concept that, within the lusophone context, best expresses and discriminates the sense of what we intend to qualify? Is this the term that conveys the most clarity and accuracy to the idea we pretend to express? The present essay revolves essentially around the search for an answer to these questions. Our reflection is organized around the essential characteristics of the concept of «Empire» and the «validity» of its use in the case of the ancient Egyptian history.

KEYWORDS: Chronological division; empire; kingdom; territory; State; administration.

Tendo principalmente como referente a atuação da instituição real, convencionou-se no seio da Egiptologia científica portuguesa uma divisão instrumental

¹ Este trabalho foi apoiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/04311/2013.

da história da civilização faraônica, com um ou outro ajuste de pormenor, em três períodos principais designados por «Impérios», isto é, três épocas de grande estabilidade política, esplendor cultural e apogeu civilizacional (o Império Antigo, o Império Médio e o Império Novo), correspondentes aos momentos prestigiosos, ideais, da história, intercalados por três outros períodos obscuros, de decadência e esfacelamento das instituições políticas, sociais, económicas e culturais, os «Períodos Intermediários» (o Primeiro, o Segundo e o Terceiro), como que excluídos do plano ideal da sucessão histórica. Precedendo o Império Antigo, reconhece-se um «Período Arcaico», também chamado «Época Tinita». Ao Terceiro Período Intermediário segue-se a «Época Baixa» e, por fim, a «Época Greco-Romana», completando, assim, um quadro cronológico de mais de 3000 anos (c. 3100 a.C. a 395 d.C.).

Tendo em mente estas «alternâncias» ou «flutuações» do poder político egípcio antigo, independentemente das fontes disponíveis para o nosso conhecimento do passado egípcio e da operacionalidade da organização dinástica transmitida por Maneton e usada pelos egiptólogos modernos, será, todavia, adequada a aplicação empírica do conceito de «império» às épocas consideradas gloriosas e memoráveis da história egípcia? No contexto lusófono, este conceito é realmente o que melhor exprime, representa e discrimina o sentido do que se pretende qualificar? É este o termo que se adequa com maior clareza e propriedade ao que pretendemos significar? É essencialmente em torno da procura de respostas a estas questões que nos propomos desenvolver o presente texto. Noutras palavras, a nossa reflexão organiza-se em torno dos caracteres essenciais, definidores, da classificação e do conceito de «império» e da «validade» da sua aplicação ao caso das divisões cronológicas egípcias.

1. O CONCEITO DE «IMPÉRIO» - COMPONENTES ANALÍTICAS

Antes de se avançar com qualquer tentativa de definição conceptual, é necessário tomar consciência de duas dificuldades consideráveis inerentes a essa tentativa e que a podem frustrar: a primeira, que nem sempre o uso da designação «império» recobre e define, com o mesmo sentido e significado, determinadas configurações político-culturais do passado, o que significa que é, no fundo, impossível estabelecer um conceito universalmente válido, aplicado a todos os casos históricos, de todas as épocas e lugares; há sempre, portanto, um desfazamento entre a teorização e a análise particular. A segunda, derivada da primeira, que há uma importante ambiguidade e flutuação terminológica quando se usa o termo «império», que, não raro, desenvolve ideias preconcebidas e cerceia a própria análise e reflexão comparativa ou específica. No contexto lusófono, por exemplo, este aspeto é significativo porque historicamente o pequeno «reino» de Portugal esteve na base de um extenso e duradouro «império português», com toda a deformação conceptual e interpretativa que tal situação pode provocar na

análise e percepção do fenómeno quando aplicado a outras cronologias e geografias. Não sendo o conceito neutro, como não são outros (exs.: «cidade-estado», «monarquia», «ditadura», «tirania», «democracia pluralista», etc.), os distintos elementos que para ele concorrem e que nele se conjugam de forma mais ou menos singular dificultam a sua utilidade e até a sua definição.

Muitas vezes, o uso do termo e conceito resulta de «associações históricas», estabelecidas por analogia ou por oposição, explícita ou implícita, seja com o modelo clássico e estruturante de Roma («Estado governado por um imperador») seja com outros «impérios» de outras localizações espaciais e temporais². A aparente unicidade do vocábulo pode, pois, e frequentemente fá-lo, dissimular a diversidade de sistemas políticos que recobre.

Isto é particularmente relevante no que se refere à aplicação ao Egito antigo, pois os eruditos prussianos do século XIX que o fizeram, refletindo sobre os fundamentos do poder político e da história, exprimiam, de uma maneira mais ou menos assumida, a nostalgia do *I Reich: Altes Reich, Mittleres Reich e Neues Reich*³. Na segunda metade do século XIX, a crítica aos trabalhos alemães, nomeadamente de autores franceses, manteve e fixou, porém, a terminologia com os termos *Ancien Empire, Moyen Empire e Nouvel Empire*, usados e reproduzidos, por exemplo, pela historiografia portuguesa. Saliente-se, contudo, que nunca os antigos Egípcios – que organizaram e teorizaram sobre o seu próprio lugar no universo – usaram um termo que significasse «Império» ou «imperialismo», embora esse aspeto derive, em parte, do facto de eles muitas vezes não necessitarem de denominar certas abstrações de territorialidade⁴.

Assim, conscientes de que embora não seja possível estabelecer um conceito de «império» clara e universalmente válido para abranger todos os exemplos históricos conhecidos, é possível, porém, determinar os caracteres operatórios do conceito — a sua «direção geral», digamos assim — que nos podem guiar também na avaliação da sua adequabilidade aos casos do Egito antigo.

O campo conceptual de «império» afirma-se em parte por oposição ao de «reino» e é por isso mais ou menos consensual, desde o século XVIII, que a

² A estrutura desenvolvida pelo Império Romano instituiu-se como um «modelo cognitivo», servindo de referência para a análise de muitas das construções ideológicas imperiais através da História.

³ Cf. Duverger 1980, 6; Vernus 2011, 16.

⁴ Cf. Kemp 1978, 7; Vernus 2011, 20-38; Galán 1995, 4. Talvez o termo mais próximo da ideia de «imperialismo» seja *sꜣwšꜣ ʕšw*, isto é, «ampliar as fronteiras», um dos imperativos da função faraónica, no sentido em que expressa o conceito de autoridade ou de influência do faraó sobre os povos vizinhos (Cf. Ibid. 4, 101-3; Vernus 2011, 26). De igual modo, a expressão in *ḥw*, «adquirir fronteiras; tomar as fronteiras dos inimigos», tanto no sentido geo-político como económico pode também apresentar o mesmo recorte conceptual (Cf. Galán 1995, 102, 103, 128-32). No entanto, a ausência de termo concreto, específico, particular, para denominar «império» ou «imperialismo» significa que os antigos Egípcios não sentiam necessidade de se referir a estes fenómenos ou processos de forma independente, abstrata ou individualizada (Cf. Kemp 1978, 7).

definição se pode efetuar como «um Estado vasto, governado por um só titular e composto por vários povos»⁵. Esta definição encerra em si mesma três componentes que, em termos analíticos, podemos dividir em:

1. O império é politicamente associado à monarquia: trata-se de um sistema político onde o poder supremo é assumido por um só titular (rei e imperador), designado hereditariamente e apresentando um carácter sagrado ou sacralizado.

Não obstante esta «unidade» teórica de base, é possível constatar na Antiguidade várias modalidades históricas em que o titular pode ser encarado como i) deus incarnado; ii) simples mandatário da(s) divindade(s) ou iii) servidor da(s) divindade(s).

Tomando exclusivamente em linha de conta esta decomposição / componente da definição, é difícil distinguir «reino» e «império» ou distinguem-se mal um do outro, uma vez que quer o rei quer o imperador podem assumir e desempenhar, e muitas vezes o fizeram, cónscios da sua importância, a função sacerdotal.

2. O império tem como critério fundamental a extensão territorial. Quer dizer, não podendo a distinção entre «império» e «reino» ser efetuado a partir das relações existentes entre o soberano e a(s) divindade(s), é a natureza do espaço sobre o qual se exerce a soberania que possibilita o estabelecimento de uma fronteira de delimitação conceptual.

No entanto, o critério é vago; é impossível ser-se completamente exato e preciso no que à territorialidade diz respeito: um «império» é um grande reino e um «reino» é um império mais exíguo, mas qual é o limite exato para efetuar a distinção? A partir de que superfície um território deve ser considerado suficientemente extenso para tornar pertinente o uso do termo «império»? Dito de outra forma, embora seja um critério fundamental, o critério da vastidão espaço-territorial do poder não é suficiente para definir «império».

3. O império implica a existência de uma pluralidade de povos, tendo presente que a unidade populacional e linguística caracteriza, em regra, o «reino». Este elemento deriva e relaciona-se com a vastidão territorial dos impérios acima enunciado. A distância física real do espaço territorial pressupõe a inevitável diversidade cultural, a necessária deslocação de homens e mercadorias (através de estradas, canais navegáveis, vias de comunicação abundantes e diversificadas, pistas no deserto e na montanha, etc.), a criativa difusão de ideias e a obrigatória superação dos obstáculos físico-naturais (rios, montanhas, desertos, cataratas, oceanos...) que, por sua vez, exigem uma racional organização do espaço, com uma delimitação de fronteiras e uma demarcação de limites, mais ou menos

⁵ Duverger 1980, 8. Esta definição esboça-se em oposição à de «reino», em norma concebido como um espaço territorial menos extenso e assente numa unidade da nação sobre a qual se forma (Cf. Ibid. 8).

fixos, às mãos de um Estado centralizado e autoritário, a uma escala macro, «mundial», em contraste com a que subjaz à lógica mais micro, mais regional, mais local, de um «reino».

Por natureza, os impérios são plurinacionais, reunindo várias etnias, comunidades e culturas, com diferentes graus de integração ou coexistência, podendo a sua «unidade» assumir várias modalidades: a) sobreposição do poder imperial a outras autoridades anteriores (locais, reais, imperiais...), com completa ruptura com os quadros locais e sua substituição pelos representantes-delegados do poder central (vice-reis, governadores, sátrapas, legados, prefeitos, etc.); b) união pessoal de várias diversidades na figura do mesmo soberano que, pelos seus símbolos e ação, «unifica» os hábitos e costumes, crenças e cultos, tradições e particularidades.

Teoricamente, a manutenção de um império, com todas as suas contradições e conflitos internos, exige que a unidade alcançada, não importa o método usado, confira algumas vantagens ou privilégios aos povos-comunidades-culturas nele englobados. Este é talvez o desiderato mais difícil de alcançar e de manter: o desequilíbrio do sistema ocorre quando as comunidades-culturas não têm consciência dos seus ganhos (materiais e/ ou simbólicos) com a pertença e permanência no todo imperial e, por isso, preferem, através de revoltas, rebeliões ou revoluções, de feição bélica, frequentemente sangrenta, furtar-se ao controlo central na procura de satisfazer as suas pulsões de autonomia e autodeterminação. Hegemonia imperial e espírito nacionalista são incompatíveis.

Daí que a organização imperial obrigue quase sempre a uma pressão e coerção administrativo-burocrática e militar forte⁶, hierarquizada e bem oleada, para garantir a perceção regular dos tributos e impostos, o controlo das eventuais tendências separatistas ou de desordem pública, a função ordenada dos domínios jurídico e judiciário, numa palavra, o regular funcionando das instituições e do sistema imperial. Como escreve G. Woolf:

«Empires are political systems based on the actual or threatened use of force to extract surpluses from their subjects... Preindustrial empires could not support large governmental institutions and so secured their power by promoting a community of interest among élites within the empire, and a sense of imperial membership based on participation in ruler worship and adherence to imperial cultural and symbolic systems. Economically, however, empires were first and foremost tributary structures, and much of the limited energy at their disposal was devoted to ensuring adequate supplies of cash, labour and agricultural produce from the areas under their control»⁷.

⁶ Necessários para estabelecer os impérios, os exércitos são-no também para os conservar (Cf. Ibid. 20).

⁷ Woolf 1992, 28.

Dito de outra forma, na linguagem de Maurice Duverger:

«Le concept d'empire implique à la fois une stabilité qui dépasse le cadre d'une occupation et le remplacement des liens personnels par un système de bureaucratie non héréditaire, nommée et révoquée par le souverain»⁸.

2. O CASO HISTÓRICO DO ANTIGO EGITO: A SACRALIDADE DO FARAÓ – TÍTULOS E EPÍTETOS

Quando procuramos aplicar este esquema tripartido ao caso histórico do antigo Egito deparamo-nos com algumas interessantes constatações. Desde logo, a inequívoca conclusão que a tipologia de poder nos coloca perante uma personagem humana que centraliza em si todas as vertentes do poder. O *per aa*, literalmente «A Grande Casa», ou seja, originariamente, a designação do palácio real (estrutura física), daquele que o habitava (entidade física concreta) e do Estado que dirige (entidade abstrata), é, desde o início da história civilizacional egípcia, o exemplo clássico de um deus incarnado como rei.

Esta ideia de um deus tangível correspondia à necessidade de uma imagem muito concreta, real, física, que estabelecesse e assumisse o papel de intermediário e interlocutor entre os deuses e os homens. O faraó é, com efeito, simultaneamente, um deus e um rei humano, estando as dimensões divina e humana inextricavelmente misturadas na sua personalidade. Como cabeça do Estado competia-lhe zelar pela ordem e justiça. Como «senhor do cumprimento dos ritos» era o garante e promotor da liturgia, da piedade e da religiosidade. Tudo na esfera política, social e económica tinha na realeza (*nesit*) / no Faraó (*nesut*) o seu guardião privilegiado.

Na feliz expressão de Erik Hornung, o faraó era «um homem desempenhando o papel de um deus»⁹ ou como diz Pascal Vernus ««la divinité peut se révéler à travers lui»¹⁰. Dito de outra forma, o rei era um ser humano, sendo que o que era divino e lhe transmitia a sacralidade era o ofício da realeza. A realeza é que era divina, sendo o faraó uma imagem do divino, capaz de se tornar pela sua correta atuação na sua manifestação. A manutenção das relações harmoniosas entre a esfera da sociedade humana e a dos poderes sobrenaturais e divinos, a tarefa de provisão dos principais meios de subsistência e seu normal funcionamento eram conferidas ao faraó, dependiam dele, como homem e como deidade incarnada¹¹. O faraó era o elemento imprescindível da identidade egípcia: «le roi représente le médium idéologique grâce auquel la

⁸ Duverger 1980, 13.

⁹ Hornung 1992, 357.

¹⁰ Vernus 1986, 30.

¹¹ Cf. Sales 2001, 365.

civilisation égyptienne a maintenu, contre tous les aléas, son identité pendant plus de trois millénaires.»¹²

O direito e a legitimidade do monarca estavam, teoricamente, fundados na sua natureza divina, transmitida pelo sangue. Segundo a doutrina egípcia, a monarquia fora criada e exercida inicialmente, no começo dos tempos, pelos deuses que reinavam na terra, sendo depois confiada aos homens¹³. A hereditariedade da instituição real fundava-se no mito da escolha pelo deus solar: cada sucessor do faraó reinante era «escolhido» pelo demiurgo que nele perscrutara e vira, «desde o ovo», as suas qualidades. Em regra, esta «escolha» obedecia ao princípio da primogenitura masculina¹⁴.

As listas reais começavam com os deuses Ré, Chu, Geb e Osíris que nos Primeiros Tempos haviam reinado na terra, antes de se retirarem para os céus, continuando com Hórus, o herdeiro do trono de Osíris, o último dos grandes deuses a governar na terra, e de quem todos os faraós históricos descendiam¹⁵. A transmissão da função real pertenceria ao filho do faraó reinante e da sua esposa oficial, embora por vários exemplos históricos conhecidos, sem a força de uma lei incontestável ou incontestada¹⁶. A legitimação do poder real tinha na proclamada divindade e filiação divina do faraó uma sanção suplementar. A origem divina do poder explica o princípio do governo de um só, a monarquia, e a modalidade de transmissão a feição hereditária da mesma, suportada pelo próprio exemplo das divindades¹⁷.

O faraó era, por isso, encarado como o «Hórus vivente», reincarnação desse primeiro rei mítico, confundindo-se em si as duas dimensões humana e divina. O faraó era Hórus e vice-versa. No início da época histórica, a identificação era já total. A divindade do rei era afirmada em função da sua descendência de Hórus. O título de *Hor* («Hórus»), que disso guarda memória, é mesmo o seu

¹² Vernus 1986, 32. Como diz Leclant, «La personnalité de Pharaon est consubstantielle à l'existence de l'Égypte» (Leclant 1980, 50).

¹³ Cf. Vernus 1986, 29.

¹⁴ Cf. Ibid. 32-33.

¹⁵ Cf. Ryholt 2004 138-9.

¹⁶ À falta de herdeiro masculino da esposa real, ou seja, de conflito na primogenitura masculina, a função real foi passada a irmãos uterinos do faraó ou mesmo a princesas, quais depositárias do poder a transmitir aos seus esposos. Neste último caso são arroláveis e apenas para citar os casos mais conhecidos: I) Merneit (ou Meritneit) no Período Tinita, c. 2950 a.C.; II) Neitikeret (em grego, Nitocris), no final da VI dinastia (c. 2184-2181 a.C.); III) Sebekkaré Sebekneferu, no final da XII Dinastia (1785-1782 a.C.); IV) Hatchepsut, na XVIII Dinastia (1498-1483 a.C.); V) Tauseret, na XIX dinastia (c. 1192-c. 1190 a.C.) e VI) Cleópatra VII Filopator, a última descendente da dinastia lágida (51-30 a.C.) - Rice 2002 114, 136, 140, 196-97, 210, 211; Clayton 1995, 22-23, 67, 89, 158-59; Desroches-Noblecourt 1986, 201; Vernus, Yoyotte 1988, 94, 153, 154; Tyldesley 2006, 33-34, 63, 74-75, 78, 84, 86, 98, 163-66, 212-15, 245-47; Grimal 1998, 62-63, 107, 249, 331-33; Ratié 1979, 26, 64, 214 e 314; Valbelle 1992, 80, 81; 1998, 216.

¹⁷ Cf. Hornung 1992, 353-54.

título mais antigo (desde as primeiras dinastias da Época Tinita – reinado de Den) e foi usado até à Época Romana¹⁸.

Além do título *Hor*, muitos outros títulos e epítetos usados pelo faraonato egípcio pretendiam enfatizar a profunda sacralidade, intrínseca ou adquirida, do titular do poder: casos de *Sa Ré*, «filho de Ré» (que antecedia a cartela com o nome do faraó), *meri Amon* ou *merimen*, «amado de Amon»; *meriré* ou *merenré*, «amado de Ré»; *meriptah*, «amado de Ptah», *merihathor*, «amado de Hathor», ou um englobante e altissonante *meri-netjeru* «amado dos deuses». Comum é igualmente, como referimos, a partir do Império Médio, a atribuição da realeza à «escolha» (*setep en*) de determinada divindade: *setepenré*, «o escolhido de Ré»; *setepenimen*, «o escolhido de Amon»; *setepenptah*, «o escolhido de Ptah»; etc. Todos estes epítetos parecem referir-se a aspetos do rei como manifestações das divindades e pretendem, pois, acentuar a sua carga sagrada e fazer dele *de iure* e *de facto* o representante dos deuses na terra¹⁹.

A análise deste vetor da definição de império no contexto egípcio não é, em nossa opinião, suficiente para determinarmos qual a designação mais correta («reino» ou «império») para aplicar aos períodos historicamente conhecidos como épocas de centralização do poder. Passemos, então, à consideração do segundo componente semântico-conceptual da definição: a extensão territorial.

3. O CASO HISTÓRICO DO ANTIGO EGITO: A UNIFICAÇÃO TERRITORIAL

Desde a I Dinastia, a titulatura real enfatizava já a componente territorial em dois dos nomes: o nome de Nebti (*Nb.ty*, «o das Duas Senhoras»), numa referência directa a uma altura em que o Egito estava dividido em Baixo Egito (*Ta-mehu*) e Alto Egito (*Chemau*), cada um geograficamente bem delimitado e sob a proteção simbólica de uma deusa ou «senhora»: a deusa-cobra do Baixo Egito, Uadjit, e Nekhebet, a deusa-abutre do Alto Egito²⁰; e o *praenomen* / prenome (nome de coroação que surgia dentro de uma cartela antecedido pela expressão «Rei do Alto e do Baixo Egito» (*nesut bit*), que à letra se pode traduzir como «O do junco e da abelha», ou seja, a planta heráldica do Sul e o animal-símbolo do Norte. O primeiro destes nomes fazia parte das titulaturas reais desde finais do

¹⁸ Cf. Sales 2001, 365; 2007b, 105, 196; Leprohon 2013, 8, 12-13.

¹⁹ Cf. Leprohon 2013, 7.

²⁰ Cf. Ibid. 13-14. Sobre o conceito de fronteira e de demarcação do território egípcio no Império Antigo veja-se Espinel 1998 9-30; para o Império Novo veja-se Galán 1995, 114-35. Veja-se também a conceção egípcia de espaço terrestre (fronteiras unilaterais, fronteiras destinadas à extensão e fronteiras co-extensivas ao mundo terrestre) apresentada por Pascal Vernus (Cf. Vernus 2001, 25-29). Sobre as «estelas-fronteiriças», internas e externas, veja-se Vogel 2011, 320-41.

período pré-dinástico²¹. O título «O do junco e da abelha» foi introduzido na I dinastia, pelos faraós Den e Adjib²².

Mas não era apenas pelos múltiplos nomes da sua titulação que o faraó se distinguia dos demais humanos. Também as coroas (*hedjet*, *decheret*, *pschent*, *kheprech*, *atef*, *hemhemet*), os ceptros (*hekat*, *uas*, *nekhakha*, *uadj*, *djed*, *ames*, *sekhem*), as maçãs *hedj* e *menu*, o machado *akhu*), as vestes (*chendjit*) e outras insígnias (*nemes*, barba postiça, cauda taurina, serpente-uraeus, selos) que usava isolavam-no como um homem engendrado pelo(s) deus(es)²³.

As coroas (*khau*) demonstravam também a unificação territorial realizada na figura do faraó. A coroa branca, chamada em egípcio *hedjet*, era uma oblonga e longa mitra usada, na época pré-dinástica, pelo rei do Sul e fazia também parte dos emblemas usados pela deusa Nekhebet, a deusa protectora do Alto Egito. A coroa vermelha, chamada em egípcio *decheret* ou *net*, era, em contrapartida, ostentada pelo soberano do Baixo Egito e pela deusa Uadjit, divindade tutelar do Baixo Egito²⁴.

Quando o faraó usava, isoladamente, a *decheret* ou a *hedjet*, proclamava a sua soberania sobre a respetiva área geográfica que essa coroa identificava. Aquando da unificação do território sob um só rei, por volta de 3000 a.C., a união dos Dois Países foi simbolizada pela união destas duas coroas, formando a designada *pschent* (do grego ψχητ), apropriadamente chamada, em egípcio, *pa-sekhemeti*, «a poderosa» ou «as duas poderosas»²⁵. O poder mágico que lhe estava associado, como entidade divina, transmitia aos seus portadores uma auréola de sobrenaturalidade, instituindo-os, ao mesmo tempo, em intermediários privilegiados entre os deuses e os homens²⁶. Naturalmente, foi uma coroa utilizadíssima pelos faraós egípcios de todas as épocas, como nos atestam os vários registos iconográficos, numa clara proclamação da sua universalidade no território egípcio. Coerentemente, o faraó era o «senhor das Duas Terras» (*neb tau*).

Mesmo quando os reis do Egito alcançaram uma dominação política sobre territórios fora da esfera territorial tradicional, nacional (caso da Núbia ou dos territórios no corredor siro-palestinense), nunca o faraó egípcio adotou outras insígnias de poder diferentes das tradicionais. Nunca se apropriou de emblemas de poder dessas áreas em seu proveito próprio. Por definição e costume, o faraó comportava-se como um «rei» e não como um «imperador», embora a

²¹ Neste caso, desde a segunda parte da I Dinastia (reinados de Adjib e Semerkhet) – Cf. Goebis 2007, 283; Leprohon 2013, 8.

²² Cf. Sales 2001, 365; Jiménez Fernandes; Jiménez Serrano 2008, 38-39; Leprohon 2013, 17.

²³ Cf. Graham 2001, 166; Hornum 1992, 341-42.

²⁴ Cf. Goebis 2001, 323; 2013; Collier 1996, 26; Hornung 1992, 341.

²⁵ Cf. Goebis 2001, 323; Hornung 1992, 341.

²⁶ Cf. Goebis 2001; 2013.

panegírica ideologia o proclamasse como vitorioso (*k3 nḥt, nsu nḥt, nb nḥt, ity nḥt, hkt nḥt*), «senhor de tudo o que o sol cobre», considerando que o seu domínio se estendia «até à extremidade do céu», «até aos pilares do céu» e «aos domínios da obscuridade»²⁷. Frequentemente, somos nós, devido a estes hiperbólicos qualificativos repletos de pretensão mágica e totalizante, que qualificamos de «imperadores» faraós que a tradição egípcia e a própria Antiguidade contemporânea sempre consideraram, numa lógica simplesmente real, como «reis» (*nesu*), poderosos, autoritários, é certo, mas apenas «reis». Somos nós que pelo discurso e pela repetição impensada das fórmulas de denominação histórica tornamos a ideia imperial consubstancial à de faraó.

Adotando uma visão muito restritiva do alcance conceptual da titulatura faraónica e das coroas «nacionais» usadas, «A Casa Grande» exercia a sua autoridade sobre um território limitado, delimitado, *grosso modo* o Alto e Baixo Egito, a «terra amada» (*Ta-meri*), situado entre o mar Mediterrâneo a norte e a primeira catarata a sul e confinado à estreita faixa entre os desertos líbico e arábico e aos oásis contíguos. Neste sentido, é suficiente a designação «reino» para definir a forma de dominação política dos faraós. Nada exige a designação de «império» ou uma teoria ou doutrina de imperialismo.

4. O CASO HISTÓRICO DO ANTIGO EGITO: A EXTENSÃO TERRITORIAL E A PLURALIDADE DE POVOS

Se considerarmos as áreas de dominação egípcia, por exemplo, durante a segunda parte da XVIII dinastia (sobretudo depois da actividade sistemática de Tutmés III), é inquestionável que a dominação egípcia, assente num complexo dispositivo militar, se estendia a territórios para lá do espaço tradicional do Egito: caso da Núbia²⁸ e do Retenu (*Rtnw*)²⁹. Da quarta catarata a sul ao Eufrates

²⁷ Cf. Leclant 1980, 56; Galán 1995, 52-69. Mesmo quando um dos imperativos cardeais da função faraónica ou frase ritual é, como vimos, «ampliar as fronteiras» (*swšḥ tšš*), mesmo quando teoricamente a jurisdição do faraó abarca a totalidade do mundo terreno («o que rodeia o disco», *šnn.t itn*) e ele é um «senhor/ soberano do que rodeia o disco» (*nb/hk3 n šnn.t itn*) e quando «sob os seus pés» e «as suas sandálias» estão os «Nove Arcos», *pesedjet* 9 (designação tradicional para os povos estrangeiros vencidos e submissos), o faraó é sempre, pela antiga fraseologia, um dominador das «Duas Terras» (Cf. Vernus 2011, 2627; Kemp 1978, 10-12).

²⁸ Os territórios situados a sul de Elefantina, geralmente divididos em Uauat (Baixa Núbia) e Kuch (Alta Núbia). Na época de Tutmés III, a dominação egípcia chegou até à zona da 4ª catarata do Nilo, perto de Napata (Guebel Barkal). Veja-se Frandsen 1979, 170-73; Kemp 1978, 22-33.

²⁹ Nome dado pelos Egípcios à região norte do corredor siro-palestinense habitualmente designada por Ásia, correspondente aos atuais territórios do Líbano e parte da Síria. À zona da Palestina meridional chamavam Retenu Superior (*Retenu heret*). Tutmés III levou a cabo a submissão da Siro-Palestina em dezassete campanhas militares (*wḏyt*). Como escreve Bill Manley, «Pharaon s'y révèle le policier d'un Orient plus que chaotique où il lui faut sans cesse s'imposer» (Manley 1998, 70). Veja-se também Morris 2005, 37, 39, 116-26.

havia um imenso espaço para organizar e governar, recolhendo tributos, estabelecendo e mantendo guarnições, gerindo as riquezas em produção e em circulação³⁰. No entanto, para se ser completamente rigoroso, a Núbia nunca se tornou uma parte integrante do reino egípcio, nem o faraó egípcio alguma vez assumiu a liderança directa sobre essas populações linguisticamente diferentes e a zona do Próximo Oriente, culturalmente muito forte, socialmente muito sofisticada e militarmente dotada de bem treinados exércitos, foi dividida em protetorados, deixando poder e autonomia aos habitantes que juraram fidelidade aos Egípcios e cujos jovens príncipes foram trazidos para a corte egípcia como reféns, para serem acostumados / aculturados aos modos de ser e estar dos Egípcios e educados nas suas formas administrativas e assim se tornarem vassalos leais³¹.

A partir de Amenhotep II e Tutmés IV, o domínio da Siro-Palestina foi assegurado essencialmente através de paradas militares, com um ou outro massacre associado, destinadas a intimidar as populações locais e assim desincentivar eventuais processos de sedição, mais do que através de ações firmes de cariz militar, voltadas para o alargamento territorial³². A esta política de gestão dos territórios (baseada na salvaguarda da estabilidade regional e no controlo das rotas comerciais) juntaram-se os casamentos políticos com princesas de Mitanni ou de Hatti³³. O veículo de comunicação da diplomacia (embaixadores, mensageiros, tradutores e intérpretes) nunca foi a língua dos «dominadores», o egípcio, mas sim o acádico, a língua franca escrita com signos cuneiformes em tabuinhas de argila³⁴.

Na Siro-Palestina, a autonomia, a especificidade e a salvaguarda dos poderes locais tornou impossível uma relação de vassalagem perfeita e completa. A intervenção egípcia nos assuntos asiáticos foi sempre limitada³⁵. Daí que a

³⁰ Cf. Bryant 2000, 235-40.

³¹ Cf. Frandsen 1979, 169-70, 174-76; Kemp 1978, 19, 56.

³² Cf. Morris 2005, 127 e ss.

³³ No período raméssida, este «sistema misto» ou «sistema dual de administração» prosseguiu, com base na presença de contingentes militares egípcios no Levante e no governo de vassallos egípcianizados, responsáveis, sobretudo, pela coleta dos impostos e vigilância dos territórios. É, no fundo, o designado modelo da «Elite Emulation», oposto ao tradicional modelo do «Direct Rule» (Cf. Higginbotham 2000, 71-73, 129-32, 136-40; Morris 2005, 9).

³⁴ De facto, apesar de o domínio e influência que, em meados do século XV a.C., a coroa egípcia exercia sobre a Palestina e sobre parte de Síria, a língua egípcia não conseguiu implantar-se ou impor como língua administrativa, nem sequer entre o faraó e os seus vassallos naqueles territórios (Cf. Galán 2011, 303).

³⁵ Cf. Vernus 2011, 18. A xenofobia egípcia, que se baseava na ideia de que o centro do mundo terrestre era o Egito (Egiptocentrismo) e se referia muitas vezes aos estrangeiros Asiáticos como «miseráveis Asiáticos», nunca permitiu alcançar grandes níveis de interação cultural na Palestina. No fundo, o domínio dessas regiões estava sobretudo ao serviço do papel teológico e ideológico fundamental da realeza egípcia: a redução do caos à ordem, do incriado ao criado, do periférico ao central (Cf. Kemp 1978, 8; Vernus 2011, 21-22).

«império» seja realmente preferível a noção de «controlo hegemónico» ou «hegemonia»³⁶. Há quem use a designação «império informal»³⁷.

No caso da Núbia havia o sistema do vice-rei, representante-delegado de confiança do poder central, alto-funcionário assistido por uma administração de escribas específicos, designado pelo título *sa-nesu en Kuch*, «filho real de Kuch» (instituído no final da XVII Dinastia pelo faraó Kamés³⁸ e em vigor até à extinção da XVIII Dinastia e abandono da Núbia) que não apresentava, porém, qualquer ligação biológica à família real egípcia. O território foi sempre uma província, anexada, dirigida e explorada intensivamente como tal³⁹. A Baixa Núbia / Uauat foi a zona com uma sujeição mais estreita, mais vinculativa, quase anexação, que justifica, segundo alguns autores, a designação «império formal» usada para a caracterizar⁴⁰.

No Império Novo, apesar de os textos e ilustrações formais egípcias enfatizarem, de forma permanente e repetida, uma filosofia de conquistas, vitórias e dominação absolutas, o espaço territorial sob dominação egípcia não foi, portanto, homogêneo, nem no tipo de administração nem no nível de presença. Houve significativas diferenças entre a administração da coroa egípcia a sul e a norte: a Ásia ocidental foi um território de campanhas, vassalagem e tributos, e a Núbia, continuação sul do vale do Nilo, foi uma criação administrativa⁴¹.

No caso interno da administração do território egípcio, o país foi governado através do sistema do vizirato, centrado na figura ímpar do vizir (*tjati*), o mais alto dignitário do país, responsável máximo pela máquina burocrático-administrativa (destinado à estimativa da colheita e perceção dos correspondentes impostos, à organização dos trabalhos coletivos, à gestão dos diversos recursos), designado pelo faraó, «o segundo depois do rei na sala de entrada do Palácio»⁴². Na XVIII Dinastia, chegou a haver no Egito dois vizires: um para o delta («vizir do Norte»), que residia em Mênfis, Licht ou Pi-Ramsés, e outro para o Alto Egito («vizir do Sul»), com sede em Tebas.

Existirem dois vizires não pode, então, ser entendido como uma marca ou sintoma de «império» ou de «imperialismo»? Em nossa opinião não, porque a existência do duplo vizirato não tem a ver com a vastidão territorial propriamente

³⁶ Cf. Leclant 1980, 65, nota 11.

³⁷ Cf. Vernus 2011, 18. Veja-se a «revisão da bibliografia» sobre o domínio egípcio no Levante em Higginbotham 2000, 2-6, onde, entre outras, são mencionadas as contribuições de Helck, Na'aman, Edel, Redford, Weinstein, Bartel e Frandsen.

³⁸ O primeiro «filho-real de Kuch» foi Turi.

³⁹ Da Núbia provinham produtos agrícolas, madeiras, gado e animais selvagens, escravos, ouro, marfim, incenso e produtos exóticos (peles de animais e penas de avestruz, por exemplo) – Cf. Kemp 1978, 33. Também em relação aos Núbios, os Egípcios não mostravam respeito pela sua tecnologia, religião ou costumes (Cf. Frandsen 1979, 179).

⁴⁰ Cf. Vernus 2011, 18.

⁴¹ Cf. Galán 2002, 27; Kemp 1978, 20, 43-44.

⁴² Cf. Sales 2001, 871-72.

dita (o espaço interno egípcio não era maior do que fora em épocas anteriores) ou com a existência de uma pluralidade de povos e culturas (a população era, não obstante o ingresso de um ou outro contingente de estrangeiros, basicamente, a mesma), mas sim com a meticulosa e racional organização administrativa egípcia, talvez mais zelosa e empenhada em evitar alguns dos desmandos e atropelos do passado. Somos nós que usamos o moderno conceito de «imperialismo» e o aplicamos à política administrativa do Egito antigo e às suas «esferas de influência»⁴³.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Utilizando a pluralidade de povos, a diversidade cultural e a efetiva vastidão territorial como critérios para a existência de um «império» torna-se difícil sustentar a ideia de um período assim denominado na milenar história do Egito antigo. Mesmo a única época que poderia, ainda assim, justificar melhor a designação (o Império Novo) não se conforma integralmente à definição operativa e institucional de «império»⁴⁴.

Quando observamos as inúmeras representações artísticas da realeza e constatamos, por um lado, os tamanhos desproporcionados entre o faraó e os seus súbditos ou estrangeiros inimigos⁴⁵ e, por outro, a sua equiparação com as dimensões em que são figurados os (outros) deuses, concluímos que elas indiciam já ou comprovam a consideração do faraó como indivíduo superior, como deus universal por direito próprio. Também aqui sacralidade e divindade se misturam.

Não vemos neste período nada que se aproxime de uma união pessoal de várias diversidades na figura do mesmo soberano que, pelos seus símbolos e ação, unifique ou pretenda unificar os distintos hábitos e costumes, crenças e cultos, tradições e particularidades. Independentemente da personalidade do detentor do poder, a instituição monárquica egípcia reenviava mais para modelos arquetípicos e estereotipados do passado interno egípcio do que para (novas) dominações geográfico-culturais-linguísticas resultantes das (novas) hegemonias conseguidas no devir histórico.

Talvez, por isso, os antigos Egípcios nunca usaram um termo que significasse «Império» ou «imperialismo». Talvez, por isso, a realeza (*nesit*) tenha sido sempre concebida como a demonstração de «qualidades reais», não «imperiais». Talvez, por isso, o faraó fosse sempre um *neb tau* («Senhor das Duas Terras»), mesmo quando pela vitória militar conquista outras terras, massacrando real ou simbolicamente as suas populações (Núbios, Líbios ou Asiáticos), ou pela força

⁴³ Cf. Kemp 1978, 7.

⁴⁴ Cf. Vernus 2011, 17.

⁴⁵ Apesar de este cânone também ser aplicado aos altos funcionários na sua relação com os seus dependentes ou servos, interessa-nos aqui observá-lo apenas na óptica do faraonato.

da coerção económico-financeira as tutela. Talvez, por isso, a designação mais conveniente e correta para expressar as fortes dominações impostas pelo poder faraónico nesses períodos historicamente considerados de relevo seja «controlo hegemónico» ou «hegemonia». Talvez, por isso, as formas usadas pela historiografia anglo-saxónica (*Old Kingdom, Middle Kingdom, New Kingdom*), italiana (*Antico Regno, Medio Regno, Nuovo Regno*) e em certas tendências recentes da investigação em língua espanhola (*Reino Antiguo, Reino Medio, Reino Nuevo*) sejam mais correctas, deslocando todo o campo conceptual para o lado de «reino» em vez de para o de «império».

BIBLIOGRAFIA

- Andreu, Guillemette 1996. "Le vizir." In AAVV, *L'Égypte ancienne*. Paris: Éditions du Seuil, 63-65.
- Araújo, Luís Manuel. 2001. "Da teoria à prática: o exercício do poder real no Egito faraónico." *Clio* 5:33-57.
- Araújo, Luís Manuel e Nuno Simões Rodrigues. 2006. *As comunicações na Antiguidade*. Lisboa: Fundação Portuguesa das Comunicações.
- Baines, John e Jaromir Malek. 1984. *Atlas of Ancient Egypt*. Oxford: Phaidon Press Ltd.
- Bryan, Betsy M. 2000. "The Eighteenth Dynasty before the Amarna Period c.1550-1352 BC." In *The Oxford History of Ancient Egypt*, ed. I. Shaw, 235-40. New York: Oxford University Press.
- Bonhême, Marie Ange e Annie Forgeau. 1998. *Pharaon. Les Secrets du pouvoir*. Paris: Armand Colin.
- Carreira, José Nunes. 2001. "Legitimação do poder no Egito Faraónico." *Clio* 5:19-33.
- Clayton, Peter. 1995. *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*. Paris: Casterman.
- Collier, Sandra. 1996. *The crowns of the Pharaoh: their development and significance in ancient Egyptian kingship*. Los Angeles: University of California.
- Daumas, François. 1998. "Histoire, période pharaonique." In *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, 179-99. Paris: Encyclopaedia Universalis / Albin Michel.
- Derchain, Philippe. 1962. "Le role du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique." In *Le Pouvoir et le Sacré*, 61-73. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles,
- Desroches-Noblecourt, Christiane. 1986. *La femme au temps des pharaons*. Paris: Stock / Laurence Pernoud.
- . 1996. *Ramsès II, la véritable histoire*. Paris: Éditions Pygmalion.
- Diego Espinel, Andrés. 1998. "Fronteras y demarcaciones del territorio Egipcio en el Reino Antiguo. Egyptian frontiers and landmarks during the Old Kingdom." In *Stvdia Historica. Historia Antigua* 16:9-30. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Donadoni, Sergio, dir. 1994. *O Homem Egípcio*. Lisboa: Editorial Presença.
- Drioton, Étienne e Jacques Vandier. 1975. *L'Égypte – des origines à la conquête d'Alexandre*. 5ª ed. Paris: Presses Universitaires de France.
- Duverger, Maurice. 1980. "Le concept d'empire." In AAVV, *Le concept d'empire*,

- 5-23. Paris: Presses Universitaires de France.
- Favard-Meeks, Christine e Dimitri Meeks. 1986. "L'héritière du Delta." In *Alexandrie IIIe siècle av. J.-C. Tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées*, 28-33. Paris: Éditions Autrement.
- Frandsen, Paul John. 1979. "Egyptian Imperialism." In *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires (Mesopotamia 7)*, ed. M. T. Larsen, 167-90, Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Gálan, José Manuel. 2011. "Interpretes y traducciones en el Egipto Imperial." *Semata, Ciencias Sociais e Humanidades* 23:295-313.
- . 2002. *El Imperio Egipcio. Inscripciones, ca. 1550-1300 a. C.* Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona / Editorial Trola.
- . 1995. *Victory and Border: Terminology related to Egyptian Imperialism in the XVIIIth Dynasty*. Hildesheimer: Gerstenberg Verlag.
- Gardiner, Alan. 1961. *Egypt of pharaohs. An Introduction*. Oxford: Clarendon Press.
- Goebs, Katja. 2013. "Crowns, Egypt." In *The Encyclopedia of Ancient History*, ed. R. S. Bagnall, K. Brodersen, C. B. Champion, A. Erskine, S. R. Huebner, 1847-49. London: Blackwell Publishing.
- . 2007. "Kinship." In *The Egyptian World*, ed. Toby Wilkinson, 275-95. London / New York: Routledge.
- . 2001. "Crowns." In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Vol. 1, ed. D. B. Redford, 321-26. Oxford: Oxford University Press.
- . 1998. "Some Cosmic aspects of the royal crowns." In *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 September 1995*, ed. C. J. Eyre. Leuven, 447-60. Leuven: Peeters.
- Graham, Geoffrey. 2001. "Insignias." In *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*. Vol. 2, ed. D. B. Redford, 163-67. Oxford: Oxford University Press.
- Grimal, Nicolas. 2000. "Les oasis du désert libyque: l'eau, la terre et la sable." *Comptes rendus des Séances de l'année - Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 144 (2):909-40.
- . 1988. *Histoire de L'Égypte ancienne*. Paris: Fayard.
- Higginbotham, Carolyn R. 2000. *Egyptianization and elite emulation in Ramesside Palestine: governance and accommodation on the imperial periphery*. Leiden / Boston / Köln: Brill.
- Henry, Roger. 2003. *Synchronized Chronology. Rethinking Middle East Antiquity. A Simple Correction to Egyptian Chronology Resolves The Major Problems In Biblical And Greek Archaeology*. New York: Algora.
- Hobson, Christine. 1987. *Exploring the world of pharaohs. A complete guide to ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.

- Hornung, Erik. 1992. "Le pharaon." In *L'homme égyptien*, dir. Sergio Donadoni, 337-73. Paris: Éditions du Seuil.
- Hornung, Erik, Rolf Krauss e David A. Warbuton, eds. 2006. *Ancient Egyptian Chronology*. Leiden / Boston: Brill.
- Husson, Geneviève e Dominique Valbelle. 1992. *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons ax empereurs romains*. Paris: Arman Colin.
- Jiménez Fernandez, Juan e Alejandro Jiménez Serrano, eds. 2008. *Historia de Egito – Manetón*. Madrid: Akal.
- Kemp, Barry J. 1989. *Ancient Egypt: anatomy of a civilization*. London: Routledge.
- . 1978. "Imperialism and Empire in New Kingdom Egypt." In *Imperialism in the Ancient World: The Cambridge University Research Seminar*, eds. P. D. A. Garnsey e C. R. Whittaker, 7-57. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lalouette, Claire. 1991. *Au royaume d'Égypte. Les temps des rois-dieux*. Paris: Fayard.
- . 1986. *Thèbes ou la naissance d'un empire*. Paris: Fayard.
- . 1985. *L'empire des Ramsès*. Paris: Fayard.
- Leclant, Jean. 1980. "Les "empires" et l'impérialisme de l'Égypte pharaonique." In AAVV, *Le Concept d'empire*, 49-68. Paris: Presses Universitaires de France.
- Leprohon, Ronald. 2013. *The Great Name. Ancient Egyptian royal titulary*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Loprieno, Antonio. 1998. "Le pharaon reconstruit. La figure du roi dans la littérature égyptienne au Ier millénaire avant J.-C." *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 142:4-24.
- Malek, Jaromir. 1997. "La division de l'histoire d'Égypte et l'Égyptologie moderne." *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 138:6-17.
- Manley, Bill. 1998. *Atlas historique de l'Égypte ancienne. De Thèbes à Alexandrie: la tumultueuse épopée des pharaons*. Paris: Éditions Autrement.
- Morris, Ellen Fowles. 2005. *The architecture of imperialism. Military bases and the evolution of foreign policy in Egypt's New Kingdom*. Leiden: Brill.
- O'Connor, David e David P. Silvermann. 1995. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: Brill.
- Posener, Georges. 1960. *De la divinité du pharaon. Cahiers de la Société Asiatique* 15. Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.
- Posener, Georges, Serge Sauneron e Jean Yoyotte, dir. 1970. *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*. Paris: Fernand Hazan.
- Quirke, Stephen. 1990. *Who were the Pharaohs? A history of their names with a*

- list of cartouches*. London: The British Museum Publications.
- Rachet, Guy. 1987. *L'Égypte ancienne*. Paris: Éditions du Félin.
- Raité, Suzanne. 1979. *La reine Hatchepsout. Sources et problèmes*. Leiden: Brill.
- Rice, Michael. 2002. *Who's who in Ancient Egypt*. London / New York: Routledge.
- Ryholt, Kim. 2004. "The Turin King-List." *Ägypten und Levante* 14:135-55.
- Sales, José das Candeias. 2008. *Poder e Iconografia no antigo Egito*. Lisboa: Livros Horizonte.
- . 2007a. *Estudos de Egiptologia. Temáticas e Problemáticas*. Lisboa: Livros Horizonte.
- . 2007b. "As fórmulas protocolares egípcias ou formas e possibilidades do discurso de legitimação no antigo Egito." *Cadmo* 16:101-24.
- . 2005. *Ideologia e propaganda real no Egito ptolomaico (305-30 a. C.)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- . 2001a. "Faraó." In *Dicionário do Antigo Egito*, dir. L. M. de Araújo, 364-68. Lisboa: Caminho.
- . 2001b. "Vizir." In *Dicionário do Antigo Egito*, dir. L. M. de Araújo, 871-73. Lisboa: Caminho.
- . 1997. *A ideologia real egípcia e acádica. Representações do poder político pré-clássico*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Shaw, Ian. 2000. "Introduction. Chronologies and cultural change in Egypt." In *The Oxford history of Ancient Egypt*, 1-16. London: Oxford University Press.
- Shaw, Ian e Paul Nicholson. 1995. *British Museum dictionary of Ancient Egypt*. London: British Museum Press.
- Tyldesley, Joyce. 2006. *Chronicle of the queens of Egypt. From early dynastic times to the death of Cleopatra*. London: Thames & Hudson.
- Valbelle, Dominique. 1998. *Histoire de l'État pharaonique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 1992. *L'état et les institutions en Égypte. Des premiers pharaons aux empereurs romains*. Paris: Armand Colin.
- . 1990. *Les neuf arcs. L'Égyptien et les étrangers de la Préhistoire à la conquête d'Alexandre*. Paris: Armand Colin.
- Vandersleyen, Claude. 1992. *L'Égypte et la Vallée du Nil, tome 2 – De la fin de l'Ancien Empire à la fin du Nouvel Empire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Vercoutter, Jean. 1998. "Pharaon." In *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, 296-300. Paris: Encyclopædia Universalis / Albin Michel.
- . 1992. *L'Égypte et la Vallée du Nil, tome 1 – Des origines à la fin de l'Ancien*

Empire. Paris: Presses Universitaires de France.

- Vernus, Pascal. 2011. "Los barbechos del demiurgo y la soberanía del faraón. El concepto de "imperio" y las latencias de la creación." In *El Estado en el Mediterráneo antiguo. Egipto, Grecia, Roma*, comps. M. Campagno, J. Gallego e C. G. García Mac Gaw, 13-43. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- . 1986. "Le concept de monarchie dans l'Egypte ancienne." In *Les monarchies*, dir. E. L. Ladurie, 29-42. Paris: Presses Universitaires de France.
- Vernus, Pascal e Jean Yoyotte. 1988. *Les Pharaons*. Paris: MA Éditions.
- Vogel, Carola. 2011. "This Far and Not a Step Further! The Ideological Concept of Ancient Egyptian Boundary Stelae." In *Egypt, Canaan and Israel: History, Imperialism, Ideology and Literature. Proceedings of a Conference at the University of Haifa, 3-7 May 2009*, 320-41. Leiden / Boston: Brill.
- Weinstein, James M. 1981. "The Egyptian Empire in Palestine: A Reassessment." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 241:1-28.
- Wilkinson, Toby. 1999. *Early Dynastic Egypt*. London: Routledge.
- Woolf, Greg. 1992. "Imperialisme, empire and the integration of the Roman economy." *World Archaeology* 23 (3):283-93.

(Página deixada propositadamente em branco)

**COMEÇAR DE NOVO:
A «REPETIÇÃO DO NASCIMENTO» E A TRANSFORMAÇÃO POLÍTICA
DO EGITO NA VIRAGEM PARA O I MILÉNIO¹
(Starting anew: the «repetition of birth» and Egypt's political transformation
on the brink of the 1st Millenium)**

ROGÉRIO SOUSA

(solar.benu@gmail.com; ORCID: 0000-0002-8253-1707)

Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de História
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Universidade de Coimbra

RESUMO - A desintegração política que ocorreu no Egito no final do Império Novo partilha muitos aspetos em comum com a crise que afetou as civilizações da bacia do Mediterrâneo na transição da Idade do Bronze para a Idade do Ferro. Muito mais bem documentada no Egito do que noutros contextos, esta transição não irrompeu de forma violenta ou acompanhada por uma crise cultural profunda. Ainda assim, o Terceiro Período Intermediário apresenta uma organização política completamente distinta que parece ter sido posta em prática ao longo da «Repetição do Nascimento» através da ação combinada de Herihor - e dos seus sucessores no reino do Sul - e de Ramsés XI no reino do Norte.

PALAVRAS-CHAVE: Repetição do Nascimento; Herihor; Ramsés XI.

ABSTRACT - The political disintegration occurred in Egypt at the end of the New Kingdom has much in common with the crisis that affected the civilizations of the Mediterranean basin in the transition from the Bronze Age to the Iron Age. Much better documented in Egypt than elsewhere, this transition did not irrupt violently with a sense of cultural crisis. Nevertheless, the Third Intermediate Period presents a completely distinct political organization of Egypt that seems to have been put in place during the «Repetition of births» through a combined action of Herihor and his successors in the South and Ramses XI in the North.

KEYWORDS: Repetition of birth; Herihor; Ramses XI.

O fim da XX dinastia (c. 1100 a.C) e do Império Novo foi grandemente determinado pelas ondas de choque provocadas pelas grandes migrações causadas pela queda do mundo micénico e do império hitita. Embora o Egito tenha sido atingido apenas marginalmente por estes fenómenos, a verdade é que a batalha de Ramsés III contra os Povos do Mar representa um choque de civilizações que, apesar da vitória obtida, não se traduziu, de forma alguma no afastamento do inimigo². Às

¹ Este trabalho foi apoiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/04311/2013 e do projecto UID/ELT/00196/2013.

² Os líbios constituem uma presença influente no Egito. Embora as incursões dos Mechuech e dos Libu tivessem sido repelidas por Merenptah e Ramsés III muitos imigrantes

Começar de novo:

a «repetição do nascimento» e a transformação política do Egito na viragem para o I Milénio

populações líbias autóctones juntaram-se mercenários oriundos dos chamados «Povos do Mar» que se instalaram cada vez com mais expressão no Delta³, desenvolvendo uma aristocracia militar que havia de marcar indelevelmente a geografia política e militar do Egito⁴. Adicionalmente, muitos imigrantes continuaram a instalar-se no Delta, com um cunho fortemente militarizado. No final do Império Novo o exército era já quase inteiramente constituído por mercenários líbios⁵.

O domínio dos Mechuech no Egito é assim equivalente à irrupção dos Etruscos na Itália, ou dos Dórios na Grécia, ou dos Filisteus na Palestina. Em todos estes casos, os processos de penetração das novas populações foram acompanhados pela incapacidade crescente do poder central em garantir a conectividade política, desencadeando uma regionalização crescente, com as populações locais entregues a si mesmas⁶.

O final do Império Novo é, portanto, antes de mais a expressão de um fenómeno global que afetou todo o Próximo Oriente e Mediterrâneo, desde a Índia ao Egeu. Internamente, este fenómeno traduziu-se na desintegração do aparelho burocrático real, a qual se acelerou na proporção directa do empobrecimento das populações. Sabe-se que uma série de más colheitas ocorreram durante o reinado de Ramsés VII e prosseguiram com os seus sucessores, levando a um aumento do preço do trigo e a períodos de fome⁷. O empobrecimento foi geral e a ineficácia da administração central agravou-o ainda mais, gerando-se, como refere Jan Assman, uma crise de penetração e de distribuição. Toda a infraestrutura crucial para o funcionamento de uma economia redistributiva estava à beira do colapso: os bens não chegavam aos armazéns reais, e o abastecimento proporcionado por estes armazéns era insuficiente, daí resultando fome, instabilidade social e empobrecimento geral.

Os reinados de Ramsés IX, Ramsés X e Ramsés XI representam o momento mais grave desta tendência. Como os seus antecessores da XIX e da XX dinastia, o faraó governava a partir da sua capital, Pi-Ramsés, situada no Delta oriental, longe, portanto, dos principais centros locais do Egito e aparentemente sem capacidade real de intervenção neste processo.

Sintomaticamente nem as obras reais de grande importância simbólica e política, como a construção dos túmulos reais, foram poupadas. No reinado de

continuaram a instalar-se no Delta, com um cunho fortemente militarizado (Wainwright 1962, 89-99). No final do Império Novo o exército era já quase inteiramente constituído por mercenários líbios (Taylor 2000, 335).

³ Assmann 2002, 281.

⁴ Este fenómeno é visível através da onomástica: as famílias mais influentes, tanto no norte como no sul, apresentam indivíduos com nomes aparentemente de origem líbia. A presença líbia poderá ser mais expressiva, sobretudo se admitirmos que sob nomes egípcios se ocultem também indivíduos de origem líbia (Taylor 2000, 335).

⁵ Taylor 2000, 335.

⁶ Assmann 2002, 281.

⁷ Trigger et al. 1983, 228.

Ramsés IX, o fornecimento deficiente de géneros aos trabalhadores dos túmulos reais iria mesmo motivar uma greve consubstanciada num vigoroso movimento reivindicativo em Deir el-Medina, que levou os operários a dirigirem-se ao sumo sacerdote de Ámon, apresentando-lhe as suas queixas⁸. Segundo a documentação, eles acabaram por ser pagos com o trigo retirado do celeiro dos templos de Montu, quando tal pagamento competia às autoridades «civis» sob as ordens diretas do vizir de então, Khamon. Nos reinados de Ramsés X (KV 18) e de Ramsés XI (KV 4) a situação foi aparentemente ainda pior, já que nenhum dos túmulos foi terminado.

Durante este período, a região de Tebas foi assolada por grupos armados provenientes do deserto ocidental, originando um período crítico de violência e fome que mais tarde seria evocado como o «ano das hienas». Estes grupos tinham provavelmente origem líbia, mas é provável que vivessem no Egito há várias gerações e que, em algum momento, tivessem estado ao serviço do próprio faraó. Sabe-se que Ramsés III, na continuação de idênticas atitudes tomadas pelos seus antecessores, tinha instalado várias colónias de líbios e de sírios no país, alguns deles servindo como mercenários no exército⁹.

A situação de crise geral, no entanto, tinha tornado perigosos estes grupos, que aproveitando a debilidade crescente do sistema, pilhavam as populações mais vulneráveis. As incursões depredatórias no território tebano motivaram mesmo o abandono de Deir el-Medina, cujos aldeões se refugiaram no complexo funerário de Ramsés III de Medinet Habu, entretanto transformada em cidadela fortificada.

A anarquia crescente foi agravada pela corrupção dos funcionários, gerando um processo que se reforçava mutuamente. Quanto maior era a ineficácia do aparelho burocrático real maior era a corrupção, o que gerava ainda mais ineficácia. Este processo é exemplarmente demonstrado pelo saque organizado aos túmulos da necrópole. Este processo é documentado no *Papiro Abbott*, o qual conserva uma série de relatórios relativos a roubos que tiveram lugar no ano 16 de Ramsés IX. O escândalo estalou aparentemente devido à rivalidade entre o governador de Tebas, Paser, e o governador da necrópole, Pauer-ré. Em face das denúncias, o vizir, Khaemuaset, ordenou uma comissão para investigar as alegações¹⁰. Dos dez túmulos investigados, apenas o de Amen-hotep I se apresentava então intacto. Todos os restantes haviam sido espoliados em todo ou em parte¹¹.

⁸ Em Araújo 1999, 153, nota 26.

⁹ Araújo 1999, 115.

¹⁰ A respeito dos roubos efetuados na necrópole ver Goelet 1996, 107-27.

¹¹ Clayton 1994, 171. Foi em Deir el-Medina que foi encontrada a documentação referente aos roubos aos túmulos reais. Os culpados foram julgados no templo de Maet situado junto ao templo de Montu em Karnak. O vizir Khaemuaset, o governador de Tebas Paser, o sumo sacerdote de Ámon Amen-hotep e o governador da necrópole Pauer participaram no julgamento dos culpados, que foram severamente punidos.

Começar de novo:

a «repetição do nascimento» e a transformação política do Egito na viragem para o I Milénio

Apesar da investigação judicial em curso, o saque continuou ao longo dos anos seguintes, prolongando-se até ao reinado de Ramsés XI, durante o qual se registaram roubos no Vale das Rainhas, em Medinet Habu e no Ramesseum¹². Em tempos de escassez, as riquezas ocultas na necrópole constituíam, portanto, um foco crítico de instabilidade para a região tebana.

Perante o recuo da administração central, foi nos templos que se manteve em funcionamento uma administração local que, aliviada da supervisão faraónica, oferecia o terreno ideal para a actividade de funcionários corruptos. São conhecidos excessos cometidos por sacerdotes em Elefantina, relatados no *Papiro de Turim 1887*¹³. Esta tendência atingiu certamente proporções bem mais significativas em torno dos grandes templos do Egito, onde a riqueza era ainda muito significativa. O templo de Ámon detinha dois terços da terra arável do Egito, noventa por cento da frota fluvial, oitenta por cento das oficinas. O seu controlo da economia do país era absoluto e tornou-se inevitável que o sumo sacerdote de Ámon adquirisse um peso político sem precedentes.

Numa cerimónia ocorrida no ano 10 de Ramsés IX, no templo de Ámon em Karnak, o sumo pontífice Amen-hotep foi cumulado de favores, alguns dos quais consistiam na transferência dos tributos destinados ao próprio faraó para o tesouro do templo de Ámon. Esta cerimónia foi gravada no muro situado entre o sétimo e o oitavo pilone em Karnak. Nela pode ver-se Amen-hotep diante do faraó Ramsés IX e, facto inusitado, ambos são representados com o mesmo tamanho, algo que noutros tempos teria sido inaceitável e anómalo tendo em conta todas as convenções milenares da ideologia real egípcia¹⁴.

Esta demonstração de poder foi apenas o prelúdio de um longo pontificado. Amen-hotep sucedera ao seu irmão mais velho, Nesiamon¹⁵. Sintomaticamente à medida que o aparelho burocrático real se degradava, a cultura de mérito que antes ditava o acesso aos cargos de topo da hierarquia, era agora substituída pelo carácter hereditário dos mesmos. Guindado no cargo pela legitimidade conferida pela sua linhagem familiar, Amen-hotep manteve-o durante o reinado de Ramsés X, acumulando-o com o cargo de intendente dos trabalhos no domínio de Ámon, grande intendente do palácio real e, tal como o seu pai, chefe dos sacerdotes de todos os deuses.

¹² Ver Dodson 2012, 10.

¹³ Araújo 1999, 118.

¹⁴ Uma outra representação ilustra Amen-hotep oferecendo um elemento floral do culto de Montu ao faraó, o qual aparece na imagem com o mesmo tamanho que o sumo sacerdote de Ámon. Araújo 1999 154, nota 34. Ver também Černý 1965, 629.

¹⁵ Araújo 1999, 113. Ver também Bierbrier 1975, 3-13. A família de Amen-hotep estava unida com outra família importante que descendia de Bakenkhonsu (sumo sacerdote de Ámon no tempo de Ramsés III).

1. O GOLPE MILITAR DE PANEHESI

Esta tendência foi brutalmente interrompida pelo golpe militar liderado por Panehesi, o Vice-rei de Kuch. Uma carta endereçada pelo faraó Ramsés XI a Pahenesi datada do Ano 17 atesta as boas relações entre ambos e seguramente antecede o eclodir daquele evento¹⁶. Provavelmente incentivado pelo próprio faraó¹⁷, Panehesi, o homem forte do momento, ataca posições rebeldes ao norte de Tebas, dominando Hardai, a capital da XVII *sepat* do Alto Egito. Na sequência desta intervenção, Panehesi fez o impensável e depôs o sumo sacerdote Amen-hotep «sem que nele houvesse falta»¹⁸. Embora eventualmente sancionado pelo próprio faraó, o golpe desencadeou uma oposição e indignação tal que Amen-hotep foi reconduzido novamente nas suas funções.

Apesar de documentado em várias fontes, incluindo o próprio texto autobiográfico de Amen-hotep, este acontecimento marcante para a evolução política registada ao longo da XXI dinastia e todo o Terceiro Período Intermediário possui uma datação muito incerta, mas é provável que tenha ocorrido antes do Ano 19 de Ramsés XI, portanto antes da «Repetição do Nascimento»¹⁹.

O certo é que ambos os protagonistas deste episódio viram a sua importância política esfumar-se daí em diante. Na sequência deste incidente, o poderoso Panehesi é repellido para lá das fronteiras meridionais da Núbia e perde desde então toda a sua influência em Tebas²⁰, passando doravante a ser qualificado com o pejorativo determinativo de «inimigo»²¹. Amen-hotep, por outro lado, viu daí em diante secundarizado o seu estatuto. Desconhece-se o destino final de Amen-hotep, mas as escavações arqueológicas no seu túmulo, que se erguia imponente em Dra Abu el-Naga, não revelaram qualquer vestígio de ter sido usado²².

2. A «REPETIÇÃO DO NASCIMENTO»

No Ano 19 de Ramsés XI, os documentos tebanos passam a ser datados de acordo com uma nova era, a *Uhem-mesut*, a «Repetição do Nascimento»²³. É o caso do *Papiro Mayer A* que faz referência ao «Ano 1 da Repetição do Nascimento» ou do *Papiro Abbott* que alude ao «Ano 1, primeiro mês de Akhet, dia 2,

¹⁶ Dodson 2012, 15.

¹⁷ Araújo 1999, 115. Também em Kitchen 1986, 247.

¹⁸ PBM EA10383: §2.5. Em Dodson 2012, 15.

¹⁹ Dodson 2012, 14.

²⁰ Černý 1965, 633. Ver Taylor 2000, 331.

²¹ Dodson 2012, 16.

²² Cooney 2011, 10.

²³ A expressão *whm-mswt (uhem-mesut)*, «Repetição do Nascimento», derivava, segundo Gardiner, de uma fórmula metafórica alusiva ao renascimento cíclico da lua. Em Gardiner 1961, 127. Também em Araújo 1999, 124.

Começar de novo:

a «repetição do nascimento» e a transformação política do Egito na viragem para o I Milénio

correspondendo ao Ano 19 (de Ramsés XI)»²⁴.

Era a terceira vez na história egípcia que ocorria uma «Repetição do Nascimento». A primeira ocorreu com Amenemhat I (1991 a.C) e a segunda com Seti I (1295 a.C). A expressão havia sido usada para proclamar esses reinados como o início de uma nova era. No Egito o interesse em assegurar a continuidade era em geral mais forte do que o desejo de mudança. Iniciar um período de governação proclamando-o como um renascimento correspondia a um desejo firme de afirmar uma rutura com o passado recente. Amenemhat I havia usado esta expressão para se distanciar do Primeiro Período Intermediário e Seti I para se distanciar do período amarniano e de algum modo buscavam o regresso a uma certa «ortodoxia». No entanto, ao contrário das anteriores, a nova proclamação de um renascimento não evocava o regresso a um sistema de governação previamente existente. Pelo contrário, anunciava uma nova era que verdadeiramente se distinguia de tudo quanto havia existido previamente²⁵. Esta era de renascimento não corresponde a um período de florescimento cultural, mas representa uma das mais importantes viragens da história egípcia.

3. HERIHOR E A FORMULAÇÃO DA TEOCRACIA DE ÁMON

A historiografia deste período é bastante problemática. A reconstrução atualmente mais consensual faz coincidir o Ano 1 da «Repetição do Nascimento» com o início do pontificado de Herihor, pelo que se deduz que a nova contagem do tempo é implementada após o afastamento se não definitivo pelo menos efetivo de Amen-hotep daquele cargo.

A nomeação de Herihor como sumo sacerdote de Ámon afigura-se portanto em clara rutura com o estatuto anteriormente detido por Amen-hotep, o qual devia a legitimidade do seu cargo à sua linhagem familiar. A nomeação de Herihor como sumo sacerdote de Ámon contradiz esta tendência, já que não só não apresenta qualquer genealogia, como não seguira sequer uma carreira sacerdotal prévia: os seus títulos mencionam unicamente o cargo de superintendente dos carros de guerra e o de *hauti* (comandante do exército do Egito)²⁶. É portanto na qualidade de chefe militar que Herihor assume o pontificado tebano.

A nomeação de Herihor como sumo sacerdote de Ámon, coroava portanto uma carreira militar, mais do que sacerdotal²⁷. Deste modo, é legítimo questionar até que ponto Herihor representaria efetivamente os interesses do templo de Ámon²⁸. A nomeação de Herihor representou portanto uma rutura profunda

²⁴ Araújo 1999, 116. Para outras fontes para a «Repetição do Nascimento» ver também Černý 1927, 194-98.

²⁵ Assmann 2002, 289.

²⁶ Araújo 1999, 121.

²⁷ Clayton 1994, 171.

²⁸ Tradicionalmente, Herihor é visto como o arauto do clero de Ámon. Veja-se Araújo 1999,

nesta ordem e originou seguramente uma reação no seio do clero tebano. A nova contagem do tempo que decorria da «Repetição do Nascimento» de certa forma sancionava e legitimava o carácter excecional da eleição de Herihor e muito provavelmente foi implementada para consolidar a rutura com o passado recente.

A partir de Herihor, os sumo sacerdotes de Ámon seriam doravante gerais, chefes militares cuja origem egípcia é, na maior parte dos casos, altamente questionável. Contrariando os privilégios das linhagens locais e alicerçando o seu poder na força militar, a nova linhagem de sumo pontífices introduzia uma rutura profunda na organização do clero amoniano, rutura essa que parece ter servido os interesses do faraó²⁹.

A formulação de uma nova era e de um monarca em Tebas fazia inaugurar uma nova relação política com Ramsés XI. Estas relações que antes eram domésticas assumiam agora o carácter de relações entre estados³⁰. E no entanto, não resultou desta cisão o aumento de hostilidade entre Tebas e o Norte. Muito pelo contrário. Uma espécie de concordata caracterizou as suas relações políticas. A «Repetição do Nascimento» utilizava os instrumentos da diplomacia internacional tão eficazmente elaborados ao longo do período ramsésida, para assegurar o domínio da tensão interna, a qual continuou a originar incidentes ao longo de toda a XXI dinastia³¹.

A nomeação de Herihor teve, portanto um significado político indissociável da declaração da «Repetição do Nascimento», como uma nova era. Herihor empenhou-se desde logo na estabilização da necrópole tebana, essencial para controlar a região. Não é certamente por acaso que a maior parte da documentação referente à «Repetição do Nascimento» se relacione com julgamentos relacionados com os roubos efetuados na necrópole³² e com as retomadas reais, as quais, aparentemente se iniciaram sob o seu comando. Registos do seu reinado são frequentes entre os restauros feitos às múmias e aos ataúdes reais descobertos no túmulo TT 320³³.

116. Também Černý 1965, 634.

²⁹ Sinais da resistência a estas medidas iriam continuar a fazer-se sentir no clero tebano pelo menos até o pontificado de Menkheperre, altura em que os últimos focos de resistência parecem ter sido definitivamente eliminados.

³⁰ Assmann 2002, 289.

³¹ A morte, aparentemente prematura, de Masaharta parece ter sido acompanhada por distúrbios na região tebana, os quais terão culminado nos acontecimentos narrados na Estela do Banimento, que assinala o regresso de Menkheperre a Tebas com o intuito explícito de repor a ordem: «foi ao sul, em valor e vitória, para pacificar a terra e suprimir o seu inimigo» (Araújo 1999, 141). Em seguida, na sequência de uma decisão oracular, Menkheperre anuncia o regresso de exilados (Goff 1979, 66).

³² A este respeito ver Peet 1930.

³³ As inscrições feitas nas faixas mortuárias das múmias reais, sobretudo nas de Ramsés II e de Seti I, são fontes de informação decisivas para a cronologia da «Repetição do Nascimento». O restauro destas múmias teria sido ordenado por Herihor, provavelmente na sequência da profanação dos seus túmulos.

Começar de novo:

a «repetição do nascimento» e a transformação política do Egito na viragem para o I Milénio

Até ao Ano 5 da «Repetição do Nascimento» nem Herihor em Tebas, nem Smendes em Tânis, detêm ainda qualquer prerrogativa real, como se depreende do relato patente na *Viagem de Uenamón*. Datam ainda desta fase, as campanhas de decoração do templo de Khonsu, o deus lunar filho de Ámon, erguido no recinto do templo de Ámon-Ré em Karnak. Na sala hipóstila do templo de Khonsu, Herihor enverga trajes sacerdotais mas é representado à mesma escala do faraó Ramsés XI, executando os mesmos gestos litúrgicos, em princípio reservados unicamente ao faraó. Note-se que, nem mesmo o sumo sacerdote Amen-hotep havia sido apresentado desta forma³⁴.

Contudo, no Ano 6 da «Repetição do Nascimento» (Ano 24 de Ramsés XI), verifica-se a assunção da realza por parte de Herihor e a consequente eleição de Piankh como sumo sacerdote de Ámon no Ano 7. Com a sua aclamação real, uma nova contagem do tempo é adicionada, desta feita baseada nos anos de reinado de Herihor. Esta viragem é documentada na decoração do pátio colunado do templo de Khonsu, em Karnak, onde Herihor figura já ataviado como um faraó e dotado de uma titularia real³⁵. E no entanto, o seu nome de coroação - nome de rei do Alto e do Baixo Egito - não era outro senão o do seu cargo, o de sumo sacerdote de Ámon. A adoção deste título como nome de rei do Alto e do Baixo Egito, o mais importante e significativo da titlatura real e aquele que melhor condensava a quintessência do programa de reinado do faraó, indica que Herihor integrava o cargo de sumo sacerdote de Ámon na sua definição como «faraó», o que parece refletir o desejo de reunir num único indivíduo a autoridade civil, militar e religiosa. Mas não é tudo. Ao adotar as prerrogativas reais, Herihor iniciou, como era habitual, uma nova contagem do tempo através dos seus próprios anos de reinado³⁶.

A introdução de uma nova contagem do tempo (que se adiciona à contagem da «Repetição do Nascimento» e do reinado de Ramsés XI) está entre as mais significativas medidas adotadas por Herihor, assinalando a autonomia política do território de Tebas em relação à governação de Ramsés XI. A adoção da titlatura real de Herihor surge portanto como uma consequência decorrente da formulação de um novo ciclo político. O título de sumo sacerdote inscrito na cartela real tem um papel chave na definição deste novo «estado» tebano: seria na qualidade de pontífice que Herihor iria adotar as prerrogativas reais, submetendo a sua estratégia política aos ditames superiores do culto de Ámon. Em suma, a proclamação do estatuto real de Herihor traduz a implementação em pleno de um novo sistema político em Tebas, a teocracia de Ámon.

³⁴ Dodson 2012, 22.

³⁵ Clayton 1994, 171.

³⁶ James et Morkot 2010, 255.

Ao associar o cargo de sumo pontífice com o exercício do poder real, este novo sistema político tinha uma lógica concentracionária. Tradicionalmente o sistema egípcio assentava na separação estrita entre a monarquia e o exercício de responsabilidades administrativas. Era um facto sem precedentes que um rei fosse sumo sacerdote e chefe militar³⁷. O novo sistema político, a teocracia de Ámon, assentava portanto na concentração de todos os poderes num único indivíduo que era, acima de tudo, um chefe militar.

4. PIANKH E O FIM DA «REPETIÇÃO DO NASCIMENTO»

Ao que tudo indica Herihor teve uma extensa prole. No pátio colunado do templo de Khonsu, em Karnak, um extenso cortejo liderado por Nedjemet, a sua mulher, apresenta 19 filhos e 19 filhas³⁸. Apesar disso, no Ano 7 da «Repetição do Nascimento» (Ano 24 de Ramsés XI), um ano após a assunção da realeza por Herihor, seria Piankh a ser eleito sumo sacerdote de Ámon.

É sintomático que a sucessão do sumo pontífice não se tenha traduzido na implementação de uma nova contagem do tempo, como era a regra no sistema de sucessão faraónico, o que demonstra bem, a demarcação de poderes entre Herihor e Piankh³⁹. Durante o seu pontificado Piankh autointitula-se o «general do faraó», expressão que se pode aplicar tanto a Herihor como a Ramsés XI⁴⁰ e que, de resto, se justificava em pleno, já que ao longo do seu curto pontificado, Piankh parece ter desempenhado sobretudo o papel de chefe militar, empenhando-se em campanhas militares dirigidas na Núbia, reclamando o cargo de vice-rei de Kuch. As suas campanhas militares mantiveram-no no encalço de Panehesi mas o controlo dos preciosos recursos de Kuch – as minas de ouro e as rotas caravaneiras com a África subsaariana – estava perdido⁴¹.

Adicionalmente, Piankh empenhou-se em assegurar a eliminação dos opositores ao regime. Numa carta dirigida a Nedjemet, Piankh não hesita em referir despreocupadamente o seu envolvimento no assassinato de dois polícias⁴², ciente da sua autonomia em relação ao poder real: «Quanto ao faraó (vida, saúde e prosperidade) como poderia ele aqui chegar? E a quem é o faraó ainda superior?»⁴³.

³⁷ O rei não se limitava a delegar estas funções num oficial eleito: nas cúpulas da hierarquia estas responsabilidades estavam bem delimitadas. Nem estes cargos eram atribuídos aos membros da família real. A exceção era o cargo de general supremo, cargo que só se tornou prevalente no período ramsésida e era exercido pelo príncipe herdeiro. Os vizires (um para o Sul e outro para o Norte) e o sumo sacerdote de Ámon eram recrutados de outras famílias. Em Assmann 2002, 290.

³⁸ Dodson 2012, 34-25.

³⁹ James et Morkot 2010, 255.

⁴⁰ Goff 1979, 54.

⁴¹ Taylor 2000, 331.

⁴² Dodson 2012, 32.

⁴³ *PBerlim* 10487 (LRL21).

Começar de novo:

a «repetição do nascimento» e a transformação política do Egito na viragem para o I Milénio

Em todo o caso, apesar da atitude insolente, as relações de Piankh com Ramsés XI mantiveram-se com aparente normalidade. Uma inscrição datada do Ano 7 da «Repetição do Nascimento», redigida no pavilhão de Amen-hotep II em Karnak faz referência ao «rei do Alto e do Baixo Egito Menmaetré-setepenam», Ramsés XI, mencionando um oráculo solicitado por Piankh⁴⁴.

Piankh e Ramsés XI parecem ter morrido sensivelmente na mesma altura⁴⁵. Piankh faleceu no Ano 10 da «Repetição do Nascimento» (Ano 28 de Ramsés XI, Ano 5 de Herihor) e Ramsés XI no Ano 11 da «Repetição do Nascimento». Refletindo os ventos de mudança impostos por Herihor na necrópole tebana, Ramsés XI não parece ter sido sepultado no túmulo que havia sido preparado para si no Vale dos Reis (KV 4). As pesquisas desenvolvidas em 1979-1980 por John Romer ao serviço do Museu de Brooklyn apontam para a possibilidade do túmulo ter permanecido inacabado e que o faraó não tenha sido de facto aí sepultado. A verdade é que a múmia de Ramsés XI não foi encontrada em nenhum dos esconderijos tebanos usados para inumar as múmias reais do Império Novo⁴⁶.

Doravante Pinedjem I, filho de Piankh, iria assumir o pontificado tebano, e a contagem do tempo prosseguiu com o reinado de Herihor, o qual poderá ainda ter-se prolongado por mais 15 anos⁴⁷. Durante o pontificado de Pinedjem I é notório que o túmulo de Ramsés XI foi usado como oficina para reciclar material funerário proveniente dos túmulos KV 20 (Hatchepsut), KV 34 (Tutmés III) e presumivelmente KV 38 (Tutmés I)⁴⁸, refletindo a mudança dramática da política oficial tebana relativamente ao culto dos antepassados reais.

No Norte, Smendes ascendeu ao trono, inaugurando a XXI dinastia. Também o sumo pontífice tebano Pinedjem I acabaria por assumir abertamente prerrogativas reais (no Ano 16 de Herihor)⁴⁹ e serão, na prática, os seus descendentes que irão reger os destinos das Duas Terras, Psusennes I em Tânis e Menkheperre em Tebas.

⁴⁴ Goff 1979, 52. Inscrição e tradução em Nims 1948, 157-62.

⁴⁵ Clayton 1994, 176.

⁴⁶ Clayton 1994, 171. Ver também Reeves 1990.

⁴⁷ James et Morkot 2010, 255.

⁴⁸ A câmara funerária do túmulo de Ramsés XI apresentava um poço no lugar onde o sarcófago havia de ser depositado. No fundo do poço foram encontradas peças fragmentadas provenientes de equipamentos funerários de diversos faraós: fragmentos de loiça de faiança azul com o nome de Hórus de Tutmés I e de Ramsés II; fragmentos de gesso dourado, alguns espoliados do ataúde de Tutmés III, estilhaços de estatuetas funerárias reais provenientes do KV 34, dois deles com o nome de coroação de Tutmés III, fragmentos de um ataúde feminino real, possivelmente pertencente a Hatchepsut e três estatuetas funerárias de Ramsés IV (Wilkinson 1996, 173).

⁴⁹ Pinedjem I apresenta o título de rei no Templo de Khonsu, bem como na inscrição do Ano 8 do seu reinado, e na inscrição do Ano 16 (de Herihor?), sendo então Masaharta sumo pontífice (Goff 1979, 56).

Com Smendes I (1069-1043), em Tânis, e Pinedjem I (1070-1032), em Tebas, as referências à «Repetição do Nascimento» terminam. Chegara ao fim a *Uhem-mesut* que durara apenas doze anos (1080-1069) ⁵⁰, ao longo dos quais uma transição eficaz para uma nova configuração política foi plenamente assegurada. Não se conhece ainda qualquer vestígio acerca do local de enterramento do faraó Herihor, nem tão-pouco de Ramsés XI, os grandes obreiros desta transformação política, mas é muito possível que ambos tenham sido sepultados no mesmo túmulo coletivo, ainda por localizar.

5. A RAMIFICAÇÃO DO PODER

Embora em segundo plano na trama historiográfica da «Repetição do Nascimento», o papel desempenhado por Ramsés XI parece ter sido decisivo numa reforma que iria transformar o exercício do poder ao longo de todo o Terceiro Período Intermediário. Embora silencioso, é o seu vulto que se adivinha decisivo nos bastidores da cena política para a afirmação dos chefes militares líbios no contexto tebano e para a subsequente redefinição do poder político no Egito. Em boa verdade, o clero amoniano foi decepado da sua cúpula - os sumo sacerdotes de Ámon - e foi subordinado ao domínio de chefes militares que, embora egípcianizados, não conseguiam ou não queriam disfarçar a sua origem líbia.

A aliança entre o faraó e os chefes militares de origem líbia coloca grandemente em causa a imagem frequentemente divulgada de Ramsés XI como um monarca fraco. Os dados são longe de serem conclusivos mas é uma forte possibilidade a ter em conta o envolvimento direto do faraó nos acontecimentos que levaram à deposição de Amen-hotep e à subsequente expulsão de Panehesi para a Núbia. Num só golpe, os dois homens fortes do momento foram afastados. Estes factos desencadearam uma forte tensão em Tebas e levariam à implementação da «Repetição do Nascimento», que mais não foi do que um hábil e eficaz sistema para implantar na mais elevada hierarquia tebana a casta militar «líbia», que manifestou sempre uma fidelidade inquestionável ao faraó.

No início da XXI dinastia, o Egito era constituído por dois estados que aplicavam entre si os princípios do relacionamento diplomático, fomentando estreitos laços familiares. Os sumo sacerdotes de Ámon detinham autoridade sobre todo o Alto Egito desde Uauat (região norte da Núbia) até El-Hiba (a sul do Faium) ⁵¹. A jurisdição prática dos faraós que reinavam em Tânis (Djanet, em egípcio) abrangia o Delta e a região do Faium. A fronteira formal entre os dois estados foi delimitada em El-Hiba, a sul do braço do Nilo que desagua no Faium.

⁵⁰ Araújo 1999, 130.

⁵¹ Taylor 2000, 331.

Começar de novo:

a «repetição do nascimento» e a transformação política do Egito na viragem para o I Milénio

Sinal que esta fronteira não era apenas simbólica é a construção de fortalezas nesta área⁵².

Tânís, a nova capital do Delta, era a sede espiritual da nova linhagem real, inteiramente construída com materiais reutilizados da antiga capital ramséssida, Pi-Ramsés. A sacralidade do seu estatuto foi robustecida com a sua eleição como necrópole real. Tebas, no sul, era a sede inquestionável da nova teocracia de Ámon, o qual era o verdadeiro rei do Egito. Neste sistema político, as decisões eram formalizadas através de consulta oracular por ocasião do Festival da Divina Audiência, sediada em Karnak⁵³. A *Viagem de Uenamón* documenta cruamente até que ponto o novo sistema implementado em Tebas com êxito se desfasara da realidade política internacional. Quando o poderoso deus tebano encomendou uma nova barca sagrada, Herihor confiou a Uenamón a importante missão de adquirir madeira de cedro em Biblos, mas aparentemente não achou relevante incluir na bagagem do fiel emissário a prata necessária ao pagamento da preciosa madeira. Diante do Príncipe de Biblos, Uenamón não pôde senão avançar como retribuição a simples mas generosa promessa de muitos e felizes anos de vida concedidos pelo poderoso Ámon ao Senhor de Biblos. Este, no entanto, viu-se na obrigação de lembrar a Uenamón como os seus antepassados haviam negociado: trocando a madeira pela prata. A situação acabou por ser desbloqueada por Smendes que assegurou o pagamento exigido pela madeira⁵⁴. A situação ilustra soberbamente o desfasamento atingido pelo sistema político tebano, o qual se baseava num isolamento cultural e civilizacional sem precedentes.

Apesar de entidades políticas distintas, os dois reinos eram no entanto lideradas manifestamente pela mesma família⁵⁵.

Com a bipolarização do Egito em dois reinos, a XXI dinastia é, em grande medida, um prelúdio para a organização política do chamado «período líbio» (XXII-XIV dinastias), o qual, na prática, é iniciado com Herihor. O monopólio do poder que sempre havia caracterizado o Egito, deu lugar a um sistema de alianças, no qual os vários pequenos estados se protegiam uns dos outros por forças militares próprias⁵⁶. O monopólio dos impostos foi substituído por tributos. A «feudalização» da burocracia egípcia foi uma consequência da ascensão dos líbios às posições de topo da sociedade egípcia⁵⁷. O Egito não escapou, portanto, aos efeitos que afetaram a queda dos impérios do Bronze⁵⁸.

⁵² Taylor 2000, 333.

⁵³ Taylor 2000, 332.

⁵⁴ Assmann 2002, 294.

⁵⁵ Goff 1979, 70.

⁵⁶ Taylor 2000, 338-46.

⁵⁷ Assmann 2002, 296.

⁵⁸ Assmann 2002, 296.

Este processo, contudo, não foi visto como uma sujeição a um poder estrangeiro, algo que só será verdadeiramente sentido sob a dominação assíria e persa. Nem tão pouco a desintegração política foi sentida como um tempo de caos, como até aí sempre acontecera e a fragmentação do país não originou qualquer elaboração sobre a inversão da ordem cósmica.

A «Repetição do Nascimento» fundou uma nova estrutura política muito diferente da que havia caracterizado os impérios do Bronze. É neste curto período temporal e aparentemente sem as convulsões sociais e militares que caracterizaram esta transição noutros quadrantes, que se reorganizou o exercício do poder e se reformou o quadro teológico que o legitimava, garantindo assim a reactualização do complexo sistema faraónico no contexto das civilizações da Idade do Ferro.

A «Repetição do Nascimento» consistiu, portanto, num período de transição em que, com uma surpreendente agilidade e rapidez, se procedeu à reforma das milenares estruturas políticas do Egito e se criaram as fundações que haveriam de garantir a manutenção do Egito no mapa político e civilizacional do Mediterrâneo por mais de um milénio.

Começar de novo:

a «repetição do nascimento» e a transformação política do Egito na viragem para o I Milénio

BIBLIOGRAFIA

- Assmann, J. 2002. *The Mind of Egypt: History and meaning in the time of the Pharaohs*. Cambridge, MA / London: Harvard University Press.
- Araújo, L. 1999. *O clero do deus Ámon no Antigo Egipto*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Barguet, P. 1962. *Le Temple d'Ámon-Rê à Karnak: Essai d'Exégèse*. Le Caire: Institut Français d'Archaeologie Orientale.
- Bickerstaffe, D. 2009. *Refugees for Eternity: The Royal Mummies of Thebes*. Vol. 4. London: Canopus Press.
- Bierbrier, M. 1975. *The late New Kingdom in Egypt (c. 1300-664 BC): A genealogical and chronological investigation*. Warminster: Aris & Philips.
- Černý, J. 1965. "Egypt: from the dead of Ramesses III to the end of the 21st Dynasty." In *The Cambridge Ancient History II (The Middle East and the Aegean Region c. 1300-1000 BC)*, ed. I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond e E. Sollberger, 606-57. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1946. "Studies in the chronology of the twenty-first dynasty." *The Journal of Egyptian Archaeology* 32:24-30.
- . 1927. "A note on the 'Repetition of births'." *The Journal of Egyptian Archaeology* 15:194-98.
- Cooney, K. 2011. "Changing burial practices at the end of the New Kingdom: Defensive adaptations in tomb commissions, coffin commissions, coffin decoration and mummification." *Journal of the American Research Center in Egypt* 47:3-44.
- Clayton, P. 1994. *Chronicle of the Pharaohs: The reign-by-reign record of the rulers and Dynasties of Ancient Egypt*. London: Thames & Hudson.
- Dodson, A. 2012. *Afterglow of Empire: Egypt from the fall of the New Kingdom to the Saite Renaissance*. Cairo / New York: The American University Press.
- Elias, J. 1993. "Coffin inscription in Egypt after the New Kingdom: A Study of Text Production and Use in Elite Mortuary Preparation." Dissertação de Doutoramento apresentada ao Departamento de Antropologia da Universidade de Chicago.
- Epigraphic Survey. 1979-1981. *Scenes and Inscriptions in the court and the first Hypostyle hall. The Temple of Khonsu*. 2 vols. Chicago: Oriental Institute Publications.
- Gardiner, A. 1961. *Egypt of the Pharaohs. An Introduction*. London / Oxford / New York: Oxford University Press.
- Goedicke, H. 1975. *The Report of Wenamun*. Baltimore: John Hopkins Near Eastern Studies.

- Goelet, O. 1996. "A new "robbery" papyrus: Rochester Mag 51.346.1." *The Journal of Egyptian Archaeology* 82:107-27.
- Goff, B. 1979. *Symbols of Ancient Egypt in the Late Period. Twenty-first Dynasty*. The Hague / Paris / New York: Mouton Publishers.
- James, P. e R. Morkot. 2010. "Herihor's kingship and the High Priest of Amun Piankh." *Journal of Egyptian History* 3 (2):231-60.
- Kitchen, K. 1986. *The Third Intermediate Period in Egypt*. Warminster: Aris & Phillips.
- . 1982-1983. "Further thoughts on Egyptian chronology in the Third Intermediate Period." *Revue d'Égyptologie* 34:59-69.
- . 1965. "On the chronology and history of the New Kingdom." *Chronique d'Égypte* 40:310-22.
- Lefebvre, G. 1929. *Histoire des Grands Prêtres d' Ámon de Karnak jusqu'à la XXI dynastie*. Paris: Paul Geuthner.
- Nims, C. 1948. "An Oracle dated in the 'Repetition of Births'." *Journal of Near Eastern Studies* 7:157-62.
- Niwnski, A. 1979. "Problems in the Cronology and genealogy of the XXI dynasty: New proposals for their interpretation." *The Journal of the American Research Center in Egypt* 16:49-68.
- Peet, E. 1930. *The Great Tomb Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty: being a critical study, with translations and commentaries, of the papyri in which these are recorded*. Oxford: Clarendon Press.
- . 1928. "The chronological problems of the Twentieth Dynasty." *The Journal of Egyptian Archaeology* 14:52-72.
- Polz, D. 2001. "Thebes". In *Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt*. Vol. 3, ed. D. Redford, 384-87. Cairo: The American University in Cairo Press.
- Reeves, N. 1990. *The Valley of the Kings: The decline of a royal necropolis*. London / New York: Kegan Paul International.
- Taylor, J. 2000. "The Third Intermediate Period." In *The Oxford History of Ancient Egypt*, ed. I. Shaw, 330-68. Oxford: Oxford University Press.
- . 1998. "Nodjmet, Payankh and Herihor: The end of the New Kingdom reconsidered." In *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, ed. C. Eyre, 1144-55. Leuvein: Peeters.
- Trigger, B. B. Kemp, D. O'Connor e A. Lloyd. 1983. *Ancient Egypt: A social history*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wainwright, G. A. 1962. "The Meshwesh." *The Journal of Egyptian Archaeology* 48:89-99.

Começar de novo:

a «repetição do nascimento» e a transformação política do Egito na viragem para o I Milénio

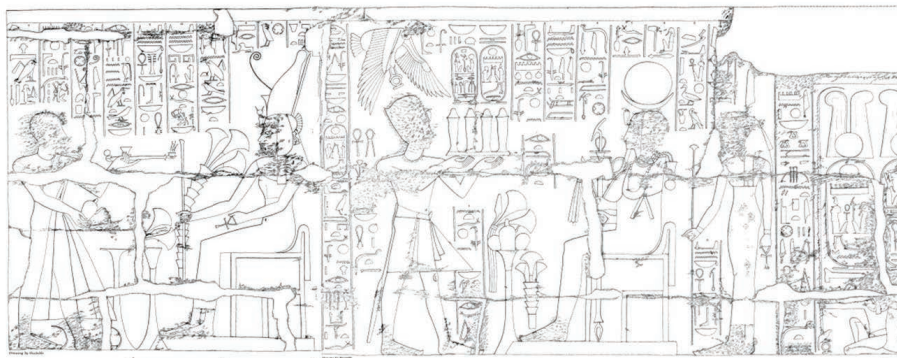


Fig. 1 – Herihor, na qualidade de sumo pontífice, oficia diante de Mut (esquerda) e Ramsés XI diante de Khonsu (direita). Sala hipostila do Templo de Khonsu, em Karnak.

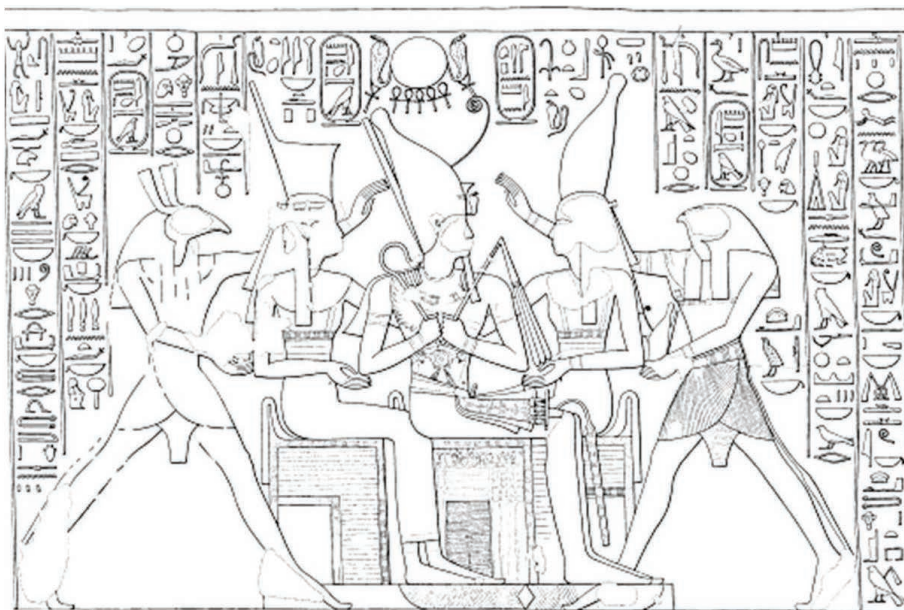


Fig. 2 – Entronização do faraó Herihor. Pátio do Templo de Khonsu, em Karnak.



Fig. 3 – Cortejo liderado por Nedjemet (em cima à direita) dos filhos e filhas de Herihor. Pátio do Templo de Khonsu, em Karnak.

(Página deixada propositadamente em branco)

**HAMMU-RABI E O INÍCIO DA SUA ASCENSÃO ATÉ À HEGEMONIA:
A ORDEM POLÍTICA E A LEGITIMAÇÃO DIVINA¹**
(Hammu-rabi and the beginning of his hegemonic ascent: political order and
divine legitimation)

MARIA DE FÁTIMA ROSA

(frosa@fcsh.unl.pt; ORCID: 0000-0003-2302-7751)

Universidade Nova de Lisboa, CHAM; Universidade dos Açores

RESUMO - Este estudo pretende analisar a ideologia subjacente às políticas sociais e militares levadas a cabo por Hammu-rabi em dois momentos cruciais da história da Babilónia. Estes dois episódios, a guerra contra o Elam e o ataque ao reino de Larsa, constituem o ponto de viragem do reinado de Hammu-rabi e marcam o início da sua ascensão até à hegemonia.

PALAVRAS-CHAVE: Babilónia; Hammu-rabi; Larsa; Elam; Hegemonia.

ABSTRACT – This brief study intends to analyze the ideology underlying the social and military policies carried out by Hammu-rabi at two crucial moments in the history of Babylon. These two episodes, the war against Elam and the attack against the kingdom of Larsa, constitute a turning point in the reign of Hammu-rabi and highlight the beginning of his hegemonic ascent.

KEYWORDS: Babilonia; Hammu-rabi; Larsa; Elam; Hegemony.

Este breve estudo pretende analisar a ideologia subjacente às políticas sociais e militares levadas a cabo por Hammu-rabi em dois momentos cruciais da história da Babilónia. Estes dois episódios, a guerra contra o Elam e o ataque ao reino de Larsa, constituem o ponto de viragem do reinado de Hammu-rabi e marcam o início da sua ascensão até à hegemonia.

Alguns autores consideram que, no seu apogeu, o território governado por Hammu-rabi constituía um verdadeiro «império»². O período inaugurado pelo monarca, em cerca de 1763 a.C.³, seria marcado pela preponderância da Babilónia e viria a terminar apenas em 1595 a.C., com a tomada da cidade pelos hititas.

¹ Abreviaturas usadas: *AbB* – *Altbabylonische Briefe*; *ARM* – *Archives Royales de Mari*; *CH* – «*Código*» de Hammu-rabi; *LAPO* – *Littératures anciennes du Proche-Orient*; *RA* – *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale*; *RIME* – *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Early Periods*.

² Veja-se Charpin 2003, 105-6. O autor considera que, segundo os critérios que geralmente definem um império, isto é, a diversidade etnolinguística, a extensão territorial e o exercício de um poder forte e centralizado, é possível designar a Babilónia do final do reinado de Hammu-rabi como império.

³ Data da anexação de Larsa.

1. OS PRIMEIROS ANOS DE REINADO

Hammu-rabi pertencia a uma das várias dinastias amorritas que se haviam instalado na bacia mesopotâmica. Quando o soberano subiu ao poder, em 1792 a.C., a Babilónia tinha pouco mais de um século e cobria uma extensão territorial pouco significativa comparativamente às grandes potências da altura⁴.

As fontes de que dispomos para estudar o início do reinado de Hammu-rabi são muito escassas⁵. A julgar pela designação atribuída aos primeiros anos do seu governo, Hammu-rabi teria feito algumas incursões em territórios vizinhos. De entre estas ações militares, destacam-se a tomada de Isin e Uruk (no 7º ano do reinado) e a conquista do Malgiûm (no 10º ano do reinado). Contudo, o facto de vermos estes territórios retomarem a sua anterior suserania⁶ ou reconquistarem a sua independência⁷, indica-nos que constituíram ações pontuais, sem grandes efeitos práticos e pouco vocacionadas para uma verdadeira ambição expansionista.

A conjuntura política de então, marcada até 1775 a.C. pelo domínio de Samsî-Addu, soberano do reino da Alta Mesopotâmia, e a posição geográfica da Babilónia, localizada entre as potências de Larsa e de Ešnunna, terão constituído entraves a uma possível expansão. Hammu-rabi terá, por conseguinte, concentrado os seus esforços no desenvolvimento interno, promovendo a coesão, criando infraestruturas e, sobretudo, consolidando a sua relação com o mundo divino. Na designação atribuída aos anos do seu reinado, são várias as referências à construção de templos e às doações de tronos e de estátuas aos deuses.

2. OS ANOS DAS GRANDES CONVULSÕES

A morte de Samsî-Addu, em 1775 a.C., inicia um período de relativo equilíbrio entre as várias potências do mundo siro-mesopotâmico. Após alguns anos,

⁴ Cf. Ibid. 44.

⁵ De entre estas, destacam-se algumas inscrições reais e documentos de arquivos privados. Para além destes textos, a designação dos anos do reinado de Hammu-rabi é um elemento importante que nos permite conhecer os principais acontecimentos políticos, militares ou religiosos. A partir de 1775 a.C., as fontes que testemunham com maior rigor as políticas diplomáticas de Hammu-rabi provêm do palácio real de Zimrí-Lim. Os *Arquivos Reais de Mari* (ARM) abrangem o período em que se desenrolam as principais guerras na bacia da Mesopotâmia e terminam no ano de 1762 a.C., precisamente quando a cidade é tomada por Hammu-rabi. No que respeita à administração interna, destaca-se a correspondência trocada entre Hammu-rabi e os seus altos funcionários, Šamaš-ḥašir e Šin-iddinam. Esta documentação retrata o período consequente à anexação do reino de Larsa e as medidas tomadas para proceder à sua integração no território babilónico.

⁶ As cidades de Isin e de Uruk estavam, no início, na posse de Larsa. O soberano Rīm-Šin teria reconquistado as possessões pouco tempo após a tomada de Hammu-rabi.

⁷ O Malgiûm dominava um sector importante do rio Tigre e controlava o fornecimento de água a Larsa. Tal como se passou relativamente às possessões de Isin e de Uruk, também o reino do Malgiûm se teria libertado pouco tempo depois do jugo de Hammu-rabi.

a situação começa a tornar-se cada vez mais propícia a possíveis ambições expansionistas. No entanto, caso Hammu-rabi alimentasse algumas esperanças de expansão territorial, as mesmas ver-se-iam comprometidas após a entrada em cena de um poder político que até então se mantivera à margem dos problemas da Mesopotâmia: o Elam. De facto, quando em 1765 a.C.⁸ o sukkal⁹ do Elam¹⁰ decide atacar o reino de Ešnunna, Hammu-rabi coloca-se a seu lado, enviando os seus contingentes para ajudar na conquista da cidade. O que o soberano certamente não esperava era que, após a vitória, o sukkal se instalasse no trono dessa cidade. Ora, a razão principal pela qual Hammu-rabi o auxiliara devera-se ao facto de pretender retomar as antigas cidades de Mankisum e Upi. Estas possessões teriam pertencido à Babilónia no reinado do seu avô, Apil-Sîn, antes de caírem nas mãos do rei de Ešnunna.

A presença do sukkal em território mesopotâmico impunha algumas restrições à ação política de Hammu-rabi. É que Šiwa-palar-huhpak era não só rei do Elam como também suserano de vários reinos siro-mesopotâmicos, entre os quais a Babilónia. As tensões entre ambos têm início quando o sukkal, fazendo valer a sua autoridade, endereça a Hammu-rabi uma carta exigindo a libertação das cidades recentemente reconquistadas. O tom autoritário com que Šiwa-palar-huhpak se lhe dirige denota o esfriar das relações entre ambos: «As cidades que deténs não são minhas? Liberta-as e submete-te ao meu jugo! Senão, pilharei o teu país»¹¹.

A recusa de Hammu-rabi precipita a guerra, que rapidamente se espalha por todo o mundo siro-mesopotâmico. É precisamente este conflito, que atinge uma dimensão «mundial», que vai catapultar Hammu-rabi para um lugar de primeiro plano na cena política internacional e marcar o início da sua ascensão até à hegemonia.

Esta ascensão é bastante célere. Podemos dizer que no espaço de escassos quatro anos o rei da Babilónia se consegue afirmar como o soberano mais poderoso da Mesopotâmia. Um aspeto que nos possibilita compreender o impacto das suas conquistas durante este período é precisamente a titulação que ele vai adotando. Ora, aquando da derrota do Elam, no 30º ano do seu reinado,

⁸ A data da queda de Ešnunna não é consensual. Em Charpin e Ziegler 2003, 248, Dominique Charpin considera que a derrota do reino de Ibâl-pî-El II data de 1765 a.C. Todavia, a intensidade do intercâmbio de presentes entre o sukkal e alguns monarcas sírios nos dois anos precedentes poderá ser testemunho de que a mesma terá ocorrido numa data anterior. De facto, este intercâmbio poderá ter sucedido a tomada da cidade e o reforço das relações entre os aliados.

⁹ sukkal ou sukkalmah é o título do governador do Elam.

¹⁰ O reino do Elam localizava-se na parte ocidental do atual Irão, nos montes Zagros, localizados a este da Mesopotâmia. O forte poder do Elam representava uma ameaça constante para a Mesopotâmia.

¹¹ A.3618, l. 21'-24' (texto editado em Charpin 1999, 122, n. 37).

Hammu-rabi era simplesmente conhecido como o «rei da Babilónia». A este título, ele vai adicionando sucessivamente:

- O título de «rei do país de Sumer e Akkad», após a anexação do reino de Larsa, que tem lugar no 31^a ano do reinado;

- O título de «rei de todo o país amorrita», após a derrota do reino de Mari¹², que tem lugar no 32^a ano do seu reinado;

- O título de «rei dos quatro cantos do mundo» (isto é, do «universo»), que o soberano adota a dada altura do seu reinado e que é aquele que melhor expressa as suas pretensões hegemónicas e «universais»¹³.

Resta-nos referir que entre a anexação do reino de Larsa e a destruição de Mari¹⁴ Hammu-rabi se apodera da cidade de Ešnunna¹⁵, anulando assim os dois poderes que teriam, no início, constituído entraves à sua expansão: Larsa e Ešnunna.

2.1. A derrota do Elam

O ataque do sukkal do Elam não se teria limitado à Babilónia. Outros estados foram afetados pela ofensiva elamita, nomeadamente os pequenos reinos da região da Jazira¹⁶. Estes países estavam unidos por laços de aliança aos poderosos reinos siro-mesopotâmicos. O soberano de Mari, por exemplo, teria desde cedo imposto uma poderosa rede de aliados (de vassalos) na região do delta do rio Habur. Como suserano, competia-lhe prestar apoio militar aos seus vassalos. O próprio rei de Mari, Zimrí-Lîm, seria, por sua vez, um «servo» do rei do Yamhad, um importante centro de poder a oeste da Síria. Ora, esta complexa teia de relações diplomáticas, obrigava a que, em caso de guerra, todos aqueles que tinham contraído uma aliança, enviassem os seus contingentes militares para prestar auxílio aos seus aliados. Assim, aquando do início do conflito, tanto Hammu-rabi como os monarcas da região da Jazira recorreram às suas várias alianças na esperança de obterem apoio militar. Compreendemos então o porquê desta guerra se ter espalhado tão depressa por todo o Próximo Oriente.

¹² O reino de Mari, que controlava todo o sector do médio Eufrates, caracterizava-se pelo seu forte dimorfismo social. Um dos aspetos que marca o reinado de Zimrí-Lîm é a luta constante pela coesão social e pela pacificação interna. As grandes tribos amorritas de então, os bensimalitas e os benjaminitas, teriam exercido um papel determinante no desenvolvimento interno e na política externa do reino. Após a queda de Larsa e de Ešnunna, Mari passou a constituir o último grande reino amorrita que faltava a Hammu-rabi conquistar para se poder declarar rei do país de Amurru.

¹³ Veja-se *RIME* 343, l. 1-5 e 348, l. 4.

¹⁴ A conquista ocorre em 1762 a.C., no 31º ano do reinado de Hammu-rabi.

¹⁵ Ešnunna reconquista a sua independência após a derrota do Elam pelas forças aliadas de Hammu-rabi. A população do reino elege então como rei um general chamado Šilli-Sîn. As relações entre o novo soberano de Ešnunna e Hammu-rabi são de início amigáveis. No entanto, divergências políticas terão levado a um distanciamento.

¹⁶ Região localizada no Norte, entre os rios Eufrates e Tigre.

O Elam viria a ser derrotado cerca de um ano após os primeiros confrontos. O facto de a batalha mais importante se ter desenrolado em território babilónico, mais precisamente na cidade de Hîrîtum, contribuiu para que Hammu-rabi saísse desta guerra «pan-amorrita» como o grande vencedor. Em grande parte, podemos dizer que os esforços de união das tropas e de apelo à ação partiram do próprio Hammu-rabi. É ele quem incita o seu homólogo Zimrî-Lîm a escrever-lhe constantemente de modo a possibilitar uma ação conjunta que pudesse travar a incursão do Elam¹⁷. É ele também quem exerce pressão junto dos seus aliados¹⁸ para que os seus contingentes militares se reúnam e ponham fim à guerra. Não obstante, como lugar-tenente da sua divindade e devoto do mundo divino, Hammu-rabi é o primeiro a reconhecer que a tão almejada vitória só fora possível «com o poder supremo dos grandes deuses»¹⁹.

De facto, neste episódio transparece uma ideologia de guerra muito clara, segundo a qual o soberano agia segundo a ordem divina, ou seja, defendendo o interesse dos deuses. Não só a vitória lhes é atribuída, como também a própria razão pela qual Hammu-rabi se envolvera na guerra. Uma vez que se tratara de um ataque, o rei babilónico vira-se obrigado a defender o seu território. Todavia, ele só o fizera após Enlil descortinar os desígnios do elamita. Com efeito, é do seguinte modo que se expõe o motivo da guerra a um grupo de mensageiros elamitas:

«O vosso senhor (sukkal do Elam) transgrediu o limite do juramento dos seus deuses e tenciona *pecar* e agir com inimizade. Que ele venha e que Enlil veja o «sim» e o «não» do seu coração (= as suas intenções)»²⁰.

O que sobressai nesta exposição é precisamente o facto do sukka! do Elam ter sido primeiramente sujeito a um «exame» por parte de Enlil. O deus tê-lo-ia posto à prova após a transgressão da vontade divina, isto é, do seu juramento. Hammu-rabi era ainda um ator passivo nesta contenda. O mesmo só teria agido

¹⁷ É no Norte (na região de influência do rei de Mari) que a ameaça do Elam tem mais impacto. Zimrî-Lîm encontrava-se em viagem pelo Oeste quando tiveram início os conflitos na Mesopotâmia. Os documentos ARM VI 51 e 52 e ARM XXVIII 7, 8 e 9 testemunham esta ausência de Zimrî-Lîm e atestam a frequência com que Hammu-rabi fazia chegar informações ao seu homólogo, porventura sublinhado a urgência do seu regresso.

¹⁸ Na prática, quem reúne a maior parte das tropas é Zimrî-Lîm. Contudo, é Hammu-rabi quem o pressiona para a convocação dos exércitos e quem no fim recebe os louros. À Babilónia teriam chegado vários contingentes mariotas. As tropas fornecidas pelo Yamhad e pelo Zalmaqum (também por intermédio do monarca mariota) ter-se-iam deslocado para Kurdâ com a intenção de travarem a ameaça do Elam no Norte.

¹⁹ Veja-se a designação atribuída ao 30º ano do seu reinado: «ano em que Hammu-rabi, o rei, o poderoso, o amado de Marduk, afastou o exército do Elam com o poder dos grandes deuses (...) e consolidou as fundações de Sumer e Akkad».

²⁰ ARM XXVI/2 370, l. 15'-17'.

após a decisão de Enlil e a aprovação dos deuses, que lhe teriam então conferido o seu «poder supremo». Como o documento afirma, o *sukkal* destabilizara a ordem política e social da Babilónia e, por extensão, a própria ordem divina. Isto porque o juramento constituía o ato mais importante aquando da conclusão de uma aliança. Era este passo que selava a união entre os dois contraentes, ao inscrever a ordem dos respetivos reinos na própria ordem celeste.

Questionamo-nos acerca desta referência a Enlil. Tratando-se de um deus supremo do panteão sumério-acádico podemos especular se o apelo a esta divindade específica não estará relacionado com o facto de ele estar muito associado ao exercício do poder. Segundo alguns autores, a guerra terá despertado sentimentos de uma espécie de «nacionalismo» mesopotâmico²¹. Como referimos, o conflito ter-se-ia estendido por todo o mundo siro-mesopotâmico, ou seja, pelo mundo amorrita. Podemos dizer que pela primeira vez na Mesopotâmia encontramos indícios concretos de uma noção do «outro»: do estrangeiro²². E este foi certamente um dos aspetos que contribuiu para o prestígio de Hammu-rabi após a vitória. De facto, não é apenas a Babilónia que sai vencedora da guerra, mas todo o mundo amorrita. Hammu-rabi emerge assim como o benfeitor dos amorritas, como aquele que triunfara sobre a ameaça da instauração do *caos* no Próximo Oriente.

A importância do deus Enlil pode ser testemunhada no prólogo do famoso «código» de Hammu-rabi. A inscrição aí gravada inicia com a seguinte afirmação: «Quando An e Enlil atribuíram a Marduk o poder de Enlil (*ellilūtum*) sobre toda a população»²³. Ora, para que o deus tutelar da Babilónia, Marduk, pudesse governar a população do país, ter-lhe-ia sido outorgado pelos grandes deuses o *ellilūtum*. Este poder divino, no fundo, o poder supremo, o poder de exercer a realeza²⁴, é bastante sintomático do lugar primordial que Enlil ocupava no panteão mesopotâmico. Como deus supremo, Enlil seria capaz de corresponder ao sentimento de identidade, ao poder e à união que Hammu-rabi esperava, porventura, obter dos deuses e dos mesopotâmios neste período inicial das hostilidades.

Por outro lado, tendo Enlil em seu poder as tabuinhas do destino²⁵, podemos também considerar que esta referência estaria associada à sua capacidade

²¹ Sobre este aspeto, veja-se o estudo Charpin et Durand 1991.

²² Uma carta dos *Arquivos Reais de Mari* testemunha esta noção. Um chefe nómada dirige-se a Zimri-Lim, afirmando que se porventura os elamitas chegassem às margens do Eufrates facilmente se distinguiriam dos amorritas, tal como as formigas brancas se distinguem das negras (A.3080, texto editado em Durand 1990, 104-6). Ver também LAPO 17, 733.

²³ CH, Prólogo, I, l. 3-8 e 11-13.

²⁴ Segundo Sanmartín et López 1993, 278, a *ellilūtum* era a «dignidade, o poder e a posição de Enlil», sinónimo de «divindade suprema».

²⁵ Na mitologia mesopotâmica, Enlil era o detentor das tabuinhas do destino, onde estavam inscritos os destinos (*šimtum*) de todos.

de antever certos acontecimentos futuros, de conhecer as intenções e os destinos de todos. É pois a Enlil que se apela para que veja o «sim» e o «não», isto é, os sentimentos verdadeiros ou falsos do *sukkal*.

A intervenção dos deuses não se limitava ao simples ato de legitimar a guerra. Sem o apoio da divindade, muito dificilmente o rei se sagraria vencedor. Nesta ideologia, o deus não é um mero espectador do conflito. Pelo contrário, ele participa nele ativamente e é precisamente a sua presença que dita a derrota do inimigo. Assim, quando Hammu-rabi consegue afastar os exércitos elamitas da Mesopotâmia e libertar a Babilónia da sua pesada ameaça, é no mundo divino que se encontra a explicação para o sucedido. Como se recorda num documento mais tardio:

«... ele (o elamita) planeou devorar o país da Babilónia. Se o deus do meu senhor²⁶ não tivesse aparecido, ele teria agido durante longo tempo como se a semente do país da Babilónia não tivesse sido criada...»²⁷.

O interlocutor pretende sublinhar a mudança observada na atitude do rei de Elam após a guerra. Esta mudança devera-se à aparição do deus, que impedira o elamita de conquistar a Babilónia. É a intervenção da divindade que altera as intenções do *sukkal*, fazendo com que este aceite a semente (a vida) do país de Hammu-rabi.

A rejeição da existência do país da Babilónia e a tentativa da sua anulação, acusações de que *Šiwa-palar-huhpak* era alvo, são muito significativas do atentado que o mesmo cometia contra Hammu-rabi e contra a esfera celeste. Isto porque paralelamente à outorga do *ellilūtum* a Marduk, os deuses «pronunciaram o nome sublime da Babilónia e atribuíram-lhe preponderância sobre os quatro cantos do mundo»²⁸.

Na Mesopotâmia, «pronunciar o nome» equivalia a fixar o destino; significava atribuir uma função a alguém ou definir a natureza de uma determinada coisa. A bem-aventurança da Babilónia teria, então, sido decretada pelos deuses. O destino de Marduk, a quem havia sido dado o poder, unia-se assim ao destino da Babilónia, cidade que os deuses haviam eleito. Negar a existência do país da Babilónia significava, portanto, negar a palavra pronunciada pelos deuses. A punição do *sukkal* ultrapassava assim o domínio da justiça terrena, vendo-se a esfera celeste envolvida na aplicação do castigo²⁹. Em suma, a hegemonia que

²⁶ O «meu senhor» referido no texto não é Hammu-rabi mas sim um dos seus aliados que terá participado na guerra – Zimri-Lim. Todavia, o que aqui importa sublinhar é a importância da participação dos deuses nos destinos humanos.

²⁷ A.1931, l. 8-11 (texto editado em Charpin 1999, 126, n. 53).

²⁸ CH, Prólogo, I, l. 16-19.

²⁹ No documento ARM XXVIII 1, a desavença entre as tropas elamitas e *ešnunitas*, suas aliadas, que teria, em grande parte, ditado a ruína do Elam, é descrita como partindo de uma

Hammu-rabi viria a alcançar para a Babilónia não era senão o cumprimento da vontade divina prevista e inscrita na ordem cósmica.

O favoritismo que os deuses haviam concedido à Babilónia explicava-se também pelo facto do seu soberano ser «o piedoso, o devoto suplicante dos grandes deuses»³⁰. Trata-se de uma relação de complementaridade. Porque Hammu-rabi era reverente e temente aos deuses, porque ele cumpria os rituais, as divindades outorgavam-lhe poderes, engrandeciam a sua realeza e elevavam-no perante os demais. É o próprio Hammu-rabi quem o indica: «Eu sou Hammu-rabi, rei da justiça, a quem Šamaš deu a verdade (*kīnātum*)»³¹.

O deus Šamaš, divindade solar mesopotâmica, estava muito associado aos conceitos de verdade, de justiça e de equidade. Era uma divindade na qual se projetavam as noções de ordem e os ideais que possibilitavam a manutenção da harmonia cósmica. O principal fundamento da ordem era precisamente o exercício da justiça. Como tal, Šamaš estava também muito associado à adivinhação e aos oráculos, que ditavam as normas a cumprir para alcançar esse equilíbrio. Por isso, não é de estranhar que Šamaš fosse um dos deuses mencionados aquando dos juramentos que se realizavam com o intuito de selar os acordos diplomáticos.

A ordem internacional assentava no cumprimento de acordos e tratados diplomáticos. Durante a guerra contra o Elam, Hammu-rabi precisava de garantir que as várias potências do mundo siro-mesopotâmico estavam do seu lado e que tinham um objectivo comum: a derrota dos elamitas. O soberano teria então procedido a uma série de negociações diplomáticas com vista à conclusão de alianças políticas. Ao seu homólogo mariota, Hammu-rabi prometera: «Por ele (Zimri-Lîm), eu erguerei a minha mão para Šamaš. Far-me-ás jurar»³² diante de Šamaš»³³. A importância deste juramento explica-se, como dissemos, pelo facto do futuro transgressor se tornar responsável perante as divindades. Como vimos, teria sido devido à transgressão de um juramento idêntico que o Elam sofrera o desaire imposto por Hammu-rabi. No fundo, estes acordos constituíam um meio de impor a ordem e de legitimar o poder de ação do rei em caso de traição.

Em suma, para que se conservasse a ordem política e a ordem cósmica, Hammu-rabi teria de vencer a guerra contra o Elam. Era esta a vontade dos grandes deuses. E é aqui que tem início o seu caminho até à hegemonia. Na verdade, as ambições hegemónicas do monarca babilónico fazem-se sentir

ação divina: «os nossos deuses instalaram a hostilidade entre o Elam e Ešnunna. Todos tiveram medo deles, mas (agora) o deus ocupa-se deles» (l. 5'-6').

³⁰ CH, Prólogo, IV, l. 64-66.

³¹ CH, Epílogo, XXV R, l. 95-98.

³² O juramento é realizado na Babilónia, na presença dos embaixadores mariotas.

³³ A.4626, l.8'-10' (texto editado em Charpin 1990b 111).

logo após o final do conflito, quando o mesmo expressa a vontade de se instalar no trono de Ešnunna³⁴, vagado após a retirada dos elamitas. No entanto, as suas expectativas saíam goradas, uma vez que a população do reino escolheria para a sua chefia um general saído do seio do exército, de seu nome Šilli-Sîn.

2.2. A conquista de Larsa

Depois do contratempo em Ešnunna, Hammu-rabi decide voltar-se para o sul, para o reino de Larsa. O ataque ao seu homólogo ocorre no rescaldo da guerra contra o Elam. Para Hammu-rabi, a urgência desta ofensiva explicava-se devido à necessidade de garantir a paz da Babilónia e de impedir que a ordem do reino se diluísse. É que, segundo o mesmo, Rîm-Sîn fizera várias incursões no seu país, perturbando a sua estabilidade interna. A justificação da guerra é apresentada pelo próprio Hammu-rabi do seguinte modo: «“O homem de Larsa desrespeitou o meu país fazendo pilhagens (...) Depois de os grandes deuses terem afastado a garra do elamita deste país, eu olhei pelo bem-estar do homem de Larsa, (concedendo-lhe) numerosos favores, mas ele não me recompensou esses favores. Agora, eu queixei-me a Šamaš e a Marduk e eles responderam-me continuamente “sim”. Eu não iniciei este ataque sem (o consentimento d) a divindade”»³⁵.

Na realidade, o ataque a Larsa devera-se não tanto a este motivo mas sim ao facto de Rîm-Sîn ter adotado uma postura algo imparcial durante a guerra contra o Elam. Hammu-rabi esperava na altura contar com o auxílio militar de Larsa. Contudo, os exércitos aliados prometidos por Rîm-Sîn nunca teriam chegado a território babilónico. Esta atitude poderá ser explicada pelo facto de Rîm-Sîn estar unido ao sukka! do Elam através de laços dinásticos.

De qualquer forma, Hammu-rabi não agira sem antes consultar os deuses. O ataque surge justificado pelas pilhagens operadas por Rîm-Sîn em território babilónico. A guerra era necessária para garantir a ordem política e a estabilidade. No epílogo do «código» de Hammu-rabi, encontramos uma afirmação que expressa muito bem a ideologia subjacente a estas ações militares. Hammu-rabi afirma: «devido ao poder que Marduk me concedeu, eu aniquilei os inimigos em cima e em baixo, acabei com as batalhas e providenciei o bem-estar do país»³⁶. Como vemos, o propósito da guerra era aniquilar os inimigos, era acabar com os possíveis perturbadores da paz. A guerra não era senão um meio de permitir ao rei garantir a ordem interna.

³⁴ Veja-se o documento A.257 (= *LAPO* 16 300), l. 8-10. Zimrî-Lîm expressa o seu apoio relativamente às pretensões de Hammu-rabi: «Se a população de Ešnunna te der o seu consentimento, exerce tu próprio a realeza no país de Ešnunna».

³⁵ *ARM* XXVI/2 385, l. 8'-15'.

³⁶ CH, epílogo, XXIV R, l. 28-34.

Contudo, a guerra era também uma ação que carecia da aprovação divina³⁷. Assim sendo, a ofensiva contra Larsa só teria ganho força após Šamaš e Marduk responderem constantemente «sim» às perguntas (às várias consultas oraculares) de Hammu-rabi. «Sim», o soberano tinha a aprovação dos deuses. «Sim», a guerra era necessária e justificada. Šamaš e Marduk são referidos no documento como os deuses tutelares dos dois países em confronto, o reino de Larsa e a Babilónia.

Para compreendermos melhor o papel que cabia ao soberano na guerra, recuperamos novamente a parte inicial do prólogo do «código» de Hammu-rabi:

«Quando An e Enlil atribuíram a Marduk o poder de Enlil sobre toda a população (...), (quando) pronunciaram o nome sublime da Babilónia e lhe atribuíram preponderância sobre os quatro cantos do mundo (...) Então, (...) An e Enlil pronunciaram o meu nome para assegurar o bem-estar da população»³⁸.

Assim sendo, não só o destino de Marduk estava intimamente associado ao destino da Babilónia, como ambos eram indissociáveis do próprio destino de Hammu-rabi. Se os deuses haviam decretado a supremacia da Babilónia, a Hammu-rabi, seu soberano, estava destinada a hegemonia perante os demais, a realeza dos «quatro cantos do mundo».

Concluindo, para ordenar o mundo, os grandes deuses, An e Enlil, teriam nomeado um chefe supremo: Marduk. A esta medida juntara-se a elevação da sua morada na terra, a Babilónia, e a designação de um lugar-tenente – alguém que pudesse honrar Marduk e simultaneamente desempenhar o seu papel no mundo terreno. A pessoa escolhida para assumir essa função fora Hammu-rabi. A ele, competia-lhe zelar pelo bem-estar da população, defender o território de Marduk e assegurar a paz. Era seu dever tomar as disposições necessárias de modo a responder convenientemente ao «sim» dado pela divindade.

A guerra contra Larsa terá durado mais de seis meses³⁹. Após um prolongado cerco à capital, a notícia da vitória chegava finalmente ao soberano: «Hoje, o deus

³⁷ A intervenção da divindade na guerra tinha também como fim aplacar eventuais receios do soberano. A inquietação do monarca no momento que precede o conflito é perceptível no texto *ARM XXVI/2 379*: «Hammu-rabi está receoso porque o inimigo pelo qual Šamaš perguntou é numeroso». Sublinhamos que Rim-Sin é posto à prova precisamente por Šamaš, o deus da justiça (ou seja, o deus *pergunta* por ele). Ora, porque Šamaš decide fazer Rim-Sin pagar pelas suas desonestidades e pela sua conduta traiçoeira, Hammu-rabi, na qualidade de «favorito» dos deuses, como aquele em quem recaía a tarefa de agradar a Šamaš e a Marduk, é impelido para o combate. Em última análise, é a vontade divina que o rei cumpre.

³⁸ CH, prólogo, I, l. 3-8, 11-13, 27 e 45-49.

³⁹ Como indica Mieroop 1993, 63, é possível que o reino se encontrasse enfraquecido: «It is more likely that, to the contrary, the second half of Rim-Sin's reign was one of weakness, allowing Babylon to organize military incursions deep into Larsa's territory».

do meu senhor marchou à frente das tropas do meu senhor. A lança do malfeitor e do inimigo foi quebrada. A cidade de Larsa foi tomada»⁴⁰. Hammu-rabi torna-se então senhor de toda a zona meridional da Mesopotâmia, procedendo à integração do antigo reino de Larsa no território babilónico. Foi este o momento em que se diluiu o equilíbrio político existente até então no mundo siro-mesopotâmico. Ao conquistar o Sul e ao declarar-se senhor do país de Sumer e Akkad⁴¹, Hammu-rabi transformou-se no monarca mais poderoso da Mesopotâmia.

A reputação alcançada por Hammu-rabi é perceptível nas diversas movimentações que ocorreram após a vitória. Confrontados com o poder redobrado da Babilónia, alguns monarcas decidiram prescindir de antigas alianças para se juntarem a Hammu-rabi⁴². Outros, como Šilli-Sin, aproveitaram a oportunidade para concluir acordos de paz pendentes⁴³. Começou assim a desenhar-se um novo quadro político-diplomático e a estabelecer-se uma conjuntura política favorável à ascensão do soberano da Babilónia.

3. A CONSOLIDAÇÃO DO REINO

Ao mesmo tempo que prossegue o seu percurso político e militar, conquistando Ešnunna, destruindo Mari e, já no final do reinado, tomando Ashur e a zona do Šubartum, Hammu-rabi procede à gestão e consolidação do seu território. Um aspeto importante neste esforço de consolidação é a integração do território do antigo reino de Larsa na Babilónia.

O estabelecimento da ordem política no território recentemente conquistado ter-se-ia operado em duas vertentes diferentes. Porque Šamaš havia concedido a «verdade» a Hammu-rabi, competia-lhe exercer a justiça sobre a população. O próprio o afirma:

«(eu sou) o sol da Babilónia, aquele que faz aparecer a luz sobre o país de Sumer e Akkad, o rei que impõe obediência aos quatro cantos do mundo (...) Quando Marduk me encarregou de impor a ordem e de ensinar a retidão ao país, eu coloquei a verdade (*kittum*) e a justiça (*mīšarum*) na boca do país»⁴⁴.

⁴⁰ ARM XXVI/2 386, l. 6'-10'.

⁴¹ O título de «rei do país de Sumer e Akkad» era, de facto, utilizado pelo senhor de toda a região sul da Mesopotâmia. Rim-Sin, utilizara-o durante largos anos, até à sua queda às mãos de Hammu-rabi (veja-se RIME 4, 273 e ss).

⁴² É o caso de Atamrum, rei do Andarig. Hammu-rabi ter-se-á conseguido impor lentamente região norte, afastando dessa zona os seus concorrentes mais diretos. Veja-se Charpin et Ziegler 2003, 233-34.

⁴³ As negociações para a conclusão da paz entre a Babilónia e Ešnunna teriam sido adiadas aquando da guerra contra Larsa. Cf. Ibid. 227-28 e 232.

⁴⁴ CH, prólogo, V, l. 5-12 e 14-23.

Estes dois termos, *kittum* e *mīšarum*, traduzem genericamente a ideia de «justiça». Contudo, as palavras provêm de raízes que têm sentidos diferentes e, como tal, exprimem ideias algo distintas.

mīšarum provém de uma raiz que tem o sentido de «(re)ordenar»⁴⁵. Ora, o que Hammu-rabi pretende quando chega ao trono de Larsa é precisamente começar do zero, repor a ordem política e social. Para isso, o soberano decreta um édito (édito-*mīšarum*) cuja finalidade é a remissão das dívidas económicas e a libertação daqueles que haviam caído na escravidão. Num domínio mais ideológico, o édito pretendia estabelecer um novo começo, restaurar e reforçar a ordem sociopolítica. O propósito da medida era que Hammu-rabi se apresentasse perante os habitantes de Larsa como um rei justo e benevolente⁴⁶.

Todavia, ao contrário do que esta ideia possa levar a crer, a imposição de Hammu-rabi em Larsa não passa por anular as infraestruturas existentes. De facto, num plano mais ligado ao conceito de *kittum*, de algo que é «permanente», que é «estável»⁴⁷, Hammu-rabi assegura uma certa continuidade política. Quando chega a Larsa, o monarca afirma-se como se de um natural sucessor de Rîm-Sîn se tratasse. Ao seguir as normas vigentes e possibilitar a manutenção das instituições existentes, Hammu-rabi aproxima-se dos seus cidadãos. Podemos testemunhar este esforço de continuidade num documento enviado por Hammu-rabi ao governador de Larsa: «Investiga o caso deles. Determina a sentença que lhes deve ser aplicada de acordo com as leis que estão em vigor no Yamutbal»⁴⁸.

Os dois conceitos não se anulam; pelo contrário, eles são complementares. E são ideias como estas que Hammu-rabi põe em prática de modo a anexar Larsa pacificamente e a evitar a eclosão de revoltas. A Babilónia passa então a constituir um território contínuo e unificado. Esta obra centralizadora explica, em grande medida, o sucesso de Hammu-rabi, que, no final do seu governo, se torna senhor de um vasto domínio territorial. A sua hegemonia estendia-se então desde o Golfo Pérsico até à zona do Sindjar. A supremacia alcançada por Hammu-rabi possibilitar-lhe-ia adotar o título de «rei dos quatro cantos do mundo».

⁴⁵ Tem um sentido dinâmico, ao contrário de *kittum*. Veja-se Bottéro 1987, 330-31.

⁴⁶ Era uma medida comum no mundo amorita. O próprio Hammu-rabi teria proclamado um *mīšarum* depois de ser entronizado na Babilónia.

⁴⁷ De acordo com a «lei».

⁴⁸ Nome pelo qual era conhecido o antigo reino de Larsa. *AbB* 13 10, l. 9-12.

BIBLIOGRAFIA

- Bonechi, M. 1993. "Conscription à Larsa après la Conquête Babylonienne." *MARI* 7:129-64.
- Bottéro, J. 1987. *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux*. Paris: Éditions Gallimard.
- Bouzon, E. 1986. *As Cartas de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes.
- . 1980. *O código de Hammurabi*. Petrópolis: Vozes.
- Charpin, D. 2003. *Hammu-rabi de Babylone*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . 2000. "Lettres et procès paléo-babyloniens." In *Rendre la justice en Mésopotamie, Archives judiciaires du Proche-Orient ancien (IIIe-Ier millénaires avant J.-C.)*, ed. F. Joannès, 69-111. Saint-Denis, Presses Universitaires de Vincennes.
- . 1999. "Hammu-rabi de Babylone et Mari: nouvelles sources, nouvelles perspectives." In *Babylon: Focus mesopotamischer Geschichte, Wiege früher Gelehrsamkeit, Mythos in der Moderne. Colloquien der Deutschen Orient-Gesellschaft* 2, ed. J. Renger, 111-30. Saarland: Saarbrücker Druckerei und Verlag.
- . 1990a. "Les édits de "restauration" des rois babyloniens et leur application." In *Du pouvoir dans l'antiquité: mots et réalité*, ed. Cl. Nicolet, 13-24. Genève: Librairie Droz.
- . 1990b. "Une alliance contre l'Elam et le rituel du *lipit napištim*." In *Contribution à l'histoire de l'Iran: Mélanges offerts à Jean Perrot*, ed. F. Vallat, 109-18. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- . 1987. "Les décrets royaux à l'époque paléo-babylonienne, à propos d'un ouvrage récent." *AfO* 34:36-44.
- Charpin, D. e J.-M. Durand. 1991. "La suzeraineté de l'empereur (sukkalma) d'Elam sur la Mésopotamie et le 'nationalisme' amorrite." In *Mésopotamie et Elam: Actes de la XXXVIème Rencontre Assyriologique Internationale, (Gand, 10-14 Julho 1989)*, ed. L. De Meyer e H. Gasche, 59-66. Ghent: University of Ghent.
- Charpin, D., F. Joannès, S. Lackenbacher e B. Lafont. 1998. *Archives Épistolaires de Mari 1/2 (Archives Royales de Mari XXVI)*. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Charpin, D. e N. Ziegler, eds. 2003. *Mari et le Proche-Orient à l'époque amorrite – Essai d'histoire politique. FM V (Mémoires de N.A.B.U. 6)*. Paris: Société pour l'étude du Proche-Orient ancien.
- Durand, J.-M. 1997-2000. *Documents Épistolaires du Palais de Mari*, vol. 1-3. LAPO 16-18. Paris: Les Éditions du Cerf.

- . 1990. “Fourmis blanches et fourmis noires.” In *Contribution à l’histoire de l’Iran: Mélanges offerts à Jean Perrot*, ed. F. Vallat, 101-8. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Finet, A. 1973. *Le Code de Hammurabi*. LAPO 6. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Frayne, D. 1990. *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)*, RIME 4. Toronto: University of Toronto Press.
- Lacambre, D. 1997. “La Bataille de Hirîtum.” *MARI* 8:431-54.
- Peterson, J. 2016. “The Literary Corpus of the Old Babylonian Larsa Dynasties. New Texts, New Readings, and Commentary.” In *Studia Mesopotamica* 3, ed. M. Dietrich, K. A. Metzler e H. Neumann. Münster: Ugarit-Verlag.
- Sanmartín, J. e J. López. 1993. *Mitología y Religión del Oriente Antiguo. Vol. I Egipto-Mesopotamia*. Sabadell: Editorial Ausa.
- Sasson, J. M. 1995. “King Hammurabi of Babylon.” In *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. J. M. Sasson, 901-15. New York: Scribners.
- Microop, Van de. 2005. *King Hammurabi of Babylon: A Biography*. Oxford: Blackwell Publishing.
- . 1993. “The reign of Rim-Sin.” *RA* 87:47-69.
- Soldt, W. H. van, ed. 1994. *Letters in the British Museum. Part 2: Transliterated and Translated. Altbabylonische Briefe in Umschrift und Übersetzung*. Vol. 13. Leiden: Brill.

**‘REI DAS QUATRO REGIÕES’:
SARGÃO DE AKKAD E O MODELO IMPERIAL NA MESOPOTÂMIA¹
(‘King of the Four Quarters’: Sargon of Akkad and the imperial model in
Mesopotamia)**

MARCEL L. PAIVA DO MONTE
(marcelpetroski@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2811-3459)
CHAM - Centro de Humanidades, NOVA FCSH/UAc

RESUMO - É habitual ser atribuído à dinastia de Akkad (ca. 2334-2154 a.C.) o estatuto de «primeiro dos impérios». De facto, apesar de o domínio alargado que exerceu sobre o Próximo Oriente revelar uma continuidade com realidades anteriores, a sua vigência deu origem a uma nova tradição que estruturou a cultura política mesopotâmica. Akkad tornou-se o paradigma de um horizonte de poder universal e o seu primeiro rei, Sargão (ca. 2334-2279 a.C.), um modelo de realeza emulado muitas das entidades políticas que surgiram posteriormente na Mesopotâmia. É a esta dimensão cultural da figura de Sargão de Akkad, considerada num tempo longo, que este trabalho dará relevo. Por esse motivo, será colocado em segundo plano o contexto histórico em que decorreu o seu reinado, devido à relevância do papel de Akkad nas tradições interculturais e milenares acerca do seu império.

PALAVRAS-CHAVE: Sargão de Akkad; Império; Próximo Oriente Antigo; Cultura política.

ABSTRACT – It is common to attribute to the Dynasty of Akkad (ca. 2334-2154 BCE) the status of «first empire». In fact, although its widespread rule across the Ancient Near East reveals a continuity with earlier realities, it gave origin to a new tradition that structured Mesopotamian political culture and tradition in centuries to come. Akkad not only became a paradigm for universal rule, but its first king and founder, Sargon (ca. 2334-2279 BCE), was turned into a model of kingship frequently emulated in many political entities that emerged afterwards in Mesopotamia. This work will focus thus on the long-term cultural dimension of the figure of Sargon of Akkad. For that reason, and because of the millennial and intercultural traditions about the «empire» of Akkad, the proper historical context of Sargon’s reign will only serve as a secondary background.

KEYWORDS: Sargon of Akkad; Empire; Ancient Near East; Political Culture.

¹ Abreviaturas usadas: CAH I/2 – *The Cambridge Ancient History. Vol. 1, Parte 2*; RIMA 1 – *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods. Vol. 1*; KUB – *Keilschrifturkunden aus Boghazköi*; LAPO 3 – *Inscriptions royales Sumériennes et akkadiennes (Littératures Anciennes du Proche-Orient 3)*; MDP XI – *Mémoires de la Délégation en Perse, XI: Textes Élamites-Anzanites*; UET I – *Ur Excavations Texts, I: Royal Inscriptions*.

1. AS FONTES.

Poucos monumentos produzidos no tempo de Sargão sobreviveram até aos nossos dias. Uma única estela, fragmentada, contém a sua representação, com o nome inscrito diante da sua figura barbada². Quanto a fontes escritas primárias, pouco mais que algumas inscrições em objetos votivos dedicados por Enheduanna, sua filha, podem ser enumeradas³. Porém, existem várias cópias de inscrições reais, efetuadas em períodos posteriores, que se consideram ter sido produzidas no seu tempo. É o caso de alguns documentos babilónicos do II milénio a.C. (período paleo-babilónico) depositados no templo de Enlil em Nippur, o Ekur⁴. O facto de a capital por ele fundada, a cidade de Akkad (ou Agade), não ter sido ainda encontrada pela Arqueologia, impede-nos também de aceder a arquivos e monumentos que poderiam aí existir⁵.

Além destas cópias de inscrições originais, a grande maioria dos textos relacionados com o primeiro rei de Akkad forma o *corpus* de uma tradição literária que reflete, com fiabilidade discutível, o contexto histórico da formação do seu «império». Essas referências textuais são, antes de mais, uma construção literária e ideológica desenvolvida em torno de Sargão, ao longo da Antiguidade, que o transformaram numa personagem cujas origens e ação adquirem contornos quase míticos.

Por esse motivo, a maior parte destes textos pode ser considerada como sendo mais relevante para o estudo das intenções dos seus autores e das concepções vigentes acerca do poder de Akkad ao longo da Antiguidade, no tempo em que foram produzidos, do que para o estudo do tempo a que se reportam⁶. A sua utilidade é, por isso, maior para o estudo das maneiras como tais concepções, das épocas em que esses textos foram redigidos, influenciaram o desenvolvimento de uma cultura política tradicional na Mesopotâmia.

A tradição acerca do primeiro rei de Akkad foi transmitida através de vários géneros textuais, desde a epopeia até ao género chamado pseudo-autobiográfico⁷. Por outro lado, podem ser também referidas listas de reis⁸ e compilações

² Louvre, Département des Antiquités Orientales, Sb1. Consultar Amiet 1976, 9-17 e Nigro 1998, 85-102.

³ Enheduanna foi nomeada por Sargão como sacerdotisa do templo de Nanna/Su'en em Ur. UET 1, 23; 271; LAPO 3, IIA1c-d; Amiet 1976, 15, fig. 10.

⁴ Exemplos em LAPO 3, IIA1a-b.

⁵ O que é notado por Mario Liverani (Liverani 1993a, 6). Sobre as possíveis localizações da cidade de Akkad, ver Wall-Romana 1990.

⁶ Cf. Liverani 1993b, 41-67; Van de Mieroop 1999, 328.

⁷ Westenholz 1997, 33-49, textos 1 e 2. Westenholz integra, todavia, este género no plano mais geral da «literatura-narú» (Westenholz 1983, 327, nota 7).

⁸ A *Lista de Reis Suméria*: Jacobsen 1934; Rowton 1960, 156-62; Michalowski 1983, 237-48.

de signos divinatórios que, em particular, mostram como o modelo de poder corporizado por Sargão foi considerado como um repositório de precedentes úteis para orientar as ações dos soberanos mesopotâmicos⁹.

Um exemplo da influência que a memória acerca de Sargão de Akkad exerceu, enquanto fonte ancestral de legitimação do poder, pode ser observado numa inscrição de Samsi-Addu I (ca. 1814-1775 a.C.), soberano da região que seria, mais tarde, a Assíria¹⁰. Este rei afirma ter restaurado uma parte do templo Emašmaš de Nínive, dedicado a Ištar, e que havia sido fundado por Maništušu, rei de Akkad e um dos sucessores de Sargão. Samsi-Addu reclama o mérito de ter restaurado o templo, que se encontrava delapidado,

«... e que «nenhum dos reis que me precederam reconstruiu, desde a queda de Akkad até à minha soberania...»¹¹

Em outro extremo temporal, a continuidade da feição venerável do fundador de Akkad como elemento de uma cultura tradicional pode ser demonstrada por um documento bastante tardio que narra a história de Nabónides, último monarca da Babilónia antes da conquista aqueménida em 539 a.C. Este texto conta como Nabónides encontrou no Ebabbar, o templo de Šamaš na cidade de Sippar, várias inscrições de Narām-Sîn e uma estátua danificada onde estaria representado o próprio Sargão de Akkad¹². Nabónides ordenou que a imagem fosse reparada e que lhe fossem prestadas as devidas homenagens:

«Ele viu nesse recinto sagrado uma estátua de Sargão, pai de Narām-Sîn: metade da sua cabeça desaparecera e estava tão deteriorada que a sua face estava irreconhecível. Dada a reverência [de Nabónides] pelos deuses e o seu respeito pela realeza, convocou artesãos, restaurou a cabeça dessa estátua e recolocou-lhe uma face. Ele não alterou a sua localização, mas colocou-a no Ebabbar e consagrou-lhe oblações.»¹³

Várias são as versões neoassírias e neobabilónicas de epopeias e crónicas que nos informam acerca das tradições relacionadas com Sargão. Este *corpus* textual, que é secundário, mas vasto e diversificado¹⁴, inclui redações em

⁹ Cf. exemplos e bibliografia em Goetze 1947, 253-65 (sobre Sargão, 254-57). Ver também, acerca dos signos divinatórios em contexto de hepatoscopia, Liverani 1988, 256-62.

¹⁰ Conhecido como reino da «Alta Mesopotâmia», com capital em Šubat-Enlil.

¹¹ RIMA 1, A.0.39.2, i 14-22.

¹² J.-J. Glassner (Glassner 2004, 312) indica que este documento deverá ter sido redigido já no período selúcida ou mesmo na época dos Partos (sécs. IV-III a.C.)

¹³ RIMA 1, A.0.39.2, i 14-22.

¹⁴ Para uma listagem do *corpus* de fontes documentais primárias e secundárias acerca de Sargão, consultar Westenholz 1997, 3-5.

Sumério, Acádico¹⁵, Hitita e Hurrita¹⁶, demonstrando assim que a grande amplitude da transmissão das histórias e tradições acerca de Sargão não se limitou à Mesopotâmia e que persistiu muito além do período paleo-babilónico.

Seguindo uma opinião corrente, pode afirmar-se que a transmissão das histórias acerca de Sargão e, por conseguinte, do modelo de realeza que este configurava, se efetuara não somente por via textual, entre as elites cultas e poderosas de templos e palácios¹⁷, mas também através da oralidade, integrando o que pode ser considerado como o folclore popular mesopotâmico¹⁸.

2. AS ORIGENS E A ASCENSÃO.

As origens do fundador de Akkad são envoltas em mistério. A versão neoassíria do texto pseudo-autobiográfico conhecido como a *Lenda de Sargão* diz-nos que este terá nascido numa localidade chamada Azupirānu, situada algures nas margens do Eufrates¹⁹. Não conheceu o pai²⁰, mas afirma que o irmão do seu pai vivia «nas montanhas». Quanto à sua mãe, ao que consta, era uma sacerdotisa (*entum*) que, por alguma razão obscura, terá lançado o filho à corrente do rio dentro de um cesto impermeabilizado com betume. Vogando nas águas do Eufrates, o bebé foi recolhido por um «jardineiro» ou «carregador de água» chamado Aqqi. Este terá adotado a criança e ter-lhe-á ensinado o seu ofício. Deste modo, quando o menino cresceu, seguiu a profissão do pai adotivo²¹.

A partir deste ponto, é a versão mais antiga desta história, em língua suméria²², que oferece outras informações. Através dela, ficamos a saber que sobre Sargão terá recaído o olhar favorável da deusa Inanna, o que lhe terá permitido alcançar um alto posto oficial como «copeiro» (MÜŠ.KA.UL), na corte do rei de Kiš, Ur-Zababa.

Entretanto, revela-nos a história que Sargão terá tido um sonho com carácter profético, segundo o qual a deusa Inanna causava a morte a Ur-Zababa,

¹⁵ No grande *corpus* textual de Amarna, no Egito, está incluída uma versão em língua acádica da epopeia *O Rei da Batalha*, o *šar tamḫarim* (Westenholz 1997, 102-33, texto 9B).

¹⁶ Sobre os textos hititas sobre os reis de Akkad, podemos referir os trabalhos de H. Güterbock (Güterbock 1934, 1938 e 1969). Referências em textos hurritas relacionados com Sargão: KUB XXVII, 38 KUB XXXI, 3 apud Westenholz 1997, 11-13; Speiser 1952, 101.

¹⁷ Oppenheim 1964, capítulo 3.

¹⁸ Drews 1974, 387-93.

¹⁹ Utilizamos a edição de Joan G. Westenholz (Westenholz 1997, 38-49, texto 2), a que a autora chama de *Sargon Birth Legend*. Esta versão compõe-se de vários documentos neoassírios e um manuscrito neobabilónico (ver páginas 38-39).

²⁰ A versão em língua suméria desta história fornece uma variante: o seu pai chamar-se-ia *La'ibum* (Cooper e Heimpel 1983, 76, l. 11').

²¹ Westenholz 1997, 38-41, ls. 1-11.

²² Redigida entre o período de Ur III e o período paleo-babilónico. Ver Cooper e Heimpel 1983, 67-82.

afogando-o num «rio de sangue»²³. O significado do sonho era óbvio: o favor divino estaria prestes a ser retirado ao rei de Kiš e o dom da realeza concedido ao próprio Sargão: «An e Enlil, com as suas ordens divinas, ordenaram com autoridade que a sua realeza [de Ur-Zababa] fosse alienada, que a prosperidade do seu palácio fosse retirada.»²⁴

Como bom servidor do seu soberano, Sargão ter-se-á apressado a relatar o sonho que o afligira a Ur-Zababa. Consciente do significado desta revelação onírica e da ameaça que ela representava para o seu reinado, Ur-Zababa utiliza vários subterfúgios para afastar o seu copeiro. Um deles consistia em fazer com que este cometesse um sacrilégio no exercício das suas funções. Segundo a *Crónica do Esagila*, redigida já no período neoassírio, Ur-Zababa terá ordenado a Sargão que fizesse uma modificação irregular nas oferendas cúlticas ao templo do deus Marduk, o Esagila. Este, desobedecendo ao seu soberano e recusando-se a cometer o sacrilégio, foi visto com bons olhos por Marduk, que, por esse motivo, lhe dera a «soberania sobre as Quatro Regiões [do mundo]» (LUGAL-ut kibrat arba'i iddin-šu)²⁵.

Retomando a versão em Sumério da *Lenda de Sargão*, o rei de Kiš, além deste subterfúgio, tê-lo-á enviado com uma mensagem até Lugalzagesi, o rei de Uruk. A história deixa implícito que a missiva dirigida ao soberano estrangeiro seria provocatória: Ur-Zababa esperaria que o mensageiro (Sargão) fosse morto pelo teor da mensagem.

Porém, tendo fracassado esta tentativa de Ur-Zababa contra Sargão, este, apercebendo-se da ameaça e da traição do seu próprio soberano, desencadeia uma revolta, da qual sai vitorioso. Por conseguinte, retira o poder ao rei de Kiš e apropria-se do trono, cumprindo a revelação que a deusa lhe havia dado em sonhos.

É a partir desse momento que, como parece ser óbvio, adota o nome pelo qual ficou conhecido: *Sargão* é a grafia em língua portuguesa do nome Šarrukīnu (ou Šarrukēn), que significa, em Acádico, «rei verdadeiro», ou melhor, «rei legítimo»²⁶. A ênfase sobre este atributo real contido no nome atesta a necessidade de afirmação da legitimidade de um poder obtido pela força e de modo irregular²⁷.

²³ Cooper e Heimpel 1983, 77, l. 14 (fragmento 3N T 296).

²⁴ Cooper e Heimpel 1983, 76, ls. 8'-9' (frag. TRS 73).

²⁵ Glassner 2004, 266-67, l. 58, texto 38. O tema central desta versão tardia é a piedade mostrada pelos soberanos em relação ao templo de Marduk na Babilónia. É óbvio que esta versão refunde certos detalhes, substituindo por exemplo Inanna por Marduk, de modo a dotá-la de um significado mais próximo do seu tempo.

²⁶ O nome «Sargão» entra na língua portuguesa, tal como na generalidade das línguas modernas, por influência do Antigo Testamento. Porém, o texto bíblico não se refere ao fundador de Akkad, mas sim a Sargão II, rei assírio do I milénio a.C. (722-705 a.C.), a propósito da conquista de Ashdod (ver Is. 20).

²⁷ Como referido em CAH 1/2, 419, o nome de «Rei Legítimo» não teria certamente sido dado a Sargão aquando do seu nascimento.

3. A LEGITIMAÇÃO DO PODER.

A usurpação do poder por parte de Sargão acentua a imagem de «arri- vista» que a tradição lhe associou. Neste quadro, o seu percurso até à realza poderia apenas ser justificada pelo seu mérito pessoal e, ainda mais importante, pela escolha divina. A este propósito, é interessante analisar as suas origens à luz de uma conceção que conheceu grande continuidade na tradição literária e cultural mesopotâmica: a condição do ser «civilizado» como sendo oposta a um estado «bárbaro», aplicado a comunidades não identificadas com o sedentarismo, com a agricultura e a vida urbana. Este elemento foi essencial na construção de uma identidade «civilizada» nas sociedades mesopotâmicas ao longo da sua história²⁸. É possível que esteja também presente na *Lenda de Sargão*, concorrendo justificar o seu poder e explicar a sua ascensão. Um exemplo é o caso da *Epopeia de Gilgameš*, na qual Enkidu²⁹ representa um homem que não pertencia ao mundo civilizado. Criado pelos deuses como a antítese de Gilgameš, o soberano de Uruk, Enkidu nascera «nas montanhas» e não conhecia o pão nem a cerveja, produtos que simbolizavam a vida sedentária e agrícola. Assim, Enkidu, um homem selvagem, comia antes como as feras, suas semelhantes:

«Certamente é Enkidu, nascido nas montanhas (...) pão colocaram diante dele; cerveja colocaram diante dele. Enkidu não comeu o pão, mas olhou desconfiado. Como comer pão, Enkidu não sabia; como beber cerveja, nunca lhe havia sido mostrado.»³⁰

A Enkidu é assim atribuída uma natureza próxima dos animais e não completamente humana – leia-se «humano» como «civilizado»³¹. Ao *modus vivendi* das comunidades nómadas, que desde cedo se estabeleceram na Mesopotâmia, era associado por estas expressões literárias, produzidas em contexto urbano e letrado, este desconhecimento da agricultura. Se a pastorícia era a actividade de subsistência privilegiada pelos nómadas, estes excluía também, de um modo geral, uma plena vivência da realidade urbana³².

²⁸ Sobre este assunto, consultar Pongratz-Leisten 2001, 195-31.

²⁹ Esta caracterização de Enkidu ocorre sobretudo ao longo das tabuinhas I e II. Consultámos a edição de A. George (George 1999, especialmente 5-11, Tab. 1, e 12-13, Tab. 2).

³⁰ George 1999, 12-13, Tab. 2. A certas populações, habitando em contextos marginais relativamente ao mundo urbano da Mesopotâmia, eram também associadas estas características «bárbaras». No texto conhecido como *A Geografia de Sargão*, os homens de Karzina são apresentados como «comedores de carne (...) cujas barrigas não conhecem o pão cozido nem a cerveja» (Horowitz 1998, 75, ls. 57-59).

³¹ Pongratz-Leisten 2001, 202-3.

³² Segundo *A Geografia de Sargão*, os Lullubu «não conhecem a construção» (Horowitz 1998, 73, linha 52).

Habitar em cidades era um critério, que se refletia nos textos literários, que colocava os nómadas numa posição marginal face à civilização. Embora a historiografia tenha, desde há décadas, matizado uma oposição radical entre nomadismo e sedentarismo³³, certo é que nas cidades se situavam duas referências fundamentais para a definição do ser civilizado: o templo e a realeza. Assim, um texto do período da III dinastia de Ur, conhecido como *O Casamento de Martu*, traduz claramente o estereótipo associado aos nómadas Martu, ou Amorritas. O nómada «que vive em montanhas, não conhece as moradas dos deuses» é nele descrito como alguém que «habita em tendas, fustigadas pelo vento e pela chuva»; alguém que «durante a sua vida, não tem uma casa» e que, por conseguinte, «quando morrer, não será enterrado».³⁴

A vida «em tendas», segundo estas expressões culturais provenientes de meios urbanos, impedia que o culto aos deuses decorresse de um modo apropriado, pelo facto de ela impedir a existência de templos que lhes servissem de morada e que se constituíssem como referências espaciais e identitárias da comunidade. Impediria também o culto doméstico aos antepassados, pois era entendido como impossível, a quem vivesse em habitações móveis, a tradicional inumação dos mortos debaixo dos pisos das habitações³⁵. Entender-se-ia também que a vida fora das cidades implicaria a inexistência da instituição real e da sua expressão física mais visível, o palácio, sem o qual não se conceberia existir a ordem, a intermediação exercida pelo rei entre os planos terreno e divino, ou mesmo a aplicação da justiça³⁶.

A *Lenda de Sargão*, nas suas diferentes versões, poderá conter também um elemento de legitimação do primeiro rei de Akkad, se a perspetivarmos à luz destes parâmetros da cultura mesopotâmica. De facto, segundo estas histórias, Sargão não conhecera o pai nem a mãe e, por essa razão, não possuiria antepassados a quem pudesse prestar o culto doméstico ou sancionar a sua pertença a uma terra ou uma casa. Por outro lado, era também uma espécie de «nómada», pois o berço onde fora depositado pela mãe que o abandonou vogava sem rumo definido, ao sabor do Eufrates.

Todavia, ao ser recolhido por Aqqi, um jardineiro, e ao aprender o seu ofício, Sargão pôde ser introduzido numa das artes mais importantes da civilização, a

³³ Rowton 1973, 201-15. Do mesmo modo, a ideia de uma pretensa dicotomia intransponível entre Sumérios e Semitas – como a que opõe nómadas e sedentários –, de uma natureza «racial» dos seus conflitos, ou mesmo a teoria de uma «invasão» semita sobre a Baixa Mesopotâmia, em violenta rutura com a realidade suméria, são vetores de um paradigma há muito abandonado. Consultar Jacobsen 1939, 485-95.

³⁴ Foi consultada a tradução de Klein 1997, 113-116. Cf. o texto chamado *A Geografia de Sargão*: dos habitantes de Karzina, o texto afirma que estes «não conhecem o enterramento», isto é, o culto aos mortos (Horowitz 1998, 75, l. 58).

³⁵ A inumação dos familiares mortos por baixo dos pisos domésticos, pelo menos entre o período Dinástico Antigo e o período paleo-babilónico, associava-se ao *kispum*, ou seja, aos rituais e libações aos espíritos das familiares. Consultar Postgate 1992, 98-101.

³⁶ Pongratz-Leisten 2001, 204.

agricultura. A recolha da criança à deriva no rio, a sua adoção e posterior acesso a um cargo oficial na corte do rei de Kiš podem ser consideradas como etapas na sua integração plena na sociedade civilizada. Talvez seja pertinente considerar que *A Lenda de Sargão*, ao incluir estes estereótipos, servia igualmente para explicar o sucesso do fundador de Akkad, um homem que, apesar de nascido entre «bárbaros» e de possuir uma origem que o colocava à margem de uma legitimidade dinástica convencional, teria sido capaz de estabelecer um império sobre parte significativa do Próximo Oriente.

4. AS CONQUISTAS.

Após a sua tomada do poder em Kiš, Sargão inicia assim a sua senda de conquistas³⁷. A primeira fase da sua expansão seria marcada pelo confronto com Lugalzagesi (ca. 2340-2316). Este, reinando a partir da cidade de Uruk, exerceu uma hegemonia efémera sobre o país de Sumer. O reinado de Lugalzagesi representa um importante precedente para o império de Akkad³⁸. Iniciando a sua ascensão como *ensi* de Umma, conquistara Lagaš, Ur, Larsa e Nippur, obtendo finalmente a realeza sobre a cidade de Uruk. Dominando toda a Baixa Mesopotâmia, Lugalzagesi proclamou-se «Rei do País» (LUGAL KALAM.MA). Porém, assume também um horizonte de poder, concedido pelo deus Enlil, que ultrapassava os estreitos limites da Suméria:

«Quando Enlil, o rei de todos os países [KUR.KUR] concedeu a Lugalzagesi a realeza no país e a justificou aos olhos do país; quando colocou todos os países ao seu serviço e quando, do Levante ao Poente, os submeteu à sua lei...»³⁹.

Lugalzagesi, antes da sua derrota às mãos de Sargão, declarava assim exercer o poder «desde o Mar Inferior, pelo Tigre e o Eufrates, ao Mar Superior»⁴⁰. A ascensão da dinastia de Akkad terá adotado como sua esta amplitude política revelada no discurso de poder de Lugalzagesi, concretizando-a e alargando-a. Deste modo se justifica a posição de M. Liverani quando afirma que o império de Akkad, em vez de ser considerado como um «ponto de partida de um processo», deve antes ser entendido como um culminar ou ponto de chegada⁴¹. As próprias inscrições reais de Sargão, chegadas até nós através das suas cópias paleo-babilónicas, atestam a sua vitória sobre Lugalzagesi:

«Sargão, o rei de Akkad [...], rei de Kiš, ungido de Anum, o rei do País, vigário

³⁷ Ver mapa em anexo, elaborado segundo os dados de M. Liverani (Liverani 1988, 233).

³⁸ Consultar CAH 1/2, 420-21.

³⁹ LAPO 3: 94 (IH2b).

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Liverani 1993a, 4.

de Enlil, venceu a cidade de Uruk e destruiu a sua muralha. Desafiou Uruk numa batalha e aprisionou Lugalzagesi, o rei de Uruk, no decurso da batalha; levou-o numa coleira até à Porta de Enlil...»⁴²

Vencendo aquele que exercia hegemonia sobre a Suméria, Sargão herda também o poder que aquele exercera sobre a Baixa Mesopotâmia. Como o seu antecessor, assume o título de «rei de Kiš», vangloriando-se de ter vencido um total de «trinta e quatro batalhas». Estabelecendo o seu controlo sobre as cidades sumérias, consta que efetuou um gesto simbólico com grande significado, após a conquista de Lagaš, que viria a ser repetido por diversos soberanos assírios do I milénio a.C.: o primeiro rei de Akkad «lavou as suas armas no mar»⁴³, afirmando desse modo a sua capacidade de alcançar um dos limites do mundo conhecido, o Golfo Pérsico, e de usufruir do comércio que por essa via entrava na Mesopotâmia.

Com efeito, o domínio do tráfego de produtos através da Mesopotâmia era uma das consequências das conquistas de Sargão. Este declara que, após a sua vitória na Baixa Mesopotâmia, os barcos de Meluhha, Magan e Tilmun, subindo o Eufrates, já poderiam acostar no «cais de Akkad»⁴⁴. Esta declaração transformar-se-ia num *topos* recorrente do discurso político e ideológico em séculos posteriores: a capacidade do soberano em fazer canalizar para o centro do seu poder os produtos originários de regiões periféricas, não apenas bens de luxo, mas também matérias-primas escassas na Mesopotâmia, como eram os casos da pedra ou da madeira. No entanto, o controlo do fluxo de mercadorias não se teria limitado ao Golfo Pérsico ou «Mar Inferior»: o acesso a vias de comunicação dirigidas para Norte, ao longo do curso dos rios Tigre e Eufrates, constituíram também um alvo da dinâmica expansionista de Sargão. De facto, este afirma que, com a anuência do deus Dagan, se apropriaria do «país superior» e das cidades sírias de Tuttul, Mari, Yarmuti e Ebla, importantes entrepostos no fluxo comercial que atingia, a Norte, a «Floresta dos Cedros» e as «Montanhas da Prata», designações que equivaliam às cadeias montanhosas da Síria do Norte e do Líbano, assim como à cadeia do Tauro, no Sul da Anatólia:

«Sargão, o rei, prosternou-se em Tuttul orando diante de Dagan. Dagan deu-lhe o país superior: Mari, Yarmuti e Ebla, até à Floresta dos Cedros e às Montanhas da Prata».⁴⁵

Apesar desta afirmação de um alcance de poder que chegava até à Anatólia, devemos talvez ver aqui mais o reflexo de uma capacidade de obtenção de

⁴² LAPO 3.97 (IIA1a: 1-28).

⁴³ LAPO 3.97 (IIA1a: 29-63).

⁴⁴ LAPO 3.99 (IIA1b).

⁴⁵ LAPO 3.99 (IIA1b: 17-35).

produtos por via comercial. Contudo, uma epopeia, de que subsistem diversas versões⁴⁶, vulgarmente conhecida como *O Rei da Batalha*, atribui a Sargão de Akkad uma expedição militar até ao reino de Purušḫanda⁴⁷. Segundo esta epopeia, da qual seguimos a versão de Amarna (II milénio a.C.), mercadores teriam pedido auxílio a Sargão contra Nur-Daggal, o rei dessa cidade, que os assediava com violência e traições:

«Jurámos lealdade pelo nome de Sargão, rei do Universo, e por isso partimos [para Purušḫanda]; agora enfrentamos violência e não somos heróis»⁴⁸.

Sargão, ansioso pelo combate e atraído pelas riquezas dessa região – onde existiria uma «grande montanha» feita de lápis-lazúli e ouro –, enceta a demorada e difícil marcha até Purušḫanda acompanhado pelos seus guerreiros. Vencendo Nur-Daggal, reza a história que o rei de Akkad permanece na região por três anos⁴⁹.

O próprio Sargão não refere nas suas inscrições, que resumem as suas conquistas, qualquer campanha a esta região da Anatólia. Por esse motivo, as opiniões dividem-se quanto à historicidade desta epopeia. Mario Liverani, por exemplo, recusa historicidade a estas informações, atribuindo-lhe o valor de um modelo político e ideológico a ser seguido. Esta perspetiva confere maior relevância ao tempo em que o texto foi redigido e às intenções dos seus autores do que à tentativa de encontrar o que se costuma designar como *historical kernel*, i.e., um núcleo de informações contidas numa história, lenda, epopeia ou mito, que possa considerar-se ser baseado em acontecimentos históricos concretos⁵⁰.

Por fim, Sargão afirma ter submetido à sua autoridade o Elam⁵¹, onde reinava a dinastia de Awan. Deve ser notado, porém, que a influência da dinastia de Akkad sobre essa região pode ser atestada historicamente através de um tratado, segundo o qual um rei de Awan se submetia politicamente a Narām-Sîn (ca. 2291-2255 a.C.) um dos mais importantes sucessores de Sargão⁵².

É bastante difícil, contudo, aferir a real amplitude das conquistas e expedições efetuadas por Sargão. A existência de um texto, chamado *A Geografia*

⁴⁶ As diferentes versões, ou recensões, enumeradas por Westenholz 1997, 102.

⁴⁷ Este situar-se-ia possivelmente perto da atual cidade de Aksaray (Turquia), numa região já próxima da Anatólia Central. Ver bibliografia em Liverani 1993b, 52, nota 28.

⁴⁸ Traduzido a partir de Westenholz 1997, 114, l. 18.

⁴⁹ Westenholz 1997, 131, ls. 27-28.

⁵⁰ Liverani 1993b, 52-56. Para algumas referências bibliográficas a favor e contra esta posição, consultar páginas 52-53, nota 29.

⁵¹ LAPO 3.97 (IIA1a: 1-34). Acerca da expedição de Sargão ao Elam, consultar Liverani 1988, 234-36.

⁵² Publicado pela primeira vez em MDP XI, lxxxviii. Ver também Briend et al. 1992, 8-10.

do *Império de Sargão*⁵³, que enumera as regiões controladas pelo fundador de Akkad, acentua a controvérsia, em vez de esclarecer as dúvidas. Este texto, apenas conhecido por duas tabuinhas⁵⁴, enumera as regiões controladas por Sargão e procura, através da discriminação de distâncias, medir a amplitude do império. Não desejando entrar na discussão das suas fontes ou redação primária⁵⁵, podemos apenas dizer que se trata de um texto de composição complexa, que contém elementos que remetem para realidades pertencentes ao III, II e I milénios a.C., como, por exemplo, os topónimos que enumera⁵⁶. Todavia, é consensual considerar-se este texto como a expressão de um ideal de «império universal» corporizado pela figura de Sargão de Akkad.

A centralidade de Akkad e a sua capacidade de dominar militarmente uma vasta amplitude geográfica reflete-se nas inscrições reais de Sargão, através das quais este afirma manter em permanência uma força bélica que o limitado horizonte das cidades-estado sumérias parecia nunca ter sido capaz de sustentar: o rei de Akkad afirma manter «5400 homens comendo a sua refeição diante dele todos os dias.»⁵⁷ É por essa dinâmica guerreira e por um poder de natureza carismática que Sargão unifica pela primeira vez, toda a Mesopotâmia⁵⁸, fornecendo aos futuros soberanos dessa região uma base ideológica que ajudaria a justificar a reivindicação de um horizonte de poder «universal».

6. SARGÃO & SARGÃO.

Um dos exemplos que ilustram a continuidade da influência que a figura do fundador de Akkad exerceu sobre as concepções da realeza na Mesopotâmia é a adoção do seu nome por alguns reis posteriores⁵⁹. Dois reis assírios escolheram, como seus nomes régios, o nome de Sargão. O mais importante foi Sargão II, monarca cujo papel foi marcante na expansão assíria da segunda metade do I milénio a.C. Este, como o seu homónimo de Akkad, usurpou o trono assírio por volta de 722 a.C., após a morte de Salmanasar V, cujo reinado durou pouco menos de cinco anos (726-722 a.C.). O facto de Sargão II ter chegado ao trono de modo irregular, antes de lhe ser exigido que consolidasse internamente o seu poder pela força, permite entender o motivo pelo qual este adotara o nome do fundador de Akkad: consolidar um poder recém-adquirido e afirmar uma

⁵³ Transliteração, tradução e estudo em Horowitz 1998, 67-95.

⁵⁴ Um manuscrito do período neoassírio, encontrado em Aššur (Ass 13955rb), e um manuscrito neobabilónico, hoje no Museu Britânico (BM 64382): Van de Mieroop 1999, 330.

⁵⁵ Ver bibliografia e resumo das posições em Van de Mieroop 1999, 330-31.

⁵⁶ Van de Mieroop 1999, 331.

⁵⁷ LAPO 3.99 (IIA1b: 17-35).

⁵⁸ Liverani 1988, 252-56 acentua o carisma guerreiro dos reis de Akkad como uma das principais inovações da cultura política trazidas por Sargão à Mesopotâmia.

⁵⁹ Frahm 2005, 46-50, n.º 2.

legitimidade através do nome inequívoco de *Šarru-kîn*, ou «rei legítimo», como vimos acima⁶⁰.

Sargão II, como o fundador de Akkad, resolveu construir uma nova capital, a que chamou Dûr-Šarrukîn, a «Fortaleza de Sargão», localizada na atual Khorsabad⁶¹. A fundação de uma nova capital, construída *ex nihilo*, procurava instituir uma rutura com uma realidade política anterior que proporcionasse um afastamento de contextos de poder tradicional que continham, de forma latente ou aberta, focos de oposição⁶². Sargão II poderá ter decidido a construção dessa nova cidade como meio de se afastar de uma atmosfera potencialmente conspirativa por parte de elites tradicionais que residiriam, em boa parte, em antigas capitais como Aššur ou Kalḫu, onde teriam grande influência.

Não sendo um expediente político invulgar no Próximo Oriente Antigo, podemos afirmar com certeza que esta seria a mesma estratégia que Sargão pretendia seguir quando fundara a cidade de Akkad. Esta seria o símbolo mais visível de rompimento com a tradicional realidade política da Suméria, que se caracterizava, antes da experiência de Lugalzagesi, na fragmentação em cidades-estado. Esta cidade, que pretendia certamente ser considerada como o «centro» do mundo, que correspondesse às conquistas de Sargão, ainda não foi revelada pelo esforço arqueológico. No entanto, presume-se que estivesse situada numa zona de transição entre a Alta e a Baixa Mesopotâmia, perto de Bagdad⁶³.

A *Crónica do Esagila*⁶⁴, a que já nos referimos, e a chamada *Crónica dos Reis Antigos*⁶⁵, relatam a fundação de uma nova cidade por Sargão, diante de Akkad, sua capital. Estes textos refletem a atribuição de um significado ao passado de um modo que era comum não apenas na literatura babilónica, mas na própria historiografia produzida no Oriente Antigo em geral: o favor divino e o comportamento dos reis para com os deuses eram fatores determinantes na definição do destino dos homens. No caso concreto destas duas crónicas, os seus autores pretendiam interpretar o percurso histórico de várias dinastias mesopotâmicas segundo o comportamento dos soberanos face ao Esagila, o templo de Mar-duk na cidade da Babilónia. Este era o critério essencial para explicar a queda

⁶⁰ Acerca da importância do nome como veículo da essência das coisas na cultura mesopotâmica e, em especial, relativamente aos nomes dos reis, cf. Van de Mieroop 1999, 329-30 (sobre a homonímia de Sargão de Akkad e Sargão II da Assíria).

⁶¹ Consultar as actas do colóquio dirigido por A. Caubet (1995).

⁶² Joffe 1998, 549-80. O autor analisa, entre outros, o caso particular de Dûr-Sharrukîn (Ibid. 562).

⁶³ Consultar mapa em anexo. Poderia estar mais propriamente entre Sippar e Kiš (Joffe 1998, 556). Ver ainda Wall-Romana 1990.

⁶⁴ Glassner 2004, 263-68 (texto 38).

⁶⁵ Glassner 2004, 268-71 (texto 39).

e ascensão de reis e dinastias⁶⁶, incluindo Sargão e outros dos seus sucessores, como Narâm-Sîn.

A *Crónica dos Reis Antigos* segue o fio das tradições literárias acerca de Sargão de Akkad ao relatar como o favor de Marduk recaíra sobre ele, permitindo que este governasse «os países como um só»⁶⁷. Todavia, após aludir às suas conquistas e à amplitude do seu domínio, o texto revela que o rei decide construir uma nova cidade, réplica da cidade de Babilónia, diante da sua capital, Akkad:

«Ele [Sargão] levou terra do “fosso de argila” de Babilónia e construiu, perto de Akkad, uma réplica [da cidade] de Babilónia. Por causa desta (falta) por ele cometida, o grande senhor Marduk, enfurecido, diminuiu o seu povo através da fome. Desde Oriente até ao Ocidente houve uma revolta contra ele, e ele foi afligido com “insónia”.»⁶⁸

Segundo estas crónicas, este ato seria ímpio e sacrílego, pois Sargão, fundando desse modo uma cidade, estaria a competir com a grandeza de Babilónia e, mais do que isso, a substituir-se aos próprios deuses ao encetar esse ato entendido como «demiúrgico». Como afirma M. Van de Mieroop: «The building of a new city by a mortal man was considered to be an act of *hybris*; to the Mesopotamians only gods were allowed to found cities»⁶⁹.

Este tom negativo foi interpretado por este autor como uma crítica indireta, não ao fundador de Akkad, mas ao próprio Sargão II da Assíria. Esta basear-se-ia no acontecimento inusitado que foi a morte de Sargão II em combate em 705 a.C. e a não recuperação do seu cadáver. Tal facto teria privado o rei dos ritos fúnebres e constituía um sinal, aos olhos de muitos dos seus contemporâneos, de uma punição divina devido a uma falta que este houvesse cometido. Falta o «pecado» que pode estar relacionado com a sua usurpação do poder e a sua tentativa de imunização relativamente a oposições internas, ao construir uma nova cidade de raiz e ao estabelecer nela a capital do império assírio. Por outro lado, não será por acaso que esta memória construída acerca de Sargão de Akkad retome força no momento em que a Assíria empreende um movimento de expansão que a iria tornar, paulatinamente, o precedente para os impérios do I milénio a.C., como o neobabilónico e o persa aqueménida.

Estes dois textos são exemplos pungentes da complexidade das tradições literárias no Próximo Oriente Antigo. Expressam uma utilização inteligente de uma tradição cultural e política antiga, no sentido de estabelecer um critério

⁶⁶ Estes textos refletem o anacronismo destes elementos ao associá-los à personagem de Sargão de Akkad. Este facto denuncia o propósito interpretativo desta composição literária à luz do tempo em que foi produzida.

⁶⁷ Ver *supra* nota 24.

⁶⁸ Glassner 2004, 271, texto 39.

⁶⁹ Van de Mieroop 1999. 338.

valorativo para as ações dos soberanos, de que Sargão de Akkad constituiria elemento fundamental. Esse critério estabelecia como valor positivo a emulação das conquistas de Sargão. Uma passagem de um texto épico com ele relacionado, inscrito num texto do período paleo-babilónico, revela de modo explícito a natureza modelar do fundador de Akkad. No final do texto, este exorta qualquer soberano que lhe queira seguir os seus passos a imitá-lo: «Sargão instrui as suas tropas: ‘Oh, o rei que me quiser igualar – onde eu fui, que ele também vá!’»⁷⁰

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A figura de Sargão de Akkad ultrapassou em muito a sua dimensão histórica concreta. Ao longo de muitos séculos, a memória que sobre ele foi construída transformou-o numa personagem modelar e numa referência política e cultural incontornável. Parte integrante e essencial dessa memória era a tradição que lhe atribuía a conquista das «Quatro Regiões», isto é, do mundo. Esta expressão, apesar de nunca ter feito parte da sua titulação durante o seu reinado, traduz um horizonte universalista de poder, reclamado por diversas entidades políticas surgidas no Próximo Oriente Antigo. Ainda que a amplitude das suas conquistas possa ter sido exagerada e alargada pela tradição literária, que construiu à sua volta uma verdadeira *res gesta*, foi Sargão de Akkad, assim como a dinastia que fundou, o responsável, se não pela concretização desse ideal de poder, pelo menos à cristalização da sua ideia.

⁷⁰ Sargão, o Herói Conquistador: Westenholz 1997: 76-77, texto 6, ls. 120-123.

BIBLIOGRAFIA

- Amiet, Pierre. 1976. *L'art d'Agadé au Musée du Louvre*. Paris: Éditions des Musées Nationaux.
- Brandenstein, C. G., ed. 1934. *Kultische Texte in hethitischer und churrischer Sprache (Keilschrifturkunden aus Boghazköi 27)*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Edwards, I. E. S., C. J. Gadd e N. G. L. Hammond, eds. (1971) 2006. *The Cambridge Ancient History: Early History of the Middle East*. Vol. 1, Parte 2. Reimpressão, Cambridge: The Cambridge University Press.
- Caubet, A. ed. 1995. *Khorsabad, le palais de Sargon II, roi d'Assyrie. Actes du colloque organisé au Musée du Louvre par le Service Culturel le 21 et 22 janvier 1994*. Paris: La Documentation Française.
- Cooper, J. e W. Heimpel. 1983. "The Sumerian Sargon Legend." *Journal of the American Oriental Society* 103:67-82.
- Drews, R. 1974. "Sargon, Cyrus and Mesopotamian Folk History." *Journal of Near Eastern Studies* 3:387-93.
- Frahm, E. 2005. "Observations on the Name and Age of Sargon II and Some Patterns on Assyrian Royal Onomastics." *N.A.B.U.* 2:46-50.
- Gadd, C. J. e Leon Legrain, eds. 1928. *Ur Excavations Texts: Royal Inscriptions*. Vol. 1. London: British Museum / Museum of the University of Pennsylvania.
- George, A. 1999. *The Epic of Gilgamesh. A New Translation*. London: Penguin Books.
- Glassner, J.-J. 2004. *Mesopotamian Chronicles*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Goetz, A. 1947. "Historical Allusions in Old Babylonian Omen Texts." *Journal of Cuneiform Studies* 1:253-65.
- Grayson, A. K., ed. 1987. *The Royal Inscriptions of Mesopotamia. Assyrian Periods*, vol. 1: *Assyrian Rulers of the Third and Second Millennia BC (to 1115 BC)*. Toronto: University of Toronto Press.
- Güterbock, H. 1969. "Ein neues Bruchstück der Sargon-Erzählung, König der Schlacht." *Muskellunge der Deutsch Orient-Gesellschaft zoos Berlin* 101:14-26.
- . 1934. "Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200. (Erster Teil: Babylonien)." *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 42:1-91.
- . 1938. "Die historische Tradition und ihre literarische Gestaltung bei Babyloniern und Hethitern bis 1200 (Zweiter Teil: Hethiter)." *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 44:45-145.

- Horowitz, W. 1998. *Mesopotamian Cosmic Geography*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Jacobsen, Thorkild, 1934. *The Sumerian King List (Assyriological Studies 11)*. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago.
- Joffe, A. 1998. “Disembedded capitals in Western Asian Perspective.” *Comparative Studies in Society and History* 40:549-80.
- Klein, J. 1997. “The God Martu in Sumerian Literature.” In *Sumerian Gods and their Representations*, ed. L. Finkel e M. Geller, 99-116. Gröningen: Styx.
- Liverani, Mario. 1988. *Antico Oriente. Storia, Società, Economia*. Roma: Laterza.
- . 1993a. “Akkad: an Introduction.” In *Akkad: The First World Empire. Structure, Ideology, Traditions*, ed. M. Liverani, 1-10. Padova: Sargon, srl.
- . 1993b. “Model and Actualization. The Kings of Akkad in the Historical Tradition.” In *Akkad: The First World Empire. Structure, Ideology, Traditions*, ed. M. Liverani, 41-67, Padova: Sargon, srl.
- Michalowski, Piotr. 1983. “History as Charter: Some Observations on the Sumerian King List.” *Journal of the American Oriental Society* 103:237-48.
- Nigro, Lorenzo. 1998. “Two steles of Sargon: iconology and visual propaganda at the beginning of royal Akkadian relief.” *Iraq* 60:85-102.
- Oppenheim, A. L. 1964. *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Pongratz-Leisten, Beate. 2001. “The Other and the Enemy in the Mesopotamian Conception of the World.” In *Melammu Symposia II: Mythology and Mythologies. Methodological Approaches to Intercultural Influences*, ed. R. Whiting, 195-231. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Postgate, John Nicholas. 1992. *Early Mesopotamia. Society and Economy at the Dawn of History*. London / New York: Routledge.
- Puech, Emile, Jacques Briand e René Labrun. 1992. *Traités et Serments dans le Proche-Orient Ancien (Supplément aux Cahiers Évangile 81)*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Rowton, M. B. 1960. “The Date of the Sumerian King List.” *Journal of Near Eastern Studies* 19:156-62.
- . 1973. “Urban Authonomy in a Nomadic Environment.” *Journal of Near Eastern Studies* 32:201-15.
- Scheil, V. 1911. *Mémoires de la Délégation en Perse, XI: Textes Élamites-Anzanites*, Paris: Ernest Leroux.
- Sollberger, E. e J.-R. Kupper, eds. 1971. *Inscriptions royales sumériennes et akkadiennes (Littératures Anciennes du Proche-Orient 3)*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, Les Éditions du Cerf.

- Speiser, E. 1952. "Some Factors in the Collapse of Akkad." *Journal of the American Oriental Society* 72:97-101.
- Sturm, J. e Otten, H., eds. 1939. *Historische und religiöse Texte (Keilschrifturkunden aus Boghazköi 27)*; Berlin: Akademie-Verlag.
- Van de Mieroop, Marc. 1999. "Literature and Political Discourse in Ancient Mesopotamia: Sargon II of Assyria and Sargon of Agade." In *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger* (AOAT 267), ed. B. Böck, E. Cancik-Kirschbaum e T. Richter, 327-39. Münster: Ugarit-Verlag.
- Wall-Romana, Christophe, 1990. "An Areal Location of Agade." *Journal of Near Eastern Studies* 49:205-45.
- Westenholz, Joan G, 1983. "Heroes of Akkad." *Journal of the American Oriental Society* 103:327-36.
- . 1997. *Legends of the Kings of Akkade: The Texts*. Winona Lake: Eisenbrauns.

(Página deixada propositadamente em branco)

A HURRITIZAÇÃO DAS CONCEÇÕES MITOLÓGICAS DE PODER NO IMPÉRIO HITITA¹

(The hurritisation of mythological concepts of power in the Hittite Empire)

JOÃO PAULO GALHANO
(jptsgalhano@gmail.com; ORCID: 0000-0003-4934-2696)
Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de História

«Assim disse Hupašiya a Inara:
'Se me deito contigo, irei e cumprirei o desejo do teu coração.'
E ele deitou-se com ela.»²

RESUMO - No presente estudo pesquisámos os processos de hurritização dos conteúdos mitológicos hititas. Após análise da hurritização étnica do território da Anatólia, verificámos que, nos mitos de divindades ausentes, subsistem concepções de interdependência e correlação dos entes divinos, a par de uma tendência não hierárquica de organização do panteão anatólico antigo. Já o *Mito de Illuyanka* apresenta uma modalidade mitológica diferente, assente na luta entre um deus e uma força má. As narrativas hurritas trouxeram ao panteão anatólico estruturas que evidenciam ideias de realza divina, de valorização do horizonte familiar e de diferenciação das instâncias de poder. Os mitos hurritas trouxeram ainda dimensões temporais alargadas e uma encenação literária do poder. O mito *O Desaparecimento do Deus Sol* parece cruzar elementos conceptuais que se podem encontrar nos mitos de divindades ausentes mas também outros que são típicos da mitologia de origem hurrita.

PALAVRAS-CHAVE: Hititas; Hurritas; mitos; influência.

ABSTRACT – In this research article we looked for the hurrianization processes of the hittite mythological contents. After the analysis of the ethnic hurrianization of the Anatolian territory, we confirmed that, in the myths of disappearing gods, there is an idea of interdependence and correlation of divine agents, as well as a non-hierarchical tendency in the arrangement of the ancient Anatolian pantheon. The *Illuyanka Tales* show a different mythological mode, based in the fight between a god and an evil power. The Hurrian myths have brought to the Anatolian pantheon some narrative structures that include the idea of divine kingship, of emphasis on the familial order, and of differentiation of the power levels. Besides, the Hurrian myths have included a wide temporal dimension and the literary play-acting of power. The myth of *The Disappearance of the Sun God* seems to join elements found in the myths of disappearing gods and other ingredients typical of the Hurrian mythology.

KEYWORDS: Hittites; Hurrians; myths; influence.

¹ Este trabalho foi apoiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/04311/2013.

² CTH 321, *Mito de Illuyanka*, A obv. i 24 e ss.

A história hitita³ tem tido uma periodização similar à de outros reinos do Próximo Oriente Antigo (em sentido lato), designadamente o egípcio, dando lugar à divisão em Reino Antigo, Reino Médio e Reino Novo⁴. Alguns preferem simplificar o esquema e reduzir a história hitita a duas fases principais: o Reino Antigo e o Reino Novo, propondo a cisão no início do reinado de Tudḫaliya I, ou seja, no final do séc. XV ou início do séc. XIV a.C.⁵ Esta periodização, se reflete uma viragem na orientação política hitita, que a partir de Tudḫaliya I está sob o desígnio da conquista de terras longínquas na Síria e no oeste da Anatólia, não dá relevo ao momento de realização imperial conseguido com Šuppiluliuma I, cuja maior concretização aconteceu no domínio da diplomacia e da estratégia militar «internacional», resultando na anexação do reino hurrita do Mitanni e de vastas zonas no norte da Síria.

A cultura religiosa e literária hitita do período imperial ficou marcada por um elevado grau de fusão da matriz autóctone hatiana com os aportes mítico-religiosos hurritas, siríacos e mesopotâmicos, situação que derivou dos contactos continuados das populações autóctones com os povos vizinhos do leste e sudeste da Anatólia. Este processo culminaria na integração do Mitanni e do norte da Síria nos domínios hititas, para além dos territórios disputados a sudoeste com o reino de Arzawa. Por essa via, a história cultural hitita ficou superlativamente marcada pela integração de elementos hurritas, a ponto de, no período imperial, a cultura mitológica hurrita ser tão hitita quanto a matriz hatiana originária da Anatólia.

Interessa então perceber o que significou a hurritização dos conteúdos mitológicos hititas no que trata das concepções de poder, com o propósito de compreender o que mudou com a assimilação e adição de estruturas narrativas mitológicas hurritas à matriz hatiana, tenham sido ou não acompanhadas de processos de sincretismo religioso. Para tal, importa começar por convocar os elementos histórico-geográficos que terão possibilitado aquela hurritização,

³ Por Hititas designa-se o que na literatura de expressão inglesa surge denominado «Hittites» e na área alemã «Hethiter». Por Hatianos os povos anatólios indígenas, que viveram na Anatólia antes da chegada dos Indo-Europeus. Sobre a problemática do nome dos povos da Anatólia cf. Galhano 2012, 4-6.

⁴ Horst Klengel (1998) distingue três períodos na história hitita: *das ältere Reich* (até Telipinu), *das "mittlere" Reich* (de Taḫurwaili até Tudḫaliya II) e *das neue Reich* (*Großreichszeit*) (de Šuppiluliuma I até Šuppiluliuma II). Também Harry Hoffner (2009, xi) distingue três períodos na história hitita: *Old Kingdom* (de c. 1600 a c. 1400, i.e. até Muwattalli I), *Early New Kingdom* (*"Middle Kingdom"*) (de Tudḫaliya I (II) até Tudḫaliya II (III)) e *New Kingdom* (de Šuppiluliuma I até Šuppiluliuma II).

⁵ Trevor Bryce (2005, 6) segue esta periodização. Segundo Gary Beckman «[...] there was no coherent Middle Kingdom period of Hittite history, nor an abrupt transition to the Empire. Rather, a single royal family – or perhaps clan – ruled Ḫatti from start to finish» (Beckman 2007, 110). As datas indicadas no presente texto são todas a.C., razão para se dispensar esta elucidação em referências posteriores.

pelo menos até Tudḫaliya IV, quando o império hitita está ainda plenamente vigoroso.

1. POLÍTICA E ETNICIDADE

O local da futura Ḫattuša aparece com vestígios de ocupação humana pelo menos desde meados do III milénio, a par de outros pequenos reinos da Anatólia central, junto do rio posteriormente conhecido pelos Hititas por Maraššantiya, o Hális dos Gregos. Ainda antes da viragem para o segundo milénio, terão chegado à Anatólia grupos populacionais Luvitas, Palaítas e Nesitas, todos de matriz linguística indo-europeia⁶. Esta primeira incorporação de elementos indo-europeus numa provável matriz autóctone hatiana terá produzido uma primeira amálgama cultural, mais por adição do que por efetiva fusão cultural, dadas as persistências linguísticas não indo-europeias no Ḫatti dos séculos posteriores. No período do estabelecimento de feitorias assírias na zona leste da Anatólia⁷, nos primeiros séculos do II milénio, nota-se uma forte componente étnica indo-europeia em Kaneš⁸, uma das mais importantes feitorias de comerciantes assírios, porém, nesse mesmo período, poderão ter logo surgido elementos hurritas na Anatólia central⁹.

A incorporação de populações hurritas na área anatólica, embora resultando inicialmente, muito possivelmente, das viagens de sacerdotes e adivinhos hurritas¹⁰, teve como causa importante a deportação de tropas derrotadas nos confrontos militares posteriores, tornando a guerra num importante processo de hurritização daquela área. A primeira unificação política do Ḫatti, protagonizada por Pitḫana e Anitta em torno de Kaneš, bem como o fim da maior parte das feitorias assírias, poderão ter sido causadas precisamente pela intervenção

⁶ Klengel 1998, 20; Bryce 2005, 10-14.

⁷ Designa-se «feitorias assírias» o que surge habitualmente denominado «colónias assírias», seguindo uma justa sugestão de Maria de Lurdes Palma no decurso da primeira sessão do colóquio *Arqueologias de Império*, em 26 de novembro de 2010. Em alemão é usada a designação *Handelsniederlassungen* (Klengel 1998, 21 ss.).

⁸ Klengel 1998, 24: «Erste Hinweise auf die Anwesenheit von Bewohnern mit einer indoeuropäischen Sprache stammen vor allem aus Kaniš, das mit dem in hethitischen Texten bezeugten Neša gleichgesetzt werden darf». Não nos referimos aqui ao aporte hurrita, nem à tese controversa de a língua hurrita poder pertencer à família indo-europeia; Ilse Wegner, por exemplo, designa a língua hurrita e a língua do Urartu, esta aparentada com a primeira, de «isolierten» Sprachen» (cf. Wegner 2007, 35).

⁹ Collins 2007, 31-32; Bryce 2005, 15; Mogens Trolle Larsen data o aparecimento da cidade-estado de Kaneš c. 2250 (Larsen 2015, xi); de acordo com Gojko Barjamovic, «when and how Assyrian trade in Anatolia began is lost in time. Direct textual evidence goes back to the early years of the reign of king Ikunum (1934-1921 BC), but a network of Assyrian trading colonies in Anatolia may have been established generations earlier» (Barjamovic 2011, 1).

¹⁰ Bryce 2005, 18.

de elementos populacionais hurritas do sudoeste¹¹, cedo se estabelecendo a tensão hurro-hitita em território anatólico¹². Ḫattušili I, cuja orientação política levaria a expansão hitita para o norte da Síria¹³, estaria também condenado ao confronto com os Hurritas do Mitanni, designadamente em torno de Uršu. Enquanto os esforços militares hititas estavam concentrados na zona de Arzawa, os Hurritas atacaram a Anatólia deixando incólume apenas a cidade de Ḫattuša¹⁴. Em resposta, Ḫattušili I avançou militarmente para leste e chegou mesmo a atravessar o Eufrates, seguindo-se o saque de despojos de guerra para Ḫattuša, sem ser conseguido um domínio permanente sobre essas regiões. A guerra surge também neste caso como elemento propiciador do contacto étnico entre Hurritas e anatólicos¹⁵.

Nesta primeira fase da história hitita, antes de Tudḫaliya I, o convívio com culturas não anatólicas não se limitaria ao Mitanni e ao norte da Síria, dado que Muršili I, legítimo sucessor de Ḫattušili I, poria fim à dinastia de Ham-murabi, com a breve conquista de Babilónia em 1531¹⁶. Este avanço militar pode bem ter tido a ajuda dos futuros governantes babilónicos, no âmbito de uma estratégia de aliança «internacional» de Muršili I com os Cassitas, motivada pela ameaça hurrita¹⁷. Durante a governação de Telipinu (c. 1510-1490), recomeçam as expedições contra as proximidades do recém-criado reino do Kizzuwatna, em Ḫaššuwa, Zizzilipa e Lawazantiya¹⁸. Esta incursão militar não daria lugar à invasão do Kizzuwatna, pretendendo-se evitar novas hostilidades do Mitanni. Em todo o caso, as movimentações populacionais de semi-nómadas entre o Kizzuwatna e o Ḫatti continuaram após a morte de Telipinu, o que pode deduzir-se a partir do tratado estabelecido entre um dos monarcas hititas posteriores a Telipinu (talvez Ḫantili II) e Paddatiššu, rei do Kizzuwatna¹⁹. A integração de elementos étnicos hurritas na Anatólia pode assim ter ocorrido também na ausência de guerra.

¹¹ Bryce 2005, 61.

¹² Cf. Beckman 2007, 109-10: «The origins of the Old Kingdom and the process of its consolidation remain obscure to us, but it may now be recognized that Luwian and Hurrian influence was already present to a significant degree in the early Hittite state. We must therefore abandon any remnants of the view that a pristine Indo-European culture was gradually “Orientalized” in early Anatolia. At least during the period covered by the available texts, Ḫatti was always a multicultural civilization».

¹³ Klengel 1998, 44.

¹⁴ CTH 4, *Anais de Ḫattušili I*, obv. i, 24-26 (Carreira 1999, 48). CTH refere-se à numeração dos textos anatólicos seguida em Laroche 1971.

¹⁵ Carreira 2009, 14.

¹⁶ Eder-Renger 2007, 67.

¹⁷ CTH 19, *Edicto Constitucional de Telipinu*, i 28 e ss. (Carreira 1999, 55), Bryce 2005, 99; cf. Klengel 1998, 64 e ss.

¹⁸ Klengel 1998 79, Bryce 2005, 104.

¹⁹ CTH 26 (KUB 34.1 17-20), trad. em Liverani 2001, 66-67; também em Beckman-Hoffner 1999, 11 e ss.

A conquista hitita de Alepo, iniciada por Ḫattušili I e concluída por Muršili I, provocou a desagregação das estruturas de poder no norte da Síria, facto que terá potenciado a infiltração de Hurritas nesse espaço territorial, travada apenas com o avanço de Tutmés I até ao Eufrates. A interrupção desta política de expansão egípcia durante o reinado de Hatchepsut permitiria uma grande expansão mitanniana para oeste, permitindo que Alepo se tornasse um reino vassalo do Mitanni de Parrattarna²⁰. Os avanços militares egípcios na área do Mitanni criaram condições para que Zidanta II (ou Ḫuzziya II) estabelecessem um pacto hitito-egípcio, dado que aqueles avanços militares se mostravam úteis para conter a ameaça hurrita no norte da Síria e apenas vagamente perigosos para pôr em crise o território anatólio.

Com Tudḫaliya I inicia-se um novo período na história política do Ḫatti, essencialmente marcado pelo conflito aberto com os reinos vizinhos da Anatólia do Bronze Recente, assim se preparando o período imperial hitita de Šuppiluliuma I, meio século mais tarde. Nesta fase, observa-se já uma grande presença hurrita nos assuntos políticos hititas, nomeadamente aquando da querela sucessória e da rebelião de Muwa, bastante apoiada militarmente pelos Hurritas do Mitanni²¹. A hurritização da Anatólia tinha já atingido um tal estado de maturidade que tornava os grupos dominantes da sociedade hitita permeáveis à influência hurrita. No reinado de Tudḫaliya I, o esforço de guerra a oeste, contra a Confederação de Aššuwa, enfraqueceu as fronteiras hititas a norte e a leste, potenciando a inimizade do reino de Išuwā, um território «tampão» entre o Ḫatti e o Mitanni. As campanhas militares de Tudḫaliya I naquele reino, bem como no norte da Síria, facilmente terão permitido a integração de novos sujeitos hurritas na Anatólia. Aliás, a hurritização da Anatólia ocorrida após Tudḫaliya I ocorre também no espaço linguístico e religioso²².

Já com Arnuwanda I no trono hitita, o novo rei do Mitanni tentou dominar novamente o norte da Síria. Porém, a situação geopolítica incluía agora o interesse egípcio de Tutmés IV nessa região. Estabelecer-se-ia então um acordo mitano-egípcio, resultando na divisão da Síria em duas zonas de influência: a norte de Qadeš, do Amurru e de Ugarit, a intervenção seria hurrita, ficando os territórios a sul sob alçada egípcia. Tal acabaria por reforçar a presença política, e consequentemente étnica, hurrita no norte da Síria. A habilidade política e

²⁰ Bryce 2005, 116-17.

²¹ Bryce 2005, 121.

²² Watkins 2001, 51: «Hittite religion and the pantheon underwent a profound Hurritization from the Middle Hittite period onwards, and the language played a major role in ritual and cult, with numerous loanwords of varying degrees of assimilation». Klengel 1998, 113: «Durch die enge Verbindung mit Kizzuwatna wurde zweifellos auch der Einfluß hurritischer Kultur auf Ḫatti verstärkt, der sich vielleicht auch im hurritischen Namen der Gemahlin des Tutḫaliya, Nikkalmati [...], in den Namen späterer Königinnen sowie auch Zweitnamen der Großkönige zeigt».

diplomática de Šuppiluliuma I (c. 1355/50-1320) daria expressão concreta ao imperialismo hitita, cuja maior expansão passaria pela inclusão de territórios mitannianos no Ḫatti. Aliás, Šuppiluliuma I alimentou dissensões internas no Mitanni e aliou-se à Babilónia cassita, por meio do seu casamento com uma filha de Burnaburiaš II, com o objetivo último de derrotar aquele reino. As conquistas de Šuppiluliuma I na primeira campanha síria incluíam Alepo, Mukiš, Niya, Araḫtu, Qatna e Nuhašše (a norte de Aba apenas ficaria por conquistar Karkemiš)²³. Seguindo a política de Tudḫaliya I, Šuppiluliuma I deportou as famílias reais dos conquistados para Ḫattuša, inscrevendo a cultura dos vencidos no centro político do Ḫatti, vencidos esses que vinham de áreas fortemente hurritizadas, inclusive do próprio Mitanni.

Só na segunda campanha síria, também conhecida como Segunda Guerra Síria ou Guerra Hurrita, Šuppiluliuma I conseguiria submeter de vez o Mitanni e conquistar definitivamente Karkemiš. A profundidade da hurritização neste momento histórico do Ḫatti pode ser exemplarmente observada no facto de Piyaššili, filho de Šuppiluliuma I, indicado como vice-rei em Karkemiš, ter adotado o nome hurrita Šarri-Kušuh, ou ainda no facto de Šuppiluliuma I ter deixado os templos de Kubaba e da divindade LAMMA intactos após a conquista de Karkemiš: se a primeira deusa, originária da Alta Mesopotâmia, era cultuada na Anatólia desde o Reino Antigo, a segunda era uma divindade tipicamente hurrita²⁴, com ocorrência na mitologia do *Ciclo de Kumarbi*, ambas convivendo agora tanto em Karkemiš como em Ḫattuša. A fusão étnica hurro-hitita estava já convertida em cultura siro-anatólica de variada composição.

As vice-realezas criadas por Šuppiluliuma I, em Alepo e Karkemiš, ambas governadas por filhos de Šuppiluliuma I, Telipinu na primeira e Šarri-Kušuh na segunda, incluíam também a direção religiosa, tarefa igualmente desempenhada por Telipinu nos mais importantes centros religiosos da Síria²⁵. A instituição da vice-realeza surge assim como instrumento de permanência da cultura hitita fora da Anatólia e como porta de entrada da cultura hurrita no poder hitita. Ou seja, a própria vice-realeza hitita terá hurritizado a Anatólia.

O reinado de Muršili II (c. 1318-1290), para além dos esforços militares a oeste, associados à continuidade da política deportacional seguida desde Tudḫaliya I²⁶, ficou marcado pelo caso de Tawannanna, a última esposa de Šuppiluliuma I, que permanecia como *tawannanna* em exercício ainda no reinado daquele soberano,

²³ Bryce 2005, 161.

²⁴ Hoffner 1998, 111. Note-se porém que a divindade ^dLAMMA era hurrita mas de origem mesopotâmica.

²⁵ Bryce 2005, 188.

²⁶ Cf. por exemplo relativamente à população de Katḫaituwa, CTH 61, *Anais Completos de Mursili II, Ano 2* (Carreira 1999, 75).

sendo simultaneamente sacerdotisa-*šiwanzanni*²⁷. A acusação de Tawannanna de introduzir divindades simultaneamente babilónicas e hurritas em Ḫattuša, no caso a divindade LAMMA, cujo templo de Karkemiš fora poupado por Šuppiluliuma I, aquando da Guerra Hurrita, mostra bem como a hurritização do espaço hitita chegara já ao âmago do poder político²⁸. Aliás, a confirmação da elevada hurritização do Ḫatti no tempo de Muršili II vem logo a seguir, com o seu casamento com Tanu-ḫepa, uma princesa de provável origem hurrita cujo nome se relaciona com a paredra do deus hurrita Tešub: Ḫebat.

Também o futuro Ḫattušili III, ainda enquanto dirigente militar na Síria, se uniria à hurrita Puduḫepa na cidade kizzuwatniana de Lawazantiya, sob a égide da deusa mesopotâmica Ištar²⁹, um verdadeiro símbolo do conúbio étnico e cultural do Ḫatti imperial³⁰. Puduḫepa, cujo nome também parece remeter para a deusa hurrita Ḫebat, ordenou a recolção e organização de textos religiosos do império, tendo propiciado uma profunda revisão dos rituais e das cerimónias hititas, ou agora melhor designadas hurro-hititas. O programa religioso de Puduḫepa terá mesmo incluído a recitação do *Ciclo de Kumarbi* perante funcionários do palácio e dos templos de Ḫattuša³¹. A assimilação de divindades hurritas no panteão hitita dava lugar a diversos processos de sincretismo, sendo exemplo a identificação da hurrita Ḫebat com a hatiana Deusa Sol de Arinna³².

O império hitita teria o seu último momento de glória com Tudḫaliya IV, nomeado rei pelo seu pai ainda em vida. A predominância hurro-hitita na

²⁷ Friedrich 1991, 195 s.v., indica a tradução «Gottesmutter», assim como Bryce 2005, 447 n. 71 propõe a tradução «mother of the god»; Tawannanna seria assim sacerdotisa da deusa mãe hitita.

²⁸ Cf. CTH 70 (KUB 14.4 ii 3–12), *Muršili II Sobre o Caso Tawannanna*: «Ó deuses não vedes como ela [*Tawannanna*] transformou a casa do meu pai na ‘casa de pedra’ [*i.e. num mausoléu*] do Deus Tutelar [LAMMA] e a ‘casa de pedra’ do deus? Algumas coisas ela trouxe da Terra de Šanḫara [*i.e. de Babilónia*]. Outras no Ḫatti [...] trouxe para a população. Ela não deixou nada... A casa do meu pai ela destruiu.» (apud Bryce 2005, 208). É notável que Muršili II se refira à divindade LAMMA como uma divindade da «Terra de Šanḫara» (Babilónia): a repulsa de Muršili II dirige-se à divindade por ser babilónica e não hurrita. Tal opção revela o quão a cultura hurrita estava já arraigada na Anatólia, a ponto de a natureza também hurrita de LAMMA ter de ser ignorada por Muršili para que o efeito político desejado fosse obtido: o afastamento de Tawannanna.

²⁹ Cf. CTH 81, *Apologia de Ḫattušili*, § 9 (Carreira 1999, 138-39).

³⁰ Ḫattušili III e Puduḫepa surgem representados no monumento de Fraktin, sendo Puduḫepa aí designada por «filha do país de Kizzuwatna, amada pelos deuses» (cf. Yigit 2016, 61-62); «The Fraktin monument [...] which has figures and hieroglyph inscriptions on the rock wall is 1 km from the Zamantı River southeast of the Develi dates back to the period where the Hittite Kingdom was at its strongest period and was under the greatest Hurrian influence. The monument describes king Ḫattusili III who lived in the 13th century B.C. and his wife Puduhepe was the most important factor in the spread of Hurrian culture over the Hittite lands» (Yigit 2016, 61-62).

³¹ Bryce 2002, 228.

³² Cf. CTH 384, *Oração de Puduḫepa à Deusa Sol de Arinna* (Pritchard 1969, 393).

cultura anatólica, com integração de alguns elementos mesopotâmicos, se pode ser exemplificada pelo facto de o antepenúltimo rei hitita ser simultaneamente sacerdote de Ištar e do Deus Tempestade de Nerik, tem o seu máximo expoente em Yazılıkaya, o santuário ao ar livre que, existindo desde o início do Reino Antigo, atinge o seu maior desenvolvimento neste período. O panteão hurrita surge aí como o panteão hitita por excelência, com a tripla representação de Tudḫaliya IV junto ao seu deus patrono Šarruma, o «deus da montanha» filho de Tešub e Ḫebat, as duas divindades hurritas supremas. O cortejo de divindades hurritas representado em Yazılıkaya concretiza plenamente o programa religioso iniciado por Puduḫepa e Ḫattušili III.

Após o colapso do império hitita e do abandono progressivo de Ḫattuša, no final do séc. XIII³³, para além das persistências político-hititas em meio cultural hurrita, como se verificou por exemplo em Karkemiš, a herança cultural a que, à falta de melhor termo, se pode chamar hurro-hitita persistiu nalguns reinos neo-hititas. Em Tabal, zona de forte influência étnica luvida, também foi cultuada a deusa Kubaba, cujo principal centro de culto se localizou em Karkemiš, não obstante a sua origem alti-mesopotâmica e o seu culto anatólico no período inicial do reino hitita.

2. DA DESORDEM À CONCÓRDIA

Boa parte da mitologia hitita mais antiga está embutida em rituais destinados a superar momentos de crise, através da repetição ritual de um acontecimento primordial então invocado, um *mugawar*, ou então enquadra-se em festivais religiosos do Estado hitita, de que é exemplo o *Mito de Illuyanka*. O mito do *Desaparecimento de Telipinu*³⁴ pode ser considerado paradigma dos mitos de divindades ausentes. Iniciando-se com o desaparecimento da divindade por razões indeterminadas, segue-se com a descrição da interrupção do curso normal da natureza, provocada pela ausência do deus. A repetição ritualizada associada ao *mugawar* traz de novo o deus e com ele o restabelecimento da ordem natural das coisas. A ausência de Telipinu provoca sofrimento não apenas no plano humano, mas também na esfera divina³⁵. O sofrimento, metaforicamente

³³ «Archaeological evidence indicates widespread devastation by fire in the capital – on the royal acropolis, in the temples of both Upper and Lower Cities, and along stretches of the fortifications. This has conjured up the scenario of a royal capital succumbing all at one time to violent destruction in an all-consuming conflagration. / However Dr Seeher, the current director of excavations at Hattusa, has come to a rather less dramatic conclusion. His scenario is one of gradual abandonment of the capital, firstly by its royal family and leading members of the palace bureaucracy who took with them all their valuable and portable possessions, including the kingdom's most important official records. They must have done so once it became clear that the capital was doomed», Bryce 2005, 345.

³⁴ CTH 324, *Desaparecimento de Telipinu*.

³⁵ CTH 324, *Desaparecimento de Telipinu*, A obv. i 5-9 (García Trabazo 2002, 111): «A

provocado pelo fumo, atinge igualmente homens e deuses, que ficam tão sufocados nos seus altares como homens e animais o ficam nos seus habitats³⁶.

Há assim uma interdependência no plano divino expressa no mito do *Desaparecimento de Telipinu*, ainda que Telipinu não seja colocado em nível hierarquicamente superior aos outros deuses. A ausência da divindade revela a sua importância para a manutenção do equilíbrio cósmico, sobressaindo assim uma ideia de harmonia perdida quando uma das divindades se ausenta. Essa mesma correlação ocorre no mito do *Desaparecimento do Deus Tempestade*³⁷, quando sucede um desaparecimento similar, ou até nos mitos do *Deus Tempestade de Kuliwišna*³⁸, do *Deus do Escriba Pirwa*³⁹ e do *Deus Tempestade da Rainha Ḫarapšili*⁴⁰. A conceção de concórdia entre deuses nos mitos de divindades ausentes, que se expande para o plano humano, tende assim a caracterizar o poder, do ponto de vista mitológico, como uma harmonia quase não hierárquica, assente na necessidade que os deuses têm uns dos outros: todos são imprescindíveis para que haja equilíbrio e abundância no plano divino. O próprio facto de todos os deuses participarem no banquete organizado pelo Deus Sol⁴¹ denota a ausência de rivalidade divina. Tal situação pode estar relacionada com a pouca especulação teológica, ou mesmo com a ausência de uma teologia em sentido estrito, nos períodos anteriores a Ḫattušili III e a Puduḫepa⁴².

A tendência não hierárquica dos mitos de divindades ausentes assume por vezes registos de complementaridade funcional, reconhecendo-se uma dependência da conjunção das divindades para obter benefícios. Tal sucede no passo do mito *As Fiandeiras Infernais*, associado ao *Ritual Para a Construção de um Novo Palácio*⁴³, onde se relaciona o par divino formado pela Deusa Sol e pelo Deus Tempestade, ambos fenómenos celestes divinizados:

neblina tomou as janelas, o fumo [tomou] a casa; / os lenhos consumiram-se na lareira, os deuses sufocaram-se / [nos altares], também as ovelhas no curral, [e] as vacas / sufocaram-se no estábulo; a ovelha abandonou o seu cordeiro / e a vaca abandonou o seu vitelo».

³⁶ Situação semelhante ocorre, por exemplo, no mito do *Deus do Escriba Pirwa* (CTH 328) (Pecchioli Daddi-Polvani 1990, 106).

³⁷ CTH 325, *Desaparecimento do deus Tempestade*, §5, A i 16-21 (Hoffner 1998, 21).

³⁸ CTH 329, *O Deus Tempestade de Kuliwišna*, ii 5 ss. (Pecchioli Daddi-Polvani 1990, 108).

³⁹ CTH 328, *O Deus do Escriba Pirwa*, KUB 33.32 ii 5' e ss. (Pecchioli Daddi-Polvani 1990, 107). Situação semelhante se observa no mito *Anzili e Zukki* (CTH 333), com a diferença que a desordem cósmica não é provocada pelo desaparecimento de um deus, mas causada pela irritação de Anzili e de Zukki; cf. Bernabé 1987, 72 ss.

⁴⁰ CTH 327, *O Desaparecimento do Deus Tempestade da Rainha Ḫarapšili*, §3, A iii 1-4 (Hoffner 1998, 25): «[O Deus Tempestade da Rainha Ḫarapšili(?)] sentou-se numa cadeira-šarpas de madeira. [...] A neblina libertou [a janela]. [O fumo] libertou [a casa]. O altar estava de novo em harmonia. [Acima dele] os deuses estavam em harmonia.»; cf. §8, D 10-17.

⁴¹ Cf. CTH 329, *O Deus Tempestade de Kuliwišna*, ii 5 ss. (Pecchioli Daddi-Polvani 1990, 108) e CTH 328, *O Deus do Escriba Pirwa*, obv. i 15' e ss. (Pecchioli Daddi-Polvani 1990, 106).

⁴² Bryce 2002 145.

⁴³ CTH 414, *Ritual para a Construção de um Novo Palácio*.

«[...] e invoquei a (deusa) Trono, minha amiga: ‘Não (eras) tu minha amiga, do rei? Proporciona-me essas árvores, e (eu) as cortarei!’ E a Deusa Trono responde / ao rei: “Corta-os, corta(-os)! A Deusa Sol / e o Deus Tempestade proporcionaram-tos.”»⁴⁴

Por vezes, aquela concepção não hierárquica do poder divino dá lugar a uma certa pusilanimidade divina, como se pode observar no passo do mito *A Lua Caída do Céu* em que o Deus Tempestade sente medo e angústia pelo desaparecimento do Deus Lua⁴⁵. Observa-se aqui a ausência de uma concepção de poder competitivo e belicoso, antes se promovendo uma certa humanização das divindades, pois o Deus Tempestade surge aqui afastado de um ideal de coragem e valentia bélica, desembocando mesmo na pusilanimidade do medo.

Nas relações de poder dos mitos de divindades ausentes também há lugar para a superioridade de algumas entidades, sempre sem recurso à categoria de realza para estratificar o divino. Pode ter-se Ḫannaḫanna como exemplo dessa discriminação, dado ser esta deusa que, no mito do desaparecimento de Telipinu, ordena ao Deus Tempestade que procure o deus ausente⁴⁶. Concebe-se assim uma certa diferenciação política na «sociedade» divina, porventura de-calcando a importância política da *tawananna* hitita. Porém, a discriminação positiva desta deusa parece assentar na sua natureza de sage conselheira⁴⁷. A discriminação de Ḫannaḫanna no meio divino evidencia também a projeção das relações familiares de autoridade dos antepassados no campo do mito.

⁴⁴ CTH 414, *Ritual para a Construção de um Novo Palácio*, A obv. i 34-38 (García Trabazo 2002, 489). Nova referência ao par divino formado pela Deusa Sol e pelo Deus Tempestade ocorre no mesmo mito em A obv. ii 47-49 (García Trabazo 2002, 499); também noutros mitos de divindades que desaparecem surgem referências a outros pares divinos, como por exemplo o par Deus Tempestade – Deusa Sol de Arinna nos fragmentos CTH 335.

⁴⁵ CTH 727, *A Lua Caída do Céu*, C obv. ii 10-14 (García Trabazo 2002, 261). A mesma ideia em A obv. ii 16-21. Nova referência ao medo e à angústia do Deus Tempestade surge na parte ritual do mito *A Lua Caída do Céu* (CTH 727, C rev. iii 10’-11’), ainda que aqui com a possibilidade destas emoções se referirem ao efeito das ações do Deus Tempestade no plano humano, num comum momento de projeção das preocupações humanas no divino. Cf. García Trabazo 2002, 265.

⁴⁶ CTH 324, *Desaparecimento de Telipinu*, A obv. i 29-32 (García Trabazo 2002, 115); cf. ainda CTH 324, *Desaparecimento de Telipinu*, E obv. ii 15’-16’ (García Trabazo 2002, 117) e CTH 336, *Mitos da Deusa Inara*, §3 B ii 4-9 (Hoffner 1998, 30).

⁴⁷ E.g. CTH 336, *Mitos da deusa Inara*, §§1-2, ii 1-10 (Hoffner 1998, 31). A diferenciação positiva de Ḫannaḫanna, enquanto conselheira sábia, também pode ser observada na parte final de CTH 336 (*Mitos da Deusa Inara*, §§4-6, A rev. 2-13; Hoffner 1998, 32): «Quando estiveres perante o Deus Sol, não faças de novo [...] tudo. Tu irás e encontrarás [...]. Tu dirás [...]. Quando o Deus Sol disser: ‘Tu, faz alguma coisa,’ ele diz: ‘Tu, [...]’ Mas se ele nada disser, deixa-o estar em silêncio(?)». O Deus Guerra respondeu: “Mas se eu não for a lado nenhum, que devo levar?” Ḫannaḫanna respondeu-lhe: “Ano a ano, continua a ir para campanhas militares.” As três crianças da Serva Feminina [perguntaram] a Ḫannaḫanna: “Espera, que devo levar?” [Ḫannaḫanna respondeu]: “Ide [...]! Não vás [...]!”».

Aliás, o seu nome significa literalmente «mãe da mãe», ou seja «avó»⁴⁸, tendo a sua autoridade paralelo na figura do avô do Deus Tempestade referido no mito do *Desaparecimento do Deus Tempestade*⁴⁹. Contudo, a tónica dos mitos de divindades ausentes está na relativa igualdade e capacidade de convivência entre deuses.

O carácter não hierárquico e coletivo do poder, nos mitos de divindades ausentes, parece divergir da concepção de superioridade do Deus Tempestade no interior do panteão anatólico, pois cedo foi considerado garante da ordem cósmica e supremo protetor da «Terra do Ḫatti», com o rei a desempenhar a função de seu deputado na terra⁵⁰. Porém, tal posição, manifestada culturalmente, não teve correspondência mitológica, com a possível exceção do mito do *Desaparecimento do Deus Sol*, como mais à frente se discutirá. Releva ainda que as relações entre deuses, de acordo com os mitos de divindades ausentes, excluam de todo a categoria de rei divino. Mesmo em situação de policefalia divina, na sua essência, as concepções de poder dos mitos de divindades ausentes não incluem o exclusivismo do mando.

3. O DEUS E A SERPENTE

A harmonia essencial dos mitos de divindades ausentes, excluindo o mito do *Desaparecimento do Deus Sol*⁵¹, não tem paralelo noutros mitos anatólicos antigos. No *Mito de Illuyanka*⁵², a harmonia divina dá lugar à modalidade de luta entre um deus e uma força má. Em ambas as versões do *Mito de Illuyanka*, o Deus Tempestade, derrotado pela serpente num primeiro combate, procura uma segunda oportunidade para reaver a sua superioridade bélica perante o terrível ofídio. Na primeira versão, Inara procura a ajuda do humano Ḫupašiya e, na segunda versão, o Deus Tempestade recorre a uma humana, à «filha de um pobre», para engendrar um filho que o ajudará a reaver os olhos e o coração que perdeu no primeiro combate. Em ambas as versões se pode presenciar uma modalidade de luta de recuperação do poder, em ambas se instrumentalizando um humano como estratégia de recuperação do poder. No entanto, esta instrumentalização varia da primeira para a segunda versão do mito: na primeira, é uma deusa que usa um humano, Ḫupašiya; na segunda, um deus socorre-se de uma mulher, a «filha de um pobre». No primeiro caso, o divino feminino instrumentaliza o humano masculino, no segundo caso o divino masculino instrumentaliza o feminino humano.

⁴⁸ Cf. Friedrich 1991, 50 s.v. ḫanna-.

⁴⁹ Cf. CTH 325, *Desaparecimento do Deus Tempestade*, §9, A i 34-36 (Hoffner 1998, 21).

⁵⁰ Bryce 2002, 143; cf. Gurney 1954, 140.

⁵¹ CTH 323.

⁵² CTH 321.

A ausência de tensão no exercício do poder revelada nos mitos de divindades ausentes transforma-se assim numa concepção de poder repetidamente ameaçado e recuperado, concepção que decorrerá da ligação deste mito ao *Purulli*, um dos mais importantes festivais anuais do calendário hitita. Tão importante que Muršili abandonou uma campanha militar para o celebrar, tendo como propósito revigorar as terras depois do duro inverno e assim assegurar a persistência da chuva necessária às culturas. Desta forma, o combate ritual entre o Deus Tempestade e Illuyanka, cujo nome parece significar «serpente»⁵³, simboliza o triunfo da vida sobre a morte, da fertilidade sobre a seca, i.e., a vitória do bem sobre o mal.

Da perspetiva de concepção de poder, a derrota inicial do Deus Tempestade não implica ainda um problema de obtenção de realeza divina, dada a diferente categoria dos opositores: por um lado um deus, por outro uma força hostil. O motivo inicial da luta poderá antes ser interpretado como uma luta pelo controlo das águas necessárias à agricultura, em que o Deus Tempestade domina as águas pluviais e a serpente as águas subterrâneas, até porque o ritual associado ao mito se desenvolveria junto a uma fonte, sendo assim uma projeção, na concepção do divino, da luta humana pela água, a fundamental preocupação do festival *Purulli*⁵⁴. Em essência, o *Mito de Illuyanka* constitui uma estória de recuperação do poder, com preponderância da divindade em detrimento da força má. Não deixa de ser significativo que o nome do opositor do deus, Illuyanka, seja um lexema de significação geral, indicando apenas o seu ofidiomorfismo, ao passo que o nome hitito-luvita do Deus Tempestade, *Tarḫunza*, signifique «o poderoso»⁵⁵. Contudo, a posição do Deus Tempestade perante os seus pares varia de acordo com o seu sucesso perante Illuyanka. Após a derrota inicial, na primeira versão do mito, o Deus Tempestade parece ser abandonado pelos restantes deuses e assim conta apenas com a fidelidade de sua filha Inara⁵⁶. Porém, após vencer a serpente, restabelece-se a sua autoridade e a sua reputação de deus capaz e poderoso⁵⁷, numa situação semelhante ao reconhecimento do poder de David pelo Deus dos Hebreus, após haver consolidado a sua soberania política⁵⁸.

O opositor do Deus Tempestade também não aparece caracterizado como especialmente dotado de poder. Na primeira versão do mito, Illuyanka

⁵³ García Trabazo 2002, 85 n. 27.

⁵⁴ Pecchioli Daddi-Polvani 1990, 40-41; Macqueen 1959, 175.

⁵⁵ O nome *Tarḫunt-* ou *Tarḫu(na)* deriva da raiz *tarḫ-*, que significa «poder»; García Trabazo 2002, 37. No *Mito de Illuyanka* ocorrem os sumerogramas ⁴U e ⁴IM(-).

⁵⁶ Pecchioli Daddi-Polvani 1990, 41. Cf. CTH 321, *Mito de Illuyanka*, A obv. i 11-14 (García Trabazo 2002, 86-87).

⁵⁷ CTH 321, *Mito de Illuyanka*, B obv. i 17'-18' (García Trabazo 2002, 89): «Chegou o Deus Tempestade e matou a serpente. / E os deuses estavam com ele».

⁵⁸ 2Cr 1:1: «Salomão, filho de David, consolidou-se no seu reino. O Senhor, seu Deus, estava com ele e engrandeceu-o no poder».

é imobilizada pela ação do humano Hupašiya, não por alguém especialmente poderoso, e em consequência da sua gulodice. Tal como noutras áreas mitológicas, a serpente é vista como um glutão desfavorecido pela estupidez, à semelhança do que conta Opiano na *Halieutica*⁵⁹, acerca de como Pã de Córico enganou Tífon oferecendo-lhe um banquete de peixe, assim conseguindo que o monstro saísse do seu covil para depois ser atacado por Zeus⁶⁰. A estupidez dos opositores ao poder, contudo, tem registo também nas narrativas mitológicas hurritas, designadamente no que diz respeito a Ullikummi e a Hedammu, como teremos oportunidade de verificar.

Não deixa de ser notável que a luta entre o Deus Tempestade e Illuyanka esteja estruturada em torno de dois princípios: um celeste, representado pelo Deus Tempestade, e um ctónico, representado pela serpente, oposição esta que aparecerá também nas narrativas mitológicas hurritas, ainda que travestida de dinastias reinantes em competição. Ainda que o *Mito de Illuyanka* centre a sua atenção sobre o Deus Tempestade, não pode negligenciar-se o papel de Inara que, segundo pesquisas recentes, não teria um papel subordinado na mitologia associada ao *Purulli*⁶¹. Esta posição reforça a ideia de que o poder, nos mitos anatólicos antigos é tendencialmente horizontalizado, ainda que perturbado por forças más. Ainda assim não possui aquela estrutura verticalizada das narrativas hurritas importadas para o Hatti.

4. REALEZA, VERTICALIZAÇÃO E CICLO COMPLEXO

Diversos textos em língua hurrita foram incorporados na cultura hitita, designadamente fragmentos de presságios, textos históricos e histórico-mitológicos, diversos rituais, listas de divindades e outros textos⁶². Concomitantemente, com a hurritização étnica e política da Anatólia, diversas narrativas mitológicas hurritas foram integradas na matriz hitita, provocando fenómenos de adição, assimilação e sincretismo mítico e religioso. O mais importante aporte tem hoje o nome de *Ciclo de Kumarbi*. Composto por cinco «cantos» mais um – *O Canto de Kumarbi*⁶³, *O Canto do Deus LAMMA*⁶⁴, *O*

⁵⁹ Opp. H. 3.15-25.

⁶⁰ Bernabé 1987, 32. A. Bernabé aponta ainda a semelhança de Illuyanka com Tífon em Apolodoro (1.6.3), que prova os «frutos efémeros» e por isso fica debilitado.

⁶¹ Hoffner 1998, 10.

⁶² Dentre os textos hurritas mencionados, avultam os rituais, designadamente da série *itkalzi* e *itkahhe*, bem com o importante *Ritual de Allaituraḫi* (CTH 780), este último existente também em versão hitita (cf. Wegner 2007 30 e ss.); cf. CTH 774-791.

⁶³ CTH 344.

⁶⁴ CTH 343.

*Canto de Prata*⁶⁵, *O Canto de Hedammu*⁶⁶ e o *Canto de Ullikummi*⁶⁷, a que se adicionou recentemente *O Canto da Libertação*⁶⁸ –, tem por tema principal a ascensão de Tešub à realeza divina, seguida da sua resistência aos ataques que sofre por parte de vários opositores, uma boa parte conduzida por Kumarbi. O título dado a todo o ciclo reflete o facto de a maior parte das narrativas que o integram constituírem a estória do ressentimento de Kumarbi perante a perda da realeza, ganha por Tešub logo no *Canto de Kumarbi*. O ressentimento, cujo importantíssimo papel histórico foi já evidenciado por Marc Ferro⁶⁹, assume o papel de motor em todo *O Ciclo de Kumarbi*.

A introdução do tema da competição pelo lugar de rei entre os deuses surge como um dos mais importantes contributos hurritas para a mitologia anatólica, o que pode bem ter sido mais-valia para os reis hititas, visto promover a própria instituição da realeza humana através da congénere divina⁷⁰. No *Canto de Kumarbi*, estabelece-se uma sucessão real divina iniciada por Alalu, seguida por Anu e Kumarbi e finalizada com Tešub. Diferentemente de toda a mitologia hitita antiga, as narrativas mitológicas hurritas introduzem a ideia de gerações de deuses que governam uns após os outros, com a particularidade das gerações mais novas de deuses lutarem com as mais velhas pela obtenção do assento real.

A sucessão real do *Canto de Kumarbi* narra como o poder andou de mão em mão até ser finalmente estabelecido por Tešub, dando início a uma nova era divina, com a particularidade de a instabilidade do poder, antes de Tešub o conseguir, derivar da tensão entre duas linhagens de soberanos, com Alalu e Kumarbi a representar uma família e Anu e Tešub a representar outra. Assim, a hurritização dos conteúdos mitológicos hititas passou também pela importação do tema da rivalidade familiar entre divindades, diferentemente do que se passa, por exemplo, no *Mito de Illuyanka*, em que a oposição não é entre famílias divinas mas sim entre um princípio de bem, o Deus Tempestade, e outro de mal, Illuyanka.

As duas famílias divinas em competição representam as duas esferas básicas da mitologia hurrita: o mundo inferior e o domínio celeste. Se o próprio nome Anu significa «céu», quando Alalu é afastado do trono, foge para a «Terra Escura». E Anu, quando tenta escapar a Kumarbi, dirige-se para o céu⁷¹. Esta

⁶⁵ CTH 364.

⁶⁶ CTH 348.

⁶⁷ CTH 345.

⁶⁸ Recente número CTH 789. A edição *standard* do texto é de Neu 1996. Até 1971, apenas o *Canto de Kumarbi*, o *Canto do Deus LAMMA* e o *Canto de Ullikummi* eram considerados partes integrantes do *Ciclo de Kumarbi* (Hoffner 1998, 40).

⁶⁹ Ferro 2009.

⁷⁰ Bryce 2002, 228.

⁷¹ CTH 344, *Canto de Kumarbi*, A obv. i 12-14, 18-22 (García Trabazo 2002, 163-65):

rivalidade entre aquelas duas esferas, o céu e o mundo inferior, ganha relevância na sua continuidade no conjunto de figuras míticas que alinham por um lado ou por outro ao longo de todo o *Ciclo de Kumarbi*: Alalu, Mukišanu (vizir de Kumarbi), o Grande Deus Mar, Impaluri (vizir do Deus Mar), Šertapšuruḫi (filha do Deus Mar), Ḫedammu, Daganzipa (Terra), Prata, Ullikummi, as Divindades Irširra e provavelmente Upelluri alinham pelo lado de Kumarbi, ao passo que Anu, Tašmišu/Šuwaliyatta, Ḫebat, Takiti (serva de Ḫebat), Šawoška/Ištar, os touros divinos Šerrišu e Ḫurri, o Deus Sol, o Deus Lua, o Deus Guerra Aštabi, o rio Aranzah (irmão de Tešub), o deus montanha Kanzura, KA.ZAL e NAM.ḪÉ estão do lado de Tešub⁷². Este conflito de base familiar ou dinástica pode evidenciar o sentido inicial de um anterior mito, antes de chegar à forma hurrita literariamente elaborada que chegou aos Hititas, dado que este pode bem ser vestígio de um anterior mito ritualizado, cuja estrutura central passaria pela oposição entre as forças do mundo inferior e as do mundo superior, com o triunfo destas últimas⁷³.

A importância das ideias de linhagem e de família no *Ciclo de Kumarbi* pode ser observada, por exemplo, no *Canto de Prata*, quando Prata se sente envergonhado por ser reputado órfão⁷⁴. Nesse episódio, sublinha-se a importância da paternidade e da linhagem familiar para a afirmação «social» do deus no mundo divino, refletindo essa mesma relevância no plano humano através do habitual fenómeno de projeção mitológica de inquietações terrenas. Aliás, neste passo, o poder paternal parece sobrepor-se ao poder real, pois a mãe de Prata sublinha o temor reverencial que o filho deve ter perante o seu pai, mas não perante Tešub, o rei em exercício. Concomitantemente, no *Ciclo de Kumarbi*, a preponderância das relações familiares, com especial ênfase no papel do pai, observa-se ainda

«Durante nove anos contados Alalu foi rei no céu; no nono ano / Anu batalhou contra Alalu, vencendo-o a ele, a Alalu. / E este fugiu diante dele e para baixo da Terra Escura; / [...] / Durante nove anos contados foi Anu rei no céu; no nono ano Anu / batalhou contra Kumarbi. Kumarbi semente de Alalu, / batalhou contra Anu. Anu já não resiste / aos olhos de Kumarbi, e, de Kumarbi, lhe escapou / das mãos; e ele, Anu, voou e foi para o céu».

⁷² Hoffner 1998, 41.

⁷³ Bryce 2002, 225.

⁷⁴ CTH 364, *Canto de Prata*, §§ 3.2-3.3 (Hoffner 1998, 49): «Prata [bateu] a um rapaz órfão [com] um pau. O rapaz órfão respondeu mal a Prata: “Ó Prata, porque [nos estás a bater]? Porque nos bates? Tu és um órfão como nós.” [Agora, quando Prata ouviu estas palavras], ele começou a chorar. Chorando, Prata foi para sua casa. Prata começou por repetir as palavras a sua mãe: “Os rapazes a quem eu bati em frente do portão desafiaram-me. Eu bati a um rapaz com um pau e ele respondeu-me mal. Ouve, ó minha mãe, as palavras que o rapaz órfão me disse: ‘Porque [nos] estás a bater? [Porque nos] bates? [Tu és um órfão como nós.]’ [...] [resposta da mãe de Prata:] “[O teu pai(?) é Kumarbi], o pai da cidade de Urkiš. [Ele...], e ele vive em Urkiš. [...] as causas legais de todas as terras ele [satisfatoriamente] resolve(?). O teu irmão é Tešub. Ele é rei no céu. E ele é rei na terra. A tua irmã é Šawoška, e ela é rainha em Nínive. Tu [não] deves rezear nenhum [outro deus]; só um deus [deves rezear. Ele (i.e. Kumarbi) agita] as terras inimigas e os animais selvagens».

no facto de, no *Canto de Prata*, Tešub medir as suas próprias capacidades com as do pai de Prata, após este conseguir temporariamente a realeza⁷⁵. Kumarbi, o pai de Prata, continua a ser a medida e o termo de comparação para a decisão de Tešub em combater ou não.

Também no *Canto de Hedammu* se pressente a importância do instituto da paternidade no estabelecimento das relações de poder entre as divindades, especialmente quando Kumarbi, o rei deposto, num período em que tudo indica que Tešub está no poder, pretende realizar uma aliança política com o Deus Mar, continuando a intitular-se «pai dos deuses», pretendendo manter o seu ascendente através desta titulatura⁷⁶. Aliás, Kumarbi volta a recorrer a esta titulatura no *Canto de Ullikummi*⁷⁷. A oposição de famílias divinas no *Ciclo de Kumarbi*, cada uma delas com uma alocação própria, pode também ser encarada como paralela ao ocorrido no *Mito de Illuyanka*, em que o Deus Tempestade representa a esfera celeste e Illuyanka o mundo inferior.

O facto de, no *Canto de Kumarbi*, o poder ser sempre transmitido pela via belicosa, até chegar a Tešub, pode também representar mitologicamente a belicosidade do poder político no domínio hurrita ou, por outro lado, fazer entender a narrativa mitológica como meio de representação do extraordinário em relação à ordem política humana, fazendo do mito transformado em narrativa uma representação do traumático, com a memória coletiva a guardar o mais doloroso ou perigoso para a comunidade, à semelhança do mais fundo registo dos insucessos na memória individual, um reflexo do instinto de preservação. Também neste aspeto as narrativas mitológicas hurro-hititas se distinguem dos mitos anatólicos antigos, dada a tónica na superação da desordem (nos mitos associados a rituais do tipo *mugawar*) ou na vitória do bem sobre o mal (no *Mito de Illuyanka*), centrando os mitos hititas antigos na solução para o distúrbio, mais do que no registo do traumático.

O *Canto de Kumarbi* assemelha-se ao *Mito de Illuyanka* no facto de ambos começarem por favorecer o princípio ctónico e acabarem por outorgar a vitória ao princípio celeste. A narrativa mitológica hurrita, dado que apresenta Anu como um cobarde que foge do combate por si iniciado, dirigindo-se para o céu, na sequência do que Kumarbi o traz de novo ao combate, parece favorecer inicialmente a linhagem de Kumarbi, mas posteriormente outorga o triunfo à

⁷⁵ CTH 364, *Canto de Prata*, §§ 5.1-5.2 (Hoffner 1998, 50): «[Tašmišu começou] por dizer a Tešub: “Não [é possível(?)] que tu trovejes? Tu [não] sabes [como...]? Na(?)... [Prata(?)] tornou-se rei e [agora] ele [conduz(?)] todas as divindades com um aguilhão(?) de madeira de pistacho.” Tešub [começou por] responder ao seu vizir: “Vá, vamos e comamos [...]. O nosso pai, [Kumarbi(?)], não derrotou [Prata(?)]. Será que nós] agora [vamos derrotar] Prata?”».

⁷⁶ CTH 348, *Canto de Hedammu*, § 9.3 (Hoffner 1998, 53).

⁷⁷ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, § 6, A ii 1-8 (Hoffner 1998, 57).

linhagem celeste, i.e., a Tešub⁷⁸. De igual modo, no *Mito de Illuyanka*, a serpente vence o primeiro combate com o Deus Tempestade mas este acaba por obter a vitória final. O poder obtido pelo deus celeste Tešub no final da sucessão real, no *Canto de Kumarbi*, surge sempre ameaçado por descendentes de Kumarbi: Ullikummi resulta da união sexual de Kumarbi com um rochedo, Hedammu muito possivelmente é filho de Kumarbi e Šertapšuruḫi, Prata descende de Kumarbi e de uma humana mortal e mesmo LAMMA pode talvez ser filho de Kumarbi⁷⁹. Assim, a complexidade das narrativas mitológicas hurritas não parece ter paralelo nos mitos anatólicos antigos, com a possível exceção do mito do *Desaparecimento do Deus Sol*.

Não obstante, a derrota inicial do deus celeste, colocando em risco a sua vitória final, pode constituir um paralelo entre o *Mito de Illuyanka* e parte do *Ciclo de Kumarbi*. Assim como o Deus Tempestade é derrotado inicialmente, também Tešub, no *Canto de Ullikummi*⁸⁰, é derrotado por Ullikummi no primeiro combate entre eles.

A hurritização dos conteúdos mitológicos hititas concretizou-se também na adoção de mais complexas estruturas de poder, agora repartido por várias instâncias, não obstante a introdução também hurrita da categoria de realeza divina. No *Canto do Deus LAMMA*, o poder real surge vinculado a um poder moderador concretizado em Ea, o deus mesopotâmico da sabedoria adotado pelos Hurritas do Mitanni⁸¹. Perante a arrogância de LAMMA, durante o seu breve reinado no céu, Ea, que antes o havia designado rei, depõe-no do trono divino, num ato caracterizador de Ea como poder moderador da realeza, um tanto à semelhança do ugaritiano Ilu nos textos do *Ciclo de Ba'lu*, mormente no mito da *Luta Entre Ba'lu e Yammu*⁸². Também no *Canto de Hedammu* Ea intervém na refrega entre Kumarbi e Tešub, advertindo-os e fazendo questão de dizer que também a ele chamam «rei»⁸³. Porém, a moderação exercida por

⁷⁸ CTH 344, *Canto de Kumarbi*, A obv. i 18-26 (García Trabazo 2002, 165-67): «Durante nove anos contados foi Anu rei no céu; no nono ano Anu / batalhou contra Kumarbi. Kumarbi semente de Alalu, / batalhou contra Anu. Anu já não resiste / aos olhos de Kumarbi, e, de Kumarbi, lhe escapou / das mãos; e ele, Anu, voou e foi para o céu. / Por detrás, aproximou-se dele Kumarbi e agarrou Anu pelos pés / e puxou-o para baixo desde o céu. / Mordeu os seus músculos; a sua virilidade uniu-se, como o bronze, com as entranhas / de Kumarbi».

⁷⁹ Cf. Hoffner 1998, 41.

⁸⁰ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, §§ 40-42 e 49 (Hoffner 1998, 61-63). A tabuinha que conteria a derrota inicial de Tešub face a Ullikummi está bastante fragmentada e não permite uma completa leitura deste episódio, contudo, o facto de, no §49, Tešub se preparar para novo combate com Ullikummi demonstra que o primeiro enfrentamento não foi favorável ao deus celeste.

⁸¹ CTH 343, *Canto do Deus LAMMA*, §§ 6-8, A iii 1-38 (Hoffner 1998, 47-48).

⁸² KTU 1.1, 1.2. KTU refere-se à numeração dos textos ugaritianos seguida em Dietrich-Loretz-Sanmartín 1995. Trad. de KTU 1.1-1.2 em Olmo Lete 1981, 157-77.

⁸³ CTH 348, *Canto de Hedammu*, §§ 6.1-6.2 (Hoffner 1998, 52).

Ea não está livre de protesto, especialmente da parte de Kumarbi, que decide criar Hedammu com o propósito de derrubar o rei divino em exercício, julgando assim escapar à anterior reprimenda de Ea, dirigida a obter a conciliação entre Tešub e Kumarbi⁸⁴.

O papel de moderador na luta pelo poder, no *Canto de Hedammu*, evoluirá para a tomada de partido por Tešub no *Canto de Ullikummi*. Tašmišu aconselha Tešub, derrotado no primeiro combate contra Ullikummi, a procurar a ajuda de Ea⁸⁵, que então descobre o segredo do poder de Ullikummi, o apoio do seu pé no ombro direito de Upelluri. Ea e as Divindades Primevas usam então a faca de cobre primeva, antes usada na separação o céu da terra, para arrancar Ullikummi do seu apoio em Upelluri⁸⁶, facilitando assim o «caminho para o poder» de Tešub. Porém, a ação de Ea em prol de Tešub não segue sem arrependimento, visto que, após o enfraquecimento de Ullikummi, Ea entristece-se ao ver as mortes provocadas pela luta entre Tešub e o monstruoso filho de Kumarbi⁸⁷.

A estruturação do poder nos mitos hurritas incluiu não só a conceção de poderes moderadores, caso de Ea, mas também de instâncias de poderes conselheiros, como o de Šerrišu no *Canto de Kumarbi*, que aconselha Tešub a não amaldiçoar os deuses e especialmente Ea⁸⁸. A mesma instância de poder conselheiro pode ser encontrada na figura do vizir, seja do rei em exercício, seja de Kumarbi. Quando Ullikummi se aproxima dos portões de Kummiya, a cidade de Tešub, Tašmišu, irmão e vizir do rei, aconselha-o a pedir ajuda a Ea⁸⁹. De certo modo, esta ativa instância conselheira dos mitos hurritas é paralela à função de Hannahanna nalguns mitos de divindades ausentes⁹⁰. O conselho que o poder em exercício obtém deriva também em poder sancionatório quando se trata de Kumarbi. Depois de este se unir a uma rocha, Ullikummi acaba por nascer com a ajuda das Deusas Destino e das Deusas Mãe⁹¹, estas que, para Kumarbi, lhe

⁸⁴ CTH 348, *Canto de Hedammu*, § 7.1 (Hoffner 1998, 52-53).

⁸⁵ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, § 49, A ii 17-26 (Hoffner 1998, 56).

⁸⁶ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, §§ 56-60, A iii 1-39 (Hoffner 1998, 63-64).

⁸⁷ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, § 65, A iv 9-12 (Hoffner 1998, 64).

⁸⁸ CTH 344, *Canto de Kumarbi*, § 20, A iii 30-39 (Hoffner 1998, 45): «O touro Šerrišu respondeu a Tešub: “Meu senhor, porque os estás a amaldiçoar, [... os...] deuses? Meu senhor, porque os [estás a amaldiçoar]? Porque estás a amaldiçoar também Ea? Ea ouvir-te-á [...] com... Não é assim? [...] é grande. O mal é grande como a terra. Poderoso(?) para ti [é...]. [...] virá. Tu não serás capaz de levantar [o teu(?)] pescoço(?)”».

⁸⁹ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, §§ 48-49, A ii 10-19 (Hoffner 1998, 62-63).

⁹⁰ E.g. CTH 336, *Mitos da Deusa Inara*, d), §§ 1-2, 2-12 (Hoffner 1998, 31).

⁹¹ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, §§ 11-12, A iii 10-18 (Hoffner 1998, 57-58; para uma tradução diferente García Trabazo 2002, 193-95): «[As...] mulheres fizeram-na dar à luz. As Deusas Destino e as Deusas Mãe [ergueram a criança] e colocaram[-na] nos joelhos de Kumarbi. Kumarbi começou [a divertir-se com] a criança e começou por o limpar(?) e ele deu [à criança(?)] um nome adequado. Kumarbi começou por dizer para si mesmo: “Que nome [hei-de dar] à criança que as Deusas Destino e as Deusas Mãe me deram? Ele saíu do corpo como um eixo. Portanto, que Ullikummi seja o seu nome» (trad. minha).

deram o filho, mais que a rocha donde saiu Ullikummi. O ato competitivo de Kumarbi tem assim sancionamento ou legitimação divina.

A mitologia hurrita concebe o poder também como aliança de várias instâncias. Para além das intervenções de Ea, ora em prol de Tešub, ao enfraquecer Ullikummi⁹², ora ajudando Kumarbi, a libertar-se do sémen de Anu⁹³, também o banquete preparado pelo Deus Mar para Kumarbi, no *Canto de Ullikummi*⁹⁴, exemplifica o modo como o tema da aliança política preside a boa parte do conflito entre Kumarbi e Tešub. Já o Deus Sol alinha pela facção de Tešub: sendo o primeiro a ver Ullikummi, dirige-se ao rei celeste para lhe dar conta do perigo que se aproxima, após o que Tešub oferece um banquete ao Deus Sol⁹⁵, fazendo do simpósio o momento ideal de realização das alianças políticas.

A guerra promovida por Kumarbi em resultado do seu ressentimento pela perda de poder, implica também uma mediação na luta pelo poder, pois na maior parte do *Ciclo de Kumarbi* são criados monstros ou deuses para fazer frente a Tešub: Prata, LAMMA, Hedammu e Ullikummi lutam em vez de Kumarbi. Pode ver-se esta situação como paralela ao *Mito de Illuyanka*, onde também se indícia uma certa mediação na luta pelo poder, pois na primeira versão deste mito o Deus Tempestade é ajudado por Hupašiya. Aliás, a estupidez da serpente, que se deixa enganar pela sua gulodice, surge também como paralela à estupidez de Ullikummi, caracterizado pela cegueira e surdez, uma mais-valia do ponto de vista de Kumarbi, dado que, nessa situação física, não ficaria vulnerável às seduções de Šawoška⁹⁶, as mesmas a que Hedammu não consegue resistir⁹⁷.

A conceptualização do poder nas narrativas mitológicas hurro-hititas passou ainda pela introdução de uma dimensão temporal alargada, visível não só no facto de o poder ser sucessivamente transmitido durante quatro gerações de deuses, em intervalos de nove anos⁹⁸, mas também na valorização da sagesa dos antepassados, como ocorre no *Canto de Ullikummi*, quando Tašmišu e Tešub procuram Ea com o propósito de conhecer as «palavras antigas», aquelas dos antepassados divinos e que agora se convertem em instrumentos divinatórios necessários para conhecer o ponto fraco de Ullikummi⁹⁹.

A integração da mitologia hurrita também trouxe para solo anatólico uma nova dimensão de encenação literária do poder. Logo na abertura do *Canto de Kumarbi*, o sentido reverencial do poder surge quase graficamente reproduzido

⁹² CTH 345, *Canto de Ullikummi*, §§ 60-63, A iii 30-55 (Hoffner 1998, 64).

⁹³ CTH 344, *Canto de Kumarbi*, § 13, A ii 39-54 (Hoffner 1998, 43).

⁹⁴ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, §§ 6-9, A ii 1-37 (Hoffner 1998, 57).

⁹⁵ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, §§ 25-31, A iv 41 – B i 13 (Hoffner 1998, 59-60).

⁹⁶ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, §§ 35-37, B ii 5-30 (Hoffner 1998, 60-61).

⁹⁷ CTH 348, *Canto de Hedammu*, §§ 11.1 – 15.2 (Hoffner 1998, 53-54).

⁹⁸ CTH 344, *Canto de Kumarbi*, § 2 e ss. (Hoffner 1998, 42 e ss.).

⁹⁹ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, § 49 e ss., A ii 17 e ss. (Hoffner 1998, 63).

numa cena de serviço ao rei em exercício:

«Há muito tempo, nos primeiros anos, Alalu era rei no céu. Alalu estava sentado no trono e o pesado Anu, o primeiro entre os deuses, permanecia perante ele. Ele inclinava-se aos pés dele (de Alalu) e colocava-lhe na mão taças de bebida.»¹⁰⁰

Tal como sucederá quando Anu está no trono e Kumarbi no lugar de Anu¹⁰¹, a hierarquização divina tem aqui um registo literário de verdadeira encenação do movimento das divindades no espaço real, com o *ministerium* que oferece bebidas ao rei subservientemente inclinado perante ele. Cena similar ocorre no *Canto de Ullikummi*, quer nas já citadas cenas de banquete entre o Deus Mar e Kumarbi e entre o Deus Sol e Tešub¹⁰², quer no episódio em que Šawoška e Tešub sobem de mãos dadas ao monte Hazzi para observar Ullikumi, numa visão que faz Tešub deixar transparecer a sua ira através das feições do rosto¹⁰³. A encenação do sentido reverencial do poder tem ainda um peculiar episódio no *Canto de Ullikummi*, quando o vizir de Tešub, Tašmišu, beija três vezes os joelhos e quatro vezes os tornozelos de Ea¹⁰⁴.

No início do *Canto do Deus LAMMA*, a encenação do poder evolui mesmo para uma maior dramatização da competição divina, quando LAMMA consegue ferir Šawoška no peito e fazer Tešub cair do céu:

«[...] Enquanto Šawoška falava [com o seu irmão Tešub], a seta de LAMMA [voou] e atravessou(?) Šawoška no peito. Uma segunda seta de LAMMA [voou]. Eles [Tešub e Šawoška] apressaram-se em direção ao carro para [...], [mas a seta de LAMMA] atravessou [...], de tal forma que... não pôde mais... eles não puderam fugir. LAMMA obrigou [...]. Ele tomou [...] e [...] atrás de Tešub. A pedra [foi(?)] atrás de Tešub. Ela bateu no céu e abalou [o céu como se fosse um pano], de tal modo que [Tešub] caiu [do céu]. LAMMA [...] e tomou as rédeas e o [chicote] das mãos de Tešub.»¹⁰⁵

O registo mitológico hurrita inclui assim uma dimensão dramática da luta divina, similar até a alguns episódios homéricos. Aliás, o poder surge até simbolicamente mediado, no caso pelas «rédeas» e pelo «chicote» de Tešub,

¹⁰⁰ CTH 344, *Canto de Kumarbi*, § 2, A i 5-11 (Hoffner 1998, 42).

¹⁰¹ CTH 344, *Canto de Kumarbi*, § 3, A i 12-17 (Hoffner 1998, 42).

¹⁰² CTH 345, *Canto de Ullikummi*, §§ 6-9, A ii 1-37 e §§ 25-31, A iv 41 – B i 13 (Hoffner 1998, 57).

¹⁰³ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, § 32, B i 14-28 (Hoffner 1998, 60).

¹⁰⁴ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, § 52, A ii 17-12 (Hoffner 1998, 63); dado o estado fragmentário da tabuinha que contém esta parte do texto, é possível que o autor de tais atos seja Tešub e não Tašmišu.

¹⁰⁵ CTH 343, *Canto do Deus LAMMA*, § 1-2, A i 2-20 (Hoffner 1998, 46).

demonstrando que a sofisticação narrativa hurrita passou também por uma maior mediação.

A dimensão encenada do poder na mitologia hurrita incluiu também marcas de introspecção, numa verdadeira encenação dos dilemas interiores de exercício do poder, como acontece num dos fragmentos do *Canto de Hedammu*¹⁰⁶, mas eleva a encenação literária a um grau superlativo com a introdução de elementos musicais na narrativa, especialmente com a referência aos instrumentos musicais designados por *arkammi* e *galgaturi*, cuja natureza exata se desconhece, ainda que parecendo serem de bronze¹⁰⁷. Aliás, a associação da música ao contrapoder repete-se no *Canto de Ullikummi*, quando o Deus Mar organiza um banquete para Kumarbi onde estão músicos devidamente equipados com «instrumentos de Ištar»¹⁰⁸.

A dramatização das narrativas hurritas ganha um fôlego maior com a amplificação da estrutura sentimental dos agentes divinos, atribuindo com frequência registos emocionais humanos às principais divindades. No *Canto de Kumarbi*, Tešub entristece-se quando sabe da contestação de Kumarbi à sua recém obtida realeza, mas move-se imediatamente para um registo de arrogância, julgando-se superior a todos os deuses, incluindo a Ea¹⁰⁹. A emotividade de Tešub tem uma expressão humanizada ainda mais evidente no seu choro, cujas «lágrimas correm como torrentes», após ouvir a descrição de Hedammu da boca de Šawoška¹¹⁰ e depois de saber as novidades acerca de Ullikummi pelo Deus Sol¹¹¹. A humanização do divino tem um desenvolvimento posterior no *Canto da Libertação*, em que Tešub tem como adversário, não um monstro criado por Kumarbi, mas a sua situação de pobreza e dívidas, ou seja, uma oposição despersonalizada que pode tornar vulnerável até o rei divino em exercício¹¹².

Em resumo, relativamente às concepções de poder associadas às narrativas mitológicas hurro-hititas, pode concluir-se que da hurritização resultou a introdução da categoria de realeza no concerto divino, integrada num contexto de

¹⁰⁶ CTH 348, *Canto de Hedammu*, § 7.1 (Hoffner 1998, 52-53).

¹⁰⁷ CTH 348, *Canto de Hedammu*, § 1.1 (Hoffner 1998, 51): «[...] [O Deus Mar(?)] ouviu e o seu espírito regozijou-se(?). Ele [apoiou(?)] o seu pé num banco. Eles puseram um ritão na mão do Deus Mar. O grande Deus Mar começou por responder a Kumarbi: “O nosso acordo está estabelecido, Kumarbi, Pai dos deuses. Vem até minha casa dentro de sete dias e [eu dar-te-ei] Šertapšuruḫi, minha filha, cujo comprimento é [...] e cuja largura é uma milha. [Tu beberás(?)] Šertapšuruḫi como uma doce nata.” Quando Kumarbi ouviu (isto), o seu [espírito] regozijou-se. A noite caiu. [...] Eles levaram o grande Deus Mar da casa de Kumarbi acompanhado pela (música dos) brônzeos instrumentos *arkammi* e *galgaturi* e acompanharam-no a sua casa. (Aí) ele sentou-se numa boa cadeira feita de [...]. O Deus Mar esperou sete dias por Kumarbi».

¹⁰⁸ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, § 8, A ii 14-19, C ii 7-21 (Hoffner 1998, 57).

¹⁰⁹ CTH 344, *Canto de Kumarbi*, §§ 18-19, A iii 2-29 (Hoffner 1998, 44).

¹¹⁰ CTH 348, *Canto de Hedammu*, §§ 5.1-5.2 (Hoffner 1998, 52).

¹¹¹ CTH 345, *Canto de Ullikummi*, §§ 30-32, B i 1-28 (Hoffner 1998, 60).

¹¹² CTH 789, *Canto da Libertação*, §§ 42-46, ii 4' - 21' (Hoffner 1998, 75).

rivalidades divinas de base familiar, em que a instituição da paternidade, ou o modelo patriarcal, surge com destacado relevo. Além disso, as estruturas de poder associadas ao mundo divino complexificaram-se, com a inserção de poderes moderadores, conselheiros e sancionatórios, integrados em alianças políticas que associaram a verticalidade do mando à dimensão coletiva do poder, com frequência disputado através de mediadores divinos ou de criações monstruosas. A superlativa encenação do poder, a que se associa o recurso ao símbolo como mediador literário de representação, a par da dramatização das narrativas hurritas, surge como um importante contributo hurrita à mitologia dos Hititas.

Riqueza e complexidade anatólica antiga

Resta agora discutir se o aporte hurrita à mitologia hitita foi de todo inovador, face à natureza de mitos anatólicos antigos mais complexos como o *Desaparecimento do Deus Sol e Telipinu e a Filha do Deus Mar*. No primeiro destes dois mitos, o Deus Mar enfrenta o Deus Tempestade através de um processo radicalmente diferente do que ocorre nas narrativas hurritas: o Deus Tempestade enfrenta o problema do desaparecimento do Deus Sol de forma atípica, pela presença de uma força negativa designada pela palavra hitita *ḥaḥḥima*, traduzível para inglês por «Frost»¹¹³, para castelhano por «Letargo»¹¹⁴, para italiano por «Gelo»¹¹⁵ e para português por «Geada» ou «Gelo»¹¹⁶.

O mito do *Desaparecimento do Deus Sol* conceptualiza o poder divino como um combate entre um princípio de vida, concretizado no Deus Tempestade, e um princípio de morte materializado em *ḥaḥḥima*, ou seja, tal como sucede nos mitos hurritas, olha-se para o poder divino como resultado de uma oposição, inicialmente caracterizada como rivalidade entre o Deus Mar e o Deus Tempestade. Porém, diferentemente das narrativas mitológicas hurritas, o desígnio deste combate não está na obtenção do lugar cimeiro de rei dos deuses. Parece haver mais semelhanças com o típico mito associado ao ritual *mugawar*, em que uma divindade desaparece e depois urge encontrar para que a ordem cósmica seja restabelecida, ainda que difira deste tipo de mitos anatólicos antigos pelo facto de o desaparecimento do Deus Sol não ter causa ou origem indeterminada, mas decorrer da disputa entre o Deus Mar e o Deus Tempestade, a fim de se saber qual dos dois é o mais forte¹¹⁷.

Ao desaparecimento do Deus Sol segue-se o aparecimento do seu contrário, *ḥaḥḥima*, uma força paralisante e bloqueadora do crescimento da vegetação que parece pôr em causa o poder do Deus Tempestade, ainda que sem qualquer

¹¹³ CTH 323, *Desaparecimento do Deus Sol* (Hoffner 1998, 27 e ss.).

¹¹⁴ CTH 323, *Desaparecimento do Deus Sol* (Bernabé 1987, 62 e ss.).

¹¹⁵ CTH 323, *Desaparecimento do Deus Sol* (Pecchioli Daddi-Polvani 1990, 63 e ss.).

¹¹⁶ Galhano 2010, 351.

¹¹⁷ CTH 323, *Desaparecimento do Deus Sol*, §§ 1-2, A i 1-10 (Hoffner 1998, 27).

disputa por um hipotético lugar de rei divino. A natureza inversa dos efeitos de *ḥaḥḥima*, comparativamente aos efeitos do Deus Sol¹¹⁸, fazem dele, mais do que uma força negativa, a ausência de uma força divina positiva, já que *ḥaḥḥima* é o que está quando o Deus Sol não está, ou seja, um negativo do Deus Sol sem estatuto de «deus». Neste aspeto, pode ser encontrada alguma semelhança entre o *Mito de Illuyanka* e o mito do *Desaparecimento do Deus Sol*, em virtude de em ambos os textos se tratar de uma luta entre o Deus Tempestade e um princípio de mal, ainda que a serpente do *Mito de Illuyanka* seja uma força positivamente maligna, ao passo que *ḥaḥḥima* se apresenta como ausência de uma força divina benigna, o Deus Sol.

Para lidar com o problema de *ḥaḥḥima*, o Deus Tempestade envia consecutivamente outras entidades divinas: o Vento (irmão do Deus Tempestade), o deus da guerra ZA.BA₄.BA₄, o deus LAMMA e finalmente Telipinu (filho do Deus Tempestade), todos derrotados por *ḥaḥḥima*. Na parte final do texto, hoje perdida, supõe-se que, num enfrentamento final protagonizado pelo Deus Tempestade, *ḥaḥḥima* fosse finalmente vencido¹¹⁹. Também neste aspeto se podem encontrar semelhanças com as narrativas mitológicas hurritas: a mediação na luta pelo poder verificada nas narrativas hurritas (em que Kumarbi se opõe a Tešub por intermédio dos deuses Prata e LAMMA e dos monstros Ḫedammu e Ullikummi) tem paralelo no facto do Deus Tempestade enfrentar *ḥaḥḥima* também através da mediação de outras divindades (Vento, ZA.BA₄.BA₄, LAMMA e Telipinu).

Também o Deus Mar luta por intermédio de *ḥaḥḥima*, ou seja, de forma igualmente indireta. A mediação na luta pelo poder surge assim como mais um denominador comum às narrativas mitológicas hurritas e ao mito do *Desaparecimento do Deus Sol*. Pode até ressaltar-se que, na leitura de alguns hititólogos, o real opositor do Deus Tempestade não seria o Deus Mar mas sim o Deus Sol, que se teria ausentado, talvez propositadamente, para testar o poder do seu pai (do Deus Tempestade) através da sua ausência, i.e., da presença de *ḥaḥḥima*¹²⁰. Em todo o caso, a oposição ocorre sempre entre dois deuses que se enfrentam por intermédio de outros, divindades ou não.

O *Desaparecimento do Deus Sol* interessa bastante em razão de nele se cruzarem os dois motivos básicos da mitologia anatólica antiga: o tema da luta do Deus Tempestade com um adversário que, não obstante o sucesso inicial, acaba derrotado, como no *Mito de Illuyanka*, e o tema da ausência da divindade que provoca o desaparecimento de todos os bens da terra, apenas regressando com a realização de um ritual do tipo *mugawar*. O facto de, na base do desaparecimento

¹¹⁸ Razão pela qual a tradução para Português poderia ser «Gelo», de forma semelhante à solução de tradução para Italiano.

¹¹⁹ Cf. Pecchioli Daddi-Polvani 1990, 58-59.

¹²⁰ Pecchioli Daddi-Polvani 1990, 60.

do Deus Sol, estar a rivalidade entre o Deus Mar e o Deus Tempestade coloca o mito do *Desaparecimento do Deus Sol* exatamente na interseção entre os mitos anatólicos antigos e as narrativas mitológicas hurritas.

O paralelo do *Desaparecimento do Deus Sol* com o *Mito de Illuyanka* parece contudo ter limites significativos, visto que, se neste último, a luta se dá entre o senhor das águas pluviais (o Deus Tempestade) e o detentor das águas subterrâneas (Illuyanka), no mito do *Desaparecimento do Deus Sol*, a rivalidade existe entre o Deus Tempestade, enquanto senhor das águas doces, e o soberano das águas salgadas, o Deus Mar, ainda que em ambos os casos vença o detentor das águas mais úteis aos fins agrícolas. Curiosamente, em ambas as narrativas há preocupação em preservar os olhos do Deus Tempestade¹²¹, instrumento essencial da sua ação. Não obstante, o paralelo do mito do *Desaparecimento do Deus Sol* com os outros mitos de divindades ausentes parece ser mais significativo do que aquele com o *Mito de Illuyanka*, até porque em ambos há recurso aos conselhos de Hanaḥanna¹²².

Por responder fica a questão de saber se foi o mito do *Desaparecimento do Deus Sol* que, por cisão, deu origem aos temas básicos da mitologia anatólica antiga ou se, inversamente, foram estes temas que, fundindo-se e sofrendo contaminação hurrita, produziram o mito do *Desaparecimento do Deus Sol*. A intuição diria que a simplicidade (dos temas básicos da mitologia anatólica antiga) terá antecedido a complexidade daquele mito relativo ao Deus Sol, assim se estabelecendo uma hipotética cronologia relativa da mitologia anatólica. O problema torna-se de mais difícil resolução se lembrarmos que a presença de arcaísmos linguísticos e a existência de um fragmento *in ductus* original em hitita antigo datam o mito do *Desaparecimento do Deus Sol* de um período bastante recuado na história hitita. O problema complica-se em virtude de, nos mitos de divindades ausentes, os efeitos do desaparecimento da divindade se darem numa realidade socioeconómica mais complexa e estruturada do que no mito do desaparecimento do Deus Sol¹²³, assim se colocando este mito em fase anterior àqueles. Efetivamente, se a maior parte dos mitos de divindades ausentes tem o seu referente quer no campo, quer nos homens, casas, altares de deuses e recintos de animais, no *Desaparecimento do Deus Sol* esses referentes estão apenas na realidade agrícola e pastoral.

Para lá das rivalidades divinas presentes no *Desaparecimento do Deus Sol*, importa saber se aí os poderes estão mais verticalizados, à maneira das narrativas mitológicas hurritas, ou mais horizontalizados, como sucede na generalidade dos mitos de divindades ausentes. A estratégia seguida pelo Deus Mar para

¹²¹ CTH 323, *Desaparecimento do Deus Sol*, § 7, B i 32-41 (Hoffner 1998, 28) e CTH 321, *Mito de Illuyanka* (segunda versão), §§ 21 e ss., D iii 2 e ss. (Hoffner 1998, 13).

¹²² CTH 323, *Desaparecimento do Deus Sol*, § 7, B i 32-41 (Hoffner 1998, 28).

¹²³ Pecchioli Daddi-Polvani 1990, 61-63.

enfrentar o Deus Tempestade, como visto, passa pela ocultação do Deus Sol, o que poderia significar que, do ponto de vista do Deus Mar, o Deus Sol seria mais forte e superior do que o seu próprio pai, o Deus Tempestade, assim se configurando uma situação similar ao *Canto de Kumarbi*, em que as gerações mais jovens de deuses são mais poderosas do que as mais antigas. A parte final do mito, contudo, demonstra que esta perspectiva do Deus Mar é errada, dado que, presumivelmente, o Deus Tempestade acabará por derrotar *ḫaḫḫima*.

Se o Deus Sol surge em primeiro lugar nas listas de divindades registadas nos tratados hititas¹²⁴ e se no mito do *Desaparecimento de Telipinu* ele é apelidado de «grande Deus Sol»¹²⁵, ou mesmo de «Deus Sol dos Deuses» noutros *loci*¹²⁶, em nenhuma passagem dos mitos anatólicos antigos ele surge qualificado como rei dos deuses, ainda que a função de juiz e de dispensador da justiça que lhe é comumente adstrita o coloque num patamar superior em relação aos humanos e em particular ao rei do Ḫatti, assim cumprindo a sua função de «pastor da humanidade» por intermédio do rei¹²⁷. Ou seja, a organização do poder no *Desaparecimento do Deus Sol* assemelha-se mais com a horizontalidade dos mitos de divindades ausentes do que com a rígida verticalidade do mando das narrativas mitológicas hurritas.

A estruturação mitológica em ciclo, visível nas narrativas hurritas, se está praticamente ausente da mitologia anatólica antiga, pode ter ocorrido no *Desaparecimento do Deus Sol* e no texto *Telipinu e a Filha do Deus Mar*. A razão de tal possibilidade prende-se com a coincidência de figuras divinas em ambas as narrativas (o Deus Sol, o Deus Tempestade, Telipinu, o Deus Mar e a sua filha) e com o facto de a filha do Deus Mar ser dada como esposa a Telipinu no mito *Telipinu e a Filha do Deus Mar* e surgir no *Desaparecimento do Deus Sol* a chamar o seu pai «do céu», para onde teria ido após ser dada como esposa a Telipinu¹²⁸.

O tema deste hipotético ciclo estaria centrado na luta entre o Deus Mar e o Deus Tempestade, em que a refrega entre as duas divindades, no *Desaparecimento do Deus Sol*, teria tido um prévio episódio de negociação entre o Deus Mar e o Deus Tempestade, cujo mediador eficaz teria sido Telipinu, ao conseguir ganhar uma esposa e fazer com que o Deus Sol regressasse ao seu lugar habitual. A proposta de leitura dos mitos do *Desaparecimento do Deus Sol* e *Telipinu e a*

¹²⁴ Gurney 1954, 139.

¹²⁵ CTH 324, *Desaparecimento de Telipinu*, § 2, A i 4-6 (Hoffner 1998, 18).

¹²⁶ CTH 671, *Sacrifício e Oração ao Deus Tempestade de Nerik*, § 9, rev. 11-17 (Hoffner 1998, 24) e CTH 336, *Mitos da Deusa Inara*, e), § 4, A rev. 2-5 (Hoffner 1998, 32).

¹²⁷ Bryce 2002, 141-42. Šuppiluliuma adotou a titulação de «Minha majestade, Šuppiluliuma, Grande Rei, Rei do Ḫatti, Herói...», em que a expressão «Minha Majestade» corresponde ao heterograma ^dUTU^{šr}, que contém o elemento de ligação ao Deus Sol hitita, cujo ideograma era ^dUTU, assim se evidenciando quer a importância do Deus Sol para o exercício da justiça terrena, quer a quase identificação do rei com aquele deus (Cf. Beckman 2002, 37-41).

¹²⁸ Pecchioli Daddi-Polvani 1990, 61-62.

Filha do Deus Mar como ciclo, que se pode reputar razoável, foi mesmo alargada no sentido de incluir também o mito do *Desaparecimento de Telipinu*, que daria sequência àqueles dois textos. Esta inclusão, contudo, tem pouca sustentação, dado que, neste último, a divindade não desaparece em consequência de alguma luta divina, como ocorre no *Desaparecimento do Deus Sol* e em *Telipinu e a Filha do Deus Mar*, mas antes por motivos imprevistos e desconhecidos que não são sequer relacionáveis com alguma falta humana¹²⁹.

Em todo o caso, a fixação da trama inicial do mito *Telipinu e a Filha do Deus Mar* na tensão entre dois deuses – o Deus Tempestade e o Deus Mar –, ainda que possa ser mera reflexão mitológica sobre fenómenos naturais, aproxima também este mito das narrativas hurritas, cujo tema principal está na disputa entre Kumarbi e Tešub, ainda que naquele mito sem quaisquer preocupações pela realeza divina. Verifica-se ainda outra analogia do mito *Telipinu e a Filha do Deus Mar* com as narrativas mitológicas hurritas, relativa à instância do poder conselheiro: se nas narrativas hurritas essa instância surge concretizada, por exemplo, em Šerrišu e Tašmišu, que aconselham Tešub, no mito *Telipinu e a Filha do Deus Mar*, é Ḫannaḫanna quem intervém para dar conselhos ao Deus Tempestade, relativos ao pagamento do dote ao Deus Mar¹³⁰. A caracterização de Ḫannaḫanna como um poder conselheiro no mito *Telipinu e a Filha do Deus Mar* tem confirmação no *Desaparecimento do Deus Sol*, em que o Deus Tempestade, após ver frustradas todas as tentativas de derrotar o Deus Mar através de terceiros, decide procurar justamente Ḫannaḫanna.

O facto de o Deus Mar entregar a sua filha a Telipinu, juntamente com a libertação do Deus Sol, pode revelar uma estratégia de aproximação do Deus Mar ao Deus Tempestade, ou seja, o Deus Mar pode ter usado o casamento de sua filha como estratégia de obtenção de poder, assim se aproximando da divindade que ele próprio qualifica de poderosa. Esta leitura aproxima o mito *Telipinu e a Filha do Deus Mar* da segunda versão do *Mito de Illuyanka*, em que também o casamento serve de expediente para a obtenção de poder, no caso, o casamento do filho do Deus Tempestade com a filha de Illuyanka, com o objetivo de reaver os olhos e o coração perdidos no primeiro combate com a serpente.

Finalmente, em abono da riqueza da mitologia anatólica antiga, seguramente comparável à fertilidade de concepções mitológicas de poder das narrativas hurritas, pode ainda ver-se que a ação maléfica de ḫaḫḫima, no *Desaparecimento do Deus Sol*, tem um episódio similar no mito *O Conjurado da Atadura*, em que também a força maléfica Grande Rio surge como agente principal das complicações sofridas quer no mundo agrícola e pastoral, quer na esfera humana, com a

¹²⁹ Galhano 2010, 349-58.

¹³⁰ CTH 322, *Telipinu e a Filha do Deus Mar*, §§ 5-6, A ii 6-25 (Hoffner 1998, 26-27).

particularidade de, neste mito, também o Deus Tempestade participar na ação maléfica que prejudica, não só homens e animais, mas também a divindade LAMMA¹³¹.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A hurritização étnica do território hitita derivou de um longo processo de contactos populacionais entre Hititas e Hurritas, tendo início bem cedo na história da Anatólia. A guerra e a política expansionista dos Hititas foram dos principais agentes propiciadores deste intercâmbio étnico, ainda que a hurritização populacional da Anatólia também tenha ocorrido em tempo de paz entre Ḫattuša e o Mitanni. A ingerência egípcia no norte da Síria, designadamente com o estabelecimento do acordo mitano-egípcio no reinado de Arnuwanda, reforçou a presença hurrita nas fronteiras do reino hitita, preparando a substanciação do perfil hurro-hitita da cultura anatólica no tempo de Šuppiluliuma I. As instituições políticas imperiais, mormente a vice-realeza, promoveram ainda mais essa condicionada fusão cultural entre Hurritas e Hititas. Desta perspetiva, deve valorizar-se o papel de elementos como Puduḫepa na amalgamação cultural dos setores hurrita e hitita, desembocando mais tarde, já com Tudḫaliya IV, no símbolo da hurritização religiosa hitita por excelência: os relevos de Yazılıkaya.

Vimos que, nos mitos anatólicos de divindades ausentes, exceção feita ao mito do *Desaparecimento do Deus Sol* e a outros mitos menores, sobressaem conceções de interdependência e correlação divina, alinhadas pelo diapasão da necessidade de harmonia celeste para o bom andamento da ordem cósmica, ainda que estes primeiros mitos da Anatólia estejam ligados a rituais destinados a superar momentos de crise. A tendência não hierárquica dos mitos anatólicos antigos, se também assume registos de complementaridade no reconhecimento de pares divinos, como é exemplo a dupla formada pelo Deus Tempestade e pela Deusa Sol, chega a associar uma certa pusilanimidade a alguns agentes divinos. Em todo o caso, alguns deuses do panteão autóctone da Anatólia parecem ter algum ascendente sobre outras divindades, como acontece exemplarmente com Ḫannaḫanna.

A tendência não hierárquica dos mitos anatólicos antigos de divindades ausentes dissipa-se no seu quase contemporâneo *Mito de Illuyanka*¹³², onde se observa uma modalidade de luta do Deus Tempestade com uma força má genericamente designada «serpente». Aí, a luta pelo poder simboliza a vitória do bem sobre o mal, mas também a competição pelo domínio das águas subterrâneas

¹³¹ CTH 390, *O Conjurado da Atadura* (Bernabé 1987, 86-87).

¹³² Cf. Galhano 2010, 349-58, onde se argumenta pela posteridade do *Mito de Illuyanka* em relação aos mitos de divindades ausentes, fundamentando-se tal proposta no facto de, no *Mito de Illuyanka*, haver uma conceção teodiceica inexistente nos mitos de divindades ausentes.

e das águas pluviais, reconhecendo-se a superior valia das segundas para fins agrícolas. O *Mito de Illuyanka* ostenta uma estória de recuperação de poder perdido por parte do Deus Tempestade que, aquando da sua primeira derrota, é abandonado pelo coletivo divino, apenas recuperando a sua reputação depois de um segundo combate com a serpente. Tal aspeto demonstra que a solidariedade divina dos mitos de divindades ausentes está ali desaparecida.

Com a adoção das narrativas mitológicas hurritas, cujo aporte maior se concretizou no *Ciclo de Kumarbi*, é introduzida a ideia de realeza divina disputada em sucessivas conjunturas geracionais. Uma vez Tešub nomeado rei divino, o *Ciclo de Kumarbi* desenvolve o ressentimento de Kumarbi por ter sido destronado. O poder surge aí integrado em duas linhagens familiares de divindades, cada uma delas associada ou ao domínio celeste ou ao mundo inferior, sendo possível que esta base familiar da disputa possa ter tido um referente arcaico em mitos que reviviam e ritualizavam a oposição entre as forças do mundo inferior e potências de ordem celeste. Assim, as narrativas mitológicas hurritas adotadas pelos Hititas valorizam o horizonte familiar. A belicosidade associada às narrativas mitológicas hurritas, se pode ser considerada um reflexo do contexto político hurrita, em permanente tensão com Ḫattuša, tem também fortes possibilidades de consubstanciar uma forma narrativa de registo do traumático, coisa que não acontece nem no *Mito de Illuyanka*, nem nos mitos de divindades ausentes (exceção feita ao mito do *Desaparecimento do Deus Sol*), que na sua essência tendem a valorizar a superação da crise e a vitória das forças celestes favoráveis à agricultura.

A complexificação que resultou da integração do *Ciclo de Kumarbi* no Ḫatti, traduziu-se na adoção de diferentes instâncias de poder. Dentre as mais importantes, destacámos não só a instância do poder moderador e legitimante, concretizado no deus Ea, mas também os níveis de poder conselheiro, encorpados tanto em Šerrišu como nos vizires do poder e do contrapoder, factos que permitiram estabelecer um paralelo com a concepção de poder associada à deusa Ḫannaḫanna dos mitos de divindades ausentes. Aquela instância do poder conselheiro deriva em poder sancionatório das Deusas Destino e das Deusas Mãe junto de Kumarbi, especialmente no momento de criação de Ullikummi. Em todo o caso, a ideia de aliança de várias instâncias de poder subjaz a toda a mitologia do *Ciclo de Kumarbi*. A mitologia de origem hurrita encena assim uma concepção de poder divino coletivo, ainda que bastante hierarquizado e multi-estruturado. O ressentimento de Kumarbi, ao resultar na criação de monstros maléficos e de divindades concorrentes de Tešub, demonstrou ainda que as narrativas do *Ciclo de Kumarbi* conceptualizaram as lutas pelo mando como uma ação mediada do opositor ao poder.

A multi-estruturação do poder nas narrativas de origem hurrita incluiu ainda a introdução de uma dimensão temporal alargada. Esta conceptualização dos governos divinos foi também acompanhada de uma nova dimensão

literária do poder, em diversas ocasiões representada de forma extremamente gráfica. A encenação literária levada a cabo nas narrativas mitológicas hurritas ganhou uma dramatização da competição divina ainda maior através da fixação de cenas de pungente belicosidade divina e com a adoção literária de símbolos do poder. Esta encenação literária, sem paralelo na mitologia anatólica antiga, incluiu mesmo registos de introspecção divina, trazendo os dilemas interiores do exercício do poder para o nível mitológico. No *Ciclo de Kumarbi*, há ainda um adicional registo dramático com a introdução de elementos musicais e com a estruturação sentimental dos deuses em tons frequentemente humanizados.

Não obstante a variedade das concepções de poder visíveis nas narrativas mitológicas hurritas, alguns mitos anatólicos antigos mostram também uma extraordinária riqueza e complexidade conceptual. A luta entre deuses tem registo quer no mito do *Desaparecimento do Deus Sol* quer no texto *Telipinu e a Filha do Deus Mar*, ainda que sem recurso à categoria hurrita de rei divino. Esta competição apresenta semelhanças com o *Mito de Illuyanka*, pelo facto de também nos mitos do *Desaparecimento do Deus Sol* e *Telipinu e a Filha do Deus Mar* haver uma oposição entre o Deus Tempestade e um princípio de mal, concretizado em *ḫaḫḫima*.

As concepções de poder no mito do *Desaparecimento do Deus Sol* são comparáveis aos registos das narrativas hurritas em virtude de em ambos os casos a competição divina ocorrer através da mediação de outros agentes rivais dirigidos pelos oponentes principais. O mito do *Desaparecimento do Deus Sol* está mesmo na exata intersecção conceptual dos mitos anatólicos antigos com as narrativas hurritas, visto cruzar os temas da ausência divina, típica dos mitos de divindades ausentes, e da luta de um deus com uma força má, característica do *Mito de Illuyanka*, com a conceptualização do poder em rivalidade, essencial ao *Ciclo de Kumarbi*.

Não se podendo saber se foi o mito *O Desaparecimento do Deus Sol* que, por cisão, originou os temas mais elementares da mitologia anatólica antiga – a ausência divina e a oposição entre o Deus Tempestade e uma força má – ou se, inversamente, foram esses temas que se fundiram e deram origem àquele mito, posteriormente enriquecido com o tema hurrita da rivalidade divina, não se pode estabelecer com segurança uma cronologia relativa da mitologia hurro-hitita. Contudo, pode afirmar-se que a estruturação do poder no *Desaparecimento do Deus Sol* assemelha-se mais com a horizontalidade da generalidade dos mitos anatólicos antigos do que com a verticalidade do poder das narrativas do *Ciclo de Kumarbi*. A estruturação narrativa em ciclo visível no *Ciclo de Kumarbi* pode também ter tido paralelo na mitologia anatólica antiga, dado que o mito do *Desaparecimento do Deus Sol* pode ser a consequência diegética de *Telipinu e a Filha do Deus Mar*. O texto *Telipinu e a Filha do Deus Mar* contém também outros ingredientes comuns ao *Ciclo de Kumarbi*, designadamente a

conceptualização de poderes conselheiros na orquestra divina.

Em suma, se a hurritização dos conteúdos mitológicos trouxe para solo anatólico novas estruturas de sentido assentes em novas concepções de poder, a mitologia anatólica antiga continha já uma grande diversidade de ingredientes conceptuais, razão pela qual não exageramos o valor do aporte hurrita às concepções de poder da mitologia anatólica mais antiga.

BIBLIOGRAFIA

- Barjamovic, Gojko. 2011. *A Historical Geography of Anatolia in the Old Assyrian Period*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Beckman, Gary. 2007. "From Ḫattuša to Carchemish: The Latest on Hittite History." In: *Current Issues and the Study of the Ancient Near East*, ed. Mark W. Chavalas. Claremont, California: Regina Books.
- . 2002. "My Sun-God?: Reflections of Mesopotamian Conceptions of Kingship among the Hittites." In *Ideologies as Intercultural Phenomena, Proceedings of the Third Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Chicago, USA, October 27-31, 2000*, ed. A. Panaino e G. Pettinato, 37-43. Milano: Università di Bologna.
- Beckman, Gary e Harry Hoffner, eds. 1999. *Hittite Diplomatic Texts*. 2ª ed. Atlanta, Georgia: Scholars Press / Society of Biblical Literature.
- Bernabé, Alberto. 1987. *Textos Literarios Hetitas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bíblia Sagrada*. 1995. Lisboa: Difusora Bíblica.
- Bryce, Trevor. 2005. *The Kingdom of the Hittites*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2002. *Life and Society in the Hittite World*. Oxford: Oxford University Press.
- Carreira, José Nunes. 2009. *Mitos e Lendas Hititas*. Lisboa: Colibri.
- . 1999. *Historiografia Hitita*. Lisboa: Colibri / Centro de História da Universidade de Lisboa.
- Collins, Billie Jean. 2007. *The Hittites and their World*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Dietrich, Manfred, Oswald Loretz e Joaquín Sanmartín, eds. 1995. *The Cuneiform Alphabetic Texts : from Ugarit, Ras Ibn Hani and other places (KTU)*. Münster: Ugarit-Verlag.
- Eder, W. e J. Renger, eds. 2007. *Chronologies of the Ancient World, Names, Dates and Dynasties*. Leiden / Boston: Brill.
- Ferro, Marc. 2009. *O Ressentimento na História*. Lisboa: Editorial Teorema.
- Friedrich, Johannes. 1991. *Kurzgefaßtes Hethitisches Wörterbuch*. Heidelberg: Carl Winter – Universitätsverlag.
- Galhano, João Paulo. 2012. *Espaço, Tempo e Poder nos Mitos do Ḫatti, de Ugarit e de Hesíodo, Uma Morfologia Comparativa*. Dissertação de Mestrado em História Antiga apresentada à Universidade de Lisboa.
- . "Representações e usos humanos nos mitos anatólicos antigos." *Cadmo* 20:347-67.
- García Trabazo, José Virgilio. 2002. *Textos Religiosos Hititas: Mitos, Plegarias y Rituales*. Madrid: Trotta.

- Gurney, O. R. 1954. *The Hittites*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Güterbock, Hans G., H. Hoffner Jr. e Theo van den Hout. 2002-2013. *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Vol. Š, Fascicles 1, 2 e 3. Chicago: The Oriental Institute.
- . 1997. *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Vol. P. Chicago: The Oriental Institute.
- . 1989. *The Hittite Dictionary of the Oriental Institute of the University of Chicago*. Vol. L-N. Chicago: Oriental Institute.
- Hoffner, Harry. 2009. *Letters from the Hittite Kingdom*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- . 1998. *Hittite Myths*. 2ª ed. Atlanta, Georgia: Scholar Press.
- Klengel, Horst. 1998. *Geschichte des hethitischen Reiches*. Leiden: Brill.
- Laroche, Emmanuel. 1971. *Catalogue des Textes Hittites, Études et Commentaires*. Paris: Klincksieck.
- Larsen, Mogens Trolle. 2015. *Ancient Kanesh: A Merchant Colony in Bronze Age Anatolia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liverani, Mario. 2001. *International Relations in the Ancient Near East, 1600 – 1100 BC*, New York – Basingstoke.
- MacQueen, J. G. 1959. “Hittian Mythology and Hittite Monarchy.” *Anatolian Studies* 9:171-88.
- Neu, Erich, ed., trad. e comentário. 1996. *Das hurritische Epos der Freilassung I, Untersuchungen zu einem hurritisch-hethitischen Textensemble aus Hattuša*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Olmo Lete, G. del. 1981. *Mitos y Leyendas de Canaan, Segun la Tradicion de Ugarit*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Pecchioli Daddi, Franca e Anna Maria Polvani. 1990. *La Mitologia Ittita*. Brescia: Paideia Editrice.
- Pritchard, J. B., ed. 1969. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3ª ed. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Rieken, E., Daniel Schwemer, Gerfrid Müller, Doris Prechel e Gernot Wilhelm, dir. 2009-. *Mythen der Hethiter in Hethitologie Portal Mainz*. Em <https://www.hethport.uni-wuerzburg.de>.
- Watkins, Calvert. 2001. “An Indo-European linguistic area and its characteristics: Ancient Anatolia.” In *Areal Diffusion and Genetic Inheritance*, ed. P. Aikhenvald e R. Dixon, 44-63. Oxford: Oxford University Press.
- Wegner, Ilse. 2007. *Einführung in die hurritische Sprache, 2., überarbeitete Auflage*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Yigit, Turgut. 2016. “The political and cultural meanings of the Hittite empire period rock monuments.” *Athens Journal of History* 2 (1):59-67.

IMPERIALISMO NO MUNDO COLONIAL FENÍCIO (Imperialism in the Phoenician colonial world)

ELISA DE SOUSA

(e.sousa@campus.ul.pt; 0000-0003-3160-108X)

Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, UNIARQ-Centro de Arqueologia

«Informal imperialism can exist without colonialism but colonialism cannot exist
without imperialism.»

B. Bush

RESUMO - A colonização fenícia no Mediterrâneo Central, Ocidental e nas costas atlânticas teve um impacto muito profundo não só em termos socioeconómicos, mas também culturais nos territórios ultramarinos. A herança oriental irá sobrepor-se, em múltiplas ocasiões, ao substrato autóctone precedente, através de relações de domínio que podem ser interpretadas no âmbito de um imperialismo cultural.

PALAVRAS-CHAVE: Fenícios; Indígenas; Colonização; Cultura.

ABSTRACT - The Phoenician colonization in the Central and Western Mediterranean and in the Atlantic shores had a deep impact in the overseas territories, not only in terms of society and economy, but also in the cultural scene. The oriental heritage will overlap, in many occasions, the previous indigenous *substratum*, through relations of dominance that can be interpreted under the concept of imperial culturalism.

KEYWORDS: Phoenician; Indigenous; Colonization; Culture.

1. INTRODUÇÃO

O presente artigo resulta de um desafio que foi lançado por ocasião do Seminário Interdisciplinar de História Antiga, *Arqueologias de Império – Impérios da Era Axial*, relacionado com a questão da existência, ou não, de uma qualquer vertente de cariz imperialista no quadro da diáspora fenícia do Extremo Ocidente. A resposta a esta problemática não é, naturalmente, fácil de abordar, considerando a escassez de dados históricos e também arqueológicos sobre aspetos específicos do processo de colonização fenícia do Mediterrâneo Central e das regiões mais ocidentais, sobretudo no quadro de eventuais conflitos que se possam ter gerado entre estes grupos e as populações locais. Ao que tudo indica, não terá existido um componente de cariz marcadamente militar no quadro destes contactos, nem sequer uma forte intenção de conquista territorial destes

novos territórios por parte dos colonos orientais, pelo menos numa fase inicial¹. Contudo, é inegável que a expansão de valores culturais de matriz orientalizante atinge um alcance verdadeiramente notável tendo, em diversos cenários, quase obliterado as tradições autóctones. Com efeito, e sobretudo a partir do século VIII e VII a.C., que corresponde à fase de máximo apogeu deste fenómeno colonial, surge, em todo o Ocidente Mediterrâneo e em parte do litoral atlântico, uma autêntica *koiné* orientalizante que se irá manter durante mais de duzentos anos.

A difusão da cultura semita nestes territórios longínquos prendeu-se, necessariamente, com a existência de relações de domínio e de poder² desiguais entre os recém-chegados e as comunidades autóctones com quem entraram em contacto. Neste sentido, torna-se, então, possível falar de um imperialismo fenício, de cariz essencialmente cultural³, que, de certa forma, se impôs sobre sistemas socioculturais pré-existentes.

Naturalmente, estas relações não tiveram um carácter exclusivamente unilateral, sofrendo as próprias comunidades fenícias instaladas nos territórios ultramarinos metamorfoses que irão configurar, ainda durante a primeira metade do 1º milénio a.C., diferentes quadros culturais. No entanto, a existência e sobrevivência de um substrato de matriz oriental constitui uma evidência inegável nas margens mediterrâneas e atlânticas do Ocidente do Velho Mundo.

2. A FENÍCIA E OS ANTECEDENTES DA COLONIZAÇÃO

A existência de um imperialismo cultural fenício não foi um fenómeno que se verificou exclusivamente no quadro da colonização ocidental.

Apesar das cidades fenícias do Oriente se terem configurado, ao longo da sua história, como entidades fundamentalmente autónomas e independentes, é possível identificar certas conjunturas onde um ou vários destes núcleos conseguiram alcançar um certo poder hegemónico.

A partir da chamada crise de 1200 a.C. e, sobretudo, durante quase toda a primeira metade do 1º milénio a.C., a principal protagonista destes episódios foi a cidade de Tiro. Em finais do 2º milénio a.C., e na sequência das profundas transformações e reestruturações económicas, políticas, sociais e comerciais que irão afetar o Próximo Oriente durante os momentos iniciais da Idade do

¹ Contudo, outras formas de agressão são equacionáveis no âmbito da interação entre comunidades autóctones e os agentes colonizadores, como foi já defendido por Wagner 2005, 178.

² Bush 2006.

³ Neste trabalho é utilizada uma definição simplificada de uma terminologia criada a partir da segunda metade do século XX, denominada de «imperialismo cultural», e com implicações sobretudo no campo do pós-colonialismo. Sobre a problemática relativa à multiplicidade de abordagens e interpretações relativas a este conceito ver Tomlinson 1991.

Ferro⁴, este centro urbano parece ter emergido como uma das principais entidades comerciais da área, substituído, ao que parece, o papel anteriormente desempenhado por Ugarit⁵.

Esta hegemonia tíria chegou, em determinados momentos, a ultrapassar a mera esfera cultural e comercial, revestindo-se de um carácter inclusivamente político, aproveitando o decréscimo do poder egípcio sobre a região⁶. Não é, portanto, de estranhar que esse núcleo tenha constituído, anos mais tarde, um dos principais impulsionadores na empresa colonial fenícia no Ocidente⁷.

É ainda durante os momentos iniciais da Idade do Ferro no Próximo Oriente, a partir da segunda metade do século XI a.C., que se verificam os primeiros indícios desta política expansionista tíria, que exerce uma influência que se irá tornar progressivamente mais evidente no vale de Jezrael. Os dados arqueológicos recolhidos nesta área, particularmente no quadro da composição dos espólios funerários da necrópole de Achziv, evidenciam uma importante presença tíria que terá tido como principais objetivos o controle de importantes recursos agrários, industriais e também comerciais⁸. Paralelamente, é também durante esta fase que se observam quantidades muito significativas de importações tírias em algumas áreas de Chipre, como é o caso da necrópole de Paleopaphos *Skales*, cuja intensidade conduziu, inclusivamente, à admissão da existência de grupos fenícios nos centros urbanos da região⁹. Tal fenómeno poderia ser também uma realidade em Creta, concretamente em Kommos¹⁰.

Contudo, e apesar desta crescente influência tíria no Próximo Oriente a partir da segunda metade do século XI a.C., o cenário político parece revestir-se de um carácter ainda pouco centralizado, onde a iniciativa privada teria uma importância acrescida¹¹, situação que parece alterar-se em momentos sucessivos¹².

Com efeito, os monarcas tírios das primeiras centúrias do 1º milénio a.C. transformaram a cidade numa das principais potências marítimas e comerciais do Próximo Oriente¹³, capaz de controlar e monopolizar os principais mercados e rotas comerciais da área. Os títulos que ostentavam, por exemplo, Hiram I (970/969-936 a.C.), *Rei de Tiro e da Fenícia*, e Ithobaal I (887-856 a.C.), *Rei dos Sidónios*, são indicadores da primazia da cidade sobre os restantes

⁴ Para uma síntese atualizada ver Ruiz-Gálvez Priego, 2013.

⁵ Aubet 2000.

⁶ Finkelstein e Piasetzky 2009; Ruiz-Gálvez Priego 2013 e 116.

⁷ Aubet 1994.

⁸ Aubet 2000.

⁹ Karageorghis 1983; Bikai 1983; Aubet 2000, 80; Ruiz-Gálvez Priego 2013, 125.

¹⁰ Aubet 2000; Shaw 1998.

¹¹ Ruiz-Gálvez Priego 2013, 125.

¹² Galán e Ruiz-Gálvez 2007.

¹³ Aubet 2008, 182-83

núcleos fenícios. Tal realidade transparece, inclusivamente, na existência de uma confederação entre Tiro e Sidón durante os séculos IX e VIII a.C., onde parecem ter sido os reis tírios os que exerceram, de forma efetiva, o poder¹⁴. A influência política de Tiro sobre outras cidades fenícias, como Biblos, verifica-se pela fundação de um estabelecimento comercial tírio (*Botrys*) no interior no território giblita¹⁵. Também em áreas mais longínquas, como o norte da Síria e Cilícia, a existência de núcleos fundados por Tiro parece ter desencadeado uma forte influência política e cultural, a julgar por algumas estelas e inscrições recuperadas. Por outro lado, cabe não esquecer o controle de algumas cidades da área israelita, em consequência do tratado estabelecido entre Hiram I e Salomão¹⁶. Recentes investigações sobre a veracidade histórica destes relatos bíblicos têm posto em questão vários aspetos até então assumidos, entre os quais as aparentes relações de igualdade aí sugeridas entre a monarquia tíria e a israelita. Com efeito, os dados arqueológicos que têm sido recolhidos na região parecem contrariar as informações escritas¹⁷, indicando que Tiro terá exercido um domínio efetivo sobre estes territórios, sendo, inclusivamente, proposto que os próprios reis israelitas estariam, de certa forma, dependentes da casa real tíria¹⁸.

Este incremento da posição hegemónica de Tiro durante os inícios do 1º milénio a.C. respondeu, claramente, a condicionantes económicas estratégicas. O controle de redes comerciais e da exploração de áreas essenciais para a obtenção de recursos, quer metalíferos, quer agrícolas, terão sido os principais motivos que subjazem à preeminência de Tiro face às restantes cidades fenícias e outras áreas do Próximo Oriente.

Mesmo a partir do século IX a.C., quando a pressão assíria se faz sentir de forma mais substancial no Próximo Oriente, as cidades fenícias parecem ter continuado a usufruir de um estatuto privilegiado¹⁹, situação que é justificada pela importância destes núcleos no quadro dos principais circuitos comerciais da região. Com efeito, os tributos entregues por Tiro aos monarcas assírios são verdadeiramente impressionantes, quer em diversidade quer em quantidade, o que mostra a riqueza da cidade durante esta fase²⁰. Mesmo as campanhas militares assírias no norte da Síria, que aparentemente terão condicionado o acesso das metrópoles fenícias às matérias-primas da Anatólia²¹, não terão tido impactos insuperáveis no quadro económico e comercial destes núcleos, quicá

¹⁴ Markoe 2000, 39.

¹⁵ Aubet 1994, 50.

¹⁶ Aubet 1994, 53 e 76.

¹⁷ Finkelstein e Silberman 2007; Liverani 2005; Martín Ruiz 2010.

¹⁸ Martín Ruiz 2010, 26; Ruiz e Wagner 2005, 108.

¹⁹ Markoe 2000, 40; Aubet 2008.

²⁰ Jankowska 1969; Zaccagnini 1984; Bunnens 1985; Aubet 2008, 183.

²¹ Aubet 1994, 54.

devido justamente à aquisição de outros recursos estratégicos, derivados da política colonial ultramarina, que seria, nesta altura, já uma realidade²².

A reestruturação da rede comercial das cidades fenícias e o seu redireccionamento progressivamente sistemático face aos circuitos ocidentais, que garantiam matérias-primas essenciais para a indústria do Próximo Oriente, terá tido o seu início ainda durante o século X a.C., intensificando-se sobretudo a partir da centúria seguinte²³, possivelmente em consequência dos esforços em manter o seu imperialismo comercial no Próximo Oriente e para fazer face à crescente pressão tributária assíria.

Estes primeiros contactos entre o mundo fenício-chipriota e o Extremo Ocidente encontram-se arqueologicamente plasmados nas extraordinárias descobertas realizadas recentemente em Huelva²⁴, e também pela própria presença, em contextos coevos, de materiais supostamente produzidos nesta mesma área²⁵ no Próximo Oriente, como é o caso das fíbulas de tipo Huelva descobertas em Meggido²⁶ e nos contextos funerários de Achziv²⁷ e do túmulo 523 de Amathus²⁸. Estas evidências arqueológicas de contactos entre o Próximo Oriente e o Extremo Ocidente têm sido associadas a acontecimentos históricos descritos nos textos bíblicos, que ocorreram sobretudo durante o final do reinado de Hiram I, em concreto as expedições a *Tarsish*, realizadas em parceria com Salomão²⁹.

Para além destes passos iniciais no Extremo Ocidente, a reestruturação da política económica e comercial tíria refletiu-se, paralelamente, também na fundação de outras colónias no Mediterrâneo durante o último quartel do séc. IX a.C.³⁰ Em 820 a.C., a fundação de Kition, na ilha de Chipre, permitiu o controlo dos recursos de cobre da ilha e das suas redes comerciais³¹. Poucos anos depois, e de acordo com os dados das fontes clássicas, em 814 e 813 a.C., momentos que se parecem aproximar das recentes datações rádio carbónicas obtidas em escavações recentes³², os tírios fundaram Cartago, metrópole que se tornou num ponto estratégico para o acesso aos recursos e redes comerciais do Mediterrâneo Central e também um núcleo de apoio para a exploração dos territórios mais ocidentais.

²² Mederos Martín 2006; Aubet 2008; Nuñez 2015.

²³ Mederos Martín 2006, 179; Nuñez 2015, 28-29.

²⁴ González de Canales, Serrano et Llompart 2005.

²⁵ Mederos 1996.

²⁶ Finkelstein e Piasezky 2006; Ruiz Galvez 2013, 137.

²⁷ Ruiz-Gálvez Priego 2013, 120.

²⁸ Karageorghis 1987.

²⁹ Mederos Martín 2006, 179; Nuñez 2015, 29.

³⁰ A fundação de Auza, presumivelmente localizada no litoral líbio, seria anterior a esta data, tendo ocorrido durante o reinado de Ihobaal (887-856 a.C.). No entanto, a inexistência de dados arqueológicos que permitam confirmar a sua antiguidade e a própria existência justificam a sua omissão neste trabalho.

³¹ Aubet 1994, 55.

³² Docter et al. 2005.

Até aos meados do século VIII a.C., Tiro parece ter mantido a sua autonomia, hegemonia e prestígio comercial no Próximo Oriente³³. É apenas a partir deste momento, quando verifica uma maior pressão tributária e uma política expansionista agressiva por parte do império assírio, que a situação se altera, podendo ter gerado uma intensificação da colonização ultramarina. Durante os reinados de Tiglatpilaser III e Sargão II³⁴, as campanhas militares assírias resultaram na conquista de várias áreas da costa fenícia, tendo como consequência a redução dos territórios de exploração, deportações, e inclusive perda de alguma autonomia política, ainda que Tiro tenha permanecido, *grosso modo*, independente³⁵. Contudo, a instabilidade, carências alimentares e de matérias-primas, assim como as fortes pressões demográficas e tributárias, parecem ser os principais fatores que desencadeiam uma nova vaga colonial que atingiu o Mediterrâneo Central e Ocidental e chegou, inclusivamente, e ainda que de forma indireta, ao litoral atlântico³⁶. A principal justificação para uma tão extensa diáspora tem sido a necessidade de captar recursos estratégicos, provavelmente metalíferos, indisponíveis em áreas mais próximas. No caso concreto da Península Ibérica, para além dos recursos auríferos e estaníferos atlânticos, convém recordar a riqueza argenteífera da zona de Huelva (Rio Tinto), sendo esta uma das áreas nevralgicas do mundo fenício ocidental³⁷. Contudo, as pressões demográficas que seguramente se terão sentido no Próximo Oriente, durante esta fase, poderão também explicar esta intensificação do fenómeno colonial, assim como a instalação de novos núcleos em áreas mais afastadas dos principais recursos mineiros, como ocorre, por exemplo, na área de Málaga³⁸.

Independentemente das referências das fontes clássicas, que estabelecem o início desta colonização ainda em finais do 2º milénio a.C.³⁹, este processo está arqueograficamente atestado apenas a partir, sobretudo, do século IX e, de forma mais intensiva e sistemática, durante os séculos VIII e VII a.C. Com efeito, é partir destes momentos que se comprova a presença fenícia em locais como Útica, *Leptis Magna*, *Hippo*, *Hadrumetum*, Cartago (Tunísia), *Motya*, *Solunto*, Palermo (Sicília – Itália), *Nora*, *Sulcis*, *Tharros*, *Bithia*, *Caralis* (Sardenha – Itália), Ceuta, Mogador, *Lixus* (Marrocos), Cádiz, Castillo de Doña Blanca, Huelva,

³³ Aubet 2008, 185.

³⁴ Markoe 2000, 41-44.

³⁵ Aubet 1994, 60; Aubet 2008, 186.

³⁶ Arruda 1999-2000; Dietler 2009, 7.

³⁷ Aubet 1994, 242-243.

³⁸ Wagner e Alvar 1989 e 2003; Wagner 2005, 183.

³⁹ Veleio Patérculo situa a fundação de Gadir (atual Cádiz), cerca de 80 anos depois da queda de Tróia (1110 ou 1104 a.C.), sendo Útica, na costa tunisina, fundada pouco mais tarde (1100 a.C.). Por sua vez, Plínio indica que Lixus, na costa marroquina, possuía um templo dedicado a Melkart ainda mais antigo que o de Gadir, pelo que seria o estabelecimento mais antigo da diáspora fenícia no Ocidente.

Carambolo, Sevilha, Cerro Macareno, Carmona, Morro de Mezquetilla, Chorreras, Cerro del Villar, Cerro del Prado, Toscanos, Málaga, Cerro Alarcón, Sexi, Abdera, La Fonteta (Espanha), Tavira, Castelo de Castro Marim, Abul, Alcácer do Sal, Setúbal, Lisboa, Almaraz, Santarém, Santa Olaia (Portugal) e também nas ilhas de Pantelária, Lampedusa, Gozo e Malta⁴⁰.

3. OS CONTACTOS COLONIAIS

A maior parte dos territórios atingidos pela vaga colonizadora fenícia eram já ocupados por comunidades indígenas do Bronze Final. Apesar de estas últimas serem notavelmente diversificadas em termos políticos, sociais e culturais, os dados existentes até ao momento indicam que partilhavam estratégias económicas baseadas sobretudo na agricultura e pecuária e, apesar de manterem, em vários casos, contactos de índole comercial com outras áreas mediterrâneas⁴¹, os impactos sofridos até então não são comparáveis aos que se irão verificar com a instalação efetiva de colonos orientais no território.

Independentemente do grau de complexidade sociocultural que as culturas do Bronze Final possam ter atingido nos momentos que precederam o início da colonização fenícia, é inegável a sua inferioridade tecnológica em relação aos recém-chegados. Esta disparidade terá constituído um dos principais fatores de impacto durante os primeiros contactos estabelecidos.

Com efeito, as comunidades que fundaram as novas colónias fenícias detinham o conhecimento de tecnologias mais avançadas, como, por exemplo, a produção de cerâmicas a torno, de objetos de pasta vítrea, o uso do moinho giratório e a redução do ferro. Os modelos arquiteturais utilizados eram completamente distintos, estando consubstanciados, por exemplo, em construções de planta retangular e em arquiteturas mais complexas do que as utilizadas pelas populações indígenas⁴². Sobre as suas práticas culturais e religiosas, quer de âmbito doméstico quer de âmbito mais institucional, são ainda poucos os dados disponíveis, ainda que os existentes indiquem clivagens muito significativas com as tradições autóctones, particularmente no quadro do aparato cerimonial, arquitetura religiosa e conotações simbólicas.

As relações estabelecidas entre fenícios e as elites das comunidades locais podem ter sido iniciadas nos parâmetros da troca de *keimelia*, que estabelecem não só vínculos meramente económicos mas também de forte índole sociocultural⁴³, que terão aberto redes comerciais futuras⁴⁴. Tais ligações parecem ter tido

⁴⁰ Aubet 1994, 146-49.

⁴¹ Para uma síntese atualizada deste processo, ver Ruiz Galvéz Priego 2013.

⁴² Arruda 2010, 439.

⁴³ Mauss 1970; Parise 2000, 29-30.

⁴⁴ Aubet 1994, 123, 125-26.

consequências avassaladoras no interior da dinâmica quotidiana das populações autóctones. Se, por um lado, o incremento de elementos considerados de prestígio poderá ter intensificado certas divisões sociais pré-existentes, beneficiando as elites locais⁴⁵, tais produtos terão constituído, simultaneamente, veículos de difusão da cultura fenícia nos territórios ultramarinos⁴⁶. A desigualdade das trocas estabelecidas não é, nesta perspetiva, uma questão a considerar, dado que o significado de produtos e objetos tem de ser, necessariamente, avaliado nos contextos socioculturais em que circula.

Cabe também não esquecer que a instalação de comunidades orientais implicou a trasladação de costumes e práticas políticas, sociais, religiosas e culturais⁴⁷ que não passaram, seguramente, despercebidas às comunidades indígenas. A sua influência terá tido repercussões na estrutura interna destas sociedades, num processo geralmente denominado por «orientalização»⁴⁸ das comunidades ocidentais. Com efeito, as principais divindades do panteão fenício oriental, Baal, Melkart e Astarté, foram transpostas para os ambientes coloniais, existindo indícios que permitem estabelecer que, em determinadas áreas, tais cultos terão sido também adotados pelos grupos indígenas⁴⁹.

Por outro lado, a necessidade de aplicar novas tecnologias de forma a incrementar a exploração dos recursos locais, sobretudo metalíferos, terá estado na origem da instalação de autênticos bairros fenícios em povoados indígenas de várias áreas, despoletando em definitivo o processo de «orientalização»⁵⁰.

Por último, e não menos importante, a provável existência de alianças políticas sistemáticas entre as comunidades autóctones e os grupos orientais, possivelmente substanciadas em «matrimónios mistos», terá seguramente contribuído para este processo⁵¹, dando origem a novas gerações educadas, em grande parte, no quadro dos valores culturais semitas.

Com efeito, em pouco tempo, os elementos culturais de cariz orientalizador serão aqueles que irão marcar o registo arqueológico das áreas colonizadas durante a primeira metade do 1º milénio a.C.

Em alguns casos conhecidos, como por exemplo no litoral atlântico da Península Ibérica, o mundo indígena dos inícios do milénio praticamente desapareceu quando se iniciaram os contactos coloniais⁵². Os modelos de povoamento colapsaram, as estratégias de exploração do território alteraram-se,

⁴⁵ Delgado Hervás 2008, 32.

⁴⁶ A utilização destes bens de prestígio é particularmente observável, por exemplo, nos contextos funerários do sul da Andaluzia e Extremadura espanhola.

⁴⁷ Belén Deamos 2009.

⁴⁸ Dietler 2009, 23.

⁴⁹ Belén Deamos 2009.

⁵⁰ Delgado Hervás 2008; Aubet 2012.

⁵¹ Ruiz Galvez Priego 2013, 236.

⁵² Arruda 2014, 531.

a cultura material transformou-se e os ritos e costumes funerários adquiriram novas particularidades, que se prendem mais com costumes semitas que com as tradições da Idade do Bronze. Com efeito, uma parte muito significativa dos povoados de altura dos inícios do 1º milénio foram abandonados aquando da instalação de gentes orientais no território e, nos casos em que se observou uma continuidade, a arquitetura e a cultura material assumiram, a partir de então, um carácter marcadamente oriental⁵³.

É provável que estas populações autóctones tenham sido, pelo menos em parte, absorvidas pelos núcleos de habitat ocupados durante os momentos iniciais da Idade do Ferro. Quer em locais de cariz mais indígena quer em centros de natureza colonial, observa-se, em maior ou menor quantidade, a presença de produções cerâmicas que se inscrevem ainda nas tradições do Bronze Final⁵⁴. No entanto, a sua relevância parece diminuir progressivamente ao longo do tempo, atingindo percentagens muito reduzidas durante os finais da primeira metade do 1º milénio a.C.

Uma situação muito similar é também evidente em outras áreas do Mediterrâneo, como no sul da Sardenha, onde as notáveis estruturas nurágicas que caracterizam as fases finais da Idade do Bronze desta área parecem ter sido abandonadas, salvo algumas exceções, durante os inícios da Idade do Ferro⁵⁵, coincidindo com a fase inicial da instalação permanente de populações orientais no território.

É, contudo, ainda difícil determinar se estas alterações se relacionam diretamente com a evolução da política colonial semita, que adquire, nestes momentos, um carácter efetivo e permanente, ou se terão sido uma consequência de fatores de instabilidade internos despoletados no quadro dos contactos pré-coloniais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados que a análise histórica e arqueológica tem vindo a revelar já não permitem defender que a presença fenícia nos territórios coloniais se limitou a meras transações de cariz comercial e à necessidade de obtenção de matérias-primas. Os contactos que estas comunidades estabeleceram com as populações indígenas alteraram, de forma definitiva e irremediável, o contexto político, social e cultural dos grupos intervenientes.

Mesmo admitindo um carácter essencialmente pacífico que terá determinado a natureza desses contactos⁵⁶, a «conquista» destas áreas longínquas

⁵³ Veja-se, por exemplo, o caso da área de Huelva e do Vale do Guadalquivir, no sul do território peninsular.

⁵⁴ Arruda 1999-2000; Azuar et al. 1998; González Prats 1998; Rouillard et al. 2007; Aubet et al. 1999; Delgado e Ferrer 2007; Torres Ortíz et al. 2014; Sousa 2015 e 2016.

⁵⁵ Ruiz Galvez Priego 2005.

⁵⁶ Este carácter «pacífico» tem, contudo, vindo a ser discutido no contexto da colonização

transformou-se numa realidade. Ainda que os mecanismos dessa difusão não tenham adotado os cânones das verdadeiras potências imperiais do mundo antigo, definidos, sobretudo pela imposição de relações de domínio através de meios políticos e militares, a «cultura» fenícia converteu-se numa «arma» de eficácia extraordinária na legitimação e consolidação da presença oriental nos territórios colonizados.

Determinar a verdadeira intencionalidade desta «conquista silenciosa» é uma questão difícil de abordar. Com a eventual exceção de Cartago, as colónias fenícias no Mediterrâneo Central, Ocidental e do Atlântico nunca deram indícios de políticas territoriais agressivas, e a componente militar parece estar, em grande parte, ausente no projeto de expansão. Os intuitos de cariz essencialmente comercial que subjazem a este processo poderão ter amenizado, numa primeira fase, eventuais confrontos com as comunidades locais, uma vez que as transações seriam benéficas, pelo menos nos quadros sociopolíticos superiores, para ambas as partes intervenientes. A difusão de valores culturais orientais pode ser encarada como uma consequência espontânea da fixação de gentes fenícias em novos territórios. O seu efeito foi, contudo, evidente, dado que resultou na criação de uma *koine* cultural orientalizante que, em algumas zonas, como é o caso do ocidente Atlântico do território peninsular⁵⁷, só será substituída com a romanização.

Com efeito, durante a fase inicial da Idade do Ferro (séc. IX a VI a.C.), a cultura material do litoral do Mediterrâneo Central e Ocidental, assim como da fachada atlântica da Península Ibérica e de Marrocos, reveste-se de características que são facilmente rastreáveis, na sua génese, ao mundo oriental, ainda que possam ter adquirido, posteriormente, feições mais regionais. No quadro das produções cerâmicas, dominam os vasos feitos a torno, que se integram nas principais categorias morfo-funcionais do mundo semita (cerâmicas de engobe vermelho, ânforas de transporte de produtos alimentares, vasos de armazenamento com decorações pintadas, etc.). Os modelos arquitetónicos, substanciados em estruturas de planta ortogonal, por vezes organizadas em torno a pátios centrais, e as próprias técnicas construtivas utilizadas revestem-se, também elas, de um claro cariz oriental, encontrando-se difusas por todas as áreas directa ou indirectamente afetadas pela diáspora fenícia. Mesmo no plano religioso, funerário e cultural são frequentes as manifestações que se podem relacionar diretamente com esse processo, como se verifica pela adoção de cânones orientais na construção de edifícios religiosos, nas evidências do culto de divindades do Próximo Oriente e na ampla disseminação de práticas e ritos funerários fenícios⁵⁸.

fenícia ocidental – Wagner 2005.

⁵⁷ Arruda 1999-2000; Sousa 2016.

⁵⁸ Entre outros, Arruda 1999-2000; Aubet 1994; Frankenstein 1997; López Castro 2007; Ruiz Mata et Celestino Pérez 2001.

Contudo, reconstituir a história de períodos tão remotos e em territórios tão periféricos face aos núcleos primários da produção de documentos escritos esbarra, inevitavelmente, na ausência de dados concretos que permitam confirmar ou refutar modelos interpretativos. O registo arqueológico, por si só, é, em grande parte, insuficiente, na medida em que os dados que se podem extrair destes vestígios do passado são, pela sua natureza, muito limitados. A dificuldade de avaliar a multiplicidade do seu significado e de compreender o seu contexto cultural nas várias dimensões existentes entre o indivíduo e a comunidade pode, por vezes, desmotivar tentativas de interpretação do passado.

Compreender a verdadeira essência dos primeiros contactos estabelecidos entre colonos fenícios e comunidades indígenas torna-se, assim, numa tarefa virtualmente impossível. É inegável que os grupos intervenientes neste processo são heterogéneos na sua composição. Cada comunidade indígena envolve um grau de complexidade que escala divisões sociais no seu interior. Entre escravos, agricultores, metalurgistas, sacerdotes e elites político-sociais oscilam valores, costumes e práticas culturais, assim como a sua interpretação de fenómenos contemporâneos. Os próprios grupos fenícios não são, por outra parte, uma entidade homogénea. Apesar do peso que Tiro seguramente exerceu na diáspora para Ocidente, a presença de indivíduos com origens distintas, quer em termos geográficos (Sidón, Biblos, Chipre, e mesmo de outras áreas do Mediterrâneo), quer em termos sociais, implica uma multiplicidade cultural que mal conseguimos ainda interpelar⁵⁹.

Por outro lado, é também indiscutível que os contactos entre estes grupos heterogéneos não se revestiram de um carácter unilateral, e que a sociedade dos colonizadores foi alterada estruturalmente pelas ligações com a multiplicidade de comunidades autóctones. As diferentes áreas orientalizadas exibem, com efeito, num curto período temporal, características próprias que permitem a sua ulterior individualização.

No entanto, e apesar de todas as condicionantes previamente indicadas, a sobrevivência de elementos culturais fenícios nos territórios colonizados e a desestruturação dos sistemas pré-existentes refletem a difusão e predomínio de valores, costumes e práticas orientais sobre outras comunidades⁶⁰. No âmbito destas relações desiguais de domínio e poder «cultural» pensamos que é possível legitimar a existência de um imperialismo fenício no seu mundo colonial, que terá vigorado até aos meados do 1º milénio a.C.

⁵⁹ Belén Deamos 2009, 197.

⁶⁰ Arruda 1999-2000; 2014.

BIBLIOGRAFIA

- Arruda, Ana Margarida. 2014. “A oeste tudo de novo. Novos dados e outros modelos interpretativos para a orientalização do território português.” In *VI Congresso Internacional de Estudos Fenícios e Púnicos*, ed. A. M. Arruda, 512-35. Lisboa: Uniarq – Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa.
- . 2010. “Fenícios no território actualmente português: e nada ficou como antes.” In *El Carambolo. 50 años de un tesoro*, 439-52. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- . 1999-2000. *Los fenícios en Portugal. Fenícios y mundo indígena en el centro y sur de Portugal (siglos VIII-VI a.C.). Cuadernos de Arqueología Mediterránea* 5-6. Barcelona: Publicaciones del Laboratorio de Arqueología de la Universidad Pompeu Fabra.
- Aubet, Maria Eugenia. 2012. “El barrio comercial fenicio como estrategia colonial.” *Rivista di Studi Fenici* 40 (2):221-36.
- . 2008. “Political and economical implications of the new phoenician chronologies.” In *Beyond the homeland. Markers in Phoenician chronology*, ed. C. Sagona, 179-91. Leuven: Peeters.
- . 2000. “Aspects of Tirian trade and colonization in the Eastern Mediterranean.” *Munsterche Beitrage zur Antiken Handelsgeschichte* 19 (1):70-120.
- . 1994. *Tiro y las colonias fenicias de Occidente. Edición ampliada y puesta al día*. Barcelona: Crítica.
- Aubet, Maria Eugenia, P. Carmona, E. Curià, A. Delgado, A. Fernández Cantos e M. Párraga. 1999. *Cerro del Villar. 1. El asentamiento fenicio en la desembocadura del rio Guadalhorce y su interacción con el hiterland*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Azuar, R., P. Rouillard, E. Gailledrat, F. Sala Sellés e A. Badie. 1998. “El asentamiento orientalizante e ibérico antiguo de «La Rabita» (Guardamar del Segura, Alicante). Avance de las excavaciones 1996-1998.” *Trabajos de Prehistoria* 55 (2):111-26.
- Belén Deamos, M. 2009. “Phoenicians in Tartessos.” In *Colonial Encounters in Ancient Iberia*, 193-228. Chicago: Chicago University Press.
- Bikai, P. M. 1983. “The Imports from the East.” In *Palaepaphos-Skales. An Iron Age Cemetery in Cyprus*, ed. V. Karageorghis, Vol. 2, 396-406. Konstanz: Universitatverlag Konstanz / Deutsches Archaologisches Institut.
- Bunnens, G. 1985. “Le luxe phénicien d’après les inscriptions royales assyriennes.” *Studia Phoenicia* 3:121-33.
- Bush, B. 2006. *Imperialism and postcolonialism*. Harlow: Pearson Education.

- Delgado Hervás, A. 2008. "Colonialismos fenicios en el sur de Iberia. Historias precedentes y modos de contacto." In *De Tartessos a Manila. Siete estudios coloniales y poscoloniales*, 19-32. Valencia : Universidad de Valencia.
- Delgado, A. e M. Ferrer. 2007. "Cultural Contacts in Colonial Settings. The construction of New Identities in Phoenician Settlements of the Western Mediterranean." *Stanford Journal of Archaeology* 5:18-42.
- Dietler, M. 2009. "Colonial Encounters in Iberia and the Western Mediterranean." In *Colonial Encounters in Ancient Iberia*, 3-48. Chicago: Chicago University Press.
- Docter, R., H. Niemeyer, A. J. Nijboer e J. Van der Plicht. 2005. "Radiocarbon dates of animal bones in the earliest levels of Carthage." In *Oriente e Occidente: metodi e discipline a confronto. Riflessioni sulla cronologia dell'età del Ferro in Italia*, ed. G. Bartoloni e F. Delpino, 557-77. Roma: Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali.
- Finkelstein, I. e N. A. Silberman. 2007. *David y Salomón: en busca de los reyes sagrados de la Biblia y las raíces de la tradición occidental*. Madrid: Siglo XXI.
- Filkensten, I. e E. Piasetvsky. 2009. "Radiocarbon-dated destruction layers: a skeleton for Iron Age chronology in the Levant." *Oxford Journal of Archaeology* 28 (3):255-74.
- . 2006. "14C and Iron Age chronological debate: Rehov, Khibet-en-Nahas, Dan and Megiddo." *Radiocarbon* 48 (3):373-86.
- Frankenstein, S. 1997. *Arqueologia del colonialismo. El impacto fenicio y griego en el sur de la Península Iberica y el suroeste de Alemania*. Barcelona: Crítica.
- Galán, E. e M. Ruiz-Galvéz Priego. 2007. "Writing ciphers, self-consciousness and private trade at the eve of the Phoenician colonization." In *VI Congresso Internacional de Estudos Fenícios e Púnicos*, ed. A. M. Arruda, 229-37. Lisboa, Uniarq / Centro de Arqueologia da Universidade de Lisboa.
- González de Canales, F., L. Serrano e J. Llompart. 2005. *El emporio fenicio precolonial de Huelva (ca. 900-770 a.C.)*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Jankowska, N. B. 1969. "Some problems of the economy of the Assyrian empire." In *Ancient Mesopotamia. Socio-economic History. A Collection of Studies by Soviet Scholars*, 253-76. Moscow: USSR Academy of Science.
- González Prats, A. 1998. "La Fonteta. El asentamiento fenicio de la desembocadura del río Segura (Guardamar, Alicante, España). Resultados de las excavaciones de 1996/1997." *Rivista di Studi Fenici* 26 (2):191-28.
- Karageorghis, V. 1987. "Chronique des fouilles et découvertes à Chypre 1986." *Bulletin de Correspondence Hellénique* 111 (2):663-733.
- . ed. 1983. *Palaepaphos-Skaies. An Iron Age Cemetery in Cyprus*. Konstanz: Universitatverlag Konstanz / Deutsches Archäologisches Institut.

- Liverani, Mario. 2005. *Más Allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*. Barcelona: Crítica.
- Castro, J. L. López, ed. 2007. *Las ciudades fenicio-púnicas en el Mediterráneo Occidental*. Almería: Universidad de Almería / Centro de Estudios Fenicios y Púnicos.
- Markoe, Glenn. 2000. *Phoenicians*. Berkeley: University of California Press.
- Martín Ruiz, J. A. 2010. "Hiram I, rey de Tiro." *Herakleion* 3:7-35.
- Mauss, M. 1970. *The Gift. Forms and functions of Exchange in archaic societies*. London: Cohen and West.
- Mederos Martín, A. 2006. "Fenicios en Huelva, en el siglo X AC, durante el reinado de Hirām I de Tiro." *Spal* 15:167-88.
- . 1996. "La conexión levantino-chipriota. Indicios de comercio atlántico con el Mediterráneo Oriental durante el Bronce Final (1150-950 a. C.)." *Trabajos de Prehistoria* 52 (5):95-115.
- Núñez, F. J. 2015. "Reflexiones sobre la cronología de los inicios de la Edad del Hierro en el Mediterráneo occidental y sus problemas." *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 41:23-37.
- Parise, N. 2000. *La nascita della moneta. Segni premonetari e forme archaiche dello scambio*. Roma: Donzelli editore.
- Shaw, J. 1998. "Kommos in Southern Crete: na Aegean barometer for East-West interconnections." In *Eastern Mediterranean: Cyprus- Dodecanese-Crete. 16th – 6th cent. BC*, ed. V. Karageorghis e N. Stampolidis, 13-28. Atenas: Universidade de Creta / A. G. Leventis Foundation.
- Sousa, E. 2016. "A Idade do Ferro em Lisboa: uma primeira aproximação a um faseamento cronológico e à evolução da cultura material." *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid* 42:167-85.
- . 2015. "The Iron Age occupation of Lisbon." *Madriditer Mitteilungen* 56:109-38.
- Rouillard, P., E. Gailledrat e F. Sala Sellés. 2007. *L'établissement protohistorique de La Fontenta (fin VIIIe – fin VIe siècle av. J. C.)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- Ruiz, L. A. e C. Wagner. 2006. "David, Salomón e Hiram de Tiro: una relación desigual." *Isimu* 8:107-12.
- Ruiz-Galvéz Priego, M. 2013. *Con el fenicio en los talones. Los inicios de la Edad del Hierro en la cuenca del Mediterráneo*. Barcelona: Bellaterra Arqueología.
- . ed. 2005. *Territorio nurágico y paisaje antiguo. La meseta de Práemuru (Cerdeña) en la Edad del Bronce*. Madrid: Universidad Complutense.

- Ruiz Mata, D. e S. Celestino Pérez, eds. 2001. *Arquitectura oriental y Arquitectura orientalizante en la Península Ibérica*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Tomlinson, J. 1991. *Cultural Imperialism: a critical introduction*. London: Continuum.
- Torres Ortiz, M., E. López Rosendo, J. M. Gener Basallote, M. A. Navarro García e J. M. Pajuelo Sáez. 20014. "El material cerámico de los contextos fenicios del "Tetaro Cómico" de Cádiz: un análisis preliminar." In *Los Fenicios en la Bahía de Cádiz. Nuevas investigaciones*, ed. M. Botto, 51-82. Pisa / Roma: Fabrizio Serra.
- Wagner, C. 2005. "Fenicios en el Extremo Occidente: conflicto y violencia en el contexto colonial arcaico." *Revista Portuguesa de Arqueologia* 8 (2):177-92.
- Wagner, C. e J. Alvar. 2003. "La colonización agrícola en la Península Ibérica. Estado de la cuestión y nuevas perspectivas." In *Ecohistoria del paisaje agrario. La agricultura fenicio-púnica en el Mediterráneo*, 187-203. Valencia: Universitat de Valencia.
- . 1989. "Fenicios en Occidente: la colonización agrícola." *Rivista di Studi Fenici* 17:61-102.
- Zaccagnini, C. 1984. "La circolazione dei beni di lusso nelle fonti neo-assire." *Opus* 3:235-47.

(Página deixada propositadamente em branco)

DECAPITAÇÃO E EXIBIÇÃO DO INIMIGO COMO DISCURSO E EXERCÍCIO DE PODER NO IMPÉRIO NEOASSÍRIO¹

(Decapitation and exhibition of the enemy as discourse and exercise of power in the Neo-Assyrian empire)

MARCEL L. PAIVA DO MONTE
(marcelpetroski@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2811-3459)
CHAM - Centro de Humanidades, NOVA FCSH/UAc

RESUMO - Em contextos de violência, militar ou venatória, a decapitação é um ato de inusitada atrocidade cujo propósito é sobretudo simbólico e semiótico. Ato de propaganda, elemento de rituais ou signo de triunfo, a apropriação da cabeça de um inimigo – componente visível fundamental da identidade e do ser – é uma sinédoque poderosa que manifesta a sua derrota e a ruína de tudo o que representa para o vitorioso. Neste trabalho, são expostas reflexões sobre o papel da *caput hostis* como instrumento discursivo do poder político na Assíria do I milénio a.C., estabelecendo diferentes significados produzidos pelas suas modalidades de expressão visual e textual.

PALAVRAS-CHAVE: Decapitação; Guerra; Assíria; Assurbanípal; Teumman.

ABSTRACT – In military or venatory contexts of violence, decapitation is a startling atrocity with a mostly symbolic and semiotic purpose. An act of propaganda, element of rituals or sign of triumph, the appropriation of an enemy's severed head – a crucial visible component identity and self – acts as a powerful synecdoche that manifests its physical defeat and the ruin of everything he stands for to the victor. In this work are presented a few reflections concerning the role of the *caput hostis* as discursive instrument of political power in Assyria during the 1st millennium BCE, establishing some of the different meanings produced by several modes of textual and visual expressions.

KEYWORDS: Decapitation; Warfare; Assyria; Ashurbanipal; Teumman.

A decapitação de um inimigo e a exibição da sua cabeça como troféu tem um significado autoevidente: a derrota e humilhação de um homem e a suprema

¹ Abreviaturas usadas: CAH III-2: 1991 – *The Cambridge Ancient History*, Vol. 3, part 2: *The Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries B.C.*; OIP 2 – Luckenbill, D. D. 1924. *The Annals of Sennacherib* (Oriental Institute Publications 2); RIMA 2 – Grayson, A. K. 1991. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I* (1114-859 BC); RINAP 3/1 – Grayson, A. Kirk, Novotny, Jamie (eds.) 2012. *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC), Part I*; SAA IV – *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria* (State Archives of Assyria IV); SAA IX – *Assyrian Prophecies* (State Archives of Assyria IX); SAA XI – *Imperial Administrative Records, Part II: Provincial and Military Administration* (State Archives of Assyria XI); ARAB – Luckenbill, D. D. 1968. *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. 2 vols. New York: Greenwood Press

vitória de outro. Utilizando essa demonstração, o vitorioso afirma dispor completamente do adversário através do seu corpo. A cabeça do inimigo, prova cabal da vitória, converte-se também num signo que a reifica, que a torna visível e sensível, imprimindo-a nas mentes de todos a quem tal exibição pudesse ser dirigida.

Estas observações servirão aqui como mote a um estudo, mais específico, de um caso que permite observar, num contexto histórico concreto, um exemplo da construção do imaginário acerca do rei no império neo-assírio. Este rei idealizado, Assurbanípal, será contrastado com a imagem mais mundana de outro monarca que era, não apenas estrangeiro, mas também inimigo da Assíria (logo, um «anti-rei»): Teumman, rei do Elam. De tal comparação resulta inevitável a derrota do Elamita, cujo destino seria catastrófico: desmascarado e exposto pela retórica assíria, também o relato da sua morte violenta e os seus restos mortais foram utilizados como veículos de propaganda, uma oportunidade para reforçar a feição imaginada, positiva, poderosa e legítima do rei da Assíria. Este tema do argumentário político neo-assírio surge em representações visuais e textuais elaboradas entre os séculos X e VII a.C. A decapitação de Teumman durante a batalha de Til Tuba, e a representação de escribas assírios, inventariando o número de inimigos mortos através da contagem das suas cabeças empilhadas, são dois aspetos diferentes do mesmo *topos* visual, embora com significados opostos, que alternam entre conhecimento (*epistème*) e oblióvio, atributos de vitória e de derrota, respetivamente.

1. O TEATRO DA VIOLÊNCIA.

A guerra e a vitória militar eram temas privilegiados na representação do poder nos mais variados contextos geográficos e culturais do Próximo Oriente antigo. Nesse âmbito temático geral, a violência e a mutilação de inimigos derrotados eram elementos retóricos frequentes no registo iconográfico e textual. A guerra e a sua violência, conduzida pelo poder, integravam um discurso que acentuava a componente militar da realeza, refletindo a capacidade do soberano de conservar e alargar, não apenas o território, mas também a disponibilidade de recursos materiais. Refletia também, de uma forma apologética, a imposição da paz doméstica e da tranquilidade externa pelo uso da força. Tal discurso expressava uma cultura política com elementos comuns em vários contextos no Próximo Oriente, pese embora as diferenças culturais, por vezes profundas, entre regiões como o Egito, a Síria ou a Mesopotâmia.

A decapitação do inimigo, enquanto *topos* iconográfico, seria algo incommum na Mesopotâmia, ao contrário do que sucedia, por exemplo, em certas regiões da Síria. Neste quadro, o tema constituiria mais um dos vetores da influência cultural siro-hitita sobre a Assíria, como foi exposto por Rita Dolce que,

seguindo caminhos abertos por Irene J. Winter², fornece uma perspetiva acerca da adoção do tema do inimigo decapitado nas inscrições reais e na iconografia assíria. Como modelos e antecedentes para esta influência artística e discursiva, Dolce refere peças iconográficas sírias como o «estandarte» de Ebla ou esculturas produzidas no reino siro-hitita de Carchemiš³.

Na Assíria, de facto, este tema começa a ser mais identificável nas inscrições reais ao mesmo tempo que, pela primeira vez, surge o género analítico, durante o reinado de Tiglat-Falasar I⁴. Desde então, vários reis assírios relatam nas suas inscrições, com maior ou menor frequência, as crueldades, incluindo a decapitação, infligidas sobre os inimigos derrotados. Apesar de tais atos não serem praticados de forma sistemática, mas seletiva, de acordo com o grau de ofensa cometida contra o poder assírio e a relação com ele pré-existente⁵, a sua representação nos programas artísticos e nas inscrições reais passam a assumir alguma preponderância.

Aššurnāširpal II foi um dos reis que utilizou com maior fulgor, nos seus textos analíticos, o relato das sevícias punitivas perpetradas contra populações hostis. É possível citar como exemplo uma campanha que este efetuou contra o reino de Bīt-Adini, durante a qual ordenou o esfolamento de um grande número de oficiais e soldados. Ao próprio rei inimigo a mesma medida foi aplicada, antes de os seus restos mortais serem exibidos como sinal de vitória⁶. Referindo-se a outra ocasião, Aššurnāširpal II apresenta mais um exemplo de um rol mais diversificado de tormentos cometidos contra inimigos insubmissos:

«Queimei muitos cativos entre eles. Capturei muitos soldados vivos: a alguns, cortei os braços e as mãos; a outros, cortei os narizes, as orelhas e as extremidades. Arranquei os olhos de muitos soldados. Fiz uma pilha com os vivos e uma outra com cabeças. Pendurei as suas cabeças em árvores, em torno da cidade.»⁷

Num dos relevos esculpidos do palácio de Aššurnāširpal II, em Kalḫu, é possível observar uma cena na qual cabeças de inimigos são objetos de mofa: tal como num jogo, soldados assírios descontraem atirando-as uns para os outros. Enquanto decorre tal brincadeira, músicos tocam os seus instrumentos, conferindo um certo lirismo à cena de escárnio do inimigo⁸.

² Dolce 2004, 121-32; Winter [1982] 2010, 1:525-62. Ver também Reade 1979, 335; Harmanşah 2007, 69-99.

³ Ver as figs. 5-11 em Dolce 2004, 124-29.

⁴ Grayson 1981, 38; Tadmor 1997, 325-38 (especialmente 327-28); Liverani 1988, 763-65.

⁵ Reed 2007, 106. Cf. Reade 1979, 332-34.

⁶ RIMA 2, A. 0.101.1, i 89-93.

⁷ RIMA 2, A. 0.101.1, i 116-18.

⁸ British Museum, BM 124550 (fig. 1).

Todavia, a punição de um vencido constituía, geralmente, um espetáculo público mais sofisticado. Como este, que terá tido lugar no reinado de Assaradão, após a sua vitória contra Sarduaris, rei do Urarṭu, e Abdi-Milkuti, rei de Sídon, aliados contra a Assíria:

«Para que o poder de Aššur, meu senhor, se tornasse manifesto, pendurei as suas cabeças nos ombros dos seus nobres e, com cânticos e música, desfilei pela praça de Nínive.»⁹

Além da apropriação do saque obtido pela guerra, o esfolamento, a imolação, a mutilação de olhos e membros, sem esquecer a decapitação, eram alguns dos atos que os textos descreviam e que materializavam, de forma pungente, a força do mando da Assíria. Tais suplícios eram cometidos como castigos, mas também serviam o intuito de propagar uma mensagem intimidatória junto de inimigos externos, fossem estes reais ou meramente potenciais. Pretendia-se, assim, que a fama do poder assírio precedesse a marcha dos seus exércitos. A essas ações bem se adequa a expressão de A. T. Olmstead que, há muitas décadas, qualificou este tipo de discurso e de exercício de poder, praticado pelos Assírios, como um modo de *calculated frightfulness*¹⁰.

Esta brutalidade exercida pelo poder, que ocorria sem dúvida no plano da realidade e era projetada no plano da representação literária e iconográfica, adequa-se à qualificação de «festa punitiva» que Michel Foucault atribuiu à pena e tortura capital aplicadas nos contextos por ele estudados¹¹. Entre os objectivos da teatralização em torno de muitos suplícios infligidos sobre os corpos de soldados e reis inimigos não estaria alheia a tentativa de gerar o temor e de dissuadir as revoltas, um dos «efeitos positivos» que Foucault postula surgirem com a demonstração da capacidade de violência do poder.

Esperar-se-ia que esses efeitos fossem gerados, no contexto assírio, pela exibição da violência como «tática política»¹², que passaria também, em último plano, pela execução de um programa artístico e pela utilização de uma retórica textual e visual que induzisse determinados comportamentos por parte dos seus recetores¹³.

Os efeitos da continuidade do emprego destes mecanismos de intimidação ao longo da expansão assíria podem ser exemplificados por um trecho extraído

⁹ ARAB II, § 514.

¹⁰ Olmstead 1918, 209-63.

¹¹ Foucault 1975, 15.

¹² Foucault 1975, 31.

¹³ Essas reacções seriam, naturalmente, distintas consoante os observadores, fossem estes membros da elite próxima do poder, pessoas de baixa extracção que tivessem o privilégio de entrar num palácio assírio, ou mesmo dignitários, reféns ou prisioneiros estrangeiros: reverência ou identificação, por parte de uns; temor e admiração por parte de outros.

da célebre *Carta ao deus Aššur*, documento redigido no reinado de Sargão II. Este texto pertencente ao género literário das «cartas aos deuses» relata a sua oitava campanha, desencadeada contra as regiões montanhosas que rodeavam a Assíria, junto ao Urarṭu e à Média. Um trecho escolhido serve como demonstração do efeito dissuasor que se esperava provocar pela fama da capacidade militar assíria:

«Contra Parsuaš me dirigi. Os chefes da terra de Namri, Sangibuti, Bît-Abdadani e da terra dos poderosos Medos, sabendo da vinda da minha expedição – como a devastação das suas terras, que tivera lugar no ano anterior, estava ainda na sua memória, o terror abateu-se sobre eles.»¹⁴

A menção a estas brutalidades exercidas sobre os vencidos surge nas fontes textuais, geralmente após a referência à ação bélica propriamente dita. Não se tratando assim de atos de guerra *tout court*, seriam entendidos também como a execução de uma decisão judicial equivalente à pena capital (*din napištim*), uma das prerrogativas que, na Mesopotâmia, era tradicionalmente exclusiva do rei. Por isso mesmo, num diferente nível semântico, «crime» e «criminoso» eram expressões aplicadas também a inimigos externos, sobre os quais recairia a «pena» ou castigo «judicial» – a guerra punitiva cuja execução se concebia como autorizada, encorajada e confiada pelos deuses ao rei¹⁵.

De facto, do ponto de vista ideológico, o rei assírio afirmava-se como «o rei que, com a ajuda de Aššur e de Šamaš, os deuses que nele confiam, age justamente», *šarru ša ina tukūlti* ^dAššur u ^dŠamaš *ilāni tikli-šu mešeriš*¹⁶, ou como o «guardião do que é correto e amante da justiça», *našir kitti u ra'im mešari*¹⁷. Neste sentido, a guerra não era apenas concebida como fenómeno unicamente situado num plano político e militar, mas apresentada como a justa retribuição perante um *casus belli*, cuja culpa recairia sempre no adversário, segundo o discurso ideológico estruturante das inscrições reais¹⁸. O inimigo era visto como um «criminoso», um «pecador», o único responsável pelo seu próprio castigo, sofrido às mãos do rei assírio, que mais não faria do que agir como verdugo dos deuses na terra¹⁹. Senaquerib justifica desta forma a sua primeira campanha, desencadeada

¹⁴ Extraído da edição de Thureau-Dangin 1912, 39.

¹⁵ Uma síntese fundamental sobre a guerra como ato de justiça, em Oded 1992, 29-44.

¹⁶ Aššurnaširpal II: RIMA 2, A.0.101.1, i 22.

¹⁷ Senaquerib: OIP 2: 23, H2, i 4-5.

¹⁸ Oded 1992, 30.

¹⁹ Tal conceção do monarca como instrumento, como arma de guerra utilizado pela divindade é um elemento comum nas culturas do Próximo Oriente antigo. Ressurge com frequência no Antigo Testamento, por exemplo, no oráculo do profeta Isaías contra os Assírios, que são designados, pelas palavras de Yahweh, como «vara da minha cólera», «bastão do meu furor» e como um «machado» manejado pelo próprio Deus (Is. 10, 5-16). Cf. o versículo em que Yahweh vitupera a *hybris* do rei da Assíria que, na perspetiva do profeta bíblico, contraria a confiança nas

contra os rebeldes caldeus na Babilónia, comandados por Marduk-apla-iddina, líder da tribo de Bît-Yakin. Este é apresentado como um «[instigador] de revoltas [*baranû*], um maquinador de traição [*karaš surrāti*], causador de males [*epeš limutti*], cuja vilania é grande [*ša anzilla-šu kabtu*]»²⁰.

Seguindo Bustenay Oded, pode entender-se este contraste entre os atributos do soberano assírio com os dos seus adversários como um elemento moral de justificação para a guerra. Legitimar-se-ia, assim, a expansão militar através de «argumentos éticos» que a explicavam e enquadravam numa conceção de «guerra justa»²¹. Esses argumentos faziam parte de um discurso e de uma retórica que refletia os parâmetros ideológicos que sustentavam a expansão militar assíria, não apenas por intermédio de textos, como as inscrições reais, mas também com o recurso a imagens e peças monumentais que preenchiam os palácios assírios²².

2. ASSURBANÍPAL VS. TEUMMAN.

Um dos conjuntos monumentais assírios mais importantes, pela sua riqueza narrativa e execução artística, é constituído por vários ortóstatos esculpidos em baixo-relevo que pertenciam ao Palácio Sudoeste de Nínive, construído por Senaquerib. Este complexo palaciano fora utilizado mais tarde pelo seu neto, Assurbanípal, que nele concentrou também os esforços da sua produção simbólica. Parte desse esforço resultou nos relevos que retratam a batalha de Til Tuba, travada contra os Elamitas no ano de 653 (ou 664) a.C., episódio culminante de uma conjuntura agitada no quadro do difícil relacionamento entre a Assíria e o Elam²³.

Após um período de paz, inaugurado ainda no reinado de Assaradão²⁴, Urtaku, rei do Elam, fora deposto por um indivíduo chamado Teumman, que se dispôs a desencadear o conflito latente com a Assíria. Teumman é designado com

divindades e conta apenas com a sua arrogância e poder: «Acaso gloriar-se-á o machado contra quem o maneja?» (Is. 10,15), i.e., o rei mortal contra a entidade divina que o instrumentaliza.

²⁰ OIP 2.48, A1, 6.

²¹ O objectivo desta argumentação era, segundo Bustenay Oded, «...to endow moral sanction to Assyrian violence by presenting it as the punishment for evildoers» (Oded 1992, 44).

²² Reade 1979, 329-43; Bachelot 1991, 109-28; Ataç 2006, 69-101. Algumas publicações sobre os relevos assírios: Barnett 1970; Reade 1998 e Collins 2008.

²³ British Museum, ME 124801a-c figs. 2-4. Sala XXXIII do palácio Sudoeste de Nínive. Ver Reade 1979, 329-43; Watanabe 2004, 103-14; Reed 2007, 101-30; Bahrani 2008, 22-55; sobre a batalha, consultar Fales 2010, 202-5, que defende a data de 664 a.C. Uma síntese da conjuntura e das relações entre a Assíria e o Elam: Brinkman 1965, 161-66; Boardman et al. 1991, 47-53, 147-54.

²⁴ Um inquérito oracular (SAA IV, 74) dirigido ao deus Šamaš, pedido por Assaradão, mostra as dúvidas que o lado assírio alimentava sobre a sinceridade da oferta de paz enviada por Urtaku, rei do Elam: «Šamaš, grande senhor, dai-me uma resposta firme e positiva sobre o que eu vos estou a perguntar: se Urtaku, rei do Elam, enviou a sua proposta para fazer a paz com Assaradão, rei da Assíria – enviou ele, na verdade do seu coração [*ina kitti libbi-šu*], palavras verdadeiras e honestas de paz a Assaradão, rei da Assíria?»

desprezo por Assurbanípal como alguém «semelhante a um demónio», *tamšil gallē*²⁵. Após o rei assírio ter recusado a solicitação de Teumman para que aquele extraditasse para o Elam os filhos do rei elamita deposto, refugiados na Assíria²⁶, travar-se-ia uma batalha em Til Tuba, um local situado nas margens do rio Ulaya, já bem no interior do Elam.

A batalha é vividamente retratada nos relevos do Palácio Sudoeste de Nínive, através de uma composição narrativa complexa e dinâmica, com um grande cuidado no detalhe nos seus elementos figurativos e em cenas individualizadas que retratam a violência do combate²⁷. Por toda a parte, soldados elamitas são chacinados e empurrados para o rio, que transporta inúmeros cadáveres na sua correnteza. O próprio Assurbanípal afirma que, «com os seus cadáveres, bloqueei o rio Ulaya.»²⁸

Neste sentido, o combate, um acontecimento histórico, e as águas do rio, elemento físico e concreto de uma paisagem real, servem como perfeitas metáforas para a função intemporal atribuída à realeza de combater o caos e expulsar o inimigo da ordem civilizada, que o rei tinha a obrigação de estabelecer ou restaurar. Este elemento aquático, para onde era empurrado o exército elamita, levava os mortos expulsos de volta para a esfera do caos, do indistinto, identificando-se de algum modo com a ação de um «dilúvio» (*abūbu*).

Assurbanípal, o rei assírio, está, no entanto, ausente dos relevos que expõem o combate de Til Tuba. Pelo contrário, em todo o conjunto da composição, Teumman é um elemento constante. O rei do Elam, e a sua cabeça, surgem em várias ações que ocorrem ao longo da composição. Decapitado diante do próprio filho²⁹ por um soldado comum, a sua cabeça é transportada, ao longo de vários momentos da narrativa visual, para ser entregue ao rei assírio. O momento em que se consuma tal encomenda não surge representado visualmente, mas tal se afirma textualmente nos anais de Assurbanípal³⁰ e na epígrafe inscrita sobre uma das cenas da batalha, que representa um soldado, servindo agora como correio, transportando velozmente a cabeça:

«Cabeça de Teumman, rei do Elam, que no meio da batalha, um soldado comum do meu exército cortou. Para me dar as boas novas, despacharam-na velozmente para a Assíria.»³¹

²⁵ Piepkorn 1933, 60-61, B, iv 74.

²⁶ Piepkorn 1933, 61-63, B, iv 87-99.

²⁷ Ver abaixo, figs. 2-4.

²⁸ Piepkorn 1933, 68-69, B, v 97. Ver ARAB II, § 1072; Russell 1999, 159, 35.

²⁹ O seu filho, Tammariu, sofreria o mesmo destino que o pai: «Com o encorajamento de Aššur e Ištar, matei-os. As suas cabeças eu cortei um diante do outro.» (Gerardi 1988, 31).

³⁰ Piepkorn 1933, 61, B, vii 61: «...a cabeça cortada de Teumman, que um soldado comum do meu exército decapitou...», *nikis qaqqadi Teumman ša ikkisu aḫurū ummanatē-ia*.

³¹ Citado a partir de Gerardi 1988, 29. Cf. Russell 1999, 159, 10a.

De facto, a cabeça do malogrado rei elamita é a componente principal de todos os painéis, aos quais confere coerência narrativa³². A sua importância, enquanto princípio fundamental de toda a composição, é reafirmada, porém, em outro painel de relevo, celebrizado pela designação de *Cena do Banquete*: neste relevo, em abrupto contraste com a desordem violenta da batalha, Assurbanípal e a sua consorte são representados em ameno bivaque num espaço pacífico, nos jardins de um palácio, onde aves, plantas e árvores, servos e músicos compõem uma cena que se pode qualificar como idílica³³. No interior desse espaço de tranquilidade, a cabeça de Teumman surge pendurada numa árvore, introduzindo na composição um aspeto contraditório. Que níveis de significado se podem aferir de todo este conjunto artístico?

A cabeça de um rei, no plano simbólico, é uma sinédoque representando a sua comunidade de súbditos, a sua verdadeira, quase literal, *caput regni*. Por este motivo, o rei assume uma qualidade abstrata, idealizada ou imaginada. Se essa imaginação acerca do rei incorre num certo grau de objetificação por parte de muitos dos que com ele convivem e que à sua volta gravitam em proximidade, ela tornar-se-ia mais forte, pelo contrário, à medida que o sujeito que o imagina se acha social e geograficamente mais distante. Essa abstração, de um modo comum aos mais diversos contextos históricos e culturais do poder político, seria encorajada pelos rituais do poder, pelo protocolo e outros mecanismos sociais que instituía, jurídica e socialmente, essa distância entre o soberano e os outros seres humanos, incluindo os seus súbditos³⁴.

A cabeça do rei do Elam, que governava um país distante, hostil e poderoso, possuiria certamente essa feição indistinta e imaginada nas mentes dos Assírios que, a dado momento, se tornaram seus inimigos. A sua força, como *ideia*, seria naturalmente maior entre os soldados comuns do exército assírio que, ao contrário das elites e populações residentes nas capitais, teriam também pouco ou nenhum conhecimento direto e concreto do seu próprio soberano, Assurbanípal, também ele envolto numa espécie de «névoa» ritual, sacra e protocolar do poder³⁵.

Teumman surge representado em modo metafórico no relatório de um oráculo remetido a Assurbanípal, relacionado diretamente com esta conjuntura de conflito. O Elamita parece ser comparado a uma serpente (*şerru*), que o deus comunica o oráculo teria arrancado do interior de uma arma (uma maça ou bastão, *nar'amtū*) e «cortado aos pedaços»:

«Palavras sobre os Elamitas: [o] deus diz assim: “Fui e vim”. Ele disse cinco vezes, seis vezes e depois: “Vim do bastão. Arranquei a serpente que estava no

³² Watanabe 2004, 103-14.

³³ British Museum, ME 124920 (fig. 5). Consultar Bahrani 2008, 22-55.

³⁴ Liverani 1979, 302-3.

³⁵ Acerca da vida do rei em contexto de corte, consultar Liverani 2009, 81-91.

seu interior, cortei-a aos pedaços e quebrei o bastão.” Ele disse: “Destruirei o Elam. O seu exército será arrasado ao nível da terra.”»³⁶

Através deste oráculo, a divindade assegurava ao rei assírio que o inimigo, como um animal dissimulado e perigoso (uma serpente escondida dentro de uma arma), seria derrotado e deixaria de representar uma ameaça. Esta metáfora, não referindo a decapitação do Teumman, parece situar-se num momento anterior à sua morte em batalha e à derrota final do Elam em Til Tuba. Porém, é sugestiva acerca do modo como o inimigo era comparado com uma serpente cuja decapitação poderia trazer a vitória à Assíria³⁷.

A decapitação de Teumman adquire assim um valor simbólico poderoso: o Elam, a entidade coletiva que o sustinha, perde a sua *caput* régia, o que significa a perda simbólica da sua identidade política e da sua independência. Este ato promove uma alteração na qualidade de ente imaginado do rei elamita: a partir do momento em que este perde a vida e a cabeça nas margens do Ulaya, a sua dimensão abstrata começa a desvanecer-se. Teumman, o rei do Elam, transforma-se gradualmente, aos olhos dos seus inimigos e conquistadores, em Teumman, *um homem*.

A apropriação final do corpo de Teumman é demonstrada nos textos onde Assurbanípal faz relatar como cuspiu na sua cabeça cortada³⁸; como a exibiu na cidade de Arbela³⁹ e pelas ruas de Nínive, colocando-a aos ombros de Dunanu, um dos aliados de Teumman que foram capturados⁴⁰. Em pompa triunfal, por entre música e «alegria», o saque do Elam e os inimigos da Assíria foram assim exibidos perante a população:

«A cabeça de Teumman, rei do Elam, pendurei ao pescoço de Dunanu (...) Com o saque do Elam e os despojos de Gambulu que, ao comando de Aššur, as minhas mãos capturaram – com cantores e música, entrei em Nínive, por entre exclamações de alegria [*ina ḥidāte*].»⁴¹

Assurbanípal terá depois consagrado a cabeça do seu inimigo aos deuses, efetuando sobre ela libações de vinho, em contexto ritual⁴². É notória a semelhança deste ato com as libações efetuadas sobre os cadáveres dos leões mortos

³⁶ SAA IX, 8 (tradução portuguesa em Caramelo 2002, 205-6).

³⁷ Sugestão de Francisco Caramelo. Acerca dos oráculos assírios acerca desta conjuntura político militar, consultar Caramelo 2002, 232-40.

³⁸ Bonatz 2004, 94; Russell 1999, 160, 11.

³⁹ Sobre a parada em Arbela, ver referências em tabuinhas cuneiformes que se planeavam transpor para epígrafes de relevos, em ARAB II, §§ 1041, 1043, 1045 e 1071.

⁴⁰ Ver imagem 66 em Russell 1999, 181 = British Museum, ME 124802.

⁴¹ Piepkorn 1933, 72-73, B: vi 50-56. Ver Russel 1999, 160-61.

⁴² Bonatz 2004, 98-99; Russell 1999, 161, 14.

pelo rei assírio, conforme é visível em vários dos seus relevos que representam a caça como actividade régia⁴³. A este propósito, afirma Dominik Bonatz que a oferta da cabeça de Teumman aos deuses seria um ritual político inaugurado por Assurbanípal, que introduz assim, de forma algo destoante, uma actividade «primitiva» no seio de uma sociedade urbana e estatal complexa⁴⁴.

Estas manifestações rituais, em agradecimento aos deuses, seriam consideradas como a prova cabal, do ponto de vista ideológico e religioso, da justiça da causa de Assurbanípal e do apoio divino a ele dispensado. O rei assírio, aliás, teria recebido a resposta às suas preces e dúvidas através de consultas oraculares:

«Ištar ouviu os lamentos que lhe dirigi e disse: “Não temas!” [*la tapallah!*], e confortou o meu coração.»

Pelo contrário, ao rei elamita teriam surgido presságios nefastos: dizem os textos assírios, provavelmente com engenho criativo e retórico, que um eclipse surgira no Elam, prevendo a sua derrota⁴⁵, e que um acidente teria deixado Teumman com alguns problemas de saúde. O incauto Teumman, apresentado como descrente do poder dos deuses ou, pelo menos, convencido que teria a sua ajuda, teria ignorado todos estes avisos; a sua própria má-fé e imoralidade teriam atraído a vingança divina: «Teumman maquinou males [*limutti*]; o deus Šin planeou para ele portentos nefastos.»⁴⁶

A sua derrota e decapitação seriam o corolário da sua impiedade e atos de injustiça. É então que aquilo que era indistinto, abstrato, imaginado (Teumman, *rei do Elam*), se transformava em algo público e conhecido: as suas feições reais, incluindo as suas características físicas concretas e próprias (por exemplo, as rugas, a textura e cor da pele, eventuais assimetrias do rosto)⁴⁷, tornam-no, aos olhos dos que o podem agora contemplar na sua destruição, num ser humano exposto no seu momento mais frágil e vulnerável. A exibição pública da cabeça do rei elamita destrói o mito da sua realeza, mas não a sua identidade humana, em contraste com o soberano assírio, a quem os deuses teriam conferido «força, virilidade e um exaltado poder», *dunnu, zikrūtu, emuqān širāti*⁴⁸. Ao contrário do que defende Davide Nadali relativamente à representação do «inimigo» em geral, Teumman não é vítima de um *annullamento*⁴⁹. Pelo contrário, a exibição triunfal

⁴³ Como é notado por Bonatz 2004, 98. Ver Reade 1998, 72-79.

⁴⁴ Bonatz 2004, 100.

⁴⁵ Piepkorn 1933, B: v 4-8. Ver Apêndice de Joachim Mayr, na mesma obra, 105-9.

⁴⁶ Piepkorn 1933, 62-63, B: v 3-5.

⁴⁷ Os painéis revelam um pormenor interessante: a representação da cabeça de Teumman revela uma certa calvície, depois de cair o seu capacete. É especialmente visível em ME 124801a (registro superior) = fig. 4.

⁴⁸ Piepkorn 1933, 28-29, B: i 11.

⁴⁹ Nadali 2011-2003, 53-57.

dos seus restos mortais iluminava aquilo que, por ser apenas imaginado, estava oculto. Expõe-se, assim, aquilo que, na perspectiva assíria, era um comportamento subversivo e hostil, uma obstinação ilegítima na fuga ao controlo pelo rei assírio, não pertencendo ao domínio da ordem e do cosmos. Teumman, ao deixar de ser apenas uma ideia ou personagem imaginado de um rei inimigo estrangeiro, passa a ser algo conhecido, logo, *conquistado*. A vitória obtida contra ele e contra o Elam adquiria assim uma dimensão «epistémica», que se pode abstrair através da metáfora da exposição e manipulação impune dos seus restos mortais⁵⁰.

A fase final deste processo de humanização ou banalização de Teumman é, não obstante, rica em significado. A representação onde o rei assírio é retratado em convivência tranquila com a sua consorte no jardim, rodeados de músicos, aves e plantas, inclui a imagem da cabeça do malogrado rei elamita pendurada numa árvore como troféu⁵¹. O propósito deste contraste é óbvio: ao caos da batalha de Til Tuba, nas margens de um rio transformado em escoadouro de cadáveres, num espaço de desordem e confusão, e onde o rei inimigo ainda surge como um ser vivente, sucede a ordem e a tranquilidade representada pelo jardim onde Assurbanípal beberica com a sua esposa. Nesse jardim, Teumman ainda existe, mas apenas enquanto resto mortal; só com o inimigo neste estado, derrotado, morto e banalizado, seria possível o advento da paz e a construção de um espaço político e cósmico de ordem. Pois enquanto aquele respirasse, seriam a chacina, o combate e a morte a imperar.

A utilização do espaço como elemento discursivo não é verbalizada de modo explícito; porém, torna-se evidente que os lugares, de algum modo, se transformam em atributos da realeza – o jardim de Assurbanípal é um símbolo ou uma metáfora para o ideal do mundo controlado pela Assíria: ameno, próspero, fecundo, pacato⁵². Em oposição, o lugar onde se desenrola a batalha contra os Elamitas, situado fora dos domínios assírios, é um espaço de morte, de fuga em estouro; nele corre um rio, o Ulaya, que, como o Lethes romano, faz escorrer para o *apsû*, i.e., para o esquecimento, para o torpor do oblívio que caracterizava o marido de Tiamat, as veleidades de Teumman em comparar-se a Assurbanípal.

3. VENCER: FAZER ESQUECER.

Em certos contextos do Próximo Oriente antigo, decepar e reunir partes dos cadáveres de soldados inimigos, como um meio de facilitar a contagem das baixas infligidas, parece ter sido uma prática comum. Recordemos o Egito, em que era costume cortar, não somente as mãos direitas dos inimigos mortos, mas

⁵⁰ Liverani 1979, 307.

⁵¹ Bonatz 2004, 99-100 (cf. Caramelo 2003, 92).

⁵² Ver as observações em Caramelo 2003, 92.

também os seus órgãos sexuais. A espoliação da virilidade e da força vital do inimigo deverá ser vista como um instrumento de carácter «mágico-punitivo» que consubstanciava a vitória⁵³.

Na arte palaciana assíria, a decapitação do inimigo como elemento discursivo e propagandístico é ainda patenteada em cenas que representam uma dupla de escribas fazendo o trabalho de contagem de cabeças cortadas. Este *topos* visual aparece em diversos relevos assírios, a maior parte deles originários do Palácio Sudoeste de Nínive. A contagem das cabeças, e não dos corpos, parece ter sido uma forma de facilitar esse inventário, já que nessas representações, as cabeças são empilhadas diante dos escribas. Efetuando um gesto de contagem, estes registam as quantidades aferidas em tabuinhas de argila, folhas de pergaminho ou papiro, e em «tábuas de cera» (*lê'u*)⁵⁴.

Ao contrário da decapitação de Teumman, cujo significado político e simbólico é evidente, nestes exemplos, entendidos a partir de uma análise preliminar descritiva, a ação que intentam representar aparenta ser mais prosaica, não possuindo qualidades simbólicas especiais⁵⁵. Na aparência, tratar-se-ia de um ato puramente administrativo, pois os exércitos assírios em trânsito contavam com escribas que cumpriam tarefas burocráticas e logísticas, tais como o racionamento e distribuição de equipamento, o registo de tributos e de saque, e mesmo o registo de baixas, tantas as próprias como as do inimigo⁵⁶.

No entanto, a análise deste tema iconográfico permite-nos alcançar outros níveis de significado. Um deles é a vitória sobre o inimigo por via da sua decomposição ou *dissolução*. O conteúdo semântico destas imagens pretendia mostrar que o exército inimigo, ainda que numeroso, passara a ser atomizado pela acumulação das suas baixas em pilhas disformes. É disso sintomático que, em várias dessas imagens, as cabeças decapitadas surjam em associação com os frutos do saque efetuado pelos Assírios, como armas, mobiliário e toda a sorte de outros bens⁵⁷.

Reduzir o inimigo a um objecto de tratamento estatístico equivalia a transformá-lo numa entidade anónima⁵⁸. Tal é a interpretação de Davide Nadali, que postula, acertadamente, que as cabeças dos guerreiros adversários, antes isoladas mas integradas na completude física do seu ser e corpo, perdem a sua personalidade e individualidade ao serem acumuladas como objetos. Misturando-se, confundindo-se com múltiplas outras identidades numa massa amorfa, o

⁵³ Segundo Araújo 2010, 102-4.

⁵⁴ Dois exemplos de imagens de relevos do British Museum: BM 124955-7, de Senaquerib (fig. 6) e ME 124825 (fig. 7), de Assurbanipal. Sobre este tema iconográfico, consultar ainda Russell 1991, 292, nota 36; e o trabalho mais recente de Julian Reade (Reade 2012).

⁵⁵ Bonatz 2004, 99.

⁵⁶ Saggs 1963, 148; Reade 2012.

⁵⁷ Fig. 7, ME 124825. Cf. Nadali 2001-2003, 66.

⁵⁸ Bonatz 2004, 93.

inimigo torna-se, segundo as palavras de Nadali, «irreconhecível e reduzido a um mero objecto» sobre o qual incidia a ação militar assíria⁵⁹.

Esvaziando-se a identidade do inimigo desta forma simbólica, pode assim notar-se uma metáfora para a imersão no «caos primordial», em que a inexistência das coisas se definia, antes de mais, pela ausência de uma forma, de um nome, de uma *identidade*. De facto, se Teumman, um inimigo com um estatuto régio, pode ser visto ainda como um personagem importante na narrativa construída pelos produtores destas representações textuais e visuais, os seus soldados, pelo contrário, poderão ser nelas considerados como meros figurantes. Esta indistinção ou perda de individualidade do inimigo através da morte equivale ao seu oblívio. Neste contexto, o esquecimento absoluto do derrotado constituía uma inversão da possibilidade que o vitorioso dispunha de perpetuar os seus «feitos» através da celebração monumental, do registo literário e da construção da sua memória – isto é, da sua sobrevivência para lá da morte.

Reflexos sobre o oblívio do inimigo como um estado equiparado à sua morte absoluta surgem amiúde nos textos analíticos. A sua fuga, ainda que bem-sucedida, pode ser entendida como uma «saída de cena» da História, de acordo com a visão oficial assíria. Sargão II, no seu oitavo *palû* (714 a.C.), durante a sua campanha militar contra Manneus e Medos, derrotou Mitatti da terra de Zikirtu. Depois de a sua capital, Parda, ser destruída, Mitatti fugiu com o seu povo «para não mais ser visto»⁶⁰.

Por sua vez, Šuzubu, *alias* Mušēzib-Marduk, líder dos rebeldes caldeus, teria fugido sozinho durante a quarta campanha do reinado de Senaquerib (700 a.C.) O pavor causado pela perspectiva de uma batalha contra os exércitos assírios tê-lo-ia feito escapar sozinho, nunca mais tendo havido notícia do seu paradeiro: «Ele fugiu sozinho, como um lince [*kima azari*], e nunca se soube o seu paradeiro.»⁶¹

O oblívio, contudo, poderá não ser apenas considerado como metáfora para a morte ou fuga apavorada do inimigo: como resultado da conquista e da vitória sobre o adversário, a deportação de populações é também envolvida num discurso ideológico que lhe pode ser associado⁶². Esta prática, que se tornou bastante mais usual a partir do reinado de Tiglat-Falasar III⁶³, consistia na deslocação forçada de comunidades que viviam em territórios conquistados pelos Assírios e tornados depois em províncias, como meio de punição, de aproveitamento de

⁵⁹ Nadali 2001-2003, 66: «...numerosi corpi acefali e denudati di nemici ormai irriconscibili e ridotti a meri oggetti...»

⁶⁰ ARAB II, § 19; Fuchs 1993, 110, Ann. § 127.

⁶¹ RINAP 3/1, n.º 15, ls. iv 23. Se Šuzubu escapou como «um lince», um animal selvagem, Lulî, rei de Sídón, havia fugido, no ano anterior (701 a.C.), para Chipre, «como um peixe», *kima nūni iparšid...*

⁶² Nadali 2001-2003, 56-57.

⁶³ A melhor síntese sobre este tema: Oded 1979.

recursos humanos e como forma de destruir a identidade política da comunidade afetada. As populações deportadas, espoliadas da sua personalidade própria enquanto membros de uma entidade política, passavam a ser integradas no interior do mundo controlado pelos Assírios, concebido como um espaço onde imperava a ordem exigida para o equilíbrio cósmico e terreno.

Ao nível discursivo, a ideia dessa integração podia ocorrer, por exemplo, na absorção dos deportados pela própria população assíria. Tal é refletido na expressão «...contei-os entre as gentes da Assíria», *itti nišē māt Aššur amnu-šunūti*⁶⁴. Estas expressões convencionais revelam que, de algum modo, estas gentes eram consideradas subsumidas, imersas, ainda que ao nível discursivo e ideológico, no conjunto dos súbditos do soberano. Importa referir que a deportação era um momento privilegiado para a atuação dos escribas assírios, pois as deslocações de pessoas por territórios vastos implicavam um aparato logístico sofisticado e um esforço organizativo acentuado para a sua realocação posterior. O registo escrito das famílias e indivíduos deportados, com suas origens e destinos⁶⁵, é um sinal de como a sua absorção na ordem assíria era mais um aspeto da dimensão epistémica da conquista.

A estas observações, deve ser adicionada uma outra: os temas da contagem de tributos e dos restos mortais de inimigos como signos de vitória e a contagem de populações deportadas refletem não somente uma dimensão simbólica de um discurso baseado na violência, mas também uma faceta burocrática do exercício do poder. A natureza administrativa do poder complementa, ao nível discursivo, a dimensão religiosa, heroica e carismática do soberano, revelando a complexidade da ideologia e cultura política no império neo-assírio. Não era apenas o *pathos* da guerra – o furor, a agressividade e a coragem física dos soldados Assírios face ao inimigo – o único meio de demonstrar, como fazem os relevos ninivitas onde se espraia a batalha de Til Tuba, a capacidade e justeza do poderio da Assíria: a sua organização, enquanto estado, era um elemento racional que reforçava a sua imagem de superioridade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

A exibição da cabeça de Teumman, como um dos protagonistas do programa monumental de Assurbanípal, e o tema da acumulação de cabeças de soldados inimigos mortos contribuem para banalizar e depreciar o inimigo, em

⁶⁴ Isto se afirma, por exemplo, acerca de Caldeus do Sul da Mesopotâmia, recolocados por Tiglat-Falasar III em diferentes províncias assírias, após as suas campanhas na Babilónia: «...e contei-os juntamente com o povo da Assíria. Sobre eles impus, tal como aos Assírios, o jugo de Aššur, meu senhor.» (ARAB I, § 764).

⁶⁵ Ver, por exemplo, os registos compilados em SAA XI, cap. 8.

contraste com a projeção da majestade do soberano assírio e da força dos seus exércitos, cuja ação era objecto de justificação ideológica e moral.

Todavia, devemos identificar uma diferença significativa nestes dois modos de tratamento simbólico e artístico do tema do inimigo decapitado: por um lado, se Teumman, através da sua cabeça cortada, é *humanizado* ao ser despidido da sua aura régia, ao ser-lhe retirada a máscara da realeza, os seus soldados, pelo contrário, eram *desumanizados* e equiparados a objetos. A sua morte equivalia à sua expulsão para o caos primordial, que o rei assírio, como qualquer soberano mesopotâmico, tinha o dever de combater⁶⁶.

Entre estas duas perspetivas se observa uma tensão entre o ato de expor, de trazer à luz e conhecer o inimigo conquistado (logo, a sua transformação em algo familiar, que já não provoca tensão ou medo), e o discurso que provoca, simbolicamente, o seu esquecimento, a sua imersão no oblívio e no caos. Se, como objetos de um registo contabilístico que os agregava de modo indistinto, os comuns soldados eram despidos da sua identidade e, como tal, remetidos ao oblívio, os seus reis passariam a integrar a gesta narrativa da expansão assíria, os seus nomes recordados, como derrotados ou submetidos, nas inscrições que glorificavam os monarcas de Aššur.

A inclusão do tema da decapitação dos inimigos nos programas artísticos dos palácios assírios constituía um ato comunicativo endereçado, não já a partir da periferia, como tática psicológica que respondia a necessidades militares directa no terreno, mas sim no centro do poder. Este controlo sobre as imagens e representações assumia-se como uma síntese de uma forma de exercício de poder, que refletia uma seleção cuidada e uma dimensão propagandística⁶⁷. Seria intenção dos produtores dessas representações linguísticas e não-linguísticas (isto é, o rei e a elite mais próxima do poder) provocar determinadas respostas nos observadores. Porém, integrando-se no aparato simbólico dos palácios e capitais assírias, estes relatos e imagens adquiriam uma dimensão performativa e mágico-religiosa que traduzia, de modo mais sofisticado, os parâmetros ideológicos que o poder assírio tencionava consubstanciar. Assim, esperar-se-ia que a representação do inimigo morto, tendo mais do que apenas um propósito simbólico, o mantivesse nesse estado, de uma forma mágica⁶⁸.

Nestes elementos discursivos é notório um paradoxo: o desencadear da guerra como actividade geradora de paz; a celebração da ordem cósmica providenciada pelo soberano, tornada possível apenas, muitas vezes, afrontando o ordálio caótico da batalha; e, por fim, a exposição da violência e da crueldade infligida sobre corpos humanos pelo poder instituído – algo que a desejável

⁶⁶ Reade 1979, 332; Nadali 2001-2003.

⁶⁷ Reade 1979, 329-43; Liverani 1979, 297-317.

⁶⁸ Nadali 2001-2003, 64; Bahrani 2004, 115-19.

«normalidade» da vida social aconselha à ocultação – como forma de enaltecer a quietude de uma vida submissa e obediente. Todavia, estas contradições, assim constatadas, são apenas aparentes e, de resto, estabelecidas a partir da nossa própria perspectiva. Guerra *vs.* paz; ordem *vs.* caos; o rei guerreiro *vs.* o rei pastor piedoso para com o seu povo, não seriam antinomias tão óbvias na visão assíria. Estes opostos, segundo parâmetros culturais mais latos do Próximo Oriente antigo, coexistiriam na realidade mundana e divina desde a origem do mundo, fazendo parte da sua estrutura e da sua lógica mais profunda.

BIBLIOGRAFIA

- Araújo, Luís Manuel de. 2010. "A luta pela sobrevivência no Egito: a expulsão dos 'Povos do Mar'." In *A Guerra na Antiguidade*. Vol. 3, ed. A. Ramos dos Santos e José Varandas, 97-150. Lisboa: Centro de História da Faculdade de Letras / Caleidoscópio.
- Ataç, Mehmet-Ali. 2006. "Visual Formula and Meaning in Neo-Assyrian Relief Sculpture." *The Art Bulletin* 88 (1):69-101.
- Bachelot, Luc. 1991. "La fonction politique des reliefs néo-assyriens." In *Marchands, diplomates et empereurs: études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*, ed. Dominique Charpin e Francis Joannès, 109-28. Paris: Éditions Recherche sur les Civilisations.
- Bahrani, Zainab. 2008. *Rituals of War. The Body and Violence in Mesopotamia*. New York: Zone Books.
- . 2004. "The King's Head." *Iraq* 66:115-19.
- Barnett, R. D. 1970. *Assyrian Palace Reliefs in the British Museum*. London: Trustees of the British Museum.
- Bonatz, Dominik. 2004. "Ashurbanipal's headhunt: an anthropological perspective." *Iraq* 66:93-102.
- Boardman, J., I. E. S. Edwards, N. G. L. Hammond, et E. Sollberger, eds. 1991. *Cambridge Ancient History*. Vol. 3, parte 2, *The Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries B.C.* 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brinkman, J. A. 1965. "Elamite Military Aid to Merodach-Baladan." *Journal of Near Eastern Studies* 24 (3):161-66.
- Caramelo, Francisco. 2003. "Os jardins reais na Assíria: uma reprodução idealizada da natureza." *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* 15:85-92.
- . 2002. *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*. Cascais: Patrimonia.
- Collins, Paul. 2008. *Assyrian Palace Sculptures*. London: British Museum Press.
- Dolce, Rita. 2004. "The 'head of the enemy' in the sculptures from the palaces of Nineveh: an example of 'cultural migration'?" *Iraq* 66:121-32.
- Foster, Benjamin R. 1996. *Before the Muses: an Anthology of Akkadian Literature*. 2ª ed., 2 vols. Bethesda: CDL Press.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et Punir. Naissance de la Prison*. Paris: Gallimard.
- Grayson, A. K. 1981. "Assyrian Royal Inscriptions: Literary Characteristics." In *Assyrian Royal Inscriptions. New Horizons in Literary, Ideological and*

- Historical Analysis. Papers of a Symposium held in Cetona (Siena), June 26-28, 1980*, ed. F. M. Fales, 35-47. Roma: Istituto per L'Oriente.
- Harmanşah, Ömür. 2007. "Upright stones and building narratives: formation of a shared architectural practice in the Ancient Near East." In *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by her students*, ed. J. Cheng e M. H. Feldman, 69-99. Leiden / Boston: Brill.
- Liverani, Mario. 2009. "The King in the Palace." *Orientalia* 78 (1):81-91.
- . 1988. *Vicino Oriente Antico: Storia, Società, Economia*. Roma: Laterza.
- . 1979. "The Ideology of the Assyrian Empire." In *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*, ed. M. T. Larsen, 297-317. Kobenhavn: Akademisk Forlag.
- Luckenbill, D. D. 1968a. *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. 2 vols. New York: Greenwood Press.
- . 1968b. *Ancient Records of Assyria and Babilonia*. 2 vols. New York: Greenwood Press.
- . 1924. *The Annals of Sennacherib* (Oriental Institute Publications 2). Chicago: University of Chicago Press.
- Nadali, Davide. 2001-2003. "Guerra e morte: l'annullamento del nemico nella condizione del vinto." *Scienze dell'Antichità* 11:51-70.
- Oded, Bustenay. *War, Peace and Empire. Justifications for War in Assyrian Royal Inscriptions*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- . 1979. *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire*. Wiesbaden: Ludwig Reichert Verlag.
- Olmstead, A. T. 1918. "The Calculated Frightfulness of Ashur-nasir-apal." *Journal of the American Oriental Society* 38:209-63.
- Piepkorn, A. C. 1933. *Historical Prism Inscriptions of Ashurbanipal. I – Editions E, B1-5, D and K*. Chicago: University of Chicago Press.
- Reade, Julian. 2012. "Visual Evidence for the Status and Activities of Assyrian Scribes." *Leggo! Studies Presented to Frederick Mario Fales on the Occasion of His 65th Birthday (Leipziger Altorientalische Studien 2)*, ed. G. B. Lanfranchi, D. Morandi Bonacossi, C. Pappi e S. Ponchia, 699-717. Wiesbaden: Harrassowitz.
- . (1998) 2007. *Assyrian Sculpture*. Reimpressão, London: The British Museum Press.
- . 1979. "Ideology and Propaganda in Assyrian Art." In *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires*, ed. M. T. Larsen, 329-43. Copenhagen: Akademisk Forlag.
- Reed, Stephanie. 2007. "'Blurring the Edges': A Reconsideration of the Treatment of Enemies in Ashurbanipal's Reliefs." In *Ancient Near Eastern Art in*

- Context: Studies in Honor of Irene J. Winter by her Students*, ed. J. Cheng e M. H. Feldman, 101-30. Leiden / Boston: Brill.
- Grayson, A. K. 1991. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC)*. Vol. 2 de *The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods*. Toronto / Buffalo / London: Toronto University Press.
- Grayson, A. Kirk e Jamie Novotny, eds. 2012. *The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704–681 BC), Part 1 (The Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/1)*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Russell, John Malcolm. 1999. *The Writing on the Wall. Studies in the Architectural Context of Late Assyrian Palace Inscriptions*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- . 1991. *Sennacherib's Palace Without Rival at Nineveh*. Chicago: The Chicago University Press.
- Starr, I., ed. 1990. *Queries to the Sungod. Divination and Politics in Sargonid Assyria (State Archives of Assyria IV)*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Parpola, S., ed. 1997. *Assyrian Prophecies (State Archives of Assyria IX)*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Fales, F. M. e J. N. Postgate, eds. 1995. *Imperial Administrative Records, Part II: Provincial and Military Administration (State Archives of Assyria XI)*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Saggs, H. W. F. 1963. "Assyrian Warfare in the Sargonid Period." *Iraq* 25:145-54.
- Tadmor, Hayim. 1997. "Propaganda, Literature, Historiography: Cracking the Code of the Assyrian Royal Inscriptions." In *Assyria 1995: Proceedings of the 10th Anniversary Symposium of the Neo-Assyrian Text Corpus Project, Helsinki, September 7-11, 1995*, ed. S. Parpola e R. M. Whiting, 325-36. Helsinki: The Neo-Assyrian Text Corpus Project.
- Thureau-Dangin, François. 1912. *Une relation de la huitième campagne de Sargon II*. Paris: Geuthner.
- Watanabe, C. W. 2004. "The 'Continuous Style' in the narrative schemes of Ashurbanipal's reliefs." *Iraq* 66:103-14.
- Winter, Irene J. [1982] 2010. "Art as Evidence for Interaction: Relations between the Neo-Assyrian Empire and North Syria as Seen from the Monuments." In *On Art in the Ancient Near East*. Vol. 1, *Of the First Millennium BCE*, 525-62. Leiden: Brill.
- Wiseman, Donald J. 1953. "Assyrian writing-boards." *Iraq* 17:3-13.



Fig. 1: Palácio de Aššurnasirpal, Kalḫu (Nimrud). British Museum, ME 124550. © The Trustees of the British Museum.



Fig. 2: Batalha de Til Tuba (detalhe). Assurbanípal, Palácio Sudoeste de Nínive. British Museum, ME 124801b. © The Trustees of the British Museum.

Fig. 3: Teumman sendo decapitado por um soldado assírio. Palácio Sudoeste de Nínive. British Museum, ME 124801c. © The Trustees of the British Museum.



Fig. 4: A cabeça de Teumman sendo despachada para junto do rei assírio. British Museum, ME 124801a. © The Trustees of the British Museum.



Fig. 5: O *Banquete*. Assurbanípal, Palácio Sudoeste de Nínive. British Museum, ME 124920.
© The Trustees of the British Museum.



Fig. 6: Palácio Sudoeste de Nínive. British Museum, ME 124955-7. © The Trustees of the British Museum.



Fig. 7: Escribas contando cabeças e tributos. Palácio Sudoeste de Nínive. British Museum, ME 124825. © The Trustees of the British Museum.

(Página deixada propositadamente em branco)

**BEBER DO NILO OU DO EUFRATES?
O PAPEL (DO LIVRO) DE JEREMIAS NA LEGITIMAÇÃO DO
IMPERIUM NEOBABILÓNICO EM JUDÁ¹
(To drink from the Nile or the Euphrates? On the role of (the book of)
Jeremiah in legitimising the Neo-Babylonic *imperium* over Judah)**

JOÃO PEDRO VIEIRA
(jpferreira.vieira@gmail.com; ORCID: 0000-0002-0318-9297)
Universidade de Lisboa

RESUMO - Com base em Jr. 27-29, o presente estudo argumenta que Jeremias defendia a submissão divinamente fundamentada de Judá perante o Império Neobabilónico, e que a sua intervenção sociopolítica poderá ter sido reconhecida pelas elites políticas neobabilónicas como instrumento de legitimação e imposição do seu *imperium* sobre Judá.

PALAVRAS-CHAVE: Política; ideologia; Jeremias; Império Neobabilónico; Judá.

ABSTRACT – Relying mainly on Jr. 27-29, the present study contends that Jeremiah upheld Judah's divinely ordained submission to the Neo-Babylonian Empire, and that its socio-political action may have been acknowledged by the Neo-Babylonian elites as a means of legitimating and enforcing Neo-Babylonian rule over Judah.

KEYWORDS: Politics; ideology; Jeremiah; Neo-Babylonian Empire; Judah.

INTRODUÇÃO

A presente contribuição pretende explorar e problematizar a dimensão político-ideológica inerente à tradição textual jeremiana na perspetiva da expansão político-militar neobabilónica na Palestina e das suas repercussões políticas e ideológicas entre as elites sociopolíticas judaítas. Para tal propósito, será necessário discernir linhas de pensamento e atuação tanto no que se refere às entidades editoriais/redacionais envolvidas na textualização da tradição jeremiana, como no que se reporta à presumível intervenção sociopolítica de Jeremias enquanto agente histórico. A investigação da atividade profética jeremiana sob o prisma de uma ação protetora, construtiva, mas igualmente crítica e socialmente relevante da instituição real enquanto epicentro da sociedade hierosolimita e representante da ordem divina, em linha com os paralelos proféticos mariotas e neoassírios, será um dos seus vetores estruturantes².

¹ Abreviaturas usadas: *KAI* (Donner-Röllig 2002), *HALOT* (Khoeler-Baumgartner 2000), *SAA* (Parpola-Watanabe 1988).

² De Jong 2007, 2011. A exiguidade do espaço disponível não permite tratar com o necessário desenvolvimento os múltiplos pressupostos e aproximações conjecturais que fundamentam estruturalmente a presente contribuição. Em síntese, assume-se que a intervenção sociopolítica

A DIMENSÃO POLÍTICA E IDEOLÓGICA DA TRADIÇÃO TEXTUAL JEREMIANA

A tradição textual jeremiana, representada principalmente pelas famílias textuais alexandrina (LXX) e massorética (TM), é atravessada por múltiplas tensões e contradições interpretativas resultantes da incorporação de materiais diversos e ideologicamente contraditórios ou mesmo antagónicos. Este carácter compósito e polifónico da tradição levou os intérpretes à inferência de vários estratos redacionais, intervenções editoriais, configurações de interesses, ideologias e grupos sociopolíticos conflituantes situados em Judá, na Babilónia e no Egito.

Respondendo possivelmente a um conflito de autoridade e legitimidade religiosa e sociopolítica sobre a Judá pós-monárquica, a visão dos dois cestos de figos (Jr. 24) conserva um dos textos mais polémicos e fraturantes da tradição, construindo um discurso manifestamente dicotómico e exclusivista marcado pela bipolarização hiperbólica da comunidade.³ De acordo com este texto, apenas os grupos deportados em 597 a.C., equacionados com os figos ótimos, beneficiam da eleição divina e da sua promessa de restauração, enquanto Sedecias, os seus altos oficiais, os hierosolimitas remanescentes e os exilados no Egito, equacionados com os figos péssimos, intragáveis, se tornam no alvo de uma retórica de execração, excluídos e condenados ao opróbrio e ao extermínio.

A tradição jeremiana dispõe igualmente de materiais heurísticos textual, redacional e literariamente heterogêneos diretamente reportáveis à conflituosidade sociopolítica hierosolimita durante a crise de 609-586 a.C., com especial incidência no período de 597-586 a.C. Jr. 22:10-30 deixa entrever atitudes jeremianas historicamente verosímeis relativamente a Joacaz II (Šallum), Josias, Joaquim e Joaquin; Jr. 28-29 evidencia a existência de expetativas restauracionistas provavelmente centradas na figura régia de Joaquin, tanto em Judá como nas comunidades exílicas babilónicas, expõe a posição de Jeremias quanto à relação entre Judá e o Império Neobabilónico e sugere o desenvolvimento de fortes clivagens políticas e ideológicas; Jr. 38 retrata em particular o grau de influência dos altos-oficiais régios na condução do estado judaíta e a difícil gestão do *officium regis* nos momentos finais da monarquia davídica.

histórica de Jeremias não se terá desenvolvido em conformidade e/ou representação nem de um cânone (proto-)deuteronómico de carácter centralizador, exclusivista, monoteísta e fortemente intolerante, nem de um reformismo josiano implementado nessas linhas, nem de qualquer movimento político-religioso de índole reformista assente nessa ideologia (contra e.g. Holladay 1986-89, 1:1-10; Albertz 1994a, 195-242; Sweeney 2001, 137-70; Leuchter 2006, 2008).

³ Veja-se Ez. 11:15.

O REINO DE JUDÁ NO CONTEXTO POLÍTICO INTERNACIONAL DE 626-582 A. C.

Considerando a evolução política de Judá entre c. 734 e 586 a.C., e apesar do longo período de dominação neoassíria, é lícito afirmar que pelo menos parte substancial das elites sociopolíticas judaítas nunca se terá verdadeiramente conformado com a submissão de Judá a uma potência mesopotâmica. De facto, sempre que criadas circunstâncias políticas favoráveis (705-701, 630-620, 601-597, 588-586 a.C.), os grupos de decisão hierosolimitas procuraram sacudir o jugo mesopotâmico. Os seus cálculos estratégicos envolveram invariavelmente uma outra potência regional – o Egito –, a única teoricamente capaz de garantir a proteção externa e oferecer apoio político-militar efetivo aos estados palestineses.

Com a complexificação do cenário geopolítico internacional a partir da década de 620 a.C., a gestão da política externa judaíta passou a caracterizar-se por uma alternância forçosa e sinuosa de fidelidades políticas entre Egito saíta e Babilónia, com consequências internas amiúde dramáticas. O efémero período de autonomia política controlada de Judá, possibilitado pelo eclipse da hegemonia neoassíria entre 626 e 609 a.C. e a concomitante ascensão do Egito⁴, terminou drasticamente no 2.º semestre de 609. Neco II ordenou a execução (provável) de Josias⁵, a deportação de Joacaz II, a nomeação coerciva de Joaquim e a imposição de um avultado tributo (2 Rs. 23:29-34). Porém, a hegemonia egípcia sobre a Palestina foi de curta duração. Derrotados na batalha de Qarkemiš no 2.º semestre de 605 a.C., os exércitos egípcios foram perseguidos e trucidados em Hamat, e nos finais de 604 a.C. Nabucodonosor II voltava à Palestina para submeter ou destruir os recalcitrantes⁶. Joaquim não terá tido outra opção senão reconhecer a suserania neobabilónica.

A repulsão das forças de Nabucodonosor II às portas do Egito em finais de 601 a.C. criou a oportunidade para a rejeição da hegemonia neobabilónica em Judá⁷. No 1.º trimestre de 597 a.C., Judá sofria as consequências da sublevação. Após um cerco não superior a 2 meses, Jerusalém capitulava pacificamente. A cidade e o estado judaíta foram por isso poupados, mas a família real, elites dirigentes e parte dos sectores militares e produtivos da cidade foram deportados, Joaquim foi destituído e substituído por Sedecias, e a cidade foi parcialmente espoliada⁸.

O realinhamento mesopotâmico de Judá revelou-se frágil. O ressurgimento

⁴ Veja-se Na'aman 2005, 365-69; Miller-Hayes 2006, 446-47; Schipper 2011.

⁵ Na'aman 2005, 381; Talshir 1996.

⁶ Crónica Babilónica BM 21946 frente ll. 2-13; Glassner 2005, 226-29; Wiseman 1956, 23-28, 66-69; Lipschits 2005, 37-40.

⁷ Crónica Babilónica BM 21946 v.º ll. 5-7. Glassner 2005, 228-29; Wiseman 1956, 29-31, 70-71; Lipschits 2005, 49-51.

⁸ 2Rs. 24:10-18, Crónica Babilónica BM 21946 v.º ll. 12-13. Glassner 2005, 230-31; Wiseman 1956, 32-35, 72-73.

político-militar do Egito na Síria-Palestina a partir de c. 595 a.C. e o relativo afastamento da Babilônia do cenário ocidental convenceram parte determinante das elites dirigentes hierosolimitas a furtarem-se novamente ao jugo mesopotâmico, o mais tardar em 588 a.C., num clima de progressiva agudização das clivagens político-ideológicas internas. Nos finais desse ano ou inícios de 587 a.C., as forças neobabilônicas regressavam a Jerusalém. O receio de uma intervenção militar egípcia levou ao levantamento provisório do cerco, contudo prontamente retomado⁹. No verão de 586 a.C., após ano e meio de cerco e múltiplas depredações e destruições ao longo do território judaíta, as forças neobabilônicas forçaram a entrada na cidade¹⁰. Seguiram-se deportações, execuções, pilhagens, com especial destaque para o palácio e o templo, e menos de um mês depois a destruição sistemática da cidade. Sedecias foi severamente punido e deportado, a monarquia davídica abolida e Judá provincializado sob a direção de um alto-oficial judaíta, *Gʿdalyāhū b. ʾĀhîqām* (Godolias)¹¹.

Godolias não foi capaz de unificar os remanescentes em torno do governo sedado em Mişpah, a norte de Jerusalém, sob observação neobabilônica. Poucos meses depois da sua nomeação, um grupo dissidente liderado por Ismael, de ascendência real, e apoiado por Baʿalís de Amon, regressou a Judá para derrubar o governo provincial e eventualmente restaurar a monarquia davídica. Godolias e os representantes da autoridade neobabilônica terão sido assassinados¹². Apesar disso, as forças ismaelitas acabaram por ser repelidas e parte dos sobreviventes na nova capital dispersa por receio de represálias, tendo no Egito um dos principais destinos de exílio¹³. Em 582 a.C. os neobabilônios moveram a última campanha militar conhecida no Sul da Palestina, extraindo de Judá uma terceira leva de deportados¹⁴ e acentuando a depressão social, política e económica em que haviam mergulhado Judá e sobretudo Jerusalém¹⁵.

A INTERVENÇÃO POLÍTICO-RELIGIOSA DE JEREMIAS

Jr. 2: *Yahweh ʾēlōhīm lʾbaddekā!*¹⁶

Jr. 2:18 oferece um possível ponto de partida relativamente à conceptualização das relações políticas entre Judá e as potências estrangeiras na tradição jeremiana. «Israel» é retórica e interrogativamente interpelado com a questão «E agora, que ganhas em seguir o caminho do Egito para beber das águas do Šihôr?

⁹ Jr. 37:5, 7-9, 11.

¹⁰ Jr. 39:3; 52:6-7. 2Rs. 25:3.

¹¹ 2Rs. 25:7-22. Jr. 39:6-9 (TM); Jr. 40:7; 52:10-26, 29 (TM).

¹² 2Rs. 25:25. Jr. 41:1-3.

¹³ 2Rs. 25:26. Jr. 43.

¹⁴ Jr. 52:30a (TM).

¹⁵ Lipschits 2003; 2005, 186-271.

¹⁶ 2Rs. 19:19.

Que ganhas em seguir o caminho da Assíria para beber das águas do Nāhār?». Como e em que sentido interpretar esta interrogação? Em que medida reflete o pensamento e a ação de Jeremias?

O v. 18 insere-se na perícope constituída pelos vv. 14-19 e numa unidade mais vasta delimitada por 2:1 e 4:4¹⁷, e centrada na temática da infidelidade de Israel a Yahweh. O etnónimo «Israel» será melhor entendido como designação metonímica para Judá e particularmente Jerusalém – esta última identificação é já sugerida por 2:2a («Vai e proclama a Jerusalém», > LXX). No contexto de 2:14-19, a imagem de Israel é construída através de um léxico que enfatiza a servidão, humilhação, fraqueza, dependência, assim como a destruição da terra e do povo. A infidelidade a Yahweh é equacionada com o fátuo recurso a duas potências políticas internacionais metonimicamente evocadas através dos potamónimos Šihôr (=Nilo, ou um seu braço oriental; LXX *Gêôn*), referente ao Egito, e Nāhār (=Eufrates), referente à Assíria.

A passagem não esclarece qual a motivação ou natureza desse recurso, limitando-se a especificar que Israel bebe da água desses rios e a exprimir a inutilidade dessa ação (*mah lāk l'derek* ..., dativo de interesse). Ao procurar satisfazer a sua sede, buscando conforto e salvação nas águas desses caudalosos rios, Judá abandonou e desprezou Yahweh, «fonte de águas vivas» (2:13ba₂). A dupla interrogação será provavelmente um reflexo da flutuação da política externa judaíta entre a fidelidade ao Egito e a fidelidade ao Império Neobabilónico – metonimicamente representado pelo etnónimo «Assíria»¹⁸ – no período 604-588 a.C. Acerca da primeira potência afirma o v. 16, considerado intrusivo por alguns autores, que os filhos de Nōp e de Taḥpanḥēs «raparão»¹⁹ a cabeça de Israel. Um pouco antes, o v. 15 apresentava o Império Neobabilónico sob a imagem de leões, os quais rugiam contra Israel, e incendiaram e despovoaram as suas cidades, sugerindo uma referência aos acontecimentos de 597 a.C.

Partindo do pressuposto de que qualquer ato comunicativo, profético ou escribal, visaria cumprir genericamente um critério de relevância máxima, a referência à destruição e despovoamento de Judá, e a projeção da humilhação e deceção egípcia num futuro próximo enquadrar-se-ão mais adequadamente num período crítico presumivelmente situado entre 597 e 588 a.C. Esta opção interpretativa não está, porém, isenta de dificuldades – e.g. a referência alegavelmente vaga e imprecisa (poética?) à Babilónia num período em que dela havia já um conhecimento direto e manifesto²⁰. Não obstante, a assunção de um contexto pré-609 a.C. com base na vaga alusão à agressão egípcia (v. 16) tornaria

¹⁷ Holladay 1986-89, 1:62; Lundbom 1999, 249; veja-se Albertz 2003, 328.

¹⁸ Veja-se Lm. 5:6.

¹⁹ Conjeturalmente revocalizado *y'rō'ūk* por McKane [1986] 2001, 36-37; Lundbom 1999, 269, 272, ou *y'rē'ūk*, preferido por Holladay 1986-89, 1:51, contra Barthélemy 1986, 466-67.

²⁰ Veja-se Jr. 27-29.

aparentemente pouco inteligível a política externa hesitante de Judá alegada por Jr. 2:18 e historiograficamente corroborada para os períodos 604-601 e 595-588 a.C.²¹. O v. 16 será melhor entendido enquanto projeção da intervenção egípcia de 609 a.C. na ótica dos acontecimentos de 597-586 a.C.

Jr. 2:36-37 oferece informação adicional acerca do modo como a relação entre Judá, o Egito saíta e o Império Neobabilónico era concebida. A inconstância e infidelidade de Israel, cuja identidade está implícita nos vv. 33-37 sob a forma de um alocutário feminino²², haviam já trazido a humilhação do país às mãos da Assíria e resultarão numa nova humilhação às mãos do Egito. Daí²³ sairá Israel com as mãos sobre a cabeça (v. 37a), uma manifestação de desgraça e desespero, sendo possível que o texto se reporte ao envio de emissários ao Egito no âmbito de negociações para garantir o apoio saíta contra o domínio neobabilónico. Efetivamente, é Yahweh quem traz o opróbrio a Israel ao rejeitar os seus aliados (v. 37a).

As passagens acima tratadas defendem, à semelhança de Is. 30:1-7 e Os. 7:11-13; 12:1-2, uma perspetiva teo-ideológica segundo a qual Judá deve rejeitar qualquer aliança política com potências estrangeiras e particularmente, no caso vertente, com o Egito. Semelhante perspetiva se pode encontrar em Is. 30:1-7. Nem o Egito, nem o Império Neobabilónico se apresentam como alternativa a Yahweh. Ambas as potências agrediram e humilharam significativamente Judá no passado, e o Egito voltaria certamente a fazê-lo, pelo que qualquer das opções equivalia claramente a um ato de traição e infidelidade político-religiosa, temáticas fortes em Jr. 2:1 – 4:4. Está aqui subjacente a convicção numa relação de privilégio e fidelidade entre Yahweh e o seu povo – e não entre Yahweh e o rei – especialmente característica de Dt. e da linguagem dita «deuteronomista» de tradições proféticas como Is., Os. e Am.

Embora só parcialmente reflitam a dinâmica do debate político interno em Jerusalém no contexto de 594-588 a.C., os textos acima tratados são surpreendentes na tradição jeremiana à luz da atuação sociopolítica de Jeremias descrita em secções como Jr. 20:1-6; 21:1-10; 27-29 ou 37-38, onde a tradição atribui ao profeta uma intervenção ativa, fraturante e incisiva, perante a realeza e as elites sociopolíticas e religiosas hiersolimitas, em defesa da urgente submissão de Judá ao domínio neobabilónico como ordem política divinamente sancionada por Yahweh. Qual das atitudes políticas representará mais fielmente a atividade sociopolítica de Jeremias? É em Jr. 27-29, onde repousam algumas das tradições presumivelmente mais antigas²⁴ (apesar de grandes interpolações redacionais²⁵),

²¹ Sharp 2003, 115-16.

²² Veja-se Jr. 2:32a.

²³ Lundbom 1999, 293-94, 296, contra McKane [1986] 2001, 55; Holladay 1986-89, 1:111.

²⁴ Veja-se. e.g. De Jong 2012.

²⁵ Veja-se infra e e.g. modelo redacional de Albertz 2003, 312-45.

que o esforço de interpretação seguinte se focará, privilegiando os testemunhos textuais fornecidos pela versão alexandrina²⁶.

Jr. 27-29: a submissão à Babilónia como imperativo divino

Jr. 27: a conferência hierosolimita de 593 a.C. e o jugo da Babilónia

Jr. 27²⁷ relata uma intervenção profética de Jeremias no contexto do convénio político-diplomático que terá reunido em Jerusalém, sob provável instigação egípcia, os emissários dos estados do Edom, Moab, Amon, Tiro e Sídón. O convénio terá sido animado por um forte sentimento antibabilónico e destinar-se-ia a discutir a insurreição dos estados participantes contra a hegemonia neobabilónica²⁸. A datação apresentada por TM v. 1 (>LXX) está manifestamente incorreta (texto conflato), uma vez que os acontecimentos se referem ao reinado de Sedecias e não de Joaquim, devendo assumir-se aqui, com base na ligação temática e narrativa íntima entre Jr. 27-28, um período algo anterior ao quinto mês do ano 4 de Sedecias (Jr 28:1α-β (TM))²⁹, i.e. algures entre abril/maio e setembro de 593 a.C.³⁰.

Carregando correias e cangalhos³¹ sobre o pescoço, Jeremias interpela os emissários afirmando-lhes que Yahweh, criador, no justo exercício do seu poder, confiara ao rei da Babilónia³² a soberania sobre a criação e «estes países» (vv. 5-6), e ordenara a todos os povos e reinos o dever sagrado de carregar a canga ou jugo (‘ól) da Babilónia e servir o seu rei (v. 8). Os emissários são ainda dissuadidos de confiarem nos agentes proféticos/divinatórios que defendem, aconselham ou preveem a resistência à Babilónia ou o insucesso desta (v. 9): a palavra daqueles é lapidarmente classificada de falsa (*šeqer*) e ilegítima (vv. 9-10). Só a submissão poderá evitar o exílio e a destruição (vv. 8, 11).

²⁶ O presente trabalho assume que LXX – cujo ideal-tipo textual reconstruído por Ziegler (1957) não só é comparativamente mais breve que o ideal-tipo massorético em c. 14%, como apresenta uma disposição de materiais significativamente diferente – testemunha indiretamente uma fase anterior e heurísticamente preferível da tradição textual jeremiana, em linha com Janzen (1973), Tov (1997; 2003, 143), Bogaert (2003) e De Jong (2011, 484-87), entre outros, e contra e.g. Lundbom (1999, 57-63; 2010, 1-9). Cf. a posição mais prudente de Stipp 2010, 106-7.

²⁷ Para a reconstrução do texto hebraico hipoteticamente subjacente a Jr. 27 (LXX), veja-se Janzen 1973; Ziegler 1957; Stulman 1985, 1986, 86-89; Tov 1999; Rabin et al. 1997; Bogaert 2003; Crawford et al. 2008. De acordo com Stulman (1986, 129), a versão massorética conserva um texto c. 73% mais longo que a *Vorlage* proto-massorética hipotética de LXX.

²⁸ Lipschits 2005, 63-64; Malamat 2001, 311-13; Kahn 2007, 508-9; 2008, 143-44.

²⁹ Janzen 1973, 14.

³⁰ Para uma perceção da correspondência aproximada entre os calendários judaíta, neobabilónico e juliano, e dos problemas inerentes, veja-se Parker et Dubberstein 1956, Galil 1996, 108-15; 2010.

³¹ Sobre a interpretação e tradução dos termos *môṭāh*, *môšērāh* e ‘ól veja-se HALOT s.v. *môṭāh*, *môšērāh*, ‘ól; Holladay 1986-89, 2:119-20; Becking 2004, 151-52; Foreman 2011, 190-95.

³² O antropónimo «Nabucodonosor» é muito provavelmente omitido em todo o capítulo 27 na versão alexandrina.

Tomando Sedecias por destinatário (circunstancial? A 2.^a p. pl. é inconsistente e subentende antes um coletivo, e não um indivíduo), o oráculo seguinte (vv. 12, 14-15) retoma o imperativo de submissão ao rei da Babilônia e reenfatiza a falsidade dos profetas. O último oráculo, endereçado ao povo e sacerdotes (vv. 16-20, 22), omite qualquer referência direta ao imperativo de submissão para se consagrar exclusivamente à argumentação contra os «falsos» profetas, rejeitada a sua comissão divina (v. 17) e desafiados a interceder junto de Yahweh (v. 18). O objetivo deste derradeiro oráculo é evidente: deslegitimar e rejeitar qualquer manifestação profética que anunciasse a restauração da parafernália cultural levada para a Babilônia em 597 a.C. (vv. 16, 19-20, 21).³³

Jr. 27 (LXX) em perspectiva, torna-se clara a preponderância de duas temáticas de importância estruturante: (a) a submissão voluntária à Babilônia, enquanto condição *sine qua non* para a integridade e sobrevivência de Judá, e sobretudo (b) o «falso» profetismo, diretamente ligado à impugnação da tese da submissão. Ao longo dos três oráculos, é esta última temática – mais nitidamente em TM – que apresenta maior relevo. No entanto, no terceiro oráculo, TM confere visibilidade a uma terceira temática que aí desempenha um papel dominante mas não menos irrelevante na ótica da ação simbólica introduzida pelos vv. 2-3: o regresso dos objetos do templo de Jerusalém.

Efetivamente, TM incorpora uma série de adições redacionais que, aprofundando o déficit de coesão interna de Jr. 27 já detetável na versão alexandrina e assumindo uma provável perspectiva exílica ou mesmo pós-exílica – Jr. 52:17, 20 e 2 Rs. 25:13 estão aparentemente subentendidos e a adição do v. 19bβ indica Jerusalém como espaço de referência dos autores (*bā'ir hazzō't*)³⁴ –, acentuam não só a falsidade do anúncio do regresso dos objetos do templo, projetando a sua restauração por ação divina num futuro indefinido, como também a longa duração do domínio neobabilônico (v. 7 > LXX). Neste contexto, não será fortuito que Sedecias, Jerusalém e Judá, como nota Sharp³⁵, sejam implicitamente excluídos da promessa de paz explicitamente formulada aos emissários e reis estrangeiros (v. 11). O terceiro oráculo contradiz inclusivamente o sentido das secções anteriores, eliminando a hipótese de salvação pela submissão inicialmente apresentada e transformando tacitamente a desobediência e o exílio em certezas (vv. 19-22).

O horizonte exílico ou pós-exílico sugerido pela intensa atividade redacional detetada em Jr. 27:16-22 (TM) é igualmente extensível às unidades anteriores do capítulo e em particular à temática do «falso» profetismo. À semelhança de Jr. 23:9-32, a rejeição do profetismo assume em Jr. 27:9-18 (TM) um aspeto

³³ Veja-se 2Rs. 24:13 (TM).

³⁴ Bogaert 2003, 64; Carroll 2006, 2:530-37.

³⁵ Sharp 2013.

manifestamente polémico, operando no sentido não só da vilificação e deslegitimação dos agentes proféticos e sua responsabilização pela catástrofe de 586 a.C.³⁶, como também da promoção da superioridade e autenticidade do múnus profético jeremiano. A polémica contra os «falsos» profetas, já enraizada na fase textual/redacional testemunhada por LXX e assinalada noutros capítulos pela tradução de *n^obîim* por *pseudoprophêtai* quando aplicado a antagonistas³⁷, insere-se no quadro ideológico de passagens como Ez. 13:8-10 e Zc. 13:2-6, não fazendo provavelmente parte do núcleo primitivo de Jr. 27³⁸.

Jr. 28: o confronto com Hananias e as esperanças restauracionistas

É em Jr. 28 que a polémica contra os profetas que apoiam a resistência à Babilónia e anunciam o regresso de Joaquin, dos exilados e dos objetos do templo atinge um dos seus momentos mais marcantes na tradição jeremiana. Jr. 28 relata um presumível confronto entre Jeremias e *Ḥānanyāh b. 'Azzūr* (Hananias) ocorrido no templo de Yahweh e datado do quinto mês do ano 4 de Sedecias, i.e. aprox. entre agosto e setembro de 593 a.C. (vd. supra).

Conforme observado a propósito de Jr. 27, o momento era particularmente sensível do ponto de vista da política externa judaíta. Por um lado, a sublevação babilónica de 595-594 a.C., ainda que de curta duração e logo seguida de uma campanha à Síria³⁹, alimentara esperanças na derrocada do império e na consequente repatriação dos deportados que continuariam a ecoar tanto nas comunidades exílicas como em Judá. Por outro, o Egito começava a reafirmar a sua influência na Síria-Palestina e Judá, no âmbito do convénio internacional de Jerusalém, discutia externa e internamente a eventualidade cada vez mais certa de uma insurreição. As conversações político-diplomáticas e o recrutamento da agitação sociopolítica testemunhados por Jr. 27-28 ter-se-ão desenvolvido sem conhecimento do desfecho da campanha militar vitoriosa do Egito contra o Kuš, cujas notícias terão chegado a Elefantina por volta de 10 de II Šemu do ano 3 de Psamético II, i.e. 26-10-593 a.C.⁴⁰. No entanto, é provável que os acontecimentos em Jerusalém pressupusessem o conhecimento de que

³⁶ Veja-se Jr. 5:31; 8:10; 20:6; 14:11-16.

³⁷ Jr. 26:7, 8, 11, 16; 28:1; 29:1, 8, mas também 27:9.

³⁸ Veja-se McKane 1996, 685-708; Carroll 2006, 2:530-37.

³⁹ Segundo a Crónica Babilónica BM 21946 v.º ll. 21-24, Nabucodonosor enfrentou uma sublevação entre Kislev e Tebet do seu ano 10 (i.e. dezembro de 595 – fevereiro de 594), a qual terá exigido a sua intervenção direta. Entre Tebet e Adar do mesmo ano (meados de janeiro – meados de abril), Nabucodonosor terá marchado triunfalmente pelo Ḥatti numa campanha de médio alcance com o objectivo dissuadir qualquer intuito de sublevação nas províncias ocidentais (Glassner 2004, 230-31; Wiseman 1956, 73-74).

⁴⁰ Kahn 2008, 147. Talvez esse desconhecimento ajude a explicar parcialmente o facto de o Egito se manter fora do horizonte implícito inerente ao relato do confronto entre Jeremias e Hananias.

a campanha fora desencadeada e talvez mesmo a expectativa de um desenlace favorável ao Egito⁴¹.

Hananiaz anuncia de forma contundente que Yahweh quebrará a canga/jugo (*’ól*) do rei da Babilônia e fará regressar a Jerusalém, num prazo de 2 anos, não só os objetos do templo como igualmente Joaquin e os exilados de Judá (vv. 2-3). Reafirmando retoricamente o anúncio de Hananiaz sob a forma de uma epítrope (v. 7) – mas omitindo (intencionalmente?) a referência a Joaquin –, Jeremias capta a atenção do seu antagonista para rapidamente alegar que conquanto os profetas desde sempre (*min ha’ôlām*) tivessem profetizado sobre a guerra (*l’milḥāmāh*, v. 8; TM expande a sequência para completar a tríade «guerra, fome e peste») contra grandes potências, só quando a palavra do profeta que anunciava a paz (*šālôm*) se concretizasse se saberia que esse profeta, cuja ação não beneficiava da autoridade da tradição, fora verdadeiramente enviado por Yahweh (v. 9).

Hananiaz reage agressivamente, reiterando a sua mensagem através da subversão física e performativa da ação jeremiana – a trave? (cangalhos? Heb. *môṭāh* ≠ gr. *kloioi*) da canga que Jeremias carregava é arrancada e quebrada (v. 10) – e da reafirmação do fim da hegemonia neobabilônica por intervenção divina (v. 11). Publicamente humilhado e desmantelada a sua argumentação, Jeremias retira-se⁴². A réplica a Hananiaz surge pouco tempo depois através de dois oráculos de tom vincadamente acusatório e polémico, o primeiro reafirmando contundentemente a hegemonia neobabilônica através da imagem renovada da canga de ferro (vv. 13-14), o segundo rejeitando a comissão divina de Hananiaz e anunciando imprecatoriamente a sua morte (vv. 15-17).

O contraste entre os vv. 6-9 e 12-16 relativamente à atitude de Jeremias é conspícuo e argumenta no sentido da secundariedade do último segmento⁴³, estreitamente ligado à temática do «falso» profetismo (a ele acresce muito provavelmente o v. 17). Esta temática configura um estrato redacional já presente em LXX – Hananiaz é aqui classificado de *pseudoprophètes* (v. 1) – mas aprofundado em TM pela adição de v. 16bβ: Hananiaz é condenado à morte porque profetizou a rebelião (*sārā*) contra Yahweh⁴⁴. Além disso, a adição sistemática do título *nābī’* em TM vv. 5, 6, 10, 12, 15, 17 reflete uma fase avançada do processo de construção da imagem profética paradigmática de Jeremias, vincando a sua superioridade e autoridade contra todos os restantes profetas, caracterizados pela falsidade da

⁴¹ A conjugação das informações fornecidas pelas inscrições de Abu Simbel e pela Carta de Aristeias (Fernández Marcos 1983, 13-14; 2000, 41; Thackeray 1904, 2-4) sugerem a participação de tropas auxiliares judaítas na campanha saíta contra o Kuš (Albertz 2003, 97; Freedy – Redford 1970, 476, contra Kahn 2007; 2008, 145-46).

⁴² Possivelmente secundário para McKane 1996, 721-22.

⁴³ Com De Jong 2012 e McKane 1996, 725.

⁴⁴ Veja-se Dt. 13:6. Hibbard 2011, 348.

sua comissão e da sua mensagem⁴⁵.

Caso se reconheça valor heurístico mínimo à representação narrativa de Jr. 28, cuja versão mais antiga estará conservada em LXX, o confronto entre Jeremias e Hananias testemunha um recrudescimento significativo de tensões, divergências e conflitos de natureza sociopolítica e ideológica em Jerusalém acerca do domínio neobabilónico sobre Judá. A intervenção antibabilónica de Hananias sugere que sectores importantes da sociedade hierosolimita, incluindo parte das suas elites dirigentes, acalentavam a esperança na restauração de Joaquin e no regresso dos exilados e dos objetos do templo, símbolo da plena restauração de Judá. Para esses sectores, a reversão ao *statu quo ante* passaria necessariamente pela destruição do Império Neobabilónico, impulsionada pela intervenção salvífica de Yahweh⁴⁶. Nos termos da ordem política então vigente, instituída e conservada sob controlo político-militar neobabilónico diferido, a atividade profética de Hananias revestia-se de um carácter manifestamente subversivo, assumindo a ilegitimidade de Sedecias e anunciando o fim divinamente determinado da sua realeza.

Neste contexto, ao defender o dever de submissão de Judá à Babilónia, Jeremias agia em conformidade implícita com os interesses da monarquia sedeciana e dos seus grupos de apoio, conferindo-lhes a sanção divina que Hananias lhes negava. Tal atuação poderá eventualmente explicar a omissão da referência a Joaquin no v. 7, facto congruente com a imagem crítica (ou até hostil) de Joaquin transmitida por Jr 13:18 (TM) e 22:24a (LXX), 28-30^a (LXX)⁴⁷. De acordo com a presumível tendência primitiva destas passagens, Joaquin fora humilhado, despojado da sua realeza e banido (heb. *‘ārīrī*, gr. *ekkêrukton*) de Judá por Yahweh, o qual rejeitara assim a sua relação de privilégio e eleição com o rei judaíta. Apesar de Joaquin e as elites dirigentes hierosolimitas terem acabado por se render a Nabucodonosor após um curto cerco, evitando assim a

⁴⁵ Carroll 1996, 192; 2004, 77-80; De Jong 2011.

⁴⁶ Seitz 1989, 209.

⁴⁷ A análise da perícopa suscita múltiplas interpretações e reconstruções de cariz redacional, por vezes francamente divergentes (Job 2006, 79-97; McKane [1986] 2001, 540-52; Holladay 1986-89, 1:604-12, Lundbom 2004, 153-64). Assume-se aqui que Ag. 2:23 é posterior a Jr. 22:24 e que os vv. 24b-27 devem ser excluídos como comentário exegetico desenvolvido com base no v. 24a e/ou 28. Quanto aos vv. 28-30, e embora LXX possa refletir um texto-base hebraico defetivo por haplografia nalguns casos (v. 28a₂, 30a₂), o v. 28b (TM) apresenta sinais muito significativos de intervenção redacional. As formas verbais singulares do v. 28b (LXX) indicam que *wezar’ô* (>LXX) será secundário e que as desinências verbais terão sido correspondentemente harmonizadas em TM. Além disso, a forma declarativa do v. 28 (LXX), carecendo de correspondente para *ha’ešeb* e da referência à descendência do rei, transmite um significado diferente ao v.: Joaquin foi efetivamente dispensado como um vaso inútil, expulso de Judá. No v. 30, *‘ārīrī* significará muito provavelmente «banido», segundo LXX, e não «sem filhos», pelo que o v. 30b deverá ser considerado uma glosa secundária, hipoteticamente ligada às intervenções responsáveis pela inserção da temática do destino e estatuto da descendência joaquinita e por uma ressemantificação de *‘ārīrī*.

ocupação violenta e destruição da cidade, Jeremias parece ter subalternizado o ato de submissão perante as consequências disruptivas da resistência. Todavia, não é possível determinar se a atuação do profeta implicava um compromisso ou simplesmente um alinhamento sociopolítico e ideológico, ainda que parcial, com a elite dirigente sedeciana.

Jr. 29: Babilónia, uma nova Judá

Construto literário eivado de problemas textuais, redacionais e interpretativos⁴⁸, Jr. 29 transfere para as comunidades exiladas na Babilónia o horizonte da conflituosidade sociopolítica e ideológica em torno da suserania neobabilônica, e introduz uma perspectiva escatológica de restauração aparentemente em benefício exclusivo dos deportados de 597 a.C. A sobrescrição editorial constituída pelos vv. 1-3 identifica o texto sequente como uma carta (heb. *sēper*, gr. *bíblou*) de Jeremias dirigida aos anciãos, sacerdotes e profetas (LXX: *pseudoprophētas*) deportados para a Babilónia em 597 a.C. O v. 2 data a carta de forma algo imprecisa, limitando-se a situá-la após a deportação de 597 a.C. (i.e. 597-596 a.C.?), embora essa datação seja francamente duvidosa e não pareça ser igualmente aplicável ao episódio de Acab e de Sedecias (vv. 21-23), melhor enquadrável no contexto da insurreição babilônica de 595-594 a.C.⁴⁹, nem porventura ao alegado surgimento de figuras proféticas na Babilónia (v. 15b).

Jeremias exorta os exilados a instalarem-se de modo permanente e a desenvolverem pacificamente a sua existência na Babilónia, assumida como espaço de vivência efetivo (presente) e aparentemente transgeracional (futuro) da comunidade deportada (vv. 5-6). O v. 7 representa o paroxismo da política submissiva e colaboracionista propugnada por Jeremias: os exilados são instados a procurar o sucesso/prosperidade (*šalôm*) da Babilónia (TM *‘ir*, mas LXX *gên*) e a rogar por ela (TM) a Yahweh, pois da prosperidade da Babilónia (TM) dependia intimamente a prosperidade dos exilados⁵⁰. Deste modo, Jeremias afirmava a identidade total e divinamente prescrita entre os destinos da comunidade exílica e os destinos do Império Neobabilônico contra qualquer esperança de colapso do

⁴⁸ A análise de Jr. 29 abaixo esboçada revela a coexistência de perspectivas divergentes sobre o exílio, o estatuto das comunidades judaítas em Jerusalém e na Babilónia, a restauração de Judá, e o próprio papel de Jeremias, na sua dupla aceção de personagem histórica e tradição textual, indiciando o desenvolvimento de intensos conflitos pela autoridade religiosa e sociopolítica sobre Jerusalém e Judá nos períodos neobabilônico e persa. Sobre os conflitos sociopolíticos e ideológicos dos períodos neobabilônico e persa, veja-se e.g. Person 2002; Leuchter 2008; Sharp 2003, 157-64; Carroll 1996, 72-73, 258-60.

⁴⁹ Veja-se Holladay 1986-89, 1, contra Lundbom 2004.

⁵⁰ A inextricabilidade entre os destinos da comunidade deportada e o Império Neobabilônico é mitigada em LXX através da tradução dos sufixos pronominais hebraicos na 3.^a p. sg. (-*āh*) por pronomes pessoais na 3.^a p. pl. (*autôn*), desvinculando da Babilónia não só o imperativo de intercessão, como igualmente a prosperidade da comunidade exilada.

império e de repatriação dos deportados a curto/médio prazo⁵¹.

As secções seguintes carecem de uma ligação orgânica ao núcleo da mensagem jeremiana, surgindo de forma aparentemente apositiva, algo desconexa e tematicamente algo irrelevante, devendo ser mais propriamente interpretadas como expansões redacionais e exegéticas centradas na (re)interpretação dos vv. 5-7⁵². Usando de fraseologia típica, os vv. 8-9 regressam à polémica contra o profetismo, rejeitando categoricamente quaisquer formas de mediação profética ou divinatória e classificando não só a mensagem desses agentes – cujo conteúdo o texto não explicita – de falsa, como também a sua comissão divina de ilegítima. Segue-se nova viragem discursiva e temática, compreendida pelos vv. 10-14a₁, que introduzem uma perspetiva escatológica e salvífica em benefício dos exilados de 597 a.C. Yahweh anuncia que dentro de 70 anos fará regressar a «este lugar» (*'el hammaqôm hazzeh*) – provavelmente Jerusalém – os deportados de 597 a.C.

O texto longo da versão massorética insere neste ponto duas extensas adições redacionais, constituídas pelos vv. 14a₂ e 16-20, e apresenta um texto desconexo cuja sequência primitiva provável (vv. 14, 16-20, 15, 21) é testemunhada pela recensão luciânica⁵³. Estas inserções introduzem viragens discursivas profundas e não menos irrelevantes na ótica dos vv. 5-7. Enquanto o v. 14a₂ expande a promessa de restauração a todos os deportados e exilados, assumindo uma perspetiva pós-586 a.C. e contradizendo a tendência exclusivista dos vv. 10-14a₁, os vv. 16-20 centram-se na condenação total da realeza davídica e da comunidade judaíta que permaneceu em Jerusalém em 597 a.C., votadas ao extermínio, recuperando para isso vários tópicos e estruturas fraseológicas características do idioleto deuterojeremiano⁵⁴.

Com base no v. 15, os vv. 21-31 regressam à polémica contra o profetismo e respondem negativamente à pretensão de acesso à mediação profética na Babilónia declarada pelos exilados (v. 15). À exceção de carta de *Šema'yāhû* (*Chemaiás*) (vv. [25*]26-28), todo o restante material, em forma oracular, poderá ser considerado uma excrescência redacional em torno da temática do «falso» profetismo, embora o valor heurístico dos seus componentes seja variável.

Assim, os vv. 21-23 contêm um oráculo consagrado à difamação e anatemiização de Acab (TM + *b. Qôlāyāh*) e de Sedecias (TM + *b. Ma'ăšēyāh*), aos quais

⁵¹ Veja-se Hill 1999, 147-53. O autor enfatiza a similaridade fraseológica íntima entre Jr. 29:5-7, Dt. 20:5-8 e Is. 65:21-23.

⁵² McKane 1996, 735-46. Carroll 2006, 2:555-58.

⁵³ Esta ordem apresenta a conspícua vantagem de oferecer uma sequência discursiva mais coerente e inteligível aos vv. 14-21 (Janzen 1973, 118; Ziegler 1957, 346-47).

⁵⁴ Perseguição e extermínio pela espada, fome e peste; transformação num objecto de horror, maldição, etc., a recusa em ouvir a palavra de Yahweh, o envio continuado dos profetas, servos de Yahweh. De referir ainda a menção inicial à imagem dos figos, baseada em Jr. 24. Relativamente à fraseologia e aos tópicos deuterojeremianos, veja-se Stulman 1986, 89-94; Stipp 1998; 2009.

TM atribui um estatuto claramente profético através da adição do v. 21aβ, ainda que os motivos avançados para tão perentória condenação pareçam insuficientes e vagos, senão mesmo inconsequentes. Finalmente, os vv. 24-32 direcionam a polémica contra Chemaías através de dois oráculos. O primeiro, incompleto (vv. 25-28), censuraria Chemaías por repreender o sacerdócio hierosolimita por não reprimir e castigar Jeremias, que anunciava a longa duração do exílio (interpretação baseada no v. 6) e incentivava os exilados à aceitação do *status quo*. Já o segundo oráculo (vv. 31-32), dirigido aos exilados, critica asperamente Chemaías: por ter profetizado de forma falsa e ilegítima (v. 31) – TM acrescenta o tema da rebelião (*sārāh*, v. 32b) em linha com 28:16bβ –, Chemaías será castigado e a sua descendência excluída do plano divino de restauração de Judá (v. 32).

É provavelmente no núcleo heurístico constituído pelos vv. 5-7, (25*)26-28 que se concentrarão os dados mais relevantes e fiáveis acerca da atitude de Jeremias para com o *imperium* neobabilônico e do modo como essa atitude era percebida entre as elites deportadas na Babilónia. À luz da injunção jeremiana dos vv. 5-7, a Babilónia não deveria ser encarada como um espaço de privação, submissão e servidão, mas sim como um espaço positivo e até promissor, onde os deportados tinham oportunidade de beneficiar, apesar de tudo, da continuidade transgeracional das bênçãos divinas e, nesse sentido, de uma existência tão pacífica e próspera quanto maior fosse a sua cooperação com o império. Daí que Hill considere a existência de uma identificação metafórica entre Judá e a Babilónia, por um lado, e Jerusalém e a cidade da Babilónia, por outro⁵⁵.

Ao exortar os judaítas deportados à aceitação do *status quo* adquirido, e ao incitá-los à geração de descendência (v. 6), Jeremias reconheceria implicitamente a improbabilidade de uma reposição do *status quo* anterior a 597 a.C. e aceitava claramente a possibilidade da longa duração do exílio, parecendo ignorar em simultâneo, de forma talvez intencional, não somente as privações e humilhações inerentes à deportação, como também as pretensões sociopolíticas das elites deportadas à sua repatriação e à recuperação do seu anterior estatuto e poder em Jerusalém. Os protestos de Chemaías, provavelmente um membro qualificado do sacerdócio hierosolimita ou da administração régia – e não profeta –, sugerem que as elites hierosolimitas deportadas continuavam a exercer influência sobre Jerusalém, repudiavam natural e veementemente qualquer cenário de prolongamento do exílio e procuravam dissuadir e reprimir todo e qualquer discurso nesse sentido. Uma vez mais, Jeremias parece agir em conformidade com os interesses da realza sedeciana e sua envolvência sociopolítica, cujo estatuto seria profundamente afetado pelo regresso das elites deportadas⁵⁶.

⁵⁵ Hill 1999, 147-53, 199, 205.

⁵⁶ No entanto, a evolução política de Judá entre 592-587, com a ascensão das inclinações e grupos pró-babilônicos em Jerusalém e a aproximação cada vez maior ao Egito, terá contribuído para um desgaste crescente das relações entre Jeremias e a realza sedeciana (Jr. 37:11-16; 38:4-

CONCLUSÃO: JEREMIAS E O DESENVOLVIMENTO DE UMA IDEOLOGIA DE SUBMISSÃO

O lugar do Egito no discurso jeremiano

A manifesta importância do Egito na política externa judaíta entre 594 e 586 a.C., corroborada por Ez. 17:15⁵⁷ e pelo óstraco n.º 3 de Laqiš⁵⁸, faria esperar o afloramento de referências a essa potência no âmbito de Jr. 27-29. No entanto, o Egito está surpreendentemente ausente de Jr. 27-29, quer nas suas formas mais antigas, quer no texto longo massorético. Esta não é, porém, uma situação circunscrita a Jr. 27-29. Considerando o conjunto da tradição jeremiana e excluindo à partida não só materiais claramente exílicos disseminados ao longo de Jr. 41:14 – 44 – que reduzem o Egito, de forma polémica e difamatória, a um espaço de punição, execração e extermínio dos judaítas não deportados –, como também os materiais oraculares de Jr. 46:1-26⁵⁹ – cuja atribuição se afigura altamente problemática –, restam apenas escassos materiais associáveis ao Egito e enquadráveis na actividade sociopolítica coeva de Jeremias: e.g. Jr. 37:6-8; 42:10-12. Mesmo aqui, o Egito saíta permanece uma realidade política implícita, não nomeada⁶⁰.

Por conseguinte, para o discurso jeremiano, a opção política alternativa à submissão ao Império Neobabilónico parece nunca se ter colocado nos termos de um alinhamento político com o Egito saíta, mas simplesmente nos termos da rejeição da – e da resistência à – suserania neobabilónica. Tal posição política e ideológica contrasta nitidamente com Jr. 2:18, 36, passagens que criticam veementemente a política de alianças de Judá, entendida como inaceitável manifestação de infidelidade, e apontam para um isolacionismo teopolítico centrado na suserania de Yahweh pouco compatível com a difícil situação política de Judá no período 609-586 a.C.

Esta leitura sugere que Jr. 2:18, 36 e sua envolvimento, apesar de historicamente

5).

⁵⁷ De acordo com este v., Sedecias terá procurado o apoio militar (e certamente político) do Egito através do fornecimento de cavalos e tropas.

⁵⁸ Datável do período 592-588 a.C., o óstraco n.º 3 de Laqiš (Il. 14-18) menciona uma deslocação do comandante (*šar hašābā*) Konyāhū b. 'Elnātān em direção ao Egito que poderá indiciar a existência de relações político-militares ativas com essa potência, no âmbito da assistência a que Ez. 17:15 alude (Lemaire 1977, 108. Veja-se Lipschits 2005, 64-65).

⁵⁹ Trata-se de materiais que celebram a derrota de Necao II em Qarkemiš (605 a.C.) e a vitória de sangue obtida por Yahweh pelas humilhações infligidas a Judá, e anunciam a invasão e subjugação do Egito às mãos de Nabucodonosor II.

⁶⁰ Em Jr. 37:6-8, ainda que Jeremias advirta implicitamente contra as falsas esperanças depositadas no auxílio egípcio, o foco discursivo repousa sobre a inamovibilidade da ameaça militar neobabilónica (veja-se Ez. 17:15-17). Já em Jr. 42:10-12, na sequência do assassinio de Godolias e perante a iminência de uma fuga para o Egito, o profeta garantia aos judaítas a proteção de Yahweh contra uma eventual intervenção babilónica e desaconselhava implicitamente o exílio para o Egito. Veja-se Lipschits 2005, 304-49; Stipp 2012.

relevantes, oferecem uma representação tardia da atividade historiograficamente presumida de Jeremias. Contrariamente, o discurso jeremiano de Jr. 27-29 revela-se criticamente orientado para a proteção e conservação da realeza judaíta e para a sobrevivência etnopolítica de Judá, correspondendo assim ao perfil profético sociologicamente construtivo e mais antigo identificado por De Jong⁶¹. Os motivos pelos quais o Egito constitui um elemento marginal no discurso político de Jr. 27-29 não são facilmente identificáveis.

A aceitação do *imperium* neobabilónico como condição de sobrevivência política

A análise de Jr. 27-29 indica que Jeremias terá sido muito provavelmente um defensor inveterado da submissão política à Babilónia, possivelmente desde a época da primeira deportação. O seu discurso incorpora um entendimento realista das circunstâncias políticas de Judá no contexto geopolítico da Ásia Ocidental e emerge como um verdadeiro discurso de submissão, marcado pela interiorização e acomodação ideológica da estrutura de relações de poder vigente (subalternidade). Para Jeremias, a submissão era a condição divinamente sancionada da sobrevivência da monarquia judaíta. Este desenvolvimento ideológico e discursivo acomodatório e cooperante, exemplarmente ilustrado em Jr. 29:5-7*, não é totalmente inaudito no contexto cultural siro palestinese. Embora num contexto significativamente diferente, as inscrições de Panammuwa II e Bar-Rakib (c. 733-725 a.C.) ilustram o modo como as elites sociopolíticas e a realeza de Sam'al desenvolveram uma retórica e ideologia de subalternidade em que o estatuto de vassalagem do reino foi incorporado como um facto político positivo, gerador de poder e prestígio⁶².

É provável que a atividade sociopolítica de Jeremias, oferecendo ao domínio neobabilónico uma sanção divina local, tenha chegado ao conhecimento das elites neobabilónicas. Efetivamente, se essa atividade teve a inclinação ideológica e pelo menos alguma da visibilidade e impacto que os segmentos mais fiáveis da tradição jeremiana lhe atribuem, afigura-se provável que a corte neobabilónica estivesse minimamente ciente do valor sociopolítico e religioso de Jeremias e o encarasse como instrumento local de legitimação e imposição do *imperium* neobabilónico sobre Judá.

Existem alguns dados que corroboram este cenário. A prática política imperial neoassíria⁶³, Ez. 17:12-19 e 2Cr. 36:13 sugerem que Nabucodonosor II terá coagido Sedecias a celebrar um tratado jurado que invocaria Yahweh como uma das testemunhas e garantes divinos da sua observância, e executor das maldições

⁶¹ De Jong 2011, 507-8.

⁶² KAI 215-216; Hallo 2003, 158-61; veja-se Hamilton 1998, 221-30.

⁶³ Veja-se e.g. tratado de Assaradão com Ba'al de Tiro IV ll. 6-18 (SAA 2.5).

previstas em caso de incumprimento⁶⁴. Tal inclusão significava a ocorrência de um aproveitamento e instrumentalização estratégicos dos recursos simbólicos e ideológicos locais ao serviço da imposição do *imperium* neobabilónico. Para além disso, os *corpora* proféticos mariota e neo-assírio, assim como o tratado de sucessão de Assaradão com Humbareš de Nahšimarti⁶⁵, ilustram eloquentemente o poder político e ideológico que a realeza mesopotâmica reconhecia ao fenómeno profético, cujas manifestações procurava ativamente monitorizar e controlar⁶⁶.

O reconhecimento do valor sociopolítico do profetismo jeremiano poderia assim explicar tanto o pretenso tratamento de exceção que os altos oficiais militares neobabilónicos terão reservado a Jeremias, como igualmente a transmissão da tutela sobre o profeta ao governo provincial de Mišpāh, sob a liderança de Godolias, na sequência da ocupação e destruição de Jerusalém e do desmantelamento da monarquia judaíta (Jr. 39:14, cf. 40:1-3). Terá sido nestas condições que Jeremias terá dado continuidade à mensagem política prévia, defendendo que os babilónios não deveriam ser temidos – em linha com o discurso político do governo provincial (Jr. 40:9aβ-10) – e que (após o assassinio de Godolias) os judaítas deveriam permanecer em Judá (Jr. 42:10-12*)⁶⁷.

⁶⁴ Wong 2001, 59-65; Monte 2010, 92.

⁶⁵ ND 4336 ll. 108-122 (SAA 2.6).

⁶⁶ Nissinen 2003; Caramelo 2002.

⁶⁷ Veja-se Stipp 2012, 122, 125-32.

BIBLIOGRAFIA

- Albertz, Rainer. 2003. *Israel in Exile: The History and the Literature of the Sixth Century B.C.E.* Atlanta: Society of Biblical Literature.
- . 1994. *From the Beginnings to the End of the Monarchy*. Vol. 1 de *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*. Louisville: Westminster / John Knox Press.
- Barthélemy, Dominique. 1986. *Isaïe, Jérémie, Lamentations*. Vol. 2 de *Critique Textuelle de l'Ancien Testament*. Fribourg / Göttingen: Éditions Universitaires Fribourg / Vandenhoeck & Ruprecht.
- Becking, Bob. 2004. *Between Fear and Freedom: Essays on the Interpretation of Jeremiah 30-31*. Leiden: Brill.
- Bogaert, Pierre-Maurice. 2003. “La *vetus latina* de Jérémie: texte très curt, témoin de la plus ancienne Septante et d’une forme plus ancienne de l’hébreu (Jer 39 et 52).” In *The Earliest Text of the Hebrew Bible: The Relationship between the Masoretic Text and the Hebrew Base of the Septuagint Reconsidered*, ed. Adrian Schenker, 51-82. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Caramelo, Francisco. 2002. *A linguagem profética na Mesopotâmia (Mari e Assíria)*. Cascais: Patrimonia.
- Crawford, Sidnie, Jan Joosten e Eugene Ulrich. 2008. “Editions of the Oxford Hebrew Bible: Deuteronomy 32:1-9, 1 Kings 11:1-8, and Jeremiah 27:1-10 (34 G).” *Vetus Testamentum* 58:352-66.
- Carrol, Robert P. 2006. *Jeremiah*. 2 vols. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- . 1996. *Uses of Prophecy in the Book of Jeremiah*. London: Xpress Reprints.
- Donner, Herbert e Wolfgang Röllig. 2002. *Kanaanäische und aramäische Inschriften*. Vol. 1. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Elliger, Karl e Wilhelm Rudolph, eds. 1997. *תורה וביאים וכתובים / Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Fernández Marcos, Natalio. 1983. “Carta de Aristéas.” In *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo 2, dir. Alejandro Diez Macho, 9-64. Madrid: Ediciones Cristianidad.
- Foreman, Benjamin A. 2011. *Animal Metaphors and the People of Israel in the Book of Jeremiah*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Freed, Kenneth S. e Donald B. Redford. 1970. “The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources.” *Journal of the American Oriental Society* 90 (3):462-85.
- Galil, Gershon. 1996. *The Chronology of the Kings of Israel and Judah*. Leiden: Brill.
- Glassner, Jean-Jacques. 2005. *Mesopotamian Chronicles*. Leiden: Brill.

- Hallo, William W., ed. 2003. *Monumental Inscriptions from the Biblical World*. Vol. 2 de *The Context of Scripture: Canonical Compositions, Monumental Inscriptions and Documents from the Biblical World*. Leiden: Brill.
- Hamilton, Mark W. 1998. "The Past as Destiny: Historical Visions in Sam'al and Judah under Assyrian Hegemony." *The Harvard Theological Review* 91 (3):215-230.
- Hill, John. 1999. *Friend of Foe? The Figure of Babylon in the Book of Jeremiah MT*. Leiden: Brill.
- Holladay, William L. 1986-89. *Jeremiah: A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah*. 2 vols. Philadelphia / Minneapolis: Fortress Press.
- Hibbard, J. Todd. 2011. "True and False Prophecy: Jeremiah's Revision of Deuteronomy." *Journal for the Study of the Old Testament* 35 (3):339-58.
- Janzen, John Gerald. 1973. *Studies in the Text of Jeremiah*. Cambridge: Harvard University Press.
- Jong, Matthijs J. de. 2012. "The Fallacy of 'True and False' in Prophecy Illustrated by Jer 28:8-9." *Journal of Hebrew Scriptures* 12 (5). Disponível em http://www.jhsonline.org/Articles/article_172.pdf (12-10-2012).
- . 2011. "Why Jeremiah is Not Among the Prophets: An Analysis of the Terms נביא and נבאים in the Book of Jeremiah." *Journal of Hebrew Scriptures* 35 (4):483-510.
- Kahn, Dan'el. 2008. "Some Remarks on the Foreign Policy of Psammetichus II in the Levant (595-589 B.C.)." *Journal of Egyptian History* 1 (1):139-57.
- . 2007. "Judean Auxiliaries in Egypt's Wars against Kush." *Journal of the American Oriental Society* 127 (4):507-16.
- Khoeler, Ludwig e Walter Baumgartner. 2000. *The Hebrew and Aramaic Lexicon to the Old Testament*. Leiden: Brill.
- Lemaire, André. 1977. *Les Ostraca*. Tomo 1 de *Inscriptions hébraïques*. Paris: Les Éditions du Cerf.
- Leuchter, Mark. 2008. *The Polemics of Exile in Jeremiah 26-45*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2006. *Josiah's Reform and Jeremiah's Scroll: Historical Calamity and Prophetic Response*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Lipschits, Oded. 2005. *The Fall and Rise of Jerusalem: Judah under Babylonian Rule*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Lundbom, Jack R. 2010. *Jeremiah Closer Up: the Prophet and the Book*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- . 2004. *Jeremiah 21-36: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.

- . 1999. *Jeremiah 1-20: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday.
- Malamat, Abraham. 2001. *History of biblical Israel: major problems and minor issues*. Leiden: Brill.
- McKane, William. 1996. *Commentary on Jeremiah XXVI-LII*. Vol. 2 de *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*. Edinburgh, T. & T. Clark.
- . (1986) 2001. *Introduction and Commentary on Jeremiah I-XXV*. Vol. 1 de *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah*. Reimp. Edinburgh / New York: T & T Clark.
- Miller, James M. e John H. Hayes. 2006. *A History of Ancient Israel and Judah*. Louisville: Westminster / John Knox Press.
- Monte, Marcel. 2010. “Os tratados adê – instrumentos políticos e jurídicos na construção imperial assíria (sécs. VIII-VII a.C.).” Dissertação de mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Na’aman, Nadav. 2005. *Ancient Israel and Its Neighbors: Interaction and Counteraction. Collected essays*. Vol. 1. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Nissinen, Marti. 2003. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Parker, Richard A. e Waldo H. Dubberstein. 1956. *Babylonian Chronology, 626 B.C.-A.D. 75*. Providence: Brown University Press.
- Parpola, Simo e Kazuko Watanabe, eds. 1988. *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths*. Vol. 2 de *State Archives of Assyria*. Helsinki: Helsinki University Press.
- Person, Raymond F. 2002. *The Deuteronomistic School: History, Social Setting, and Literature*. Atlanta: Society of Biblical Literature.
- Rabin, Chaim, Shemaryahu Talmon e Emanuel Tov, eds. 1997. *The Book of Jeremiah*. Jerusalem: Magnes Press.
- Schipper, Bernd U. 2011. “Egyptian Imperialism after the New Kingdom. The 26th Dynasty and the Southern Levant.” In *Egypt, Canaan and Israel: History, Imperialism, Ideology and Literature. Proceedings of a Conference at the University of Haifa, 3-7 May 2009*, ed. S. Bar, Dan’el Kahn e J. Shirley, 268-90. Leiden / Boston: Brill.
- Seitz, Christopher. 1989. *Theology in Conflict: Reactions to Exile in the Book of Jeremiah*. Berlin: Walter De Gruyter.
- Sharp, Carolyn J. 2003. *Prophecy and Ideology in Jeremiah: Struggles for Authority in Deutero-Jeremianic Prose*. London / New York: T. & T. Clark.
- Stipp, Hermann-Josef. 2010. “The Concept of the Empty Land in Jeremiah 37-43.” In *The Concept of Exile in Ancient Israel and its Contexts*, ed. Ehud Ben Zvi e Christoph Levin, 103-54. Berlin / New York: Walter de Gruyter.

- . 1998. *Deuterojeremianische Konkordanz*. St. Ottilien: Eos Verlag.
- Stulman, Louis. 1986. *The Prose Sermons of the Book of Jeremiah: A Redescription of the Correspondences with Deuteronomistic Literature in Light of the Recent Text-Critical Research*. Atlanta: Scholars Press.
- . 1985. *The Other Text of Jeremiah: A Reconstruction of the Hebrew Text Underlying the Greek Version of the Prose Sections of Jeremiah With English Translation*. Lanham / New York / London: University Press of America.
- Sweeney, Marvin Alany. 2001. *King Josiah: The Lost Messiah of Israel*. Oxford: Oxford University Press.
- Talshir, Zipora. 1996. "The Three Deaths of Josiah and the Strata of Biblical Historiography (2 Kings XXIII 29-30; 2 Chronicles XXXV 20-5; 1 Esdras I 23-31)." *Vetus Testamentum* 46 (2):213-36.
- Thackeray, Henry. 1904. *The Letter of Aristeas translated into English*. London: Macmillan.
- Tov, Emanuel. 1999. *The Greek and Hebrew Bible: Collected Essays on the Septuagint*. Leiden / Boston / Köln: Brill.
- . 1997. "Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah." In *Le Livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, ed. Pierre-Maurice Bogaert, 145-67. Leuven: Leuven University Press.
- Wiseman, Donald John. 1956. *Chronicles of the Chaldean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*. London: Trustees of the British Museum.
- Wong, Ka Leung. 2001. *The idea of retribution in the Book of Ezekiel*. Leiden: Brill.
- Ziegler, Joseph, ed. 1957. *Ieremias: Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*. Vol. 15 de *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Literarum Gottingensis editum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

(Página deixada propositadamente em branco)

NABÓNIDO E O FINAL DO IMPÉRIO NEOBABILÓNICO¹

(Nabonidus and the end of the Neobabylonian Empire)

ANTÓNIO RAMOS DOS SANTOS

(ajr-santos@sapo.pt; ORCID: 0000-0002-6610-9733)

Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de História

RESUMO - Este estudo trata a figura de Nabónido, o último rei do império neobabilónico. Pretende-se apresentar uma breve biografia, expondo eventos decorridos ao longo do século VI a. C., bem como analisar a questão do poder real e respetiva subdivisão, relacionando-o com eventos de instabilidade política, em particular a sua deslocação à Arábia em 553 a.C.

PALAVRAS-CHAVE: Nabónido; Babilónia; Imperialismo; Arábia; Teima.

ABSTRACT - This study regards the figure of Nabonidus, the last king of the Neobabylonian empire. It is intended to present a brief biography, exposing events which occurred throughout the 6th century BCE, and to analyse the matter of royal power and its subdivision, relating it to events of political instability, particularly relating to the Arabian expedition of 553BCE.

KEYWORDS: Nabonidus; Babilonia; Imperialism; Arabia; Tayma.

Não se sabe praticamente nada acerca das atividades do último rei de Babilónia antes da sua subida ao trono. Pensou-se que desempenhara o cargo de prefeito durante o reinado de Nabucodonosor, porque aparece um personagem chamado Nabónido que tinha esse título, citado em 597, num documento. Mas tal implicava que tivesse uma vintena de anos e, conseqüentemente, assumido o poder com a idade de 70 anos. O que parece pouco provável, devendo-se distinguir os personagens. Por outro lado, a estela de Pognon² parece indicar um nascimento tardio, tendo a sua mãe dado à luz em 610-600, mas não mais tarde.

Segundo elementos informativos procedentes da estela de Adad-guppi³,

¹ Este trabalho foi apoiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/04311/2013.

² Veja-se Beaulieu 1989, 70.

³ Ver ADAD-GUPPI - IM-gu-up-pi-I (649-547a.C.) - Mãe do rei Nabónido da X dinastia de Babilónia (dinastia caldaica) e mulher conhecida sobretudo pelas suas estelas – uma com uma autobiografia – de Kharran, cidade nativa e onde foi devota (*palikhtu*), como sacerdotisa, do templo Ekhulkhul, dedicado ao deus Sîn (deus lua). Soube demonstrar a sua piedade, também demonstrada às divindades Ningal, Nusku e Sadarnunna, no seu filho, fazendo por ele tudo quanto foi necessário para introduzi-lo na corte de Nabucodonosor II e de Neriglissar. Alcançado esse objectivo, Nabónido, aproveitando um golpe militar produzido contra Labashi-Marduk, com um reinado efêmero, ficou com o controlo de Babilónia. Segundo a documentação existente, Adad-guppi, morreu centenária (102 anos)

esta terá introduzido Nabónido na corte de Nabucodonosor e de Neriglissar tendo recebido uma educação de príncipe na sequência. Ignoram-se os motivos do movimento sedicioso que o levou ao trono, assim como a data da reconstrução do templo de Harran. Nabónido terá empreendido os trabalhos após a sua estada em Harran. Este facto é contraditório com uma inscrição de Harran segundo a qual o rei empreendeu os trabalhos depois da sua permanência em Teima. Este testemunho contradiz uma outra inscrição real neobabilónica segundo a qual o Ehulhul⁴ foi terminado depois de 553.

Mas o enigma principal deste reinado reside no motivo da sua grande permanência na Arábia. Nenhum dos argumentos invocados, desde o querer vigiar o Egito enquanto enfrentava os saqueadores árabes, tinha pedido instalar-se na Palestina e enviar um chefe militar a Teima. Nada prova que o comércio do golfo Pérsico fora então desviado até à península arábica e que fora suficientemente importante para justificar a presença do soberano num oásis perdido. Apenas resta o motivo religioso, isto é, a atração de um grande centro lunar.

Nabónido controlou o país durante 17 anos, através da mediação do filho, de quem não parece ter havido oposição. O último rei do Império babilónico foi uma figura estranha cujas intenções políticas escapam quase por completo. Filho de um governador, provavelmente de origem aramaica, apesar do seu nome babilónico, Nabu-balatsu-iqbi, e de uma sacerdotisa do deus Sîn de Harran, Adad-guppi, Nabónido não era de ascendência real, como reconhecido nas estelas de Hilleh e de Harran. Entronizado por uma conspiração, pretendia ser o continuador de Neriglissar e de Nabucodonosor e mesmo dos grandes soberanos da Assíria.

As suas inscrições e a autobiografia da sua mãe, redigida sob a sua supervisão, refletem uma vontade de continuidade imperial. Não pode negar-se a influência desta mulher na devoção de seu filho por Sîn e que parece ter ditado as suas decisões políticas mais importantes.

Ao ter lugar a sua subida ao trono, em 556, Nabónido teve uma visão na

em Dur-Karashu, na região de Sippar. O seu filho Nabónido, retirado no oásis árabe de Teima, não compareceu ao seu funeral. Na época de Assurbanípal, residiu em Harrân em 649 a. C. e cuja história é conhecida através de uma pseudo-autobiografia, gravada numa estela que integrada seguidamente na estrutura da mesquita da atual povoação de Eski Harrân. Antes de morrer em 547, ela pode ver o seu filho Nabónido, o último dos reis neobabilónicos, empreender a restauração do culto no Ehulhul, saqueado pelos Medos. A sua autobiografia foi redigida de acordo com as instruções de Nabónido, e guardada no templo do deus Sîn em Hârran. Adad-guppi estava muito ligada a este centro religioso, do qual ela era provavelmente originária, e manifestava uma devoção particular ao deus Sîn, deus da Lua, sem ter nunca exercido uma função religiosa a ele ligada; é sem dano que ela é apresentada frequentemente como uma sacerdotisa de Sîn de Hârran; a qualificação de «devota» do deus seria mais apropriada. Na sua pseudo-autobiografia apraza o reinado de 42 anos a Assurbanípal, isto é, até 627 a.C.

⁴ O templo de Sîn em Harran. Cf. Beaulieu 1989, 73.

qual Marduk lhe ordenava a reconstrução do Ehulhul, o templo de Sîn em Harran, que permanecera em ruínas desde a expedição de 610. O rei não via possibilidade em cumprir a missão, visto que por essa época os Medos ocupavam o país⁵. O deus acalmou os temores do rei anunciando o desaparecimento dos Medos. Em 555, Nabónido mudou-se para Larsa para resolver vários problemas administrativos. Durante três anos, reavivou uma série de expedições sírias, que o levariam até aos confins de Edom.

No ano 3, isto é, em 553, a profecia divina cumpriu-se. Ciro, rei de Anzan há seis anos, sublevou-se contra Astíages e as tropas medas abandonaram a região de Harran. Nabónido apressou-se a reconstruir o Ehulhul, com grande indignação por parte do clero de Marduk. Para além disso, a situação económica devia ser pouco favorável e uma série de distúrbios tiveram lugar em Babilónia, Borsippa, Nippur, Ur, Uruk e Larsa. Contudo, o rei não abandonou o seu propósito e tomou a decisão de partir para a Arábia após ter confiado o governo de Babilónia ao seu filho Bel-sharra-usur⁶. Nabónido dirigiu-se ao oásis de Teima que foi possivelmente tomado em 552, assim como as cidades de Dadanu, Padakku, Hibra, Iadihu e Iatribu. Permaneceu dez anos na Arábia, impedindo assim a celebração das festas do Ano Novo em Babilónia. Durante este tempo, a situação internacional evoluiu rapidamente com a ascensão de Ciro e dos Persas.

A permanência do rei de Babilónia em Teima é um enigma. O único motivo aparente é de tipo religioso: Teima era um grande centro lunar. Naturalmente existem dúvidas em invocar este factor. No entanto terá sido importante. A devoção de Nabónido a Sîn era grande e este tentou impor o culto deste deus à própria Babilónia, levando à revolta dos sacerdotes, já exasperados pelo incremento do controlo real sob a administração dos templos.

O controlo das rotas comerciais, a recolha de tributo, ou qualquer outra operação militar ou comercial poderia ser assegurada por um governador em Teima e pelo estacionamento permanente de tropas. A presença do rei não era necessária e pode ser explicada como o resultado de uma crise política em Babilónia. De acordo com o próprio Nabónido, a partida para a Arábia foi provocada pela falta de piedade dos Babilónios que negligenciaram a liderança de Sîn e cometeram faltas contra ele. Todavia, não existe prova de uma rebelião, em Babilónia, no 1º ano do seu reinado, embora devesse ter havido alguma oposição às suas crenças religiosas e a ortodoxia tenha sido restabelecida por

⁵ O tema da presença dos Medos em Harran continua em discussão. Alguns autores afirmam que Harran foi ocupada pelos Medos até 553 a. C. Contudo, há fontes que nos permitem duvidar disso, assim como de que o império neobabilónico controlava a Síria e o norte da Mesopotâmia. Ver Curtis 2003, 157-67.

⁶ Seria morto em Opis depois de ter ajudado Nabónido contra Ciro. Os acontecimentos são descritos na «Crónica de Nabónido». Ver Glassner 2004, 201-5 e Roux 1985, 327.

Bel-sharra-usur. As suas convicções devem tê-lo levado a confrontos com segmentos da oligarquia e da população, particularmente, com o clero de Marduk.

A estada em Teima pode ser explicada como o resultado das divergências políticas entre Nabónido e o seu filho, enquanto a conquista do norte arábico foi motivado objetivos puramente imperialistas como a vasta riqueza da região. Tiveram lugar, por seu turno, deserções importantes como a de Góbrias, o governador do Gutium, que se uniu a Ciro⁷.

Não se sabe a razão do abandono de Teima por Nabónido, se uma ofensiva de Ciro preparadora do assalto a Babilónia ou outra qualquer⁸. O certo é que depois de dez anos este saiu de Teima em 542. O Ehulhul foi então solenemente inaugurado em Harran o regresso do rei a Babilónia permitiu o recomeço das cerimónias religiosas. Ignoram-se os detalhes das medidas tomadas para prevenir os perigos de um ataque que os últimos acontecimentos tornavam fáceis de prever. Assim, no Outono de 539 tudo se desenvolveu muito depressa, tendo Bel-sharra-usur sido morto no seu palácio, Nabónido sido feito prisioneiro e Ciro entrado como triunfador na capital.

A tradição lança dúvidas acerca da sorte do último rei. Segundo Xenofonte, o monarca foi morto, mas Josefo disse que foi exilado, o que estaria mais de acordo com a clemência e política tolerante de Ciro⁹.

A DIVISÃO DO PODER

Nabónido confiou formalmente a «realeza» ao filho aquando a sua partida para o oeste e a Arábia. Ao fazê-lo, o rei não desejava abdicar, mas apenas institucionalizar a divisão das prerrogativas reais entre os dois. Algumas prerrogativas reais não foram legadas a Bel-sharra-usur, a saber: o título de rei, os anos de reinado que continuaram datados de acordo com os anos de Nabónido no trono, o não ter lugar o festival do Ano Novo durante a permanência em Teima, reassumido logo que este voltou, a construção de inscrições que sempre referiam

⁷ Nada nos permite dizer que Gutium era uma província babilónica e que Ugbaru/Gobrias era um babilónico. A única referência é de Xenofonte (*Cyr.* 4.6.1-11), e deve-se ter cuidado quando tratamos essa obra como uma fonte. A julgar pelas fontes babilónicas, Gutium, é um termo geográfico bastante vago nesse período, e foi conquistado, por essa época, como Média. Segundo o Cilindro de Ciro, o rei Persa alcançou as suas primeiras vitórias no país de Gutium e as tropas dos Medos. Ugbaru podia ser governador de uma província persa que compreendia, pelo menos, partes do ocidente da Média e nordeste da Assíria e que delimitava com o território babilónico. É notável que tendo conquistado Babilónia, Ciro devolvesse os deuses e cidadãos deportados para Babilónia por Nabónido. De acordo com o texto do Cilindro de Ciro, essas cidades estendiam-se ao «território de Gutium», o que parece uma clara indicação de que a região não era parte do império neobabilónico.

⁸ Acerca do destino de Nabónido, existe o testemunho de Beroso (*FGrH* 680, frag. 10a) e a Profecia Dinástica. Veja-se Kuhrt 2013, 80-81 e Liverani 2003, 1-12.

⁹ Veja-se Beaulieu 1989, 219-32.

o rei como o dirigente ativo.

Outras prerrogativas foram partilhadas, como é o caso de refeições sacrificiais, as oferendas reais e os juramentos que prometiam o desempenho de vários tipos de serviços, e a divisão das forças armadas, marchando o rei para a Arábia com as «forças de Akkad».

Todavia, Bel-sharra-usur desempenhava alguns deveres, aparecendo em alguns documentos com a expressão «filho do rei» durante a sua regência. Nabónido não interferiu directamente nos assuntos de Babilónia durante o período de estada em Teima, mas manteve seguramente a correspondência com o filho.

Bel-sharra-usur rapidamente tomou uma posição proeminente no reino após a ascensão do seu pai. Manteve, para além das atividades oficiais, um lado privado explicitado em vários documentos. Como membro da família Nur-Sin e com a família Egibi, a que pertencem os documentos, o regente aparece como um proeminente homem de negócios e o chefe de uma Casa rica.

Aparentemente, a usurpação de 556 não envolveu apenas uma mudança de dirigente, mas também a confiscação das propriedades da família de Neriglissar em proveito de Bel-sharra-usur. Muitas ligações existiam, como a de Nabû-ahhê-iddina, chefe da Casa de Egibi. Este aparece em transações privadas do regente e dos seus servidores. Mesmo em reinados anteriores como o de Nabucodonosor ou do próprio Neriglissar. Nabû-ahhê-iddina foi um agente por mais de quarenta anos de Neriglissar, desempenhando a função com Bel-sharra-usur, tendo sido uma fonte de capital para os vários créditos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O final do império caldaico e a anexação persa são duas faces de uma mesma moeda. A tentativa de secularização por parte de Nabónido, modificando a estrutura dos templos dominados até então pelo clero do deus, diminuindo rendimentos a esses cleros, particularmente ao do deus Marduk, e as reformas fundiárias, foram agravadas, ao que tudo leva a crer, pelas questões religiosas propriamente ditas. O monarca babilónico foi visto como um desafio ao poder dos sacerdotes e o rei dos Persas como aquele que iria repor uma ordem violada anteriormente pelo soberano caldaico. Os Persas foram, para o clero de Marduk, libertadores. Eles assumiram as crenças e tradições babilónicas e assimilaram Babilónia ao Império que se dilatava e se dirigia para as costas do Mediterrâneo. O legado de sedentarização, urbanização e burocratização babilónicas foram recebidos como parte do Império Aqueménida num longo caminho de cosmopolitismo e universalidade. Como uma continuidade da tradição imperial no Próximo Oriente antigo.

DOCUMENTOS

DOCUMENTO Nº1

DIVISÃO DE CAMPOS POR ORDEM REAL

YOS VI,103 – «A terra arável de Bêl que, no mês Nisanu, o sétimo de Nabónido, rei de Babilónia, Belshazzar, o filho do rei, por ordem do rei, dividiu entre os oficiais *râb sûtu*.

[...]»

DOCUMENTO Nº2

EMPRÉSTIMO DE DINHEIRO

Nbn 184 – «A respeito da Casa de Nabû-ahê-iddin, o filho de Shulâ, filho de Egibi, que é contígua à Casa de Bêl-iddin, filho de Rimût, filho do oficial dikû, por três anos a Nabû-mukîn-ahi, o escriba de Belshazzar, o filho do rei, por uma mina e meia de prata ele deu com a provisão da qual não deve existir renda para a casa nem juro sobre o dinheiro. O madeiramento da casa ele renovará e qualquer abertura da parede e tapará. Após três anos o dinheiro, acrescido a uma e meia minas, Nabû-ahê-iddin a Nabû-mukîn-ahi dará e Nabû-mukîn-ahi deixará a casa à disposição de Nabû-ahê-iddin.»

DOCUMENTO Nº3

TRANSACÇÃO MONETÁRIA DO ADMINISTRADOR DE BEL-SARRA-USUR

Nbn. 688 – «Relativo a uma mina e quinze siclos de prata, dívida e juro, a reivindicação de Nabu-sabit-qati, o mordomo de Bel-sarra-usur, o filho do rei, pela quantia devida por Bel-iddina, o filho de Bel-sum-iskun, filho de Sin-tabni, e pela qual o campo de sementeira que está entre as portas da cidade foi tomado como caução, pela dívida, na quantia de uma mina e quinze siclos, Nabu-sabit-qati recebeu de Itti-Marduk-balatu, o filho de Nabu-ahhe-iddin, filho de Egibi como for a debitado a Bel-iddina.

Testemunhas. Babilónia. 27º dia do mês de Adaru, 12º do reinado de Nabónido.»

DOCUMENTO Nº 4

ÉDITO DE BÊL-SHARRA-USUR

YBT VI 103 – «(Édito repetante) à terra arável de Bêl que Bêl-sharra-usur, o filho do rei, no mês de Nisannu do 7º ano do reinado de Nabónido, rei de Babilónia, por ordem do rei, repartiu entre os grandes arrendatários.

Por um kurru de terra arável plantada (de palmeiras, a renda será) de 40 kurru (de tâmaras).

Aí dentro estarão (contidos) 5 kurru (de tâmaras) para o salário dos arboricultores que escavarão canais e solo, farão o muro do pomar e suportarão os encargos que o filho do rei lhes confiara.

(Quanto às) obrigações e às rações de manutenção do chefe do distrito, dos encarregados de contas, dos encarregados de tirar as medidas e dos guardas-portão, as suas obrigações (serão) de $1/30$ kurru 5 qû $1/2$ por kurru (de rendas); dar-se-à ao chefe do distrito, aos contabilistas, aos medidores e aos porteiros rações de manutenção de 3 qû $1/2$ (de tâmaras) por kurru (de rendas); Estes poderão beneficiar disso (imediatamente).

Se o filho do rei dá 125 kurru de terra «de cultura»(o tomador) dará 1200 kurru de cevada por toda a (renda); por lote de 125 kurru (de terra), 5 kurru de terra arável lhe serão entregues para todas as rações de manutenção do chefe do distrito, dos contabilistas, dos medidores e dos porteiros.

Por cada arado dar-se-lhe-á 4 bois, 2 animais de cornos jovens, 4 agricultores. Os bois não deverão enfraquecer. Os instrumentos de ferro são levados em conta.

Por kurru (as rendas dos tomadores) acrescentarão à renda fundiária $1/30$ de kurru 5 qû $1/2$ de cevada e de tâmaras como rações de manutenção (de Bêl) e as darão ao Esagil.

Eles entregarão a cevada e as tâmaras na totalidade no Esagil.

Por kurru (rendas) eles darão a mais da sua renda fundiária 3 qû $1/2$ de rações de manutenção ao chefe do distrito, aos contabilistas, aos medidores e aos porteiros.

No primeiro ano [o Esagil] dará 125 kurru de cevada para as sementeiras assim como 145 kurru de cevada para as rações de manutenção dos agricultores (à razão de) 4 kurru cada uma [e]para os animais do gado cornífero.»

BIBLIOGRAFIA

- Beaulieu, Paul-Alain. 1989. *The Reign of Nabonidus King of Babylon 556-539 B.C.* Michigan: Yale University.
- Chavalas, Mark W. 2006. *The Ancient Near East*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Curtis, J. 2003. "The Assyrian heartland in the period 612-539 BC." In *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia, Padova*, eds. Giovanni B. Lanfranchi, Michael Roaf et Robert Rollinger, 157-68. Padova: Sargon Editrice e Libreria.
- Glasser, Jean-Jacques, dir. 2004. *Chroniques Mésopotamiennes*. Paris: Les Belles Lettres.
- Grayson, A. Kirk. 2000. *Assyrian and Babylonian Chronicles*. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Joannès, Francis, dir. 2001. *Dictionnaire de la Civilisation Mésopotamienne*. Paris: Robert Laffont.
- . 2000. *La Mésopotamie au 1er millénaire avant J.-C.* Paris: Armand Colin.
- Kuhrt, Amélie. 2010. *The Persian Empire. A Corpus of Sources from the Achaemenid Period*. London: Routledge.
- Lecoq, Pierre. 1977. *Les inscriptions de la Perse achéménique*. Paris: Gallimard.
- Liverani, M. 2003. "The Rise and Fall of Media." In *Continuity of Empire (?): Assyria, Media, Persia, Padova*, eds. Giovanni B. Lanfranchi, Michael Roaf et Robert Rollinger, 1-12. Padova: Sargon Editrice e Libreria.
- Pritchard, James B., ed. (1950) 1992. *Ancient Near Eastern Texts. Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press.
- Roux, George. 1985. *La Mésopotamie. Essai d'histoire politique, économique et culturelle*. Paris: Seuil.
- Saggs, H. W. F. 1996. *Babylonians*. London: British Museum Press.
- Wiseman, D. J. 1956. *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B.C.) in the British Museum*. London: The Trustees of the British Museum.

**A QUEDA DA BABILÓNIA EM 539 A.C.
NABÓNIDO E CIRO: DUAS ATITUDES DIVERGENTES FACE AO
CULTO DO DEUS MARDUK¹**
(The fall of Babylon in 539 BC. Nabonidus and Cyrus: two different
approaches to the cult of god Marduk)

MARIA DE FÁTIMA ROSA
(frosa@fcsh.unl.pt; ORCID: 0000-0003-2302-7751)
Universidade Nova de Lisboa, CHAM; Universidade dos Açores

RESUMO - Partindo da análise de algumas fontes cuneiformes, este breve estudo pretende explorar os diferentes comportamentos de Nabónido e de Ciro face ao culto do deus Marduk. As suas atitudes suscitam importantes questões, tais como: Qual teria sido o peso da ação dos dois soberanos, no domínio religioso, na queda da Babilónia, em 539 a.C.? De que modo e em que campos se joga a «propaganda» político-religiosa efetuada pelo monarca aqueménida? São questões como estas que pretendemos estudar neste artigo.

PALAVRAS-CHAVE: Marduk; Nabónido; Sín; Ciro II; Babilónia.

ABSTRACT – Through the analysis of some important cuneiform sources, this brief study intends to explore the different attitudes of Nabonidus and Cyrus in relation to the cult of god Marduk. In fact, some important questions arise: What was the weight of the action of the two sovereigns in the religious domain, with the progressive distancing of Nabonidus from the clergy of the «national» god, in the fall of Babylon at the hands of a Persian dynasty? In what way did the Achaemenid monarch construct his political and religious «propaganda»? These are the questions that we intend to study in this article.

KEYWORDS: Marduk; Nabonidus; Sin; Cyrus II; Babylon.

Segundo relata o *Cilindro de Ciro*, na origem da queda da Babilónia esteve uma ordem dada pelo deus Marduk ao imperador persa no sentido de conquistar a cidade. O deus tutelar da Babilónia pretendia punir o rei Nabónido pelo seu desrespeito pelo culto. Para tal, Marduk ordenara a Ciro que marchasse sobre a cidade e com ele partira para a batalha «como um verdadeiro amigo»².

As fontes cuneiformes denotam um contraste entre as atitudes políticas e religiosas de Ciro, imperador persa, e de Nabónido, último soberano do período

¹ Abreviaturas usadas: *AJA* – *American Journal of Archaeology*; *ANET* – *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*; *ETCSL* – *Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*; *JNES* – *Journal of Near Eastern Studies*.

² *ANET* 315.

neobabilónico. Enquanto o primeiro é retratado como um monarca justo e temente aos deuses, o segundo demarca-se pela sua conduta imprópria e pela sua impiedade. Este contraste dever-se-á ao facto de a grande maioria das fontes de que dispomos datar de um período posterior à tomada da cidade. Logo, é possível que muitas tenham sido escritas por instigação do próprio Ciro³. No entanto, tudo aponta para que as reformas religiosas levadas a cabo por Nabónido e a sua prolongada ausência da capital tenham levado a um crescente descontentamento da população. Assim, ao entrar na Babilónia, Ciro pôde aproveitar este descontentamento para se apresentar perante os seus habitantes como um verdadeiro libertador. O discurso de Ciro pretendia certamente angariar uma base de apoio local que lhe permitisse proceder a uma integração segura da Babilónia no império persa.

A mensagem ideológica era simples: Marduk retirara o poder a Nabónido e outorgara-o a Ciro porque ele era, ao contrário daquele, bondoso para a sua população.

1. A GLÓRIA E O ESPLENDOR DA BABILÓNIA

Nabónido sobe ao poder em 556 a.C., após uma conjura. À data, a Babilónia era uma das maiores e mais esplendorosas cidades do mundo antigo, em grande parte devido aos trabalhos de reconstrução e de embelezamento levados a cabo por Nabucodonosor II. Respeitada e enaltecida, a cidade constituía o centro político de um extenso território. Na sua arquitetura monumental, transparecia toda a grandeza e majestade do poder real.

Estima-se que a sua população rondasse os 100.000 habitantes. Na *urbe*, conviviam não só babilónios como também habitantes de outras partes do império e até mesmo estrangeiros. A sua heterogeneidade devia-se, em grande medida, às várias vagas de deportações ocorridas em anos anteriores. A colónia judaica que aí se estabeleceu como resultado das deportações levadas a cabo em 598 a.C. e em 587 a.C. é um exemplo desta situação. O poder exercido pelo rei sobre uma população tão diversificada necessitava de meios que assegurassem e justificassem a sua legitimidade. Ora, na Mesopotâmia, essa legitimidade vinha sempre «de cima»⁴; eram os deuses que a concediam.

É na segunda metade do segundo milénio a.C. que o deus tutelar da Babilónia, Marduk, ascende ao cume do panteão sumério-acádico⁵. Data desta altura a redação da epopeia de criação designada *enûma eliš*. O texto descreve a vitória de Marduk sobre o *caos* e a sua consequente nomeação como chefe supremo

³ Beaulieu 1993, 244 e Briant 1998, 50.

⁴ Conta o relato sumério do dilúvio que «a realeza desceu dos céus» (*ETCSL* 1.7.4).

⁵ Charpin 2003, 114, n. 1.

(como «rei dos deuses») pela assembleia divina⁶. Através da contenção do *caos*, imaginado como uma imensa massa de água⁷, Marduk permitira a ordenação do mundo e a criação da humanidade. A Babilónia fora então construída como o seu santuário, no centro do mundo⁸, passando a assumir um papel fundamental na organização e estruturação do universo. Ora, segundo a ideologia babilónica, para governar os destinos da população deste universo, as divindades teriam designado um lugar-tenente, um representante de Marduk na terra. No período em questão, esse representante era Nabónido. Como facilmente se depreende, o que os deuses haviam concedido, prontamente poderiam retirar, caso aquele que por eles fora escolhido para assumir a realeza não desempenhasse condignamente a sua missão.

O culto do deus Marduk compreendia simultaneamente três vertentes distintas: o culto da cidade da Babilónia, o culto do país da Babilónia (uma espécie de culto nacional) e o culto da realeza. A celebração mais importante ocorria anualmente, no mês de *nisannu*, e durava cerca de 12 dias. Durante as cerimónias, o poema *enūma eliš* era recitado e recriado, relembrando a ameaça que pendia sobre a população: caso Marduk decidisse retirar a sua proteção ao rei e à população, o mundo mergulharia novamente no *caos*.

O primeiro aspeto que podemos destacar entre as acusações de que Nabónido é alvo é precisamente o facto de o soberano ter cessado as celebrações. Segundo consta na *Narrativa em Verso de Nabónido*, o monarca terá declarado: «Eu omitirei (todos) os festivais, eu ordenarei (até) a cessação da festa do Ano Novo»⁹.

2. O CULTO DO DEUS MARDUK E A FESTA DO ANO NOVO (AKĪTU)

No início do seu reinado, Nabónido terá abandonado a capital, deixando o governo da cidade entregue ao seu filho, Bêl-šarra-ušur (conhecido como Baltasar por intermédio do relato vetero-testamentário). O soberano ter-se-á instalado no oásis de Teima, localizado no nordeste da península arábica¹⁰. A ausência do soberano impedia a realização da cerimónia do Ano Novo. Como referimos, a festa não celebrava apenas a entronização de Marduk; a delegação dos seus poderes ao rei era um dos aspetos mais importantes da celebração. Era esta espécie de acordo, esta *aliança* entre Marduk e o soberano, que o *akītu*, como se denominava em acádico, celebrava. A renovação anual da *aliança* possibilitava

⁶ Proclamação que culmina com a atribuição dos seus cinquenta nomes (nas tabuinhas VI e VII).

⁷ Personificada na epopeia pela deusa Tiâmat, que assume, no combate cósmico, a forma de uma serpente.

⁸ Esta ideia transparece no conhecido mapa-mundo babilónico, em exposição no museu britânico.

⁹ Texto naturalmente exagerado para denegrir a imagem do rei (ANET 313).

¹⁰ O rei terá permanecido em Teima 10 anos (ANET 562), provavelmente de 553 a.C. a 542 a.C.

ao rei consolidar o seu poder e permitia à Babilónia manter a sua proteção divina. Para além disto, esperava-se que através dos rituais e das preces que então tinham lugar, os deuses pudessem propiciar boas colheitas e proporcionar um bom ano agrícola. Podemos dizer que diferentes correntes de pensamento convergiam no *akītu*: para além da componente política e cosmogónica, segundo a qual se recriava o combate cósmico entre a ordem (personificada por Marduk) e o *caos*, a celebração contemplava aspetos mais ligados aos ciclos da natureza e à fertilidade.

Descurando o *akītu*, Nabónido arriscava perder o favoritismo que o deus lhe concedera e mergulhar o mundo no *caos*, na desordem. Com efeito, segundo conta o *Cilindro de Ciro*, fora precisamente devido à sua constante negligência e ao seu desrespeito pelo culto que a população ficara como «morta»¹¹. As ações de Nabónido teriam levado Marduk a abandonar a região¹².

A importância política do *akītu* não era negligenciável. Senão, vejamos. Conforme conta a *Crónica de Nabónido*, durante repetidos anos «o rei não veio à Babilónia [para as cerimónias do mês de *nisannu*]; o deus Nabû não veio à Babilónia, o deus Bêl¹³ não saiu (do Esagila em procissão), a fes[ta do Ano Novo foi omitida]»¹⁴. Um dos momentos principais das celebrações ocorria quando a estátua de Marduk era transportada numa procissão de grandes dimensões desde o seu templo, o Esagila¹⁵, até ao chamado templo do *akītu*, localizado no exterior da cidade¹⁶. Para a cerimónia, chegavam à capital diversas divindades¹⁷, que participavam no cortejo liderado por Marduk. A um nível cosmológico, podemos interpretar estas deslocações como a necessidade das divindades confirmarem presencialmente a sua lealdade ao deus-rei, Marduk¹⁸. Já a um nível político, a presença dos deuses tutelares das várias partes do território tinha como fim asseverar a sua submissão ao poder central, à Babilónia. No fundo, podemos dizer que o *akītu* era a ocasião em que se exibia todo o poder político da Babilónia. Descuidar o *akītu* e negligenciar o culto de Marduk, deus nacional, significava assim menosprezar a identidade política da Babilónia. De facto, era através das estátuas divinas que participavam na procissão do *akītu* que os cidadãos babilónios e estrangeiros tinham uma noção mais precisa do imenso território sobre o qual a Babilónia reinava¹⁹.

Por fim, referimos que durante a estadia dos deuses no *akītu*, o rei entregava

¹¹ ANET 315.

¹² Ibid.

¹³ Nome pelo qual Marduk é designado nos períodos mais tardios. Significa «senhor».

¹⁴ Ibid. 306.

¹⁵ O Esagila ficava localizado no centro da *urbe*.

¹⁶ Sobre a procissão e todo o cerimonial que a rodeava, veja-se Van de Mieroop 2003, 272.

¹⁷ As estátuas divinas eram transportadas por barco. Na Mesopotâmia, a estátua divina não era uma mera representação da divindade, mas sim o próprio deus.

¹⁸ O motivo principal era a coração de Marduk.

¹⁹ Ibid. 271-72.

doações aos diferentes cultos, esperando obter o apoio divino necessário às suas conquistas militares. Ora, a cessação das celebrações teria certamente pesado na relação entre o soberano e a classe sacerdotal, que se via privada dos donativos que recolhia nesta ocasião. A par desta medida, um conjunto de reformas religiosas levadas a cabo por Nabónido, sobretudo a partir de 553 a.C., viria agudizar o descontentamento do clero em relação ao monarca.

3. O CULTO DE SÎN, DEUS LUNAR

Maior estranheza terá causado o facto de Nabónido, segundo referem alguns textos²⁰, ter transferido a atenção que devia ser dispensada ao deus babilónico para uma outra divindade do panteão sumério-acádico: o deus lunar, Sîn. A devoção a Sîn terá surgido por influência da sua mãe, Adad-guppi, uma mulher consagrada a esta divindade. Um texto gravado numa estela erigida em Harran, local onde Adad-guppi nascera e cumprira as suas funções como sacerdotisa de Sîn, constata a relação de proximidade entre Nabónido e a sua mãe²¹. Não admira, portanto, que Nabónido tenha expressado, desde o início do seu reinado, o desejo de reconstruir o templo do deus em Harran²², projeto que viria a concretizar passados poucos anos²³.

Segundo Nabónido, a ordem de reconstrução do templo fora dada pelo próprio deus: «Sîn²⁴ fez-me ter um sonho e disse o seguinte: “Reconstrói o Ehulhul, o templo de Sîn em Harran, e eu dar-te-ei todos os países”»²⁵. Esta devoção ao

²⁰ Trata-se sobretudo da *Narrativa em Verso de Nabónido*. As inscrições de Nabónido encontradas em Harran parecem evidenciar também esta situação. Contudo, devemos ter em conta que as mesmas se inserem num contexto de culto muito particular, onde Sîn é a figura central.

²¹ Trata-se de uma espécie de autobiografia da mãe de Nabónido. Cf. *ANET* 560-562.

²² Harran era um centro comercial importante, situado no cruzamento das rotas que ligavam a Mesopotâmia à Anatólia. Desde 610 a.C., data que coincide com o afastamento do jugo assírio, o templo encontrava-se em ruínas.

²³ Segundo a visão mais tradicional, os Medos teriam ocupado Harran até 553 a.C., bem como outras regiões da antiga Assíria. No entanto, estudos mais recentes contestam esta ideia. Jursa (2003, 177), com base nas fontes neobabilónicas, indica que a maior parte do território da antiga Assíria caíra sob o domínio babilónico e não Medo, uma visão partilhada também por Liverani (Liverani 2003, 7), que vai mais longe, contestando inclusivamente a noção de um «império medo», tal como o faz, aliás, Rollinger (2009, 51). Segundo Liverani, os medos, que se assemelhavam mais a uma confederação de chefes tribais, teriam ficado apenas com os Zagros, que já haviam sido previamente perdidos pela Assíria. O autor sustenta que «the Medes assumed the dirty job of destruction, while the Babylonians assumed the role of restorers» (ibid.). Para Curtis, «the idea that the Medes were controlling Harrân may have to be abandoned, but it is still significant that they were in this area at least in 555 BC» (Curtis 2003, 166).

²⁴ Uma outra inscrição, gravada numa estela de basalto, alega que quem deu a ordem de reconstrução a Nabónido foi o próprio Marduk (veja-se *ANET* 319).

²⁵ Ibid. 562. Esta iniciativa insere-se, na realidade, num programa mais vasto de reconstruções, na própria Babilónia, que incluíram, por exemplo, o famoso Esagila, o templo de Marduk. Nabónido ficou para a história como o «rei arqueólogo», devido à sua pesquisa, no solo dos edifícios reconstruídos, de depósitos de fundação dos seus antecessores (Roux 1995, 427).

A queda da Babilónia em 539 a.C. Nabónido e Ciro:
duas atitudes divergentes face ao culto do deus Marduk

deus lunar, patente não só na sua dedicação à reconstrução do Ehulhul, como também na sua estadia em Teima, um importante centro de culto do deus lunar, e na nomeação de uma das suas filhas como grande sacerdotisa do deus Sîn em Ur, terá certamente chocado o clero de Marduk. A ligação de Nabónido a Sîn não terá sido bem aceite pela comunidade religiosa.

No rescaldo da conquista da Babilónia surge um texto, já aqui referido, que testemunha o descontentamento face ao monarca devido à sua ligação a Sîn. O documento alega que Nabónido agira de forma inconveniente confeccionando a estátua de um deus estranho: «Ele criou um fantasma / [um deus] que ninguém tinha visto [antes] no país. / [...] Ele instalou-o num pedestal / [...] ele chamou-o pelo nome de Nanna²⁶»²⁷. Podemos ter uma ideia mais clara do peso desta conduta imprópria num verso onde se afirma que Nabónido, tendo reconhecido o símbolo do crescente lunar no Esagila, interrogara: «Para quem foi este templo construído?»²⁸. Em resposta, o próprio afirmara: «Sîn assinalou o seu templo com o seu símbolo»²⁹. Como vemos, segundo a visão de uma parte da elite babilónica, Nabónido escolhera menosprezar a importância do seu deus tutelar e dar primazia a um deus que não detinha, no seio do panteão babilónico, à semelhança de Bel³⁰, o lugar cimeiro. Esta atitude desrespeitosa era sobretudo inadequada a um sumo-sacerdote de Marduk, facto que terá contribuído para a formação desta opinião crítica.

Visão muito diferente teria o próprio Nabónido; o rei não só defendia a soberania de Sîn³¹, como acusava a sua população de desrespeitar o culto por ele imposto, o culto do deus que «suplanta todos os outros»³². Vejamos: «os cidadãos da Babilónia, Borsippa, Nippur, Ur, Uruk (e) Larsa, os administradores dos templos (e) as pessoas dos centros de culto do país de Akkad ofenderam a sua (de Sîn) grande divindade, portaram-se mal e *pecaram*, (porque) desconheciam a grande ira do rei dos deuses, Nanna»³³. A impiedade dos cidadãos dos centros políticos e religiosos da Mesopotâmia terá sido o motivo apresentado por Nabónido para justificar a sua saída da capital.

Um último aspeto a ressaltar prende-se com um dos epítetos atribuído por Nabónido a Sîn. Para além de «Crescente Divino», o deus era considerado como o «rei de todos os deuses». Ora, este título referia-se normalmente a Marduk, a

²⁶ Nome sumério de Sîn.

²⁷ Beaulieu 2007, 161-62.

²⁸ Ibid.

²⁹ Ibid.

³⁰ bêl («senhor») é o título atribuído a Marduk a partir do final do segundo milénio, altura em que se torna o deus *par excellence* (Oshima 2007, 348).

³¹ É esta a realidade que transparece na leitura de alguns textos.

³² ANET 563.

³³ Beaulieu 2007, 145.

divindade que o conquistara após derrotar o *caos*. Os babilónios³⁴ conheciam o seu deus nacional como um verdadeiro deus-rei, que ascendera ao topo da soberania divina após o difícil combate que dera origem ao mundo tal como era conhecido. Assim sendo, a titulatura «Sîn, senhor dos deuses do céu e da terra, rei dos deuses, deus(es) dos deuses»³⁵ não poderia senão ter causado uma certa apreensão.

A questão que se coloca é: porquê esta devoção a Sîn? É possível que Nabónido fosse filho de um governador de origem arameia. A sua estadia em Teima, apesar de envolta em grande mistério, deverá ter sobretudo um motivo de ordem religiosa³⁶. Como referimos, Teima era um importante santuário de Sîn e um centro de culto para as populações que veneravam este deus. Ora, Sîn era também adorado entre os arameus e os árabes³⁷. É, por conseguinte, possível que, expressando a sua devoção à divindade, o soberano, também ele um arameu, pretendesse unificar sob a sua hegemonia as diversas populações dispersas pelo território³⁸.

Por outro lado, H. Lewy aponta divergências entre a política seguida por Nabónido e aquela que fora seguida pelos seus antecessores. Segundo o autor, o soberano pretendia governar seguindo a tradição imperial assíria, que preconizava um ideal assente no estabelecimento de um império universal, consagrado não a uma divindade nacionalista, como Marduk, mas sim a um deus universal³⁹.

4. A QUEDA DA BABILÓNIA

Durante a ausência de Nabónido, dão-se novos desenvolvimentos na cena política internacional. Em 550 a.C., Ciro derrota os Medos, tornando-se senhor do maior império que a antiguidade conhecera até então⁴⁰. Embalado pelo sucesso desta conquista, o imperador persa prossegue a sua política expansionista e, dirigindo-se para oeste, anexa várias regiões. De entre estas conquistas, destaca-se a tomada de Urartu, provavelmente em 547 a.C.⁴¹, e da Lídia, algures entre

³⁴ Ou, pelo menos, a elite babilónica.

³⁵ Sobre estes títulos, a questão dos epítetos normalmente atribuídos a Marduk e a discussão em torno da designação «deuses dos deuses» (DINGIR.MEŠ ša DINGIR.MEŠ), veja-se Beaulieu 1993, 254.

³⁶ A este, podemos juntar motivos de ordem política. Em Teima, o soberano estava mais perto do Egito e da Palestina podendo controlar e vigiar melhor estas regiões. Para além disto, Teima estava localizada num local propício ao controlo de certas rotas comerciais, pelo que também podem ter pesado nesta sua deslocação à Arábia motivos de ordem económica.

³⁷ Black – Green 1992, 35.

³⁸ Veja-se Green 1992, 37 e J. Lewy 1948 apud Beaulieu 2007, 163.

³⁹ Sobre a discussão deste assunto, veja-se Lewy 1949 apud Garelli – Nikiprowetzki 1977, 247-48.

⁴⁰ Roux 1995, 429.

⁴¹ Veja-se o estudo de Rollinger (2009) acerca das campanhas de Ciro e a sua interpretação da Crónica de Nabónido.

A queda da Babilónia em 539 a.C. Nabónido e Ciro:
duas atitudes divergentes face ao culto do deus Marduk

545 e 542 a.C.⁴², famosa pela sua riqueza. Estas movimentações, a agitação junto às fronteiras da Babilónia e a traição de alguns dos seus aliados⁴³ poderão ter precipitado o regresso do monarca à capital.

De facto, na véspera da queda da Babilónia, Nabónido regressa à cidade, retoma a celebração do *akitu* e toma as disposições necessárias com vista à preparação da capital para um possível ataque persa. Um indício em particular elucida-nos sobre este ponto⁴⁴.

Paul-Alain Beaulieu relacionou o facto de Nabónido ordenar a reunião das estátuas dos deuses de Sumer e de Akkad na capital com a sua intenção de evitar que as mesmas fossem capturadas pelo inimigo. A captura da estátua divina por um poder estrangeiro e o seu transporte até ao país conquistador, onde se tornava refém, assinalava a cisão definitiva entre o deus e o seu país. Segundo a lógica de então, esta realidade representava uma atitude da divindade, que escolhia favorecer o país inimigo, castigando assim o seu eleito (o rei) e a sua população.

No relato da *Crónica de Nabónido* relativo ao décimo sétimo e último ano do governo de Nabónido consta o seguinte:

«No mês de ... [Lugal-Marada e os outros deuses] da cidade de Marad, Zababa e os (outros) deuses da cidade de Kiš, a deusa Ninlil [e os outros deuses de] Hursagkalama entraram na Babilónia. Até ao final do mês de Ululu (todos) os deuses de Akkad (...) entraram na Babilónia. Os deuses de Borsippa, Kutha, ... e Sippar (no entanto) não entraram»⁴⁵.

O envio das estátuas para a capital previa dois objetivos: por um lado, Nabónido impedia que estas fossem tomadas pelos persas e, por outro lado, o soberano garantia o apoio dos deuses na esperada batalha. Com a presença das divindades a seu lado, Nabónido teria mais hipóteses de derrotar os persas. Contudo, testemunhos apontam para o facto de nem todos os centros urbanos terem enviado os seus deuses voluntariamente⁴⁶. A contestação a Nabónido era forte. Para além da classe sacerdotal, descontente com as reformas do soberano, os exilados⁴⁷ em território babilónico expressavam o seu apoio crescente a Ciro. É, por conseguinte, possível que se tenha formado uma opinião pró-persa que veria mais benefícios na chegada de Ciro do que na continuação das políticas de Nabónido.

⁴² Não se sabe ao certo a data desta conquista; é possível que se situe entre 545 e 542 a.C., ou até mesmo após a tomada da Babilónia (ibid. 56, n. 23).

⁴³ É o caso do governador dos gútios, Gobias, que se teria aliado a Ciro.

⁴⁴ Sobre este assunto, veja-se o estudo de Beaulieu 1993.

⁴⁵ *ANET* 306.

⁴⁶ Op. cit. Beaulieu 1993, 257.

⁴⁷ Visão patente no Livro de Isaías.

Todavia, a investida final contra a Babilónia não terá partido de uma ação voluntária de Ciro. Com efeito, o imperador alega ter agido sob a ordem do deus Marduk: «(Marduk) ordenou-lhe que marchasse contra a cidade da Babilónia»⁴⁸. É o deus nacional quem decide retirar o seu favor a Nabónido e, desta forma, destronar o rei que «não o adorava»⁴⁹. Para tal, Marduk escolhera um substituto, um soberano que, ao contrário daquele, era justo e piedoso. A escolha de Marduk fora metódica e cuidada. A divindade «examinou todos os países, procurando um governante justo que estivesse disposto a levá-lo (na procissão anual)»⁵⁰. É aqui que Ciro coloca a tónica do seu discurso, isto é, no respeito pela celebração do *akitu*. A política persa passa por apresentar Ciro como um legítimo sucessor dos reis nacionais e como o restaurador do culto de Marduk. Ciro não é apenas outro soberano, mas sim aquele que fora escolhido por estar disposto a liderar Marduk na procissão.

A concentração das estátuas na capital, evento acima referido, constitui um dos episódios em que Ciro baseia a sua «propaganda». Segundo o imperador persa, Nabónido não protegera os deuses. Muito pelo contrário, o soberano tê-los-ia aprisionado na capital, contra a sua vontade, deixando as cidades desprotegidas e abertas a possíveis ameaças. Fora Ciro quem, uma vez chegado à capital, ordenara o regresso das estátuas às suas capelas: «Eu recoloquei, segundo a ordem de Marduk, o grande senhor, todos os deuses de Sumer e de Akkad, que Nabónido tinha trazido para a Babilónia, para ira do senhor dos deuses, intactos, nos seus santuários, os lugares que os fazem felizes»⁵¹. O ato de Ciro toma o sentido de uma libertação. A sua chegada à Babilónia simboliza simultaneamente a libertação da população (que, relembramos, estava «como morta») e a libertação dos deuses, que se teriam visto livres para regressarem às suas moradas.

Segundo consta, Ciro terá permitido o restabelecimento dos antigos cultos⁵² e ordenado inclusivamente o incremento «das oferendas regulares ao senhor dos senhores»⁵³, Marduk. O governo de Ciro seria marcado pelo respeito pelos costumes religiosos. Através desta política de tolerância, o imperador terá conquistado o apoio da população local.

⁴⁸ ANET 315.

⁴⁹ Ibid. 316.

⁵⁰ Ibid. 315.

⁵¹ Ibid. 316.

⁵² A visão segundo a qual Ciro seria um apóstolo da tolerância deve ser revista. De facto, Ciro atua, em vários aspetos, como muitos dos seus antecessores assírios, que terão permitido o retorno de exilados e conferido privilégios (*kidinnūtu*) à Babilónia. O discurso de Ciro no seu famoso cilindro é, aliás, bastante semelhante a algumas inscrições de Sargão II. Veja-se, a este propósito, Van der Spek 2014, sobretudo 241-49.

⁵³ Ibid. 315.

A queda da Babilónia em 539 a.C. Nabónido e Ciro:
duas atitudes divergentes face ao culto do deus Marduk

Um ano após a tomada da Babilónia, em 538 a.C., Ciro nomeia o seu filho Cambises como governador da nova unidade administrativa do império persa: a Babilónia⁵⁴. A coroação de Cambises ocorre na festa do Ano Novo, no *akītu*.

⁵⁴ Cambises terá adotado o título de «rei da Babilónia» durante cerca de um ano.

BIBLIOGRAFIA

- Beaulieu, P.-A. 2007. "Nabonidus the mad king: a reconsideration of his stelas from Harran and Babylon." In *Representations of political power: case histories from times of change and dissolving order in the Ancient Near East*, ed. M. Heinz e M. Feldman, 137-66. Winona Lake: Eisenbrauns.
- . 1993. "An episode in the fall of Babylon to the Persians." *JNES* 52 (4):241-61.
- Black, J. A., G. Cunningham, J. Ebelin, E. Flückiger-Hawker, E. Robson, J. Taylor e G. Zólyomi, eds. 1998-2006. *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*. Oxford. Em <http://etcsl.orinst.ox.ac.uk>.
- Black, J. e A. Green. 1993. *Gods, demons and symbols of Ancient Mesopotamia*. London: British Museum Press.
- Briant, P. 1998. *Histoire de l'empire perse: De Cyrus à Alexandre*. Paris: Fayard.
- Charpin, D. 2003. *Hammu-rabi de Babylone*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cook, J. M. 1983. *The Persian Empire*. London: Joseph Malaby Dent.
- Curtis, J. 2003. "The Assyrian heartland in the period 612-539 B.C." In *Continuity of Empire (?): Assyria, Persia, Padua*, ed. G. Lanfranchi, M. Roaf e R. Rollinger, 157-68. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Garelli, P. e V. Nikiprowetzki, 1974. *Le Proche-Orient asiatique. Les empires mésopotamiens. Israel*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Green, T. 1992. *The city of the moon god. Religious traditions of Harran*. Leiden: Brill.
- Jursa, M. 2003. "Observations on the Problem of the Median "Empire" on the Basis of Babylonian Sources." In *Continuity of Empire (?): Assyria, Persia, Padua*, ed. G. Lanfranchi, M. Roaf e R. Rollinger, 169-79. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Liverani, M. 2003. "The Rise and Fall of Media." In *Continuity of Empire (?): Assyria, Persia, Padua*, ed. G. Lanfranchi, M. Roaf e R. Rollinger, 1-12. Winona Lake: Eisenbrauns.
- Petit, T. 1990. *Satrapes et satrapies dans l'empire achéménide de Cyrus le Grand à Xerxès Ier*. Paris: Les Belles Lettres.
- Pritchard, J. B., ed. 1969, *Ancient Near Eastern texts: relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press.
- Rollinger, R. 2009. "The Median "Empire", the End of Urartu and Cyrus' the Great Campaign in 547 B.C. (Nabonidus Chronicle II 16)." *Ancient West & East* 7, 49-63.
- Roux, G. 1995. *La Mésopotamie*. Paris: Éditions du Seuil.

A queda da Babilónia em 539 a.C. Nabónido e Ciro:
duas atitudes divergentes face ao culto do deus Marduk

Santos, A. R. dos. 2003. *A Babilónia dos Caldeus: uma caracterização socioeconómica*. Lisboa: Colibri.

Oshima, T. 2007. "The Babylonian God Marduk." In *The Babylonian World*, ed. G. Leick, 348-60. New York / London: Routledge.

Mierrop, M. Van de. 2003. "Reading Babylon." *AJA* 107:257-75.

Spek, R. J. Van der. 2014. "Cyrus the Great, Exiles, and Foreign Gods: A Comparison of Assyrian and Persian Policies on Subject Nations." In *Extraction & Control. Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, ed. M. Kozuh, W. F. M. Henkelman, C. E. Jones e Ch. Woods, 233-64. Chicago: Chicago Oriental Institute.

Waerzeggers, C. 2001. "The Babylonian Priesthood in the Long Sixth Century BC." *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 54 (2):59-70.

**MONARCAS PERSAS NAS *HISTÓRIAS* DE HERÓDOTO:
LEI E LIBERDADE, FUNDAMENTOS DA IDEOLOGIA MONÁRQUICA¹
(Persian Kings in Herodotus' *Histories*: Law and Freedom, roots of the
monarchic ideology)**

CARMEN SOARES

(cilsoares@gmail.com; ORCID: 0000-0003-3005-4635)

Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos

RESUMO - O presente estudo, apoiando-se na teorização política que o próprio autor apresenta em 3.80-82, passa em revista passos fundamentais das *Histórias* para a caracterização dos governos monocráticos dos soberanos persas. O que se busca clarificar é a forma como a relação desses governantes com a lei e a liberdade/servidão em que se encontram os que governam nos levam à conclusão da inexistência de uma figura modelar do monarca. Heródoto oferece, sim, dos monarcas tanto «retratos mistos» (daqueles que se governam ora com justiça, ora de modo despótico, como Ciro e Dario e, antes deles, Déjoces da Média), como um «retrato puro» (do tirano insolente, Cambises).

PALAVRAS-CHAVE: teorização política; monarquia; tirania; lei; liberdade.

ABSTRACT – In this paper, after a brief analysis of *Histories* 3.80-82, the author addresses the issue of the Persian monarchs' autocratic governments. What he tries to make clear is the close relationship there is between those sovereigns and the law, and also the degree of freedom or slavery experienced by the people under their rule. The main conclusions reached are: none of Herodotus' Persian kings corresponds to a portrait of the perfect monarch; on the contrary, we can find what could be called «mixed portraits» (when a king acts in some cases justly, but in others assumes a despotic way of ruling – as do Cyrus and Darius, as also Dejoces from Media) and a «pure portrait» (of the insolent tyrant, Cambyses).

KEYWORDS: political theory; monarchy; tyranny; law; freedom.

Fonte escrita incontornável para o conhecimento da visão grega do séc. V a. C. sobre a ideologia das monarquias orientais, as *Histórias* de Heródoto desde sempre cativaram o leitor, graças sobretudo à sua forma atraente de apresentar os factos. Vestidos com uma roupagem bastante próxima das personagens trágicas do drama ateniense, os protagonistas da história persa são, não obstante esse «colorido dramático», alvo de um tratamento político-filosófico coerente e devidamente fundamentado. O retrato dos monarcas persas só pode ser bem compreendido, se tivermos em conta a articulação entre dois

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito do projeto UID/ELT/00196/2013, financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

vetores de análise que emanam da duplicidade genética do discurso político: por um lado patenteando uma reflexão teórica sobre o assunto (*theoria*), pelo outro a sua manifestação prática (*praxis*)². Isto é, Heródoto tem a preocupação racional de fornecer uma reflexão epistemológica sobre o regime monárquico (entendido no sentido neutro e etimológico de ‘governo de um só’), a qual serve, como já tive oportunidade de defender noutro lugar³, de «ficha de leitura» para os perfis concretos que vai apresentando do monarca (termo também usado com o seu valor básico de ‘governante único’). Consciente desta dupla perspetivação do universo político do texto herodotiano, entendi dividir em duas partes complementares o meu estudo, a saber: 1. Fundamentação teórica do regime monárquico; 2. Materializações do regime: os retratos dos monarcas.

1. FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA DO REGIME MONÁRQUICO

É no livro III (caps. 80-82) que deparamos com a apresentação de seis formas de governação distintas, passíveis de distribuir por dois grupos opostos do ponto de vista moral, a que entendo chamar, com base na caracterização ética de que são alvo, de «os melhores» e «os piores» regimes⁴. Sem nunca deixar transparecer a sua opinião sobre a presente matéria, Heródoto coloca na boca de três nobres persas a apresentação dos fatores que contemporaneamente seriam tidos, pelo menos entre algumas elites pensantes gregas, como «marcadores da identidade» de cada uma das *politeiai*. Se é verdade que, mesmo sem lhes atribuir nomes diferentes, o historiador dá conta de uma forma «perfeita» (ou, como se lê em grego, *aristos*) e de outra «degenerada» (correspondente a *kakistos*) para a democracia e a oligarquia, já quando está em causa o ‘governo de um só’ são dois os nomes empregues. *Mounarchie* (correspondente iónico do substantivo ático *monarchia*, que havia de entrar, via latim, nas línguas modernas), pelo sentido neutro que comporta, vem aplicada tanto ao modelo despótico apresentado por Otanes⁵ como à sua forma perfeita, defendida por Dario⁶. O outro dos nomes usado para apelidar a constituição monocrática é *tyrannis*⁷ e restringe-se, tal como hoje, ao perfil opressivo do que continuamos a designar de ‘tirania’.

² Já procedi anteriormente a uma análise mais alargada da abordagem *theoria* e *praxis* política nas *Histórias* de Heródoto – Soares 2014a – bem como à comparação entre os retratos dos regimes tirânico e democrático – Soares 2014b.

³ Cf. Soares 2016.

⁴ Cartledge (2009, 21) também reconhece neste trecho das *Histórias* a identificação de seis formas de constituição, gémen da tipologia platónica, constituída por três forma «boas» e outras tantas «degeneradas» de constituição. O paralelismo entre Heródoto e as seis constituições reais caracterizadas no diálogo *O Político* de Platão já foi objeto da minha reflexão (Soares 2014a).

⁵ 3.80.3.

⁶ 3.82.3,4.

⁷ 3.81.1.

Embora a questão da historicidade do «Diálogo dos Persas» permaneça em aberto e, quanto a mim, seja marginal relativamente àquele que me parece o motivo principal para a sua inclusão na obra (a racionalidade do Autor), o facto é que Heródoto introduziu o episódio com a afirmação expressa de que *foram proferidos discursos inacreditáveis (na opinião de alguns Gregos), mas a verdade é que foram proferidos*⁸. Esta espécie de juramento de autenticidade não tem para mim que ser entendida como uma prova irrefutável de que o historiador acreditava que os Persas tivessem mesmo tido semelhante conversa, algures entre 522/21 a. C., por ocasião do golpe que levou à deposição do mago Gaumata. O seu desígnio poderia apenas ser dar a entender ao público que, tal como alguns Gregos repudiavam a tirania, avaliada pelo Coríntio Socles como *a mais injusta e sanguinária das realizações humanas*⁹, também os Persas (pela boca de Otanes) concebiam o regime com idênticas cores negras. Em suma, Gregos e Persas aparecem irmanados no seu ódio à tirania, perspetiva concordante com a funcionalidade aqui dada pelo historiador ao Bárbaro: paradigma do Grego.

Atentemos agora, ainda que sumariamente, nos elementos caracterizadores e distintivos das duas formas de governo de um só. Na base da argumentação sobre as várias constituições deparamos com um princípio que haveria de permanecer como fundamento da filosofia política posterior, a saber: a correlação entre ética e política. Este diálogo pode, no entanto, dar-se em sentidos opostos. Esclarecendo melhor: ou é o exercício do poder absoluto que influencia o carácter do governante ou, ao invés, cabe a este aspeto determinar a forma de governação. A conceção de tirania (retratada por Otanes e Megabizo) deriva da primeira leitura, donde ressalta a ideia de que, mesmo ao indivíduo com uma conduta moral exemplar (a quem os Gregos da época atribuíam o título de ‘o melhor dos homens’¹⁰), o poder ilimitado corrompe-o¹¹. Já a monarquia (tal como a apresenta Dario) fica a dever ao *ethos* do governante o estatuto de regime perfeito (*aristos*) e regenerador, i. e., o único que pode restabelecer a ordem social arruinada sob as disputas dos oligarcas pelo protagonismo¹² ou sob as cumplicidades danosas dos governantes de origem popular¹³. Em suma, o carácter do governante afigura-se um motivo central da aceção clássica grega da ideologia política.

⁸ 3.80.1. Todas as traduções apresentadas são da minha autoria.

⁹ 5.92a1.

¹⁰ 3.80.3.

¹¹ Note-se que, como alerta a helenista Emily Baragwanath (2015, 21-22), a apreciação de Otanes não deve ser entendida como evidência de que Heródoto acreditava na universalidade de comportamentos humanos, o que implicaria que, nas *Histórias*, todos os governantes autocráticos teriam percursos absolutamente idênticos. Segundo propõe a autora, a presente observação do aristocrata persa não deve, pois, ser lida como uma verdade absoluta, aplicando-se, concretamente, ao comportamento de Cambises.

¹² 3.82.3.

¹³ 3.82.4.

Das considerações acabadas de fazer retiramos também a conclusão de que a tirania corresponde à versão defeituosa do governo de um só, como bem confirma o facto de nas *Histórias* vir sempre associada a conotações pejorativas¹⁴. Na verdade, o regime colhe apenas críticas, todas elas verdadeiros atentados contra os principais fundamentos da vida em sociedade, tal como os Gregos a concebiam: as normas (sejam elas sociais ou jurídicas, noções ambas contidas no termo *nomos*), a moderação (reverso da condenada *hybris*) e a justiça (ou cumprimento das leis). Em concreto, esses vícios do poder tirânico deduzimo-los, respetivamente, das seguintes práticas, denunciadas por Otanes: alterar os costumes pátrios, exercer violência sobre as mulheres e condenar à morte sem julgamento¹⁵.

Para que fique completo o retrato da tirania, falta ainda lembrar dois traços de carácter do tirano: a inveja (incompreensível numa pessoa que vive na prosperidade) e a insegurança (que se traduz na desconfiança que domina as relações do governante com os súbditos e na sua recetividade face às calúnias). Porque a personagem que procede a esta caracterização do regime é o defensor da democracia, faz sentido que, tendo em mente dois mecanismos identitários da sua constituição preferida, aponte à tirania a seguinte falha: a ausência de controlo das finanças públicas e da atuação do governante. Ou seja, como diz Otanes, o tirano não tem que prestar contas e faz o que lhe apetece¹⁶.

Por contraste com esta caracterização detalhada da ideologia tirânica, o perfil da monarquia assenta apenas na já referida ética do governante e num valor que, modernamente, associamos mais à democracia: a liberdade. No termo da fala de Dario deparamos com as seguintes declarações:

Para resumir tudo o que foi aduzido num único termo: a liberdade donde nos veio e quem nos a deu? Do povo, da oligarquia ou de um monarca? Sou, por conseguinte, da opinião de que, visto nós termos sido libertados por um único homem, defendamos esse tipo de regime e, além disso, porque temos por bem não dissolver os costumes pátrios! Realmente esta não é a melhor atitude.¹⁷

Duas ideias sobressaem da argumentação final do nobre persa para eleger a monarquia como o melhor regime: a liberdade não é prerrogativa exclusiva de um determinado modelo de constituição (visto que se aventa a hipótese de vigorar tanto num governo de soberania popular, numa oligarquia como numa monarquia), mas é critério decisivo na aferição da qualidade do mesmo; o respeito pelos *nomoi* pátrios traduz o que, numa linguagem moderna, poderíamos

¹⁴ Veja-se o recurso abundante a vocabulário da raiz *kak*-. No seu estudo, Ferrill (1978, 391-97) documenta com exemplos vários o uso herodotiano do termo *tyrannos* aplicado aos reis orientais com esse sentido negativo.

¹⁵ 3.80.5.

¹⁶ 3.80.3.

¹⁷ 3.82.5.

designar de ‘conservadorismo’ ideológico. Ou seja, Dario, em última instância, confessa preferir a monarquia a qualquer outro sistema governativo (mesmo que esse se pautasse pela excelência¹⁸) por razões de conformidade à tradição persa. E esta, em termos políticos, era monárquica. A figura do governante único, evocada como abonação da escolha de Dario, não o esqueçamos, é precisamente Ciro, rei fundador do Império Persa, nascido da libertação do jugo da Média. Lendo nas entrelinhas do discurso do futuro rei persa, é, pois, a seguinte a lógica da sua argumentação: se os Persas têm vivido sob a intendência de um monarca, desde que se libertaram da sujeição opressiva dos Medos, não há qualquer argumento válido para contestar a sapiência de um ‘costume’ (*nomos*) pátrio e incorrer na sua perniciosa ‘transgressão’ (*anomia*).

As transgressões ao *nomos*, não restringidas, como aqui, ao plano meramente institucional, constituem, em grau diverso, um dos traços mais marcantes dos perfis dos monarcas persas, governantes insolentes, que, à luz da visão grega da condição humana, se encontram fatalmente condenados à ruína. No fim desventurado desses líderes de homens está simbolicamente contido o anúncio inevitável da queda do regime a que dão corpo, o império.

Quanto à virtude libertadora da monarquia, nos termos em que é evocada, só faz sentido para quem passa de um estado de submissão ao de domínio. É o que sucede precisamente no contexto histórico em que Heródoto situa o «Diálogo dos Persas», após a deposição do governo do Mago usurpador, Gaumata. Mas, se tivermos em conta a perspetiva dos Gregos, por ocasião das invasões dos reis persas, percebemos que é por idêntica razão que o historiador lhes coloca na boca queixas acesas contra a escravidão que para eles acarreta o governo (tirânico) de um só senhor, o monarca oriental, pois priva-os da liberdade. Em suma: monarquia tanto significa liberdade como escravidão, depende da perspetiva.

3. MATERIALIZAÇÕES DO REGIME: OS RETRATOS DOS MONARCAS

Desde a publicação, em 1966, da obra de referência *Form and Thought in Herodotus* de H. R. Immerwahr que se identificou um padrão narrativo comum ao retrato dos chefes dos povos bárbaros contemplados nas *Histórias*. Condiicionados pelos princípios universais da instabilidade da fortuna e da fragilidade da condição humana, todos os líderes vivem um percurso de ascensão e queda (que pode ser apenas de declínio ou de total destruição). O que me proponho fazer não é acompanhar *pari passu* essa biografia dramatizada dos reis persas (análise que vários estudiosos consagrados já levaram a cabo¹⁹). Não é minha intenção, igualmente, dar conta da presença, nos retratos dos governantes únicos (*mounarchoi*),

¹⁸ Cf. 3.82.2.

¹⁹ Veja-se Waters 1971, Gammie 1986, Silva 1995, 1997 e 2000.

de todos os marcadores das identidades tirânica e monárquica apresentados no célebre passo de teorização política, por mim brevemente analisado na primeira parte desta intervenção²⁰. Pretendo, sim, demonstrar em que medida o historiador exemplifica, na caracterização e atuação das suas personagens, sobretudo aqueles fundamentos políticos que, à luz da mentalidade do autor e dos seus mais diretos destinatários, os Gregos, são fundamentais ao exercício do poder: a lei e a liberdade.

No que concerne a importância conferida ao *nomos*, é por demais conhecido o primado que Heródoto lhe reconhece em todas as culturas²¹. Como o que nos interessa agora considerar é a relação do governante com a lei, é sobre a imagem do rei-juiz que me irei debruçar. Se, como vimos no «Diálogo dos Persas», o monarca elogiado por Dario é um indivíduo da melhor índole (*aristos*) e observar os costumes pátrios uma evidência de tal distinção, é natural que, quando os Medos escolheram o seu primeiro rei, tenham tido por critério de mérito ser ele *o único homem a aplicar a justiça com retidão*²². Embora os caps. 96-101 do livro I se reportem a um monarca medo (e não a um persa), Déjoces, o primeiro rei dos Medos, não podemos esquecer que os dois povos (e respetivas ideologias régias) se fundem, graças aos laços de sangue que ligam Ciro, também ele o primeiro rei (agora) dos medo-persas, ao avô, o último soberano da Média independente e dominadora, Astíages. Ou seja, conhecer a imagem que Heródoto desenha do nascimento da monarquia meda é, necessariamente, aceder aos fundamentos da monarquia persa (ou talvez fosse melhor chamar-lhe monarquia medo-persa)²³.

No episódio em apreço, dois termos são usados para designar o exercício do governo de um só: tirania (*τυραννίς*) e realeza (*βασιληίη*). O primeiro continua a ter uma conotação negativa, designando um poder despótico, ao passo que o segundo é sinónimo de soberania legítima²⁴. Esta diferença semântica decorre dos contextos em que são empregues. A palavra «tirania» aparece duas vezes. Embora a primeira ocorrência, se tomada isoladamente, possa corresponder ao valor neutro de ‘soberania’, o facto de ser esse o termo usado para designar o verdadeiro, mas inconfesso, móbil da atuação jurídica exemplar de Déjoces consiste num aviso ao leitor da natureza despótica das suas intenções. Estas serão desveladas por completo, assim que lhe for confiada a ‘realeza’. Note-se, ainda,

²⁰ Sobre este assunto, veja-se: Romilly 1959, Evans 1981, Rocha Pereira 1981 e 1990, Lateiner 1984, Pelling 2002.

²¹ Ideia sintetizada de forma magistral na máxima atribuída, por Heródoto (3.38.4), a Píndaro, segundo a qual *a lei é rainha de todas as coisas* (fr. 169 a, Snell-Maehler). Sobre os valores de *nomos* e sua importância na obra herodotiana, leia-se: Evans 1965, Humphreys 1987. Quanto aos significados do termo e evolução do conceito na Grécia antiga, veja-se Ostwald (1969, 1-54) e Romilly (1971, 51-71).

²² 1.96.3.

²³ Dewald (2002, 27) reconhece que este episódio permite, implicitamente, uma crítica e análise do desenvolvimento do poder monárquico.

²⁴ Concorro, pois, com posição idêntica, defendida por Ferrill (1978, 388-91).

que é a palavra *basileus*²⁵ aquela que o historiador usa para designar o tipo de governante que os Medos pretendiam e que, quando surge, pela segunda vez, o termo τυραννίς, este vem associado a um adjetivo com sentido pejorativo: χαλεπός ('implacável, intransigente'). A inflexibilidade, mesmo aplicada ao exercício da justiça, como é o caso presente²⁶, é reveladora, quanto a mim, de falta de moderação, virtude tão apregoada pelos Gregos e reverso do defeito mais censurado, aos homens em geral e ao tirano em particular, a *hybris*²⁷. Atentemos na sequência segundo a qual no texto se alude aos dois regimes políticos.

Heródoto conta que a motivação para Déjoces se ter empenhado mais na aplicação da justiça no seio da sua aldeia foi *por desejar ardentemente a tirania* (ἐρασθεὶς τυραννίδος²⁸). O mesmo é dizer que as funções de juiz servem de catapultas para as funções políticas²⁹. Além desta relação umbilical entre os poderes jurídico e político³⁰, há que considerar, tal como vimos a propósito da fala de Dario no «Diálogo dos Persas», a faceta regeneradora da monarquia/realeza. Na verdade, é o clima de desordem generalizada (ἐούσης ἀνομίης πολλῆς, *ibidem*; ἐούσης ὧν ἀρπαγῆς καὶ ἀνομίης³¹) que leva os Medos a tomarem a decisão de nomear um rei (βασιλέα), cuja missão será precisamente estabelecer a boa ordem (veja-se o uso do verbo εὐνομέομαι: οὕτω ἢ τε χώρα εὐνομήσεται³²). Diante do *curriculum* exemplar de Déjoces enquanto juiz, os Medos foram unânimes em elegê-lo rei³³. Na mente dos Medos está, sem margem para dúvidas, o designio de serem governados por um *basileus* e não um *tyrannos*³⁴. Mas será precisamente

²⁵ 1.98.1.

²⁶ 1.100.1

²⁷ Num estudo sobre a caracterização dos reis, Katherine Clarke (2015) explora até que ponto a manipulação do mundo natural pelos reis pode ou não ser lida como sinal do despotismo dos governantes. O seu estudo é particularmente interessante por chamar a atenção para a necessidade de considerarmos a origem do foco de censura, o que leva à conclusão de que muitas das vezes não se pode conceber essa visão negativa como sendo a posição do historiador, mas de terceiros.

²⁸ 1.96.2.

²⁹ Ou, como propõe Baragwanath (2015, 30), a atuação de Déjoces como juiz não reflete o seu caráter justo, mas sim o desejo de ser tirano da Média.

³⁰ Esta constitui, aliás, uma ideia comum à ideologia monárquica grega da época. Veja-se, a título ilustrativo, alguns exemplos relativos à Época Arcaica (*Odisseia* 19.9-11, em que se afirma que o rei irrepreensível decide de forma justa, ou seja, cabe-lhe exercer a justiça; Hesíodo, *Trabalhos e Dias* 35-39, passo em que se atribui aos *basileis* essa mesma função, que, no caso vertente, aplicam injustamente, por se deixarem corromper) e na Época Clássica (com destaque para a ênfase que Platão atribui ao «Justo» – *to dikaion* – como predicado distintivo da índole do «político verdadeiro», cf. e.g. *O Político* 293d8).

³¹ 1.97.2.

³² 1.97.3.

³³ 1.98.1.

³⁴ No seu estudo sobre o uso do termo *tyrannos* (em vez de *basileus*) para Édipo, em alguns passos na peça homónima de Sófocles, Knox (1954, 97-98) sublinha, tal como aqui, a ideia de que aquele designa o governante nomeado, mas não o descendente de uma linha hereditária monárquica.

com a mudança de estatuto de homem privado para homem público, que se tornam claros os marcadores da identidade política tirânica de Déjoces.

Se o palácio (βασιλῆα³⁵), uma exigência do novo senhor, pode ser entendido como um atributo material natural do poder régio (um verdadeiro *signum imperii*³⁶), já a extrema fortificação de que é alvo o edifício e os procedimentos protocolares para o acesso dos súbditos ao rei parecem-me marcas camufladas de uma conceção tirânica do poder. Embora a inacessibilidade do rei possa ser vista sob o prisma favorável do reconhecimento que lhe é feito ‘de ser distinto’ (ἐτεροῖος³⁷), não julgo ser essa a única explicação a ter em conta. Aliás, Heródoto apresenta razões humanas bem diversas dessa para as seguintes medidas: a formação de uma guarda pessoal do rei, a inclusão da sua residência e tesouros no meio de uma cintura de sete muralhas, a obrigatoriedade de contacto indireto entre monarca e súbditos (através de mensageiros) e a criação de um corpo de espões pessoais (os chamados «olhos e ouvidos do rei»)³⁸.

Foi para se proteger a si e aos seus tesouros que Déjoces mandou construir essa Ecbátana inexpugnável³⁹. A desconfiança típica da alma tirânica, insegura dos seus méritos, revela-se na forma como afasta de si os seus pares, aqueles que, como se lê no texto *não são menos do que ele em qualidades* (οὐδὲ ἐξ ἀνδραγαθίῃ λειπόμενοι⁴⁰). É destes em particular que se quer resguardar, pois neles ‘imagina’ (ἐσέμνυε, *ibidem*) potenciais rivais ao trono. A inveja, que implicitamente atribui aos outros, mais não é do que o reflexo de um vício pessoal, típico do tirano. Também a rede de espões encobre e legitima defeitos próprios de uma governação opressora: a denúncia e a calúnia. Até a faceta de juiz, determinante como vimos para a nomeação de Déjoces como rei da Média, se mostra alterada pelo exercício despótico do poder. Os termos distintos em que o historiador apresenta Déjoces-juiz, antes e depois de ser investido das funções de chefe do povo, são suficientemente explícitos, pelo que passo a confrontar em citação os dois passos do texto:

Pela sua forma de atuar, recebia dos concidadãos elogios de não pouca monta, de modo que as gentes das outras aldeias tomaram conhecimento de que Déjoces era o único indivíduo a aplicar a justiça com retidão (κατὰ τὸ ὀρθὸν

³⁵ 1.98.4.

³⁶ Outros são: trono, carro real, cavalos. Sobre as representações e as ideologias monárquicas dos Aqueménidas, veja-se Briant (1996, 217-65).

³⁷ 1.99.2.

³⁸ Dewald (2002, 28) qualifica este exercício da tirania de «autocracia burocrática», uma vez que complexifica o protocolo institucional e distancia, em muito, o governante dos governados.

³⁹ 1.99.1.

⁴⁰ 1.99.2.

δικάζων)⁴¹.

Depois de tomadas estas medidas protocolares e de ter fortalecido o seu poder com a tirania, tornou-se um guardião implacável da justiça (ἦν τὸ δίκαιον φυλάσσειν χαλεπός)⁴².

A tónica deixa de assentar numa ideia positiva de exercício imparcial da justiça para passar a distinguir-se pela intransigência. A situação é tanto mais grave para as partes do processo, quando, ao contrário do que sucedia quando Déjoces não governava, deixou de haver um contacto direto entre juiz e julgado(s). Ou seja, o exercício da lei faz-se em diferido, o que poderia comprometer a desejável retidão dos julgamentos. Não obstante esse distanciamento entre justiça e indivíduos, forçado pela ideologia política monárquica, a missão do juiz é resumida nestes termos: *julgar cada crime de acordo com o mérito*⁴³. Para entendermos cabalmente o sentido da expressão grega κατ' ἀξίην, temos de trazer à colação deste passo o cap. 137 (§ 1).

Aí Heródoto elogia o costume persa de fazer depender a aplicação de penas extremas de uma avaliação da conduta do réu na sua globalidade. Em causa está a interdição de, por causa de uma única falta, o rei-juiz condenar à morte e de os Persas aplicarem aos servos da sua casa um sofrimento irremediável. Tais castigos só podem ser aplicados, se, da ponderação entre crimes (ἀδικήματα) e serviços prestados (ὕπουργήματα), resultar uma proporção maior dos primeiros. Respeitam os monarcas persas este *nomos*, dando assim mostras de possuir a idoneidade que os torna merecedores do título de rei? Ou, pelo contrário, desrespeitam-no, incorrendo na transgressão (*anomía*) própria do soberano insolente (*hybristes*), o *tyrannos*? A resposta a estas interrogações encontramos-la nos retratos de Cambises e Dario. Se quanto ao primeiro não temos a mínima dúvida em identificá-lo com o exemplo mais bem acabado da galeria herodotiana de monarcas *anomoí*, o rei regenerador da monarquia persa é alvo de um tratamento mais complexo no que se refere à sua faceta de juiz. É por essa razão que dedicarei mais atenção ao perfil de Dario.

Padecendo de um estado de demência que lhe inspira uma espécie de «esquizofrénica» mania da perseguição, Cambises enceta uma série de execuções sumárias⁴⁴. Por baixo da capa da inveja e da necessidade de desagrarar pretensas injúrias à sua autoridade, o soberano esconde um carácter inseguro. É, por conseguinte, um indivíduo intolerante face a qualquer tipo de concorrência ao seu poder. A imaginária pretensão do irmão Esmérdis ao

⁴¹ 1.96.3.

⁴² 1.100.1.

⁴³ 1.100.2.

⁴⁴ Sobre o assunto veja-se Silva 1997, Soares (2003, 418-42).

trono leva-o a cometer o primeiro fratricídio⁴⁵. Segue-se-lhe a morte da irmã-esposa, voz que decide silenciar, por intolerância absoluta face a manifestações de bom senso⁴⁶. O lastro homicida estende-se ainda a indivíduos fora do círculo familiar mais próximo, àqueles que, por serem seus pares (ὁμοίους⁴⁷), facilmente rotularia de usurpadores. As censuras que estas e outras condenações à morte de concidadãos suscitam, tanto na boca do historiador⁴⁸ como na do conselheiro real, Crespo⁴⁹, ganham maior verosimilhança narrativa, se as entendermos precisamente como materializações do desrespeito (*anomia*) de Cambises pelo atrás elogiado costume pátrio da pena capital. Ao mandar matar pessoas *sem uma única razão que o fundamente* (ἐπ' οὐδεμῇ αἰτίῃ ἀξιοχρέω), o soberano contradiz o código ético-jurídico persa, ou seja, não corresponde ao perfil do *mounarchos* ou *basileus dikaios*, mas ao do *tyrannos hybristes*, o mesmo é dizer *adikos*. Em resumo: insolente, injusto e transgressor são os qualificativos que ressaltam do retrato de Cambises e que legitimam a sua inclusão entre a galeria dos governantes tiranos⁵⁰.

Passemos, agora, a considerar a imagem de Dario à luz do desempenho das competências de rei-juiz. Logo no início do seu reinado, o novo senhor do império persa delibera a condenação à morte de compatriotas do mais alto estatuto social: Intafernes, um seu par (pois fazia parte, como ele, do grupo dos sete conjurados responsáveis pela deposição do Mago usurpador, 3.118-119); Oretes, governador de Sardes⁵¹. Embora sequenciais no contexto da narração, os dois episódios revelam formas distintas de o rei aplicar a justiça. No caso de Intafernes é dupla a insolência (Ἰνταφέρνηα... ὑβρίσαντα⁵²) cometida. Não só desrespeitou o *nomos* recém-criado da prerrogativa concedida aos seis conjurados de poderem falar diretamente com o rei (exceto se ele estivesse deitado com uma mulher), como infligiu danos físicos irreparáveis (correspondentes ao *supra* referido ἀνήκεστον πάθος⁵³) em servos que não eram seus. A mutilação do nariz e das orelhas dos mensageiros, figuras indispensáveis desde os tempos do medo Déjoces ao protocolo régio, revela tanto a prepotência do nobre persa como o seu temor de um potencial rival ao trono. A solução que Dario toma para erradicar semelhante ameaça é, se quisermos usar o vocabulário jurídico que já nos surgiu anteriormente, 'implacável'. De

⁴⁵ 3.30.

⁴⁶ 3.31-32.

⁴⁷ 3.35.5.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ 3.36.1.

⁵⁰ O seu sócia grego é Periandro de Corinto, figura que já teve ocasião de tratar noutra ocasião (Soares 2003, 442-48).

⁵¹ 3.127-128.

⁵² 3.118.1.

⁵³ 1.137.1.

facto, a sentença de morte recai não só sobre o infrator, mas atinge também todos os varões da família (medida que visava eliminar potenciais vingadores da morte do chefe do clã).

No entanto, ao invés do seu antecessor, Dario não vem desenhado com as tintas carregadas da obstinação doentia. O restaurador da boa ordem na Pérsia goza de um carácter suficientemente ponderado para, sem comprometer a afirmação inequívoca da sua autoridade, reduzir uma pena que, pela sua radicalidade, poderia contribuir para criar dele a imagem do tirano e não a do monarca. De facto, aquele a quem Heródoto atribui o papel de defensor da monarquia como o melhor regime sabe fazer a leitura política correta do desgosto que tão implacável pena causaria na esposa de Intafernes. Concede-lhe, pois, a graça de poupar a vida do seu irmão e do filho primogénito. A misericórdia do monarca constitui, quanto a mim, uma estratégia narrativa para revelar como, no retrato do bom monarca-juiz, se fundem rigor e tolerância.

No episódio seguinte, a história da morte de Oretes, o leitor das *Histórias* depara com a exemplificação do *nomos* jurídico persa da condenação à morte mediante a avaliação ponderada da conduta do julgado. O poderoso governador da Lídia, Frígia e Iónia vem apresentado como autor de um vasto conjunto de crimes (ἐξῆβρισε παντοῖα⁵⁴; πάντων τῶν ἀδικημάτων εἵνεκεν⁵⁵). Uma ambição crescente de poder levou-o a liquidar dois ilustres aristocratas persas, Mitrobates e o filho Cranaspes, mortes que lhe valeram a passagem da província da Frígia para o seu controle. No entanto, como seria de prever, esse reforço de influência pessoal de um sátrapa não é visto com bons olhos pelo monarca recém-chegado ao poder, Dario, a braços, numa fase de afirmação de autoridade, com uma série de sublevações um pouco por todo o império⁵⁶. Ou seja, a atuação de Oretes só pode ser vista pelo rei como um prejuízo (κακὰ δὲ μεγάλα⁵⁷) e não um serviço (veja-se o uso do verbo ‘ajudar’: ὠφέλησε, *ibidem*) prestado aos Persas. Digo «aos Persas» (Πέρσας⁵⁸) e não «ao rei dos Persas», pois são esses os termos em que Dario expõe a culpa de Oretes perante uma assembleia *dos mais notáveis Persas* (Περσέων τοὺς λογισμωτάτους⁵⁹). Oretes corresponde, por conseguinte, à figura do inimigo público a abater. Reproduzo, de seguida, a argumentação empregue para encontrar um carrasco voluntário para a *insolência intolerável* (ὑβριν οὐκ

⁵⁴ 1.126.2.

⁵⁵ 3.127.1.

⁵⁶ Essas revoltas vêm atestadas na inscrição de Behistun para as regiões de Elam, Babilónia, Assíria, Egito e Pártia, entre outras. Como refere Briant (1996, 127-28), não se pode falar com base no testemunho de Heródoto de uma verdadeira revolta da Lídia, mas apenas de insubordinação do seu sátrapa.

⁵⁷ 3.127.3.

⁵⁸ 3.127.3.

⁵⁹ 3.127.2.

ἀνασχετόν⁶⁰) do sátrapa, pois nela se evoca o *nomos* persa que autoriza o rei-juiz a condenar um súbdito à morte.

Entre vós há alguém que seja capaz de me trazer Oretes vivo ou de matá-lo? A esse homem que não prestou nenhum auxílio aos Persas, mas que, pelo contrário, lhes causou grandes males?⁶¹

Se, como tentámos demonstrar, Dario encarna as qualidades do rei-juiz e Cambises representa o seu reverso, no que se refere à faceta de rei libertador ela continua a estar retratada no primeiro, graças à sua condição de monarca regenerador do império, mas já surgira antes nas *Histórias*, ligada à caracterização de Ciro, o Grande Rei⁶².

De Dario já considerámos esta imagem de paladino da liberdade, a propósito do seu papel na recuperação do poder dos Persas face aos Medos. Nesse sentido podemos designá-lo de segundo unificador do império medo-persa, sob comando persa. O primeiro, o fundador do império e, como tal, justo merecedor do título de ‘pai’ (πατήρ⁶³), Ciro, conquistou o apoio dos seus compatriotas na rebelião contra o jugo de Astíages com a promessa de os tornar livres (γίνεσθε ἐλεύθεροι⁶⁴). Importa, todavia, não esquecer o real sentido que, no contexto da política expansionista intrínseca à ideologia monárquica oriental, assume a noção de liberdade. ‘Ser livre’ significa ‘ser senhor de escravos’. Dos numerosos exemplos que, ao longo da obra, dão conta desse entendimento lembro apenas um outro, envolvendo também os Medos, aí apresentados na perspectiva oposta às que evoquei. Sobre eles conta Heródoto que, *combatendo contra os Assírios em prol da liberdade, revelaram-se valerosos guerreiros e, ao repelirem a escravidão, tornaram-se livres*⁶⁵.

Mas será essa liberdade, à luz do pensamento grego, a verdadeira liberdade? A resposta a esta questão levar-nos-ia pelo caminho fascinante, mas longo e, por essa razão, de momento inviável, da visão herodotiana sobre a *eleutheria* grega. Lembro, apenas, que a sobejamente conhecida aversão dos Gregos (Atenienses e Espartanos, em especial) à soberania persa passa por uma mundividência diferente de soberania de um só e sua relação com a liberdade. A conhecida conversa entre Xerxes e Demarato, rei espartano exilado na sua corte, travada na sequência da inspeção das forças navais pelo monarca persa, encerra as ideias principais do pensamento grego nessa matéria. Na boca do Persa coloca

⁶⁰ 3.127.3.

⁶¹ 3.127.3.

⁶² A primeira vez que lhe vem atribuído esse título (βασιλεὺς ὁ μέγας) é em 1.188.1.

⁶³ 3.89.3.

⁶⁴ 1.126.6.

⁶⁵ 1.95.2.

Heródoto um novo sentido de liberdade: não ser governado por um só homem. Eis os termos em que se exprime:

Se [os Lacedemónios] fossem governados à nossa maneira, por uma só pessoa, com receio dela, não só se tornariam melhores do que são por natureza, como poderiam, estando em desvantagem, fustigados pelo chicote, avançar contra um maior número [de adversários]. Todavia, entregues à liberdade, nenhuma dessas coisas serão capazes de realizar.⁶⁶

A imagem opressiva que transparece deste retrato do soberano único fá-la o historiador ser verbalizada primeiro por um monarca persa, depois por um ex-diarca grego. Quanto a mim estamos, uma vez mais, perante a conhecida universalidade de valores, típica do texto herodotiano. Há, no entanto, diferenças de perspetiva, denunciadoras de identidades distintas. De facto, nas palavras pronunciadas por Demarato fica também implícita a ideia de que a liberdade dos Gregos decorre de não serem governados por um monarca. O estatuto de soberania não o reconhecem a um homem, mas sim a princípios normativos rigorosos (νόμος ισχυρός e δεσπότης νόμος⁶⁷). Daí que o Lacedemónio tenha dito dos seus compatriotas que *embora sejam livres, não o são em absoluto* (ἐλεύθεροι γὰρ ἔόντες οὐ πάντα ἐλεύθεροί εἰσι⁶⁸).

Em conclusão: a imagem herodotiana do papel da liberdade e da lei na construção da ideologia do governo de um só e respetivo governante assenta em princípios filosófico-políticos próprios da mundividência helénica do seu autor. Assim, a monarquia (ou realeza) corresponde à versão perfeita do regime, a tirania à forma degenerada; o monarca (ou rei) encarna virtudes, o tirano vícios.

Da conjugação entre esta bipolaridade política e a crença profundamente grega na fragilidade de todos os mortais sem exceção (onde se inclui, por conseguinte, o rei) resulta que nenhum dos retratos considerados corresponde ao modelo do governante de excelência. Se, nos casos de Ciro e Dario, ainda somos confrontados com o que proponho designar de «retratos mistos» (de monarca e tirano) – pois os comportamentos louváveis permitem compensar outros indignos – no de Cambises deparemos com um «retrato puro» (de tirano).

⁶⁶ 7.103.4.

⁶⁷ Cf. respetivamente 7.102.1 e 7.704.4.

⁶⁸ 7.104.4.

BIBLIOGRAFIA

- Baragwanath, E. 2015. "Characterization in Herodotus." In *Fame and Infamy. Essays for Christopher Pelling on Characterization in Greek and Roman Biography and Historiography*, eds. R. Ash, J. Mossman and F. B. Titchener, 15-35. Oxford: Oxford University Press.
- Briant, P. 1996. *Histoire de l'empire perse. De Cyrus à Alexandre*. Paris: Fayard.
- Cartledge, P. 2009. *Ancient Greek Political Thought in Practice*. Cambridge: University Press.
- Clarke, K. 2015. "Putting up Pyramids, Characterizing Kings." In *Fame and Infamy. Essays for Christopher Pelling on Characterization in Greek and Roman Biography and Historiography*, eds. R. Ash, J. Mossman and F. B. Titchener, 37-51. Oxford: Oxford University Press.
- Dewald, C. 2003. "Form and Content: the Question of Tyranny in Herodotus." In *Popular Tyranny: Sovereignty and Discontents in Classical Athens*, ed. K. Morgan, 25-38. Austin: University of Texas Press.
- Evans, J. A. S. 1965. "Despotes nomos." *Athenaeum* 43:142-53.
- Ferrill, A. 1978. "Herodotus on tyranny." *Historia* 27 (3):385-98.
- Gammie, J. G. 1986. "Herodotus on kings and tyrants: objective historiography or conventional portraiture?" *Journal of Near Eastern Studies* 45 (3):171-195.
- Humphreys, S. C. 1987. "Law, Custom and Culture in Herodotus." *Arethusa* 20:211-20.
- Immerwahr, H. R. 1966. *Form and Thought in Herodotus*. Cleveland: Scholars PR.
- Knox, B. 1954. "Why is Oedipus Called Tyrannos?" *CJ* 50 (3):97-102, 130 = 1979. "Why is Oedipus Called Tyrannos?" In *Word and Action. Essays on the Ancient Theater*, 87-95. Baltimore / London: The John Hopkins University Press.
- Lasserre, F. 1976. "Hérodote et Protagoras: le débat sur les constitutions." *MH* 33 (2):65-84.
- Lateiner, D. 1984. "Herodotean historiographical patterning: the constitutional debate." *Quaderni di Storia* 20:257-84.
- Evans, J. A. S. 1981. "Notes on the debate of the Persian Grandees in Herodotus 3, 80-82." *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 36:79-84.
- Ostwald, M. 1969. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Parker, V. 1988. "τύραννος, The semantics of a political concept from Archilochus to Aristotle." *Hermes* 126 (2):145-72.

- Pelling, C. 2002. "Speech and action: Herodotus' Debate on the Constitutions." *Proceedings of the Cambridge Philosophical Society*. Vol 48, 123-58. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rocha Pereira, M. H. 1990. "O 'Diálogo dos Persas' em Heródoto." In *Estudos Portugueses. Homenagem a António José Saraiva*, 351-62. Lisboa: Ministério da Educação / Instituto de Cultura e Língua Portuguesa / Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- . 1981. "O mais antigo texto europeu de teoria política." *Nova Renascença* 1:364-70.
- Romilly, J. 1971. *La loi dans la pensée grecque des origines à Aristote*. Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres".
- . 1959. "Le classement des constitutions d'Hérodote à Aristote." *Revue des Études Grecques* 72:81-99.
- Rosivach, V. J. 1988. "The Tyrant in Athenian Democracy." *QUCC* 59:43-57.
- Silva, M. F. 2000. "O desafio das diferenças étnicas em Heródoto. Uma questão de inteligência e saber." *Humanitas* 52:3-26.
- . 1997. "Cambises no Egito. Crónica de um rei louco." In *Historiografía y bibliografía, Actas del coloquio internacional sobre historiografía y biografía (de la antigüedad al renac.)*, eds. J. A. Sanchez Marín, J. Lens Tuero e C. L. Rodríguez, 1-14. Madrid: Ediciones Clasicas.
- . 1995. "Dario, o Grande Rei, personagem em *Histórias* de Heródoto." *Máthesis* 4:63-88.
- Soares, C. 2016. "Regimes políticos nas *Histórias* de Heródoto. O "Diálogo dos Persas" (3. 80-82)." In *Pólis/Cosmópolis: Identidades Globais & Locais*, coords. Carmen Soares, Maria do Céu Fialho e Thomas Figueira, 43-52. Coimbra / São Paulo: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- . 2014a. "Theoria e práxis política em Heródoto." *Cuadernos de Filología Clássica: Estudios griegos e indoeuropeus* 24:57-79.
- . 2014b. "Diálogos nas *Histórias* de Heródoto entre teoria e praxis política. Tirania e democracia: contrastes e semelhanças." *Phoînix* 20 (1):25-39.
- . 2003. *A morte em Heródoto. Valores universais e particularismos étnicos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- Waters, K. H. 1971. *Herodotus on Tyrants and Despots. A Study in Objectivity. Historia Einzelschriften* 15. Wiesbaden: Franz Steiner-Werlag.

(Página deixada propositadamente em branco)

SER RAINHA NA PÉRSIA ANTIGA¹

(To be a queen in Ancient Persia)

MARIA DE FÁTIMA SOUSA E SILVA

(fanp13@gmail.com; ORCID: 0000-0001-5356-8386)

Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra

RESUMO - Ésquilo, Heródoto e Plutarco são os autores que, em diferentes épocas, melhor retratam a vida na corte persa e a influência feminina que circundava o monarca. Sob as cores da fantasia, muito de verdadeiro ressalta da sua intervenção pessoal e política.

PALAVRAS-CHAVE: Atossa; Amestris; Parisátide; *Persas*; *Vida de Artaxerxes*; *Histórias*.

ABSTRACT: Aeschylus, Herodotus and Plutarch are the authors who, in different times, give a portrait of the Persian court and of female influence on the monarch. Under fiction, their true personal and political influence is undeniable.

KEYWORDS: Atossa; Amestris; Parisatis; *Persians*; *Life of Artaxerxes*; *Stories*.

Abordar o tema do estatuto e intervenção da rainha da Pérsia através do olhar grego da época clássica – aquela em que o acesso a uma outra cultura foi estimulado pelo conflito entre as duas margens do Egeu, o império persa e a Grécia – é utilizar sobretudo dois testemunhos, os *Persas* de Ésquilo e Heródoto, o pai da História. Comprometidos, o poeta trágico e o historiador, com uma versão inspirada em acontecimentos verdadeiros mas a que não falta o elemento ficcional, sem o rigor que uma investigação minuciosa e um relato imparcial exigiriam, mesmo assim projetam a opinião que a Grécia do séc. V a. C. tinha da cultura oriental neste aspeto concreto. A focagem adotada por cada um é diversa, não só em função dos pressupostos dos diferentes géneros em que se exprimiam, mas também pela própria sensibilidade e experiência de vida. Ésquilo, um combatente contra a invasão persa em terreno grego, traça do inimigo, em termos sobretudo simbólicos e universalistas, a imagem de uma grande potência, apesar disso não imune ao castigo divino que um excesso de arrogância acarreta; Heródoto, um grego da Ásia, desenvolve a longa trajetória que leva à constituição de um grande império do oriente e justifica, dentro de uma tradição aqueménida, a campanha decisiva que os Persas se determinaram a levar a cabo na Europa. Num e noutro destes dois autores, Atossa, esposa de Dario e mãe de Xerxes, assume um papel determinante como paradigma da ideologia reinante

¹ Este trabalho foi desenvolvido no âmbito do projeto UID/ELT/00196/2013, financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

e exemplo da influência que a rainha consorte ou regente podia ter na corte persa. Séculos mais tarde, inspirado ainda nos autores clássicos e na recriação de paradigmas do passado, Plutarco dedica a Artaxerxes uma das suas *Vidas*², insistindo em quadros do quotidiano do palácio, onde o círculo feminino em torno do rei tem uma relevância inegável. Somados estes testemunhos, podemos rever o trajeto da corte persa durante pouco mais de um século (séc. V e início do IV a. C.), com as suas querelas, paixões, ódios, influências. Dentro de um determinado conceito literário, todos estes relatos focam sobretudo *tà genómena*, as práticas do quotidiano, sem deixarem de reconhecer que os grandes momentos e as tomadas de decisão política têm, com estes bastidores, uma relação estreita.

Ao envolver Gregos, sobretudo Espartanos, na questão sucessória que confrontou os dois filhos de Dario II, Artaxerxes II e Ciro³, Plutarco⁴ resume assim a opinião grega sobre a corte persa: ‘Comprovaram à evidência que o império persa e o seu rei possuíam ouro em abundância, luxo e mulheres; mas em tudo o mais eram de uma ostentação vazia.’ Este sentimento sempre animou a Grécia à resistência contra um inimigo apenas na aparência superior; sem, no entanto, impedir o fascínio e a curiosidade por um mundo inegavelmente contrastante com o espírito helénico, pela sua riqueza e ostentação.

As leis consuetudinárias dos Persas eram estritas quanto ao casamento do soberano: a noiva devia ser escolhida de entre as filhas das melhores famílias da aristocracia persa. A escolha era feita pelos progenitores, de acordo com critérios políticos, no sentido da consolidação de alianças que pudessem robustecer o poder do monarca. Os exemplos são inequívocos. Segundo Heródoto, o grande Ciro casou com Cassandane, filha de Farnaspes, de linhagem aqueménida⁵; Cambises, seu filho, com Fedima, filha de Otanes⁶; Atossa, filha de Ciro o Grande,

² Manfredini et Orsi 1996, XXVII sublinham a ‘singularidade’ desta *Vida* de acordo com os critérios habituais no biógrafo: Artaxerxes não era nem grego nem romano, mas um bárbaro, e Plutarco não era um apreciador de bárbaros. Daí a *Vida de Artaxerxes* resultar numa espécie de ‘retrato negativo’, que não deixa de ser surpreendente dentro do sentido pedagógico que justifica as *Vidas*.

³ A Xerxes, filho de Dario I e condutor da campanha contra a Grécia, sucedeu Artaxerxes I (465-425 a. C.), avô de Artaxerxes II. Entre eles ocorreu o reinado curto de Xerxes II, herdeiro legítimo de Artaxerxes I, rapidamente assassinado, seguido de um irmão bastardo, filho do mesmo Artaxerxes I, que se chamou Dario II. Deste Dario II (424-405 a. C.) e de Parisátide – ambos filhos de Artaxerxes I mas de diferentes concubinas – nasceram ‘quatro filhos, Artaxerxes, o mais velho, seguido de Ciro, e os mais novos, Ostanes e Oxartes’ (*Vit. Artax.* 1.2). Alguma disparidade de testemunhos rodeia este círculo familiar: X. *An.* 1.1 menciona apenas Artaxerxes e Ciro, também referidos por Ctésias com nomes distintos (*FGrHist* 688 F 15^a, 51); D. S. 17.5.5 menciona Ostanes como irmão de Artaxerxes II e pai de Dario III; Ctésias atribui a Dario II e Parisátide treze filhos. Sobre o assunto, veja-se Manfredini et Orsi 1996, 267. As grandes fontes de Plutarco para a *Vida de Artaxerxes* são Dínon, Ctésias e Xenofonte.

⁴ Plut. *Vit. Artax.* 20.1. Perrin 1975.

⁵ Hdt. 2.1.1, 3.2.2.

⁶ Hdt. 3.68.3.

casou com Dario I⁷; por fim Xerxes I, filho de Dario, desposou Améstris, filha de Otanes⁸. Plutarco, em consonância, recorda o casamento de Artaxerxes II, o epónimo da sua *Vida*, com ‘uma mulher bonita e de bom caráter, *por imposição dos pais*’⁹. Entre os compromissos que Artaxerxes II assumiu de casar várias das suas filhas com nobres, está a promessa feita a Tiribazo de lhe conceder a mão de Améstris¹⁰; quando, porém, levado pela paixão pela mesma filha, desejou quebrar o compromisso, ‘prometeu em seu lugar como esposa a Tiribazo a mais nova’, Atossa¹¹. Em momentos particulares da história persa, como aquele que se seguiu à crise de sucessão aberta pela morte de Cambises sem herdeiros, a tradição afeta ao casamento real podia tornar-se ainda mais restritiva. Entre os compromissos assumidos pelo grupo de aristocratas que derrubaram o falso Esmérdis, contava-se uma cláusula de importância para a solidariedade que entre eles se alicerçava¹²: ‘Decidiram que não seria permitido ao rei casar com nenhuma mulher que não da estirpe dos conjurados’. Ciente da relevância do código tradicional de alianças por matrimónio, o mesmo Dario I que agora acedia ao trono ‘contraíu casamentos de grande importância para os Persas: desposou duas filhas de Ciro, Atossa e Artistone – Atossa já tinha sido casada com Cambises, seu irmão, e depois com o Mago¹³; Artistone era virgem¹⁴. Outra mulher com quem casou foi uma filha de Esmérdis, filho de Ciro, chamada Pármis. Desposou também uma filha de Otanes, a que desmascarou o Mago¹⁵. É óbvio, nesta multiplicidade de uniões, o desejo de Dario de consolidar a sua legitimidade: primeiro elegendo filhas e

⁷ Hdt. 3.133.1.

⁸ Hdt. 7.61.

⁹ Plut. *Vit. Artax.* 2.5. Dario II e Parisátide, no desejo de aproximação à família de Hidarnes (um dos aliados de Dario I na luta contra o Mago), promoveram uma dupla união: do herdeiro real, Artaxerxes, com Estatira, e também da princesa Améstris com um outro filho do aristocrata, Teritucme. Apaixonado por uma das suas irmãs, Teritucme matou Améstris e organizou, contra o soberano, uma rebelião. Este crime acarretou a morte do filho de Hidarnes, bem como de todos os outros parentes; Estatira foi dos poucos que escapou por intervenção empenhada de Artaxerxes. Cf. Ctésias, *FGrHist* 688 F15. Poupado foi também Tissafernes, seu irmão, então residente na Ásia Menor. Já no poder, Artaxerxes II, por influência da mulher, tomou atitudes favoráveis aos seus parentes para lhes desagrar a memória; mandou matar o escudeiro delator da conspiração de Teritucme e reintegrou o filho deste seu cunhado, Mitrdates, na satrapia paterna (*FGrHist* 688 F16).

¹⁰ Plut. *Vit. Artax.* 27.4.

¹¹ Plut. *Vit. Artax.* 27.4.

¹² Hdt. 3.84.2.

¹³ De todos os maridos de Atossa foi sem dúvida o último, Dario, aquele que deu à corte persa maior dignidade e poder. Por isso Ésquilo, nos *Persas*, faz de Atossa simplesmente a viúva de Dario sem qualquer alusão aos seus casamentos anteriores.

¹⁴ Talvez esta ideia de umas primeiras núpcias com o monarca justifique a preferência afetiva que Dario manifestava por Artistone. Por isso lhe dedicou uma estátua em ouro cinzelado (Hdt. 7.69.2). Da união de Dario com Artistone nasceram dois filhos, Ársames (Hdt. 7.69.2) e Góbrias (7.72.2).

¹⁵ Hdt. 3.88.2.

esposas dos monarcas seus predecessores, de quem não provinha em sucessão directa; além de privilegiar a filha de um dos seus correlegionários na rebelião, de acordo com o pacto estabelecido. Superiores interesses da corte deixavam ao rei, em nome das suas preferências ou sentimentos, uma margem de escolha muito limitada.

Pontualmente, a dinâmica de conquista podia aconselhar uma estratégia: a proposta de aliança com uma estrangeira, que não passa de um golpe diplomático e é suscetível de levantar suspeitas, de tal modo era divergente da prática consagrada. Assim Cambises (530-522 a. C.), futuro conquistador do Egito, integrou nos seus planos de anexação do reino do Nilo uma proposta de casamento com uma princesa egípcia¹⁶, filha de Amásis. Heródoto justifica esta proposta com uma vingança: pactuar com os interesses de um médico egípcio, ao serviço da corte persa e por isso afastado da pátria e da família, que pretendia vingar a escolha que o faraó fizera impender sobre a sua competência. O pedido de Cambises não aparecia, portanto, como uma homenagem ou pacto de aliança, mas como um desafio. Assim o entendeu também o faraó, que apenas se preocupou com uma questão difícil: como recusar... sem recusar, na certeza de que se acedesse ‘ficava mortificado’, e se negasse ‘incorria na ira de Cambises’. Imaginou então, ao que conta Heródoto, um dolo: o de substituir a própria filha por outra jovem, Nitétis, filha do monarca anterior, Apries. A descoberta deste ludíbrio, uma ofensa pessoal e política a Cambises, tornou-se uma etiologia para o ataque ao Egito¹⁷. A esta versão, decerto persa, que justificava a campanha, Heródoto contrapõe outra, egípcia, para fundamentar a aproximação entre as duas casas reais. Essa outra versão, também interessante, defendia que Cambises era filho de Ciro e desta Nitétis, e que teria sido Ciro a pedir a mão da princesa egípcia e não o filho¹⁸. Revelador é o motivo que Heródoto invoca para depreciar a veracidade desta segunda versão¹⁹: ‘É que, antes de mais nada, os Egípcios estão fartos de saber – porque se há povo que conheça as leis persas é, sem dúvida, o egípcio – que aqueles têm por regra não entregar o trono a um bastardo, quando há um filho legítimo’. Com esta observação, o autor de *Histórias* confirma a impossibilidade de um casamento entre o rei persa e uma estrangeira, verdadeiramente o único ponto em comum nas duas leituras do episódio.

A algumas destas alianças políticas, a tradição soma o sentimento. Plutarco assinala este condimento na aliança de Artaxerxes II com Estatira, uma noiva imposta pelos pais mas que o marido, mais tarde, não quis perder ‘apesar da

¹⁶ Hdt. 3.1.1-3.1.3.

¹⁷ Hdt. 3.1.5.

¹⁸ Hdt. 3.2.1. A versão que faz de Cassandane a mãe de Cambises tem todas as condições para ser a mais fidedigna e está de acordo com o testemunho dos textos cuneiformes. Veja-se *CAH²* 4.19.

¹⁹ Hdt. 3.2.2.

opinião daqueles²⁰. De facto, convulsões posteriores²¹ tornaram mal vista a família da consorte real e punidos de morte alguns dos seus elementos; o rei (Dario II) queria também eliminar a nora, não fosse Artaxerxes ‘ter conseguido convencer a mãe a duras penas, com pedidos e lágrimas, de que a poupassem e o não separassem da mulher’²². Este episódio salienta a autoridade da rainha-mãe e a precariedade das alianças políticas, alterados os pressupostos que as justificaram.

A Cambises é atribuída a iniciativa de uma alteração profunda nos casamentos régios e a prática, progressivamente alargada, de alianças consanguíneas. Segundo Heródoto, foi a paixão do rei por uma das suas irmãs que desencadeou a revisão do *nomos* instituído²³, para o que o monarca teve de consultar os conselheiros da corte, os únicos com autoridade para promover alterações nos costumes. Receosos do ânimo perturbado de Cambises, os conselheiros responderam a uma lacuna legal com outra lei em vigor²⁴: ‘Que não se encontrava uma lei que permitisse a um irmão casar com uma irmã; mas em contrapartida havia uma que autorizava o rei dos Persas a agir segundo a sua vontade’. Cambises pôde então casar com a irmã que amava e, mais tarde, com outra ainda, Atossa²⁵. A mesma prática veio a repetir-se, segundo Plutarco; Dario II e Parisátide, os pais de Artaxerxes II, eram também meios-irmãos, filhos ambos de Artaxerxes mas de diferentes concubinas²⁶. Seguindo a mesma tradição, Artaxerxes II apaixonou-se por uma das suas filhas, Atossa²⁷, com quem veio a casar com o patrocínio da rainha-mãe; e ‘há mesmo quem diga que, além de Atossa, o rei casou também com outra das suas filhas, Améstris’²⁸. Parisátide faz neste contexto o mesmo papel que Heródoto tinha atribuído aos conselheiros de Cambises. Mesmo que Artaxerxes, por pejo, a não consultasse e, ao que parece, mantivesse na clandestinidade uma relação com a filha, a velha rainha repetiu a doutrina progressista dos conselheiros de Cambises; não por receio da fúria de um Artaxerxes fraco, mas para lhe conquistar a simpatia e o dominar, Parisátide aconselhou²⁹: ‘que casasse com a jovem e fizesse dela sua esposa legítima, mandando passear as leis e os costumes à grega, já que para os Persas o rei era a lei e tinha sido designado

²⁰ Plut. *Vit. Artax.* 2.1.

²¹ Veja-se supra nota 8.

²² Plut. *Vit. Artax.* 2.2.

²³ Hdt. 3.31.2.

²⁴ Hdt. 3.31.4.

²⁵ Hdt. 3.31.6; cf. 3.31.1. Sobre este casamento consanguíneo de Cambises, cf. Ctésias, *FGrHist* 688 F13 (14); Strab. 17.1.5. Ctésias identifica a primeira das irmãs que Cambises desposou e que o acompanhou ao Egito com Roxana, e Estrabão com Méroe. As outras duas filhas de Ciro e Cassandane eram Atossa e Artistone (3.88.2, 7.69.2).

²⁶ Plut. *Vit. Artax.* 1.2; cf. Ctésias, *FGrHist* 688 F15. Outros exemplos são referidos por Manfredini et Orsi 1996, 297-98.

²⁷ Plut. *Vit. Artax.* 23.2-4.

²⁸ Plut. *Vit. Artax.* 23.4.

²⁹ Plut. *Vit. Artax.* 23.3.

pelos deuses para arbitrar o bem e o mal. E interveio no processo como uma verdadeira casamenteira, louvando junto de Artaxerxes a beleza e o caráter de Atossa³⁰. O amor de Artaxerxes por sua filha Atossa ficou comprovado nos anos em que a lepra a vitimou³¹; além de dar mostras de um grande desgosto, a que os súbditos e amigos responderam com presentes generosos, assumiu o gesto de humildade de se prostrar numa súplica diante da deusa Hera³², em mais uma quebra da etiqueta motivada pelo sentimento, a que Artaxerxes era atreito. Este foi um gesto que ganhou popularidade, quando ‘os dezasseis estádios que separavam o templo do palácio se atravancaram de ouro, prata, púrpura e cavalos’³³.

À consorte real assistia uma distinção particular, que se assinalava, desde logo, com a etiqueta que rodeava as bodas régias. Com o mesmo aparato se assinalava o termo da vida da soberana, motivo de honras fúnebres luxuosas e de um luto alargado aos súbditos³⁴.

Ostentação equivalente era de regra no quotidiano do palácio, onde a soberana comparecia coberta de joias e em traje esplendoroso, de seu uso exclusivo e que ninguém mais poderia utilizar³⁵. Grave quebra do protocolo seria também que alguém dela se abeirasse ou lhe tocasse. É neste pressuposto que Êsquilo retrata em cena a vinda de Atossa³⁶, viúva de Dario e mãe de Xerxes, desfilando por entre os cortesãos. Sobre um carro magnífico³⁷, seguida de um séquito numeroso, ela impõe a atitude respeitosa dos velhos do coro, que se prostram e ‘lhe dirigem as homenagens que lhe são devidas’³⁸. Esta é a imagem sumptuosa da rainha da Pérsia na plenitude de todo o seu poder, ainda que sejam as apreensões que a todos afligem a razão da sua vinda. Mas quando a crise política se instala com a notícia da derrota na Grécia, numa segunda entrada em cena Êsquilo despoja Atossa de toda a magnificência anterior; fá-la vir agora a pé, em trajos sóbrios, como imagem de partilha do sofrimento do seu povo e de clarividente sentido político³⁹. Uma enorme popularidade cercou Estatira, esposa

³⁰ Plut. *Vit. Artax.* 23.3. Plutarco (23.4) invoca o testemunho de Heraclides de Cumas (autor de uns *Persiká*, séc. IV a. C.), que igualmente regista o casamento de Artaxerxes com as suas duas filhas, Atossa e Améstris.

³¹ Sánchez Hernández, González González 2009, 540, recordam o que diz Heródoto (1.138) sobre a lepra – o isolamento a que era relegado o paciente, por se entender a doença como um castigo divino – e imaginam que esse foi o motivo do ‘escrúpulo religioso’ do rei.

³² Plut. *Vit. Artax.* 23.4-5. Anaitis, a deusa ora identificada por Plutarco com Atena (*Artax.* 3.1), ora com Ártemis (27.3).

³³ Plut. *Vit. Artax.* 23.5.

³⁴ Hdt. 2.1.1.

³⁵ Seria uma tremenda quebra de etiqueta que alguém comparecesse no banquete real com trajos régios, mesmo que os tivesse recebido por benesse do monarca (*Vit. Artax.* 15.2).

³⁶ Sobre o tratamento da personagem de Atossa nos *Persas*, veja-se Silva 2005, 108-11.

³⁷ Era interdito ao rei persa sair do palácio a pé. Deveria circular sempre num carro ou a cavalo (Heraclides de Cumas, *FGrHist* 689 F1; Dinon, *FGrHist* 690 F26).

³⁸ *Pers.* 150-154.

³⁹ *Pers.* 607-609.

de Artaxerxes II, que, nas suas saídas do palácio, tomou a iniciativa de se deixar admirar pelo povo⁴⁰: ‘Sempre se apresentava sem cortinas, o que permitia que as mulheres do povo se aproximassem para abraçá-la. Por isso a rainha era amada de todos’. Deverá esta atitude de Estatira ser entendida como uma exceção, de apurado sentido político? Ou teria havido, na corte persa, com o curso dos anos, alguma abertura no sentido de uma maior exposição da casa real e de proximidade com o povo⁴¹?

No quotidiano do palácio, à rainha-mãe, como à esposa do rei, estavam destinados privilégios no acesso e contacto com a figura régia. Dentro das regras de um protocolo que pretendia protegê-lo como intocável no cume da hierarquia, só às duas mulheres, diz Plutarco⁴², era permitido partilhar a mesa do rei⁴³. Estava também conferido à rainha-mãe e à consorte participar nos passatempos do soberano. Parisátide, jogadora hábil de dados, encontrava nesse dom uma forma de ter acesso a Artaxerxes, retirando daí dividendos de influência⁴⁴. Apesar de as divergências políticas terem trazido algum esfriamento às relações mãe-filho, Parisátide ‘não só teve artes de se mostrar amável, como também partilhava das suas diversões, era confidente dos seus amores, que favorecia e até presenciava; em suma, deixou pouco espaço ao convívio e presença de Estatira; porque Parisátide odiava, entre todos, Estatira e o que pretendia era exercer influência sobre o rei’. Anexas às prerrogativas que a corte dispensava à rainha-mãe e à consorte real, esta referência de Plutarco deixa patentes as disputas e intrigas a que a relação entre as duas mulheres estava sujeita, na concorrência pelos favores régios⁴⁵. O convívio quotidiano entre as duas parecia ocultar um intuito de controle e de vigilância permanente⁴⁶. Assim, no costume de se visitarem e de partilharem refeições, Plutarco adivinha mais do que uma convivência natural, um indício ‘de que se temiam e deste modo se asseguravam de que comiam os mesmos alimentos servidos pelas mesmas pessoas’. Esta observação estabelece uma medida extrema para a animosidade e ciúmes desenvolvidos na corte persa. Entre as duas vontades fortes, Artaxerxes oscilava, dobrado por uma subserviência que causou alguma desintegração e decadência no império que governava⁴⁷.

⁴⁰ Plut. *Vit. Artax.* 5.3.

⁴¹ Pseudo-Plutarco, *Moralia* 173f diz que Estatira não comparecia diante do povo por iniciativa própria, mas por determinação de Artaxerxes, o que poderá significar que os dois pressupostos – objetivos políticos e progresso na etiqueta – se harmonizam.

⁴² Plut. *Vit. Artax.* 5.3.

⁴³ Dínon, *FGrHist* 689 F2 retoca este princípio ao afirmar que o rei costumava tomar as refeições sozinho. Pontualmente podiam ser admitidos a esse convívio alguns membros da família real, mas sempre em mesas separadas e menos luxuosas. Só em ocasiões festivas os cortesãos partilhavam a mesma sala com o soberano.

⁴⁴ Plut. *Vit. Artax.* 17.2-3.

⁴⁵ Plut. *Vit. Artax.* 19.1.

⁴⁶ Plut. *Vit. Artax.* 19.2.

⁴⁷ Cf. Pl. *Lg.* 694-698; X. *Cyr.* 8.8.12.

O mesmo privilégio da consorte e da rainha-mãe junto do soberano serviu de motivo a Êsquila no seu desenho dramático da corte persa. Ao fantasma de Dario, seu marido, só Atossa se atreve a dirigir a palavra, face à discrição respeitosa dos cortesãos, que nem a crise profunda que se abateu sobre Susa permitiu romper⁴⁸. Como também, na qualidade de rainha-mãe, lhe está conferida a missão de receber o soberano derrotado no regresso da campanha. Com os trajes sumptuosos, que porá à sua disposição para substituir os farrapos do vencido, Atossa garante a Xerxes a reintegração simbólica no trono e na autoridade sobre a Pérsia⁴⁹.

Esta convivência privilegiada faz da rainha da Pérsia uma figura de enorme influência dentro da corte, intervindo diretamente nas decisões régias ou substituindo a autoridade real nas suas ausências. Não surpreende, portanto, que a rainha tenha alguma visibilidade e mereça, dos diversos testemunhos, a tentativa de se criar, da sua personalidade, um perfil. Trate-se de Roxana⁵⁰, a irmã-esposa que acompanhou Cambises na campanha do Egito⁵¹, de Amétris, esposa de Xerxes, ou de Parisátide, esposa de Dario II e mãe de Artaxerxes II, todas elas revelam inteligência, sagacidade e sentido político. Roxana é chamada a intervir, junto de Cambises, com a sua opinião sobre uma questão tão delicada como a da descendência e das relações entre os herdeiros reais. Perante as violências perpetradas por um rei que Heródoto retratou como louco, Roxana não hesitou em o censurar abertamente, em matéria tão suscetível como o homicídio, a mando do rei, do seu irmão Esmérdis. Envolta em fantasia⁵², esta intervenção da esposa de Cambises assenta no pressuposto da influência e audição que a rainha podia ter junto do soberano, de quem lhe era até possível discordar, no conhecimento dos segredos de Estado⁵³. É certo que Roxana se tornou mais uma vítima da sua frontalidade avisada junto do rei, que a agrediu até à morte⁵⁴. Sem que esse assassinato tenha, segundo Heródoto, outro sentido sobre o estatuto da soberana, perante um Cambises que não poupou igualmente parentes, cortesãos e leais servidores aos seus arroubos de loucura.

Dentro da mesma convenção, Heródoto envolve, em cada uma das campanhas projetadas pelos soberanos da Pérsia, a intervenção da rainha. Determinante foi sem dúvida o papel assumido por Atossa na campanha contra a Grécia, planeada por Dario e levada a cabo por Xerxes. O *curriculum* que faz dela esposa de três monarcas e mãe de um quarto não foi de somenos para desenvolver,

⁴⁸ Pers. 694-706.

⁴⁹ Pers. 832-838.

⁵⁰ Veja-se supra nota 25.

⁵¹ Hdt. 3.31.1.

⁵² Hdt. 3.32.

⁵³ Cf. Heródoto 3.30.3, 3.61.1, 3.75.2.

⁵⁴ Hdt. 3.31.1.

na mulher inteligente que era, uma capacidade política e um ascendente determinantes no futuro do império. De acordo com as *Histórias*⁵⁵, Atossa foi a impulsionadora dessa investida, ela mesma eco, junto de Dario, dos jogos de poder que se desenrolavam no palácio⁵⁶; atuou, de facto, por sugestão do grego Democedes de Crotona⁵⁷, médico da corte e detentor de um enorme prestígio pelas curas obtidas junto do rei e da rainha; mas, apesar do sucesso e da generosidade régia, Democedes aspirava ao regresso à pátria, para o que se valeu desse mesmo prestígio de modo a influenciar primeiro Atossa e, através dela, o próprio monarca⁵⁸. O cenário escolhido por Heródoto para a conversa entre o casal régio sobre matéria política foi a alcova. Na intimidade do quarto, Atossa deu conta da sua sagacidade e prudência. Lembrou ao rei o lema da corte persa, o princípio de que o condutor dos destinos da Pérsia não devia ficar inativo, mas promover conquistas⁵⁹; aproveitando da energia juvenil, Dario ganharia a consideração do seu povo, além de o manter ocupado e submisso à sua autoridade. Aos argumentos políticos, a Atossa de Heródoto acrescentou um toque de capricho feminino: o sonho de ter escravas gregas ao seu serviço⁶⁰. Dario não contestou a oportunidade nem o conteúdo do conselho; reconheceu até que ele coincidia com os seus propósitos. Contrapôs apenas outra prioridade: a Cítia antes da Grécia. Mas, incapaz de repudiar a opinião de Atossa, enveredou pelo compromisso: avançar primeiro para a Cítia, mas ir desencadeando os preliminares para um ataque à Grécia; e cedeu naquele que era o principal objetivo da consorte, encarregar Democedes de conduzir uma incursão de espões no território grego. Abria-se, com o beneplácito régio, para o médico de Crotona, o sonhado caminho do regresso.

Influente na mesma campanha, a Atossa dos *Persas* atua num cenário diverso. É como regente, após a morte do marido e o desfecho iminente da campanha, que evidencia curiosidade política e idoneidade para uma avaliação da natureza do inimigo e das causas profundas da derrota. Vemo-la interrogar

⁵⁵ Hdt. 3.129-137.

⁵⁶ Asheri, Medaglia et Frascchetti 1990, 344, consideram este diálogo como ‘etiológico’, ou seja, expressivo das causas que determinaram a campanha persa contra a Grécia. Tal como Helena se tornou causa paradigmática de um conflito terrível, Atossa é considerada a motivadora das guerras persicas.

⁵⁷ Hart 1982, 77 considera esta cena um misto de um conto tradicional, mas ‘com um sólido substrato de verdade’, nomeadamente no que diz respeito à identidade de Democedes.

⁵⁸ As *Histórias* de Heródoto dão conta da presença de médicos estrangeiros na corte persa, detentores de um enorme prestígio e de uma influência política relevante. Assim o oftalmologista egípcio (3.1.1-2), que o faraó mandara exilado para a Pérsia e que usa do seu poder junto de Dario I para estimular um ataque ao Egito (cf. 3.129.2). Plutarco refere como uma das suas fontes para a *Vida de Artaxerxes* Ctésias de Cnidos, médico da família real e um conhecedor profundo da sua vida íntima, que registou num relato intitulado *Persiká* (Vit. Artax. 1. 2). Houve quem considerasse que Ctésias se deixou influenciar, na narrativa que produziu, por Parisátide, a rainha-mãe (FGrHist 688 F15a, 51).

⁵⁹ Cf. Hdt. 7.8.

⁶⁰ Cf. Ael., VH 11.27.

os cortesãos do coro sobre os Gregos, de acordo com os critérios próprios da mentalidade persa⁶¹: sobre a localização geográfica do inimigo, o seu potencial financeiro, estratégia de combate e as chefias que o conduzem. A conversa com Dario, agora que a morte do velho soberano se interpôs, tornou-se pública, para um balanço e compreensão do desastre que coroou a campanha da Grécia, mas sem perder um certo tom de confidencialidade pelo facto de ser Atossa o interlocutor privilegiado do fantasma. A Atossa esquiliana ouve mais do que comenta; mas compete-lhe fornecer à interpretação do fantasma uma síntese do ocorrido, dos pressupostos e responsáveis.

Por fim, Parisátide teve uma influência indesmentível no reinado do marido, Dario II (424-405 a. C.), e sobretudo, de acordo com Plutarco, na questão sucessória e no novo monarca, o seu filho mais velho Artaxerxes II. Deu mostras de uma personalidade que a literatura grega considerou típica da soberana persa. Perspicácia e sagacidade destacam-se como suas características fundamentais⁶², além de uma crueldade verdadeiramente bárbara⁶³.

Questões relacionadas com a sucessão régia foram responsáveis por momentos de instabilidade na corte de Susa. A importância de um sucessor legítimo do trono revela-se, por exemplo, com Cambises que, entre os seus atos de loucura, cometeu o crime de matar a mulher que estava grávida⁶⁴ e assim privou a corte de um herdeiro e facilitou o acesso a um usurpador e a necessidade de uma revolta para trazer de regresso a normalidade. Apesar de prudente, esta disposição confrontou-se com inúmeras dificuldades e controvérsias. Uma situação difícil ocorreu com Dario I, na altura de avançar contra o Egito. Recorda Heródoto⁶⁵ que o monarca, apesar de ter já, quando acedeu ao trono, três filhos do casamento com uma filha de Góbrias, acabou designando como seu sucessor Xerxes, o primogénito de quatro outros filhos que teve com Atossa⁶⁶, filha de Ciro, por este ser o filho mais velho nascido depois de o pai ter estatuto de rei. Esta solução foi sugerida por Demarato, um soberano lacónio no exílio, residente na corte e conselheiro do rei, de acordo com uma prática espartana. Ao reconhecer, como sensata, a sugestão de Demarato, Dario I fixou um precedente que haveria de ser invocado mais tarde, em situações semelhantes. Sem que, no entanto, Heródoto deixe de reconhecer que ‘mesmo sem este conselho, Xerxes teria sido rei, porque Atossa era todo-poderosa’⁶⁷.

Polémica de dimensões bastante mais graves envolveu a sucessão de Dario

⁶¹ *Pers.* 230-244.

⁶² *Plut. Vit. Artax.* 17.2, 23.3.

⁶³ *Plut. Vit. Artax.* 6.5.

⁶⁴ *Hdt.* 3.32.4.

⁶⁵ *Hdt.* 7.2-3.

⁶⁶ Além de Xerxes, Histaspes (*Hdt.* 7.64.2), Masistes (7.82) e Aquémenes (7.97).

⁶⁷ *Hdt.* 7.3.

II, com a intervenção da soberana, Parisátide. Plutarco⁶⁸ deixa claro que o caráter de Artaxerxes, o primogénito, débil e fraco, contrastava com a determinação de Ciro, o filho segundo, que cativou o apoio da mãe⁶⁹. O argumento da rainha foi o usado no caso de Xerxes: o de que, quando Artaxerxes nasceu, o pai era um cidadão comum e já rei quando Ciro veio ao mundo. Designado sátrapa da Lídia e comandante dos exércitos na costa, Ciro iniciou uma rebelião contra o herdeiro indigitado; suspeito como traidor, Ciro foi salvo por Parisátide, apesar da gravidade da acusação. Com o afastamento de Ciro para o litoral, foram criadas condições para uma verdadeira guerra de sucessão. Nos bastidores, Parisátide favorecia os interesses de Ciro⁷⁰, a quem disponibilizava recursos, numa demonstração de autoridade e de liberdade na gestão de bens consideráveis⁷¹, e conspirava em segredo⁷². Esta teia de intrigas aproveitava ainda do feitio mole do rei⁷³. Todo este empenho pelos interesses de Ciro justificou a acusação contra Parisátide, de ser, com alguns amigos, a verdadeira causadora da guerra. Entre os que mais a hostilizavam estava Estatira, incomodada com a influência da sogra e com o risco que significava para a segurança do rei⁷⁴. O contencioso entre as duas mulheres que, na versão de Plutarco, representavam as duas facções em litígio, havia de fazer de Estatira uma vítima da vingança da rainha-mãe⁷⁵.

A vitória de Ciro, que implicou a sua morte⁷⁶, abriu um longo percurso de prémios e vinganças, em que Parisátide deu largas ao ressentimento e a uma ferocidade bárbara. Não só demoveu Artaxerxes a eliminar alguns dos seus inimigos pessoais, como chamou a si o prazer de liquidar alguns por suas próprias mãos⁷⁷. A um sujeito da Cária, que se vangloriava de ter sido o autor do golpe mortal contra Ciro e que o rei mandara matar, Parisátide reclamou-o para lhe aplicar uma morte de requintada malvadez⁷⁸; a Mitridates, que se arrogava igual façanha, Parisátide denunciou-o ao rei, que o mandou torturar e executar⁷⁹; o eunuco do rei, Masabates, que tinha decepado a cabeça e mãos de Ciro, Parisátide obteve-o

⁶⁸ Plut. *Vit. Artax.* 2.1.

⁶⁹ Plut. *Vit. Artax.* 2.2; cf. X. *An.* 1.14.

⁷⁰ Plut. *Vit. Artax.* 4.1.

⁷¹ Manfredini et Orsi 1996, 274 lembram que Parisátide dispunha de um território designado por 'cintura da rainha', na Síria, de grandes recursos em cereais, gado e outros proventos, a que competia fornecer à rainha fundos para os seus gastos; cf. X. *An.* 1.4.9; Ctésias, *FGrHist* 688 F16; Pl. *Alcib.* 123 b-c.

⁷² Plut. *Vit. Artax.* 4.1.

⁷³ Plut. *Vit. Artax.* 4.3-4, 5.1-3.

⁷⁴ Plut. *Vit. Artax.* 6.4-5.

⁷⁵ Plut. *Vit. Artax.* 6.5; cf. 17.6.

⁷⁶ A guerra terminou com a batalha de Cunaxa, em 401 a. C.

⁷⁷ Sobre as vítimas deste processo de vingança, veja-se Almagor 2009, 131-46.

⁷⁸ Plut. *Vit. Artax.* 14.5.

⁷⁹ Plut. *Vit. Artax.* 16.1.

do rei, como aposta numa partida de dados⁸⁰; de posse da sua presa, 'ordenou que os carrascos castigassem Masabates tirando-lhe os olhos em vida, e que o crucificassem e lhe arrancassem a pele.' Por fim, à censura real respondeu com sobrançeria; a Clearco, um dos estrategos gregos das hostes de Ciro, foi garantida, na prisão, uma ração à parte, por empenho de Ctésias e com o beneplácito de Parisátide⁸¹; e perante a condenação que o aguardava, a rainha-mãe empenhou-se junto do monarca para que o poupasse.

Clearco veio a converter-se na mola impulsionadora de uma vingança que de há muito bailava no espírito da velha rainha⁸², quando Artaxerxes, influenciado pela mulher, Estatira, se decidiu por quebrar o juramento feito à mãe e eliminá-lo. O estratego centralizou, portanto, mais uma intriga protagonizada pelas duas mulheres mais influentes do círculo real. E foi extrema a decisão de Parisátide: a de envenenar a rival. A intervenção da rainha-mãe neste atentado, de uma gravidade limite, parece ao próprio Plutarco uma versão inverosímil, imaginada por Ctésias. Mas no progressivo desafio à vontade de Artaxerxes, que o Queroneu vai somando, o assassinato de Estatira aparece como um clímax natural, como um sinal da confiança que Parisátide tinha na sua própria influência e ascendente junto do rei. Simulando passar uma esponja sobre as dissensões do passado, aproveitou-se da convivência com a esposa real e da convivência de uma criada fiel⁸³, para servir à nora uma refeição envenenada. No maior sofrimento, Estatira pôde ainda denunciar ao marido a responsabilidade da mãe na sua morte. Mas apesar da investigação que desencadeou, Artaxerxes deu prova de fraqueza e dependência da vontade materna; foi sobre a serva que o castigo incidiu, deixando a que, para Plutarco, seria a mandante do crime incólume. Das suas dúvidas, Artaxerxes deu sinal com uma discreta rutura de relações e com o envio de Parisátide para um exílio em Babilónia. Rutura essa, aliás, de pouca duração (401-395 a. C.). Ao rei afinal fazia falta a presença da mãe, a sua perspicácia e determinação, para suprir as suas próprias debilidades. Parisátide acolheu de bom grado esta nova disposição do monarca e 'colaborou de boa mente em tudo com o rei, não o contradizendo em nada que ele fizesse. Em contrapartida, tinha um enorme poder sobre ele e conseguia dele tudo o que queria'⁸⁴.

⁸⁰ Plut. *Vit. Artax.* 17.1-6. Cf. compromisso semelhante obtido por Amétris de Xerxes, em Hdt. 9.111.1.

⁸¹ Plut. *Vit. Artax.* 18.1-4.

⁸² No §6, Plutarco anuncia o atentado de Parisátide contra a nora, em consequência da posição das duas na disputa entre Artaxerxes e Ciro pelo trono. Mas protela a descrição deste episódio para o §19, nas consequências da guerra. Com esta dispersão alude a divergência similar entre outros testemunhos: de Dínion, que integra o atentado no curso da guerra, e de Ctésias, que o coloca no seu termo.

⁸³ Plutarco (19.2) utiliza a intervenção da senhora e da escrava de uma forma que retoma a estratégia trágica da senhora / ama: as culpas de uma são adensadas ou aligeiradas em função do grau de convivência da outra. Sobre as versões controversas deste episódio, cf. Dínion, *FGrHist* 690 F15b; Ctésias, *FGrHist* 688 F29b, Plut. *Vit. Artax.* 19.3-4.

⁸⁴ Plut. *Vit. Artax.* 23.1-2.

O conflito sucessório que opôs Artaxerxes II e Ciro renovou-se, na geração seguinte, entre Dario, o primogénito, e Oco, seu irmão mais novo, mas muito mais ambicioso e obstinado, quando o rei anunciou, como seu sucessor, Dario III. Oco não olhou a meios para reivindicar o poder. Tentou utilizar a preferência de que Atossa, sua irmã, gozava junto do rei⁸⁵. Passou a adulá-la, a prometer-lhe casamento e a posição de consorte real após a morte do pai. E Plutarco recorda⁸⁶: ‘Corria até o boato de que, mesmo em vida do pai, Atossa se encontrava com o irmão às escondidas, ainda que a Artaxerxes essa traição passasse despercebida’. Tudo parece indicar que os objetivos de Oco tivessem encontrado em Atossa correspondência, sobretudo quando, após a execução de Dario, o herdeiro indigitado, as suas esperanças se viram reforçadas, ainda uma vez ‘incentivadas por Atossa’⁸⁷.

O círculo feminino em volta do rei incluía muitas concubinas, cujo estatuto revestia algum desprestígio para uma mulher de distinção. Daí, como vimos, a reserva de Amásis em enviar para a Pérsia a sua filha para tão desprestigiante destino⁸⁸. Há mesmo uma hierarquia no harém segundo o ascendente de cada mulher⁸⁹. A obtenção de concubinas resultava da compra⁹⁰, do saque de guerra⁹¹, ou da exigência do rei de filhas de família da própria aristocracia persa⁹². Imagem desta reivindicação pode ser a exigência que Xerxes, no regresso da campanha contra a Grécia, fez da cunhada, por quem se sentia apaixonado⁹³. Dados os elos familiares com Masistes, seu irmão, Xerxes evitou uma ordem direta e enveredou pelo dolo. Tentou primeiro seduzir a cunhada; frustradas as suas pretensões, usou o estratagema de casar o próprio filho com a sobrinha, para provocar uma aproximação. Os objetivos, de alcance político, que estas alianças representavam para a corte persa, Heródoto converteu-os num processo de alcance pessoal. Plutarco afirma que Artaxerxes II, embora tivesse pela mulher um sentimento afetuoso, mesmo assim se rodeou de ‘360 concubinas de excelsa beleza’⁹⁴.

O costume persa preservava este círculo feminino como propriedade exclusiva do monarca. O zelo da exclusividade, que Plutarco considera próprio de bárbaros, justificava a pena de morte para quem ousasse tocar uma concubina régia, ou para quem dela se aproximasse ou a abordasse nos seus trajetos de carro⁹⁵. Foi com incómodo que Artaxerxes II recebeu do filho, Dario III, que

⁸⁵ Plut. *Vit. Artax.* 26.1-2.

⁸⁶ Plut. *Vit. Artax.* 26.2.

⁸⁷ Plut. *Vit. Artax.* 30.1.

⁸⁸ Hdt. 3.1.2.

⁸⁹ Hdt. 3.1.4.

⁹⁰ Hdt. 1.135.

⁹¹ Hdt. 9.76.2.

⁹² Hdt. 3.159.2.

⁹³ Hdt. 9.108.1.

⁹⁴ Plut. *Vit. Artax.* 27.2. Ou seja, o equivalente ao número de dias do ano; cf. D. S. 17.77.6.

⁹⁵ Plut. *Vit. Artax.* 27.1.

acabava de nomear seu herdeiro, o pedido – legítimo, por provir do herdeiro indigitado, mas inconveniente – de que lhe concedesse Aspásia⁹⁶, sua concubina, antes favorita de Ciro, o irmão do rei⁹⁷. Escândalo agravado por a jovem, que pôde escolher, ter optado pelo príncipe herdeiro⁹⁸. Artaxerxes tudo fez para a conservar, ou pelo menos para evitar que o filho a possuísse; como último recurso, nomeou-a sacerdotisa de Ártemis em Ecbátana, obrigando-a a um voto de castidade vitalícia⁹⁹.

O harém, englobadas as mulheres legítimas e as concubinas, fazia parte da herança que se transferia de um monarca para o seu sucessor. Assim aconteceu com as mulheres de Cambises em relação ao Mago que, ainda que ilegítimamente, lhe sucedeu no trono até ser desmascarado¹⁰⁰. Este episódio de instabilidade política serviu ainda para demonstrar a intervenção destas mulheres nos destinos da Pérsia. Otanes, um dos conjurados, serviu-se da filha, Fedima, para apurar a identidade de Esmérdis que então reinava sobre a Pérsia¹⁰¹, sem hesitar em a pôr em perigo em nome dessa importante informação. É na cama que a filha de Otanes toca as orelhas do desconhecido com quem dormia e obtém a prova de que não se trata do filho de Ciro, mas de um Mago usurpador¹⁰².

Das concubinas esperava-se que animassem, com os seus cantos e danças, os banquetes da corte¹⁰³. Apesar de lhe ser devido o respeito das concubinas, a rainha tinha de aceitar-lhes a proximidade com o soberano. Em termos de coabitação, as mulheres encontravam-se rotativamente com o monarca¹⁰⁴, numa privacidade respeitada; os próprios conjurados que destronaram o Mago e levaram Dario I ao poder, no seu pacto de proximidade e cooperação, abriram uma cláusula de exceção para este aspeto¹⁰⁵. Uma infração a esta regra era punida de morte, fosse qual fosse o estatuto do transgressor¹⁰⁶.

É consensual, nos diversos testemunhos, a abundância de recursos e a liberdade no seu uso por parte das mulheres. A Democedes, o médico de

⁹⁶ Esta mulher da Focea, na Iónia, livre de nascimento, ficou famosa pela beleza, carácter e educação superiores, o que lhe valeu os apelidos de ‘sensata’ e ‘bela’ (X. *An.* 1.10.2; Ael. *VH* 12.1; Ath. 13.576d; Plu., *Per.* 24.11-12). Aspásia foi primeiro incorporada no campo de Ciro, como sua concubina, e, após a derrota deste, transitou para o harém do soberano vitorioso (Plu. *Vit. Artax.* 26.9; X. *An.* 1.10.2).

⁹⁷ Plut. *Vit. Artax.* 26.5.

⁹⁸ Plut. *Vit. Artax.* 27.2.

⁹⁹ Plut. *Vit. Artax.* 27.4.

¹⁰⁰ Hdt. 3.68.3.

¹⁰¹ Hdt. 3.68-69.

¹⁰² O mesmo plano para desmascarar o Mago é referido por Justino (1.9.17). Trata-se de um recurso eficaz, por o falso Esmérdis ter sofrido a mutilação das orelhas como castigo.

¹⁰³ Dínón, *FGrHist* 689 F1, 27.

¹⁰⁴ Hdt. 3.69.6.

¹⁰⁵ Hdt. 3.84.2.

¹⁰⁶ Hdt. 3.118.1.

Crotona que tratou com sucesso de Dario, as mulheres presentearam com taças de ouro, mergulhadas num cofre onde ele era tanto que ‘um criado chamado Cíton juntou uma grande riqueza em ouro só por ter apanhado as moedas que transbordavam das taças’¹⁰⁷.

No harém real viviam em conjunto as esposas e as concubinas do rei¹⁰⁸. Entre elas era habitual a convivência, as conversas, as disputas, os zelos. Quebrar esta rotina e isolar as mulheres era sinal de uma anormalidade suspeita, própria, por exemplo, de um monarca ilegítimo como o Mago que sucedeu a Cambises¹⁰⁹. E apesar dos costumes que estipulavam uma rotatividade nos favores régios, tudo indica que a natureza humana suscitasse atritos entre concorrentes. Um caso significativo é o que Heródoto¹¹⁰ narra a propósito do desagrado de Cassandane por alguma desatenção da parte de Ciro, seu marido, envolvido nos encantos de uma concubina egípcia; é claro que a situação motivou comentários e divisões no harém. Cassandane tinha a seu favor o que qualquer persa consideraria uma credencial de peso: tinha dado ao rei muitos filhos, esbeltos e fortes todos eles, apesar de o monarca se mostrar desatento ou insensível. Esta indiferença validou o rancor da soberana e até a vingança do seu primogénito que, assumindo as dores da mãe, entendeu atacar o Egito de onde a rival era oriunda. Nos seus contornos excessivos, este episódio assenta num quadro aceitável: o das tensões pessoais de que o harém persa era cenário.

Próximo do fecho das *Histórias*¹¹¹, Heródoto introduz um conto de ficção situado em Sardes e depois em Susa¹¹², finda a invasão persa da Hélade¹¹³. O protagonista é Xerxes, vítima de uma paixão por duas mulheres, rivais da consorte legítima, Améstris, a mulher de Masistes, seu irmão, e a filha deste casal, Artánte. Num esboço rápido, Heródoto desenha o perfil do objeto dessa paixão; trata-se de uma anónima, ‘a mulher de Masistes’. Não se lhe exalta a beleza, mas uma superioridade moral que faz dela, mais do que uma vítima, uma criatura inocente e honesta, que resiste às pretensões do rei. A própria condição de mulher de Masistes lhe serve de escudo. No entanto, apesar de aparentemente protegida, está destinada a sofrer uma violência profunda e de todo inesperada.

Incapaz de se fazer obedecer, Xerxes inventou um dolo: casar o filho com a sobrinha, filha de Masistes, para provocar uma aproximação. Mas, inesperadamente, a inconstância de Xerxes leva-o a focar-se numa nova paixão, agora pela sobrinha e nora, ‘a mulher de Dario, seu filho’¹¹⁴, e com sucesso. Pouco é

¹⁰⁷ Hdt. 3.130.4.

¹⁰⁸ Hdt. 3.68.3-5, 3.88.2-3, 3.130.4-5.

¹⁰⁹ Hdt. 3.68.5.

¹¹⁰ Hdt. 3.3.1-3.

¹¹¹ Hdt. 9.108-113.

¹¹² Hdt. 9.108.1-2.

¹¹³ Sobre esta história, veja-se Wolff 1964, 51-81.

¹¹⁴ Hdt. 9.108.2.

adiantado sobre esta outra figura feminina; tem nome, Artaínte, e recebe o estigma de uma imoralidade que a distancia da mãe, na forma de se entregar às pretensões reais.

O aparato das roupas habitual na corte funciona como um isco que, voluntária ou involuntariamente, Améstris, a consorte régio, lança à imponderação e vaidade do marido com a oferta de um traje imponente, feito por suas mãos. Não se enganou a perspicácia de Améstris, já desconfiada da infidelidade do rei; Xerxes rejubilou e atrás desse gozo apoderou-se dele uma generosidade imprudente. A Artaínte ‘ordenou’ que pedisse, da sua magnânima solicitude, o que quisesse. A jovem joga no processo com ligeireza e uma vaidade, que partilhava com o monarca, acrescida de um desafio muito feminino que a amante lançava sobre a mulher legítima.

Colocado perante um pedido imprudente, o rei tenta recusar; é sobretudo o medo¹¹⁵ de Améstris que o domina. Desdobra-se noutras promessas, sem conseguir ‘persuadi-la’¹¹⁶. Por isso cede, com a mesma fraqueza que é apanágio de outros monarcas persas na intimidade. Cometido o delito, chega o momento de a rainha ‘ver’ e ‘compreender’ a ofensa de que foi vítima; verifica-a na imponderação da rival, que não cessa de se gabar¹¹⁷, fascinada com o seu tesouro e sem se dar conta de que ofendia uma fera em potência.

Améstris vai revestir o papel da soberana que cobra a reparação, mas falha o alvo da vingança, ‘suspeitando’ que a inspiração do delito viesse da mãe, a mulher de Masistes. Por isso, a decisão, racional e fria, que tomou de ‘arruinar a adversária’¹¹⁸ falhou o alvo e, pela injustiça, tornou-se de uma tremenda crueldade¹¹⁹.

Améstris começa por aprisionar a vontade real: aguarda, para fazer o pedido, o dia do aniversário real¹²⁰, em que, segundo o protocolo, o rei não podia negar um pedido que lhe fosse feito¹²¹. Foi então que lhe pediu o seu presente, a mulher de Masistes.

Apesar do ‘horror e indignação’ que sentiu, por razões de natureza familiar e ética¹²², Xerxes anuiu. Améstris, essa, foi inflexível. Serviu-se dos guardas do rei para aprisionar a sua vítima. E optou, como cobrança, pela mutilação¹²³. Ao conceder a Améstris a satisfação do seu pedido, o monarca ‘percebia-lhe as

¹¹⁵ Hdt. 9.109.3; cf. 1.9.1.

¹¹⁶ Hdt. 9.109.3.

¹¹⁷ Hdt. 9.109.3.

¹¹⁸ Hdt. 9.110.1.

¹¹⁹ Cf. 7.114, sobre a crueldade de Améstris.

¹²⁰ Sobre a forma persa de celebrar o aniversário, cf. Heródoto 1.133.

¹²¹ Hdt. 9.111.1.

¹²² Hdt. 9.110.3.

¹²³ Hdt. 9.112. Heródoto vulgariza entre os soberanos bárbaros este tipo de práticas; cf. 2.162, 3.69.3-6, 3.73, 3.118.1, 3.154.2, 4.201.

intenções¹²⁴ e, portanto, entregava conscientemente uma vítima nas suas mãos. E não satisfeito em ‘conceder a Améstris que procedesse a seu bel prazer’¹²⁵, pôs em marcha uma máquina de hipocrisia junto de Masistes. Fingiu generosidade: apelou ao parentesco, avançou com elogios¹²⁶, para lhe propor outra companheira: em vez da esposa e mãe dos seus filhos, uma filha do rei.

A reação de Masistes foi de estupefação e recusa, com base nas regras elementares de convivência conjugal¹²⁷. Na sua reação ficou patente que não era um irmão que reconhecia em Xerxes, mas a prepotência de um soberano. A causa que os confrontou não foi apenas pessoal, mas sobretudo política. Ferido na sua arrogância, Xerxes depôs a máscara: retirou-lhe a oferta da filha, sem lhe devolver a mulher, porque não se tratava de uma escolha, mas de uma imposição. Masistes partiu, com o desafio de resistir à tirania por que se sentia atingido.

De regresso a casa, concertou-se com os filhos para obter a reparação que se impunha, pela sublevação militar. Xerxes, porém, avisado a tempo, mobilizou as suas forças e massacrrou-o¹²⁸, junto com os filhos e com os apoiantes, num aniquilamento pessoal e político. Heródoto deixava implícita a ideia de que, enquanto o avanço grego prosseguia no sentido da libertação da Europa, a casa e o poder real persas se fraturavam em disputas intestinas. Incólume ficou Améstris, de um gesto de cobrança, em si mesmo legítimo, ainda que manchado por um sabor a injustiça.

Do todo fornecido por estes diversos testemunhos, mesclados de ficção e de tradições populares, resulta a ideia do peso e da autoridade que a soberana detinha na corte da Pérsia, apesar do aparente distanciamento que protegia a superior figura do rei. Próximas e influentes, sobretudo quando o monarca manifestava um carácter débil, estas figuras agiram com visibilidade e interferência no fluir histórico da corte.

¹²⁴ Hdt. 9.110.3.

¹²⁵ Hdt. 9.111.1.

¹²⁶ Hdt. 9.111.2.

¹²⁷ Hdt. 9.111.3.

¹²⁸ Hdt. 9.113.1-2.

BIBLIOGRAFIA

- Almagor, E. 2009. "A "barbarian" symposium and the absence of philanthropia (*Artaxerxes* 15)." In *Symposion and philanthropia in Plutarch*, 131-46. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- Asheri, D., S. M. Medaglia e A. Fraschetti. 1990. *Erodoto. Le Storie III. La Persia*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori Editore.
- Beck, M., ed. 2014. *A Companion to Plutarch*. Chichester: Blackwell.
- Briant, P. 1996. *Histoire de l' empire perse. De Cyrus à Alexandre*. Paris: Fayard.
- Desideri, P. 1995. "«Non scriviamo storie, ma vite» (Plut. *Alex.* 1. 2): la formula biografica di Plutarco." In *Testis temporum. Aspetti e problemi della storiografia antica*, 15-25. Pavia: Università.
- . 2012. "«Non scriviamo storie, ma vite» (Plut. *Alex.* 1. 2): la formula biografica di Plutarco." In *Saggi su Plutarco e la sua fortuna*, ed. A. Casanova, 219-27. Firenze: Firenze University Press.
- Fuscagni, S. 2000. "Le *Vite parallele* come genere letterario ovvero Plutarco: uno storico e il suo genere." In *I Generi Letterari in Plutarco (Atti de VIII Convegno plutarcho, Pisa, 2-4 giugno 1999)*, ed. I. Gallo e C. Moreschini, 19-28. Napoli: M. D'Auria.
- Gallo, I. e C. Moreschini, ed. 2000. *I generi letterari in Plutarco, Atti del VIII Convegno plutarcho. Pisa, 2-4 giugno 1999*. Napoli: M. D'Auria.
- Garvie, A. F. 2009. *Aeschylus. Persae*. Oxford: Oxford University Press.
- Geiger, J. 2014. "The Project of the *Parallel Lives*. Plutarch' conception of Biography." In *A Companion to Plutarch*, ed. Mark Beck, 292-303. Chichester: Wiley-Blackwekk.
- . 2000. "Political Biography and the Art of Portraiture: some Parallels." In *I Generi Letterari in Plutarco (Atti de VIII Convegno plutarcho, Pisa, 2-4 giugno 1999)*, ed. I. Gallo e C. Moreschini, 39-45. Napoli: M. D'Auria.
- Hart, J. 1982. *Herodotus and Greek History*. London-Camberra: Croom Helm.
- Humble, N., ed. 2010. *Plutarch's Lives: Parallelism and Purpose*. Swansea: Classical Press of Wales.
- Manfredini, N. e D. P. Orsi. 1996. *Plutarco. Le Vite di Arato e di Artaserse*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori Editore.
- Pérez Jiménez, A. 2000. "Retrato literario y biografía menor en el *corpus Plutarcheum*." In *I Generi Letterari in Plutarco (Atti de VIII Convegno plutarcho, Pisa, 2-4 giugno 1999)*, ed. I. Gallo e C. Moreschini. Napoli: M. D'Auria, 29-37.
- Perrin, B. 1975. *Plutarch's Lives*. Vol. 9. Cambridge (MS): Harvard University Press-Leadership College London.

- Sánchez Hernández, J. P. e M. González González. 2009. *Plutarco. Vidas paralelas*. Vol. 7. Madrid: Gredos.
- Silva, M. F. 2005. *Ésquilo, o primeiro dramaturgo europeu*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Sores, C. 2007. "Rules for a good description: theory and practice in the *Life of Artaxerxes* (§§1-19)." *Hermathena* 182: 86-89.
- Stadter, P. A. 2016. *Plutarch and his Roman Readers*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1992. *Plutarch and the Historical Tradition*. London- New York: Routledge.
- Wolff, E. 1964. "Das Weib des Masistes." *Hermes* 92: 51-81.

(Página deixada propositadamente em branco)

**PERI BASILISSAS. EM TORNO DA IMPORTÂNCIA POLÍTICA DE
CINCO RAINHAS HELENÍSTICAS¹**
(*Peri Basilissas. Regarding the political importance of five Hellenistic queens*)

NUNO SIMÕES RODRIGUES

(nonnius@fl.ul.pt; ORCID: 0000-0001-6109-4096)

Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, CEC e CH-ULisboa,
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da UC

RESUMO - Este ensaio visa refletir sobre o papel da mulher na sociedade helenística, especialmente no que diz respeito à esfera do poder, a partir do estudo de cinco casos: Olímpia do Epiro, Laódice I da Síria, Berenice I do Egito, Arsínoe II do Egito e Cleópatra VII do Egito.

PALAVRAS-CHAVE: Olímpia do Epiro; Laódice I da Síria; Berenice I do Egito; Arsínoe II do Egito; Cleópatra VII do Egito.

ABSTRACT – This essay aims to think about women's role in Hellenistic times and society, taking the sphere of power as specific context, through five case-studies: Olympias of Epirus, Laodice I of Syria, Berenice I of Egypt, Arsinoe II of Egypt and Cleopatra VII of Egypt.

KEYWORDS: Olympias of Epirus; Laodice I of Syria; Berenice I of Egypt; Arsinoe II of Egypt; Cleopatra VII of Egypt.

Durante o período helenístico, as figuras femininas ganham um lugar na literatura grega, designadamente na historiografia, que até então lhes estivera, se não vedado, pelo menos bastante condicionado. Isso dever-se-á, muito provavelmente, ao facto de, também no processo e vivência históricos, as mulheres terem conquistado um espaço de ação que até então lhes era estranho. Não temos, obviamente, a veleidade de pensar que a mulher grega comum terá alcançado nessa época um lugar de que fora até então constantemente afastada. Isso seria demasiado anacrónico. Mas parece-nos evidente que as rainhas helenísticas, em particular, enquanto membros das elites, surgem nas fontes da época com um protagonismo político que jamais alguma mulher grega conhecedora, seja ele negativo ou positivo. Vejamos alguns exemplos.

1. OLÍMPIA DO EPIRO

O primeiro caso emblemático desta «nova» realidade e forma de olhar o feminino é Olímpia, a mãe de Alexandre da Macedónia. Esta princesa do Epiro

¹ Este trabalho foi apoiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/04311/2013 e do projeto UID/ELT/00196/2013.

viveu entre c. 373 e 316 a. C. Muito provavelmente, a filha do rei Neoptólemo da Molóssia nasceu com o nome de Políxena, tendo sido renomeada Olímpia por Filipe da Macedónia, depois que ela lhe deu um filho varão, o que coincidiu com a vitória dos cavalos do marido, nos Jogos Olímpicos². Este casamento aconteceu em 359 a.C., tendo-se Olímpia separado do soberano macedónio em 337 a.C., depois de ter dado à luz Alexandre e Cleópatra e na sequência de uma série de alegadas infidelidades conjugais por parte do marido. Olímpia autoexilou-se então no Epiro, com o filho Alexandre, ao mesmo tempo que Filipe celebrava um novo casamento, desta vez com uma mulher da nobreza macedónica, igualmente chamada Cleópatra. Por detrás da atitude da rainha e do filho dela deverá ter estado, muito por certo, o processo de sucessão do trono que os vários casamentos de Filipe determinavam e respetivas descendências almejavam. Após o assassinio de Filipe, em 336 a.C., que, para alguns, não terá sido estranho a Olímpia³, a *basilissa* encarregou-se de eliminar a sua rival Cleópatra, bem como os familiares dela mais influentes, e regressou ao reino do marido⁴. Depois de Alexandre ter partido para o Oriente, a regência da Macedónia foi assumida por Antípatro, mas Olímpia manteve-se influente na corte e, consequentemente, na política do reino. Enquanto Olímpia, porém, representava na Macedónia uma facção estrangeira, Antípatro e a sua família traduziam um partido autóctone, cuja oposição aos interesses da mãe de Alexandre, a julgar pelas cartas trocadas entre o general e Olímpia, ia crescendo significativamente⁵. Entre os argumentos que orientavam o partido macedónico incluía-se a ideia de que o controlo feminino dos destinos políticos do reino só poderia ser prejudicial para o Estado. Essa oposição levou a que, em 331 a.C., Olímpia retornasse ao Epiro, onde a filha Cleópatra era então a regente. Juntas, constituíram ali um partido de oposição ao governo de Antípatro, o qual era então coadjuvado pelo seu filho Cassandro.

Em 323 a.C., contudo, a morte de Alexandre, em Babilónia, provocou uma luta de poder sem precedentes entre a nobreza macedónica. Entre as facções em confronto encontrava-se a da própria Olímpia, cujo peso era tão grande quanto o de qualquer um dos diádocos. Enquanto os generais do rei dividiram entre si o território que se estendia da Grécia à Índia e ao Egito, o trono da Macedónia foi atribuído a um filho de Alexandre e de uma princesa da Sogdiana, chamada Roxana⁶. Tratava-se de um herdeiro mestiço, que cumpria um dos projetos do filho de Olímpia: a miscigenação entre orientais e europeus. Mas era essa

² Plu. *Alex.* 2; *Moralia* 401b. Sobre os vários nomes de Olímpia, ver Macurdy 1985, 24; Mirón 2002, 1617; Carney 2006, 15-17.

³ Sobre esta questão ver Arist. *Pol.* 1311b.

⁴ Sobre o título de *basilissa*, ver Macurdy 1985, 8.

⁵ Em parte, é o que podemos deduzir de passos como Plu. *Alex.* 27.8 e Gell. 13.4, nos quais lemos sobre as cartas trocadas entre mãe e filho. Ver nota 20.

⁶ Waterfield 2011.

mesma característica que fazia crescer focos de oposição entre os sectores greco-macedónicos mais conservadores, pelo que se nomeou um co-rei, Filipe Arrideu, meio-irmão de Alexandre. Sendo ambos os reis ainda crianças, Antípatro manteve a regência do país.

Em 319 a.C., os novos reis chegaram à Macedónia e pouco depois morria o regente. Foi, contudo, Poliperconte, e não o filho de Antípatro, Cassandro, quem lhe sucedeu na regência. Perante a resistência de Cassandro a essa escolha, Poliperconte solicitou a ajuda de Olímpia, fazendo-a regressar também à Macedónia. Esta atitude do novo regente é relevante do valor político que a mãe de Alexandre angariara entre os Macedónios, e não só. Cassandro, pelo seu lado, encontrou apoio em Ádea Eurídice, a mulher de Filipe Arrideu. Inteirando-se da situação, Olímpia fez-se acompanhar de um exército, com o qual defrontou o de Ádea Eurídice. O efetivo confronto bélico, todavia, nunca aconteceu, visto que os homens de Ádea se renderam e colocaram-se ao lado de Olímpia, aparentemente impressionados pela majestade dela. O testemunho de Dúris dá conta de duas mulheres que aparecem no campo de batalha, equipadas com as armas que melhor dominavam: Ádea Eurídice envergando uma armadura macedónica, visto que havia sido militarmente treinada, enquanto Olímpia surgia como uma ménade, avançando à frente do seu exército, tocando uma flauta dionisiaca⁷. Como salienta D. Mirón, talvez aqueles soldados simplesmente não estivessem preparados para lidar com a chefia de uma mulher que se vestia «à homem», como se fosse uma amazona⁸. Mas não deixa de ser curiosa a adesão a uma outra, que representa a desmesura dionisiaca. Parece-nos evidente que estamos no domínio da historiografia patética, um estilo de texto historiográfico que se rege pela presença de categorias associadas a outros estilos poéticos, como o trágico, ou temas em que predominam as emoções dos intervenientes.

Tendo ganhado este confronto, Olímpia tratou de eliminar imediatamente a ameaça que Filipe Arrideu e Ádea Eurídice representavam para o exercício do seu poder. Nesse contexto, foram mesmo executados vários dos nobres macedónios que representavam oposição a Olímpia. Talvez tenha sido essa atitude que a fez perder apoios entre os Macedónios e aumentar os de Cassandro, pelo que a situação política de Olímpia no território agravou-se. Em 317 a.C., a rainha retirou-se para Pidna, juntamente com a sua corte, em que se incluíam Roxana e o filho dela, a enteada Tessalonica, a princesa epirota Deidamia, além de parentes e vários amigos⁹. Ao fim de um longo período de cerco e de

⁷ Ath. 13.560 et sq. Sendo Ádea Eurídice descendente das aristocracias ilíricas, fora educada por sua mãe na tradição das artes militares, tal como acontecia com as mulheres da região e o que era estranho ao resto da Grécia. Ver Mirón 2002, 26; Carney 2006, 16, 44, 72-76, 84-85, 87, 96-97, 126-27, 129, 136.

⁸ Mirón 2002, 27.

⁹ Mirón 2002, 28.

muitos desaires num eventual processo de ajuda, Olímpia reconheceu a derrota e entregou-se a Cassandro, acreditando que teria direito a viver¹⁰. Mas, depois de um julgamento, em que nem sequer esteve presente, Olímpia foi condenada à morte. O processo de execução da rainha também não foi pacífico e apenas quando recorreu aos familiares das vítimas de Olímpia, Cassandro conseguiu a execução da mãe de Alexandre Magno¹¹.

É em Diodoro Sículo, autor contemporâneo de Augusto, e em Plutarco, que viveu na transição do século I para o século II, que encontramos as principais referências a Olímpia do Epiro. Mas, apesar de relativamente tardios, no que diz respeito à proximidade cronológica com a personagem em causa, Diodoro e Plutarco deverão refletir uma tradição que terá também dado origem às fontes em que radicam as suas informações. Muitos dos elementos a que estes dois autores gregos recorrem para compor a figura de Olímpia coincidem na tónica que derivará não apenas da exatidão da «verdade histórica», mas também de uma «ideia» de Olímpia, que se terá construído na historiografia clássica e que foi sucessivamente retransmitida.

A figura da «mãe» domina o carácter desta mulher. De facto, em grande parte, ela existe apenas pela relação com o filho Alexandre. Apesar disso, é inegável que Olímpia ganha, por momentos, direito a um protagonismo autónomo, designadamente no que diz respeito à luta que enceta pelo domínio do reino macedónico. Ao que parece, no Epiro, as mulheres gozavam de uma liberdade relativamente maior do que acontecia nas cidades gregas do Sul ou até mesmo na Macedónia, e o papel das rainhas-mães, como mostra o caso de Olímpia, aponta para essa realidade¹². Estar-se-á assim em consonância com o que acontecia no Oriente? Muito provavelmente. Aí, era comum o soberano ser sucedido, de uma forma consuetudinária, pelo filho varão mais velho. Mas nem sempre isso acontecia de forma pacífica. Muitas vezes, os atos de poligamia ou o repúdio de uma rainha levavam a que os seus filhos fossem preteridos, em favor dos descendentes de uma segunda ou terceira mulher, a quem o rei se unisse. Criavam-se assim as condições para uma luta de sucessão, na qual o papel das rainhas-mães se revelava essencial. De facto, a prová-lo, encontramos o caso de Ahatmilku, rainha de Ugarit, que chefiou uma luta para que, após a morte do rei Niquemepa, seu marido, lhe sucedesse um filho seu; o da rainha hitita Puduhepa, esposa de Hattuşili III; o de Tii e Nefertiti, no Egito; os de Haguite e Betsabé, que após a morte de David defenderam, cada qual, os seus interesses nas pessoas dos seus filhos, ambos candidatos ao trono

¹⁰ D. S. 19.49-51.

¹¹ Just. 14.6.9-11. Uma síntese da biografia de Olímpia pode ser lida em Macurdy 1985, 22-48; e em Carney 2000, 114-52; Carney 2006, 84.

¹² Na verdade, já Eurídice, a mãe de Filipe, tinha agido de uma forma pouco normal para o que era hábito no contexto em causa.

de Israel; o exemplo de Maaca, mãe do rei Abias¹³; ou ainda os de Neústa, mãe de Joiaquim¹⁴; Samuramat, rainha da Assíria e mãe de Adad-Nirari; Naqui'a-Zakuto, outra rainha assíria, mãe de Assaradão; Adad-Guppi, rainha babilónia, mãe de Nabónido; e Atossa da Pérsia, filha de Ciro, esposa de Dario e mãe de Xerxes¹⁵. Um conjunto de mulheres que em certa medida intervieram e controlaram mesmo a política do Próximo Oriente Antigo, do século XIII ao V a.C.¹⁶ Alguns destes casos são mesmo testemunhados pelas fontes gregas, nomeadamente por Heródoto, cujas rainhas bárbaras são exemplo de práticas desta natureza¹⁷. Este quadro permite-nos aproximar a realidade da Macedónia do século IV a.C. do que ocorrera já antes nos territórios orientais.

Por outro lado, o facto de Olímpia reclamar uma ascendência mítica é sintoma de uma importância que se deseja acentuar, ainda que isso possa ser uma construção historiográfica feita *a posteriori*. Ao reclamar Tétis como sua antepassada, Olímpia tornava-se semelhante à mãe de Aquiles, com quem, por sua vez, o filho Alexandre fazia questão de se identificar (e.g. Plu. *Alex.* 5.7).

Quando comparado com o que conhecemos da restante Grécia, este elemento surge como uma peculiaridade, mas outra característica desta rainha da Macedónia é o facto de ser «estrangeira». Tanto o Epiro como a Macedónia pertenciam ao universo comum da Hélade, apesar das diferenças que os separavam e das que os afastavam das regiões gregas do Sul balcânico ou da Ásia Menor. Mas a unidade linguística era uma realidade, entre outras, a ter em conta e tanto os Epirotas como os Macedónios se consideravam membros dessa *koine* que formava o Mundo Helenístico. Ainda assim, em relação à Macedónia, o Epiro era tido como uma região estrangeira, com costumes distintos o bastante para se assinalar a diferença. A posição social e a função política das mulheres na comunidade seriam categorias através das quais se marcariam tais diferenças, levando Alexandre a afirmar que a mãe tinha escolhido bem ao colocar-se ao lado da fação que se refugiara no Epiro, visto que «os Macedónios jamais tolerariam ser governados por uma mulher»¹⁸.

Além da afirmação explícita do carácter estrangeiro de Olímpia, outros elementos há que, nos historiadores antigos, permitem a definição da personalidade da rainha como alheia ao universo helénico em geral. Consideramos que entre esses elementos está o carácter politicamente emancipado, que fornece as coordenadas principais do retrato da mãe de Alexandre.

¹³ 2Cr 11:21-22.

¹⁴ 2Rs 24:8-16.

¹⁵ Hdt. 7.2.3.

¹⁶ Sobre esta questão, vide Tavares 1998, 15-28; Ben-Barak 1987, 30-52; Andreasen 1983, 186-90.

¹⁷ Ver Amaral 1994. Agradecemos às nossas colegas, Doutora Carmen Leal Soares e Doutora Ana Lúcia Amaral Curado, as sugestões que deram para esta parte do nosso estudo.

¹⁸ *Apud* Mirón 2002, 24; cf. D. S. 19.11.

A atividade e iniciativa políticas da rainha surgem em quase todos os textos antigos que a mencionam. As manobras que leva a cabo para se apropriar do poder e as forças cuja chefia assume são disso evidência¹⁹. A atividade epistolar a ela associada aponta inclusive nesse sentido²⁰. É também enquanto rainha-mãe que grande parte da sua imagem política se define. Qual sombra por detrás de Alexandre, Olímpia manobra forças e projeta objetivos²¹. As suas atitudes políticas revelam-se fundamentais no contexto em causa e Olímpia toma decisões que fatalmente condicionarão a sua imagem. A crueldade que demonstra ter ao aprisionar Filipe e Eurídice e as execuções que daí decorrem contribuem para definir o carácter da rainha, condicionando a sua imagem histórica. Justifica-se assim a sua morte inglória, se não mesmo indigna, como um castigo pelas crueldades e, até certo ponto, injustiças, que demonstrou para com os seus adversários políticos²². Esta acaba por ser uma imagem retoricamente definida pela ideia de crime/castigo ou, em termos comparatistas com a poética do trágico, *hybris/nemesis*. Tais ações inscrevem-se num quadro de categorias, cuja evocação literário-historiográfica estava em voga desde o século V a.C., e em particular nos dois primeiros séculos do Império, em que determinadas características para uma representação positiva ou negativa da personalidade que se pretendia construir eram particularmente evidenciadas. Neste caso concreto, o retrato de Olímpia passa por um crivo em grande parte de influência estoica, em que a exibição do *furor*, por exemplo, em nada contribui para a sua dignificação enquanto *femina politica*²³. Aliás, esta mesma ideia é, por si só, pejorativa no contexto em causa. Esse *furor*, contudo, contrasta com a sensatez de uma resposta irónica como a que podemos ler em Aulo Gélio e em Plutarco: como Alexandre tinha escrito uma carta à mãe em que se autointitulava filho de Zeus Ámon, a rainha ter-lhe-á respondido: «Peço-te, filho, que te cales e que não me difames ou me acuses perante Hera; pois, por certo, ela vingar-se-á de mim, se continuares a

¹⁹ Nep. *Eum.* 18.6; D. S. 19.11; 49-50; Hyp. *Eux.* 31-36.

²⁰ Nep. *Eum.* 18.6; D. S. 19.11; 49-50; Gell. 13.4; Plu. *Alex.* 7.8; 39; Curt. 7.1.36-40; Ath. 14.659f-660a. A relação de Olímpia com a epistolografia é uma constante assinalada por quase todos os autores que a ela se referem, o que parece indicar a sua real existência e importância, apesar da possibilidade de as cartas citadas nas fontes conhecidas serem apócrifas. Tendo-se dedicado a escrever cartas, Olímpia demonstra não só ser uma personalidade de interesses políticos definidos, como também, eventualmente, dominar a escrita, o que não seria vulgar para uma mulher, na época. De igual modo, uma célebre resposta dada a Alexandre numa carta exemplifica a sua inteligência política, cf. *Mirón* 2002, 36-37, 59.

²¹ Plu. *Alex.* 39. Cf. a construção historiográfica da figura de Agripina Menor. Sobre esta questão, ver Girod 2015, esp. 207-28.

²² D. S. 19.11. A condenação de Olímpia numa assembleia *in absentia* contribui para essa inglorificação, D. S. 19.51. Não é de excluir, evidentemente, a hipótese de existir algum exagero retórico nas descrições das crueldades de Olímpia, cujo objectivo será o de construir intencionalmente uma determinada imagem; cf. Paus. 8.7.7.

²³ Por exemplo, Curt. 7.1.36-40. Cf. Pimentel 1993.

admitir nas tuas cartas que sou amante do seu marido.»²⁴ Na verdade, estamos perante uma suave, mas séria, admoestação política, que não deixa de ser uma autoproclamação.

Por outro lado, é inegável que Olímpia assume as suas responsabilidades, desejando um julgamento justo para todo o seu percurso. A justiça não é, mesmo, alheia ao seu carácter, como podemos deduzir do passo de Plutarco em que a rainha reconhece as qualidades de uma rival nos amores com Filipe²⁵. Neste sentido, sugere-se também que seria capaz de fazer mudar a opinião da Macedónia, que, ao ouvi-la em assembleia, deduziria a sua importância política, não só pela associação a Alexandre e a Filipe, como também pelas suas capacidades oratórias e retóricas. A composição «virilizada» de Olímpia, a que estas concepções dizem respeito, ganha maior consistência com a descrição da sua presença em campo de batalha, preparada para o confronto com a rival Ádea Eurídice. Analisadas em pormenor, estas referências indicam que Ádea Eurídice era ainda mais «masculinizada» do que Olímpia, mas a princesa epirota não deixa, por isso, de estar à frente de um exército, acabando mesmo por aliciar os soldados adversários para o seu lado, dado o carisma que tinha enquanto rainha da Macedónia. Este aspeto confirma a «virilidade» de Olímpia, uma vez que tais perícias e competências eram fundamentalmente masculinas²⁶. O fator confere-lhe também uma dignidade que acaba por afastar os que estavam encarregados da sua execução, o que, em termos literários, é significativo, pois este seu carácter nobre confere à mãe de Alexandre uma importância suplementar. De igual modo, a morte de Olímpia é descrita por Diodoro obedecendo a essa mesma «virilidade», visto que a rainha morreu sem proferir qualquer tipo de «súplica ignóbil ou feminina», ao mesmo tempo que alcançava a «maior dignidade das mulheres do seu tempo»²⁷.

Esta composição masculinizada é também perceptível no retrato familiar que dela dá conta esse mesmo Diodoro ao apresentá-la como sempre ligada a «um grande homem»²⁸. Posteriormente, reencontraremos figuras em que essa imagética se repete²⁹.

Faz também parte desta composição o espírito religioso da rainha, apesar dos traços comuns à comunidade helénica que nele possamos encontrar. Neste domínio, o passo que se conserva nos escritos de Ateneu, no qual a rainha defronta

²⁴ Gell. 13.4; Plu. *Moralia* 141c.

²⁵ Plu. *Moralia* 141b-c.

²⁶ D. S. 19.51. Não será de excluir também alguma associação a Atena, deusa da guerra. Outras mulheres, como Fúlvia e Agripina Maior, foram representadas em situações semelhantes. Vide e.g. Kaplan 1979 et Delia 1991.

²⁷ D. S. 19.51.

²⁸ D. S. 19.51.

²⁹ Uma vez mais, este é o caso de Agripina Menor, sempre apresentada como mãe, irmã, mulher, sobrinha e neta de imperadores, independentemente das suas capacidades e vocação políticas.

os exércitos de Ádea Eurídice, é talvez dos mais emblemáticos. Quando nele se conta que Olímpia ia vestida como uma ménade, avançando ao som de uma flauta dionisíaca, enquanto Ádea Eurídice ia de amazona³⁰, o texto fornece material para a definição religiosa da mãe de Alexandre, caracterizando-a como uma bacante que surge num campo de batalha. São vários os documentos que apontam para a especial predileção da rainha pelos cultos místéricos, designadamente pelos de Dioniso e Orfeu. Sabemos, por exemplo, que terá sido quando se iniciava nos mistérios de Samotrácia que terá conhecido Filipe³¹. Este apontamento define Olímpia como alguém que possui uma aura religiosa algo marginal, apesar de, no século IV a.C., na Grécia, o dionisismo já não sofrer da estigmatização de que padecera. Nesta caracterização, Olímpia surge próxima de figuras importantes da literatura grega, também elas de certo modo marginalizadas, como a personagem feminina central das *Bacantes* de Eurípides, Agave. Associado a esse carácter místico, vem um outro não menos marcante e igualmente catalogador: o comportamento associado à imagem da feiticeira, que é um dos parâmetros e tópicos mais recorrentes da definição pejorativa do feminino na Antiguidade. De facto, Olímpia foi acusada de ter usado fármacos para atentar contra a vida de um dos filhos de Filipe³². Também aqui Olímpia reencontra a sua natureza marginal, desta vez próxima de personagens como Medeia ou Circe, ou de divindades como Hécate, que, apesar do seu protagonismo e da maior ou menor simpatia que possamos nutrir por elas, não deixam de evocar uma alteridade negativa do feminino na cultura grega. Para a caracterização de Olímpia como personalidade «estranha», porque «estrangeira», contribui também a já aludida lenda, segundo a qual se teria deitado com Zeus, metamorfoseado em serpente, com o que a rainha angaria uma morfologia divina e ao mesmo tempo perigosa, dado o seu carácter de fronteira/charneira. A associação a serpentes confirma, aliás, tudo o que referimos³³.

Com Olímpia, estamos sem dúvida longe da concepção da mulher clássica ateniense, silenciosa e recolhida no gineceu, ainda que proveniente das elites, revelando-se um importante grau de emancipação, talvez associado a uma certa pujança económica, que se traduz na influência pública destas figuras³⁴.

2. LAÓDICE I DA SÍRIA

Outra personalidade em quem é possível detetar este mesmo tipo de caracterização é a rainha Laódice I da Síria. Laódice I era mulher do rei Antíoco

³⁰ Ath. 13.560f; D. S. 19.11.

³¹ Plu. *Alex.* 2.

³² Mirón 2002, 19; e fontes citadas *apud* Carney 2006, 92, 105, 179.

³³ Plu. *Alex.* 2-3.

³⁴ Mirón 2002, 13. Na verdade, não sendo ateniense e detentora do estatuto de rainha, a sua condição e o seu comportamento político-social seria sempre distinto daquele da esmagadora maioria das atenienses, evidentemente.

II, soberano da dinastia selêucida. É possível que ambos fossem irmãos, mas as fontes não são unânimes quanto a essa eventual relação de parentesco³⁵. Outra possibilidade é a de que fossem primos diretos. Desconhecem-se as datas exatas do nascimento e do casamento de Laódice I, mas é verosímil que se tenha casado em 267 a.C.³⁶ Como tal, é sensato pensarmos que esta princesa selêucida terá nascido na década de 85 a 75, do século III a.C.

Em 252 a.C., na sequência de um tratado de paz estabelecido com o rei do Egito, Ptolemeu II Filadelfo, Antíoco recebeu como garantia a filha daquele, Berenice, com quem se casou. Como salienta G. Macurdy, este facto deverá significar que Antíoco II se divorciou da esposa anterior, afastando-a assim por razões de natureza política. A ação significava também que, doravante, os filhos de Berenice ganhavam a possibilidade de herdar o trono selêucida, uma vez que a esposa anterior havia sido relegada para segundo plano. Efetivamente, esta nova união era de extrema importância para o equilíbrio das potências que se haviam constituído no Próximo Oriente, após a morte de Alexandre Magno. Pelo seu lado, Laódice era recompensada com propriedades na região da Babilónia e de Borsippa, como recorda uma inscrição cuneiforme da época, ao mesmo tempo que se retirava para Éfeso, na Ásia Menor, juntamente com os seus filhos, Seleuco e Antíoco III³⁷.

Mais tarde, porém, a conjuntura política voltou a inverter-se e sabemos que Berenice caiu na desgraça do rei, que recuperou a proximidade com Laódice. Aliás, foi o seu filho Seleuco quem acabou por ser nomeado herdeiro de Antíoco II, em 247 a.C. Surgiu então o rumor de que Laódice havia envenenado o soberano, receando que ele desejasse voltar atrás e assim impedir que o filho de ambos reinasse na Síria. Mas não é certo que isso tenha de facto acontecido³⁸.

Laódice recuperou assim o seu estatuto de rainha e recebeu a corregência do reino, uma vez que o filho não atingira ainda os vinte anos. Mas a permanência de Berenice e do filho dela em território selêucida era razão mais do que suficiente para provocar insegurança e incertezas. O pai de Berenice havia então morrido e, no Egito, subira ao trono o irmão dela, Ptolemeu III. Para evitar a possibilidade de Ptolemeu angariar apoios à custa da presença da irmã na Síria, e vice-versa, Laódice decidiu eliminar tanto a rival como o enteado, descendente direto de Antíoco II.

Outro episódio associado à pujança política de Laódice I da Síria é contado por Filarco, o qual é citado por Ateneu. Segundo aquele autor, Láodice tinha uma aia de nome Dánae, filha de uma hetera e discípula de Epicuro, que se havia enamorado de um militar chamado Sófron. Quando Laódice estava em

³⁵ Polyæn. 8.50; Porph. *FHG* 3.707.

³⁶ Macurdy 1985, 83.

³⁷ Ver referências em Macurdy 1985, 83-84.

³⁸ Cf. App. *Syr.* 65; Plin. *Nat.* 7.53; Hier. *Expl. Dan.* 9:6; V. Max. 9.10; Polyæn. 8.50. Macurdy 1985, 84, sugere que esta seja a versão egípcia do acontecimento.

Éfeso, Sófron era a máxima autoridade militar lá instalada. Mas a rainha deposta suspeitava da falta de lealdade de Sófron, pelo que ordenou que o homem se apresentasse perante ela. Dánae estava presente na audiência e, como sabia que a sua senhora tencionava executar Sófron, tentou ajudar o homem de quem gostava, comunicando com ele através de sinais. Sófron percebeu o que se estava a armar e, ajudado por Dánae, conseguiu escapar da audiência, acabando por fugir e aliando-se a Ptolemeu III. Pelo seu lado, tendo resistido a todos os interrogatórios, Dánae foi condenada por Laódice a ser lançada do alto de um rochedo. Quando estava para ser arremessada do promontório, a serva teria dito: «Não admira que os homens desprezem os deuses. Salvei o meu amado, que era para mim como um marido, e é esta a recompensa que o céu me dá. Laódice matou o homem que era seu marido e recebe toda esta glória.»³⁹ O discurso de Dánae implica uma retórica historiográfica de influência mitográfica que não era estranha às obras dos autores da época, mas acarreta também uma imagem específica, que pretendemos destacar. O episódio da aia de Laódice sugere, aliás, algo de romanesco, não sendo impossível que se trate precisamente disso: de uma historieta inserida na narrativa da rainha, com o objectivo de dar dela uma determinada impressão⁴⁰. Se a tradição que reclamava a culpa do envenenamento de Antíoco II para Laódice associava também a rainha ao assassinio de Berenice do Egito e do seu filho, a história de Dánae recupera essa imagem e constrói a de uma rainha cruel, que serve de braço armado para a aplicação dos caprichos divinos que fazem com que os Homens não passem de brinquedos. Mas não deixa de ser igualmente impressionante o sentido de justiça da rainha, que não hesita em castigar implacavelmente a traição de uma amiga com a morte dela.

Assim, a atitude claramente política leva a retratar Laódice com a mesma força de personalidade que havíamos antes encontrado em Olímpia da Macedónia. Muitos dos historiadores antigos condenaram Laódice pela sua crueldade, enquanto outros, ainda que poucos, tenham preferido reconhecer nela a força da necessidade pontual de afastar os rivais, em defesa da própria vida e da dos seus filhos⁴¹. Assim se justifica a eliminação de Berenice e do seu herdeiro, bem como a de Dánae. Neste sentido, também Laódice I da Síria surge como uma *femina politica* de carácter bem definido.

Apesar de pouco mais sabermos acerca desta mulher, um passo de Plutarco permite-nos deduzir que, durante a guerra que opôs os seus dois filhos, mais tarde, Laódice se manteve ao lado do mais novo, Antíoco, então com apenas catorze anos de idade, contra o mais velho, Seleuco⁴². Alguns autores sugerem que a intenção de

³⁹ Ath. 13.593; *FHG* 1.339.

⁴⁰ Este tipo de artifício estava em voga na época, como atesta Braun 1938.

⁴¹ Macurdy 1985, 85. Processo semelhante é o que encontramos, e.g., na composição da figura de Messalina. Sobre este caso, ver Rodrigues 2003.

⁴² Plu. *Mor.* 489a.

Laódice ao associar-se ao filho mais novo terá sido a de tentar precisamente controlar o jovem, conseguindo desse modo manter-se mais próxima da política do que aconteceria no caso de Seleuco subir ao trono. Se assim foi, também Laódice recorreu ao argumento da «rainha-mãe» para atingir os seus objetivos políticos. Apiano refere que Laódice foi morta por Ptolemeu III, apesar de alguns historiadores colocarem o «facto» em dúvida⁴³. O certo é que o seu prestígio na Antiguidade foi de tal modo grande que, a partir dela, várias rainhas receberam o seu nome⁴⁴.

3. BERENICE I DO EGITO

Entre os Lágidas, encontramos também alguns nomes em que se reconhecem as características até agora enunciadas. O primeiro deles é Berenice I do Egito, casada com Ptolemeu I Sóter, em finais do século IV a.C. São muitos e complexos os problemas historiográficos colocados em torno desta rainha, desde a data do seu nascimento, tido por alguns no ano de 340 a.C., à relação consanguínea que teria, ou não, com o marido. Não é nosso objectivo tratá-los neste pequeno estudo⁴⁵. Desejamos, em vez disso, salientar a atuação política da soberana. Toda a prole de Berenice assumiu cargos importantes na política do seu tempo. Foi o filho dela que sucedeu a Ptolemeu I Sóter, em 284 a.C., e não o primogénito deste, nascido de outra princesa, de nome Eurídice. Isso mostra que a influência de Berenice foi significativa e não é de descartar a hipótese de ela se ter feito, uma vez mais, nos bastidores da política, em que dominavam as rainhas-mães. Além disso, o poeta Teócrito testemunha a boa relação que existia entre a rainha e o rei do Egito⁴⁶. De igual modo, a sua filha mais velha, Arsínoe II, casou-se com o irmão e também ela veio a ser rainha do Egito. Apesar de nunca se ter casado, a terceira filha de Berenice, chamada Filótera, recebeu altas honras dos irmãos. Antígona, a quarta filha, casou-se com Pirro, em 298 a.C., e o seu filho Magas veio a ser rei de Cirene. Como nota G. Macurdy, dificilmente estas alianças se teriam feito se Berenice não fosse tida como um elemento politicamente importante na casa real lágida⁴⁷. Efetivamente, Teócrito elogia a sabedoria de Berenice e Plutarco refere-se mesmo ao poder intelectual da rainha, destacando-a no quadro político coevo. É também isso que explica o facto de Berenice I ter recebido, juntamente com o marido, o título de «Sóter» ou «Salvadora», «A que salva» ou «A que protege», e com ele alcançado também a apoteose, com direito a um templo próprio na cidade de Alexandria, o *Bereniceum*⁴⁸.

⁴³ App. Syr. 65; cf. Macurdy 1985, 86.

⁴⁴ Sobre esta rainha ver ainda Ogden 1999, 119-24.

⁴⁵ Ver, por e.g., Macurdy 1985, 104-9.

⁴⁶ Theoc. 17.

⁴⁷ Macurdy 1985 106-107.

⁴⁸ Ath. 5.202D; Ogden 1999, 61, 68-73, 215-17.

4. ARSÍNOE II DO EGITO

Mas, entre os Lágidas, outras mulheres se destacam como figuras de proa no contexto político do seu tempo. A já mencionada Arsínoe II é outro exemplo a ser considerado. Também esta, nascida em 315 a.C., era uma mulher de sangue macedónico, visto que era irmã daquele que veio a ser seu marido, Ptolemeu II Filadelfo do Egito. Filha de Berenice I e de Ptolemeu I Sóter, Arsínoe II começou a sua carreira política ao casar-se com o rei da Trácia, Lisímaco, um dos diádocos. Aí, a princesa lágida ter-se-á envolvido numa história de contornos românticos, como sugerem alguns historiadores, em que se percebem elementos do tema de Fedra e Hipólito, contudo verosímil⁴⁹. Seja como for, ter-se-á criado e difundido a ideia de que a rainha da Trácia teria tentado envenenar o velho marido, por se ter apaixonado pelo jovem filho dele, Agátocles. Tal contexto teria granjeado a Arsínoe uma fama pouco simpática, de que o epíteto «Penélope de Lisímaco» seria a expressão mais irónica⁵⁰. As peripécias que se contam na sequência de tais atos políticos não são menos pejorativas para a rainha. Uma das menos elogiosas narra como, para escapar às tropas de Seleuco, Arsínoe teria ordenado que uma das criadas envergasse os seus vestidos, para que desse modo a serva fosse confundida com a rainha e assim executada em vez de ela própria⁵¹. Disfarçando-se de mendiga, Arsínoe conseguiu então embarcar e fugir para a Macedónia⁵². Uma vez aí, com a ajuda do meio-irmão, Ptolemeu Cerauno, Arsínoe veio a ser aclamada rainha do território. Mas a sua alegria durou pouco, uma vez que Cerauno acabou por eliminar dois dos três filhos da antiga rainha da Trácia, ao mesmo tempo que o terceiro conseguia fugir para a Ilíria⁵³. Muito provavelmente, Arsínoe apenas escapou às armas do irmão, porque este terá temido uma vingança proveniente de Alexandria⁵⁴.

Depois da derrota de Ptolemeu Cerauno às mãos dos Gauleses, Arsínoe fugiu para a Samotrácia e daí para o Egito. Apesar de aclamada rainha entre os Macedónios, foi apenas no país do Nilo que esta lágida acabou por concretizar o exercício efetivo do poder político, cujo clímax se verificou no facto de ter sido a primeira mulher macedónia a receber a divinização ainda em vida⁵⁵. A sua conquista do poder foi paulatina, e não sem desaires pessoais, mas eficaz. Começou por afastar a enteada e cunhada do poder e, entre 276 e 275 a.C., casou-se com o irmão, Ptolemeu II Filadelfo. Deste modo, a dinastia lágida recuperava o costume da união

⁴⁹ Efetivamente, a influência de Eurípides parece ser grande na composição deste episódio. Sobre a sua verosimilhança, ver Macurdy 1985, 113; Ogden 1999, 61.

⁵⁰ Cf. Plu. *Dem.* 25.

⁵¹ A história de Acerrónia, em Tac. *Ann.* 14.5, tem contornos semelhantes aos desta narrativa.

⁵² Polyæn. 8.57.

⁵³ Just. 17.2.7-9; 24.2-3.

⁵⁴ Macurdy 1985, 115.

⁵⁵ Ver documentos citados em Macurdy 1985, 128-29; ver ainda Longega 1968; Carney 2013.

fraternal, praticada no Antigo Egito, como expressa no mito de Ísis e Osíris, mas até então inusitada entre Macedónios e Gregos em geral⁵⁶. Apenas hierogamias, como a de Zeus e Hera⁵⁷, davam conta dela, correspondendo por certo a um fundamento ritual antigo. A intenção terá sido, claramente, a apropriação do poder, ao mesmo tempo que se encetava uma forma de propaganda política grega no Oriente, até então desconhecida, que granjearia apoios populares e, muito em especial, das classes sacerdotais. O êxito de tal manobra foi tal, que até mesmo Teócrito, motivado talvez pela necessidade de manter o patrocínio régio ou pelo envolvimento no contexto político de então, elogia a união incestuosa como uma réplica da hierogamia grega mais conhecida⁵⁸. Esta decisão juntamente com a divinização em vida são, como é evidente, a assunção de costumes orientais e, para alguns historiadores, o seu aproveitamento ter-se-á feito por iniciativa da própria Arsínoe⁵⁹.

É hoje indiscutível que Arsínoe II participou, directa ou indirectamente, no afastamento e eliminação de adversários políticos. Há, contudo, que não olvidar a prática da época, em que a eliminação física era um recurso habitual na administração dos poderes. De qualquer modo, é significativo que Arsínoe assumia esse papel, o qual costumava ser mais facilmente atribuído a personalidades masculinas. Na realidade, na análise que temos vindo a expor, verificamos um padrão de comportamento relativamente às mulheres sob estudo e respetivos contextos sociopolíticos.

Mas, a partir de algumas fontes antigas, é possível perceber também que esta rainha lágida não se limitou às intrigas de corte. Efetivamente, em 273 a.C., acompanhou o marido a Heroópolis, numa campanha de inspeção dos mecanismos de defesa da fronteira egípcia. Outros documentos dão-na como instigadora de diretrizes políticas, que vieram a ser aproveitadas pelo próprio marido. O recurso à sua imagem por parte de poetas como Teócrito, que para ela cultivaram formas de *adulatio*, comprova também a sua importância. Este conjunto de elementos permite, portanto, a inserção de Arsínoe II no grupo das politicamente ativas rainhas helenísticas⁶⁰. Esta soberana faleceu em 270 a.C.

⁵⁶ Macurdy 1985, 117, nota que, tanto na Macedónia como na Grécia, se tolerava a união de irmãos não uterinos, o que não era o caso de Arsínoe e Ptolemeu II Filadelfo. Theoc. 12, 5, chama a Arsínoe «três vezes esposa».

⁵⁷ Il. 14.224-353.

⁵⁸ Theoc. 14.

⁵⁹ Macurdy 1985, 118. O que poderá ser discutível, visto que a evidência da utilidade política desta prática é tão grande que atribuí-la a Arsínoe poderá não passar de especulação parcial.

⁶⁰ Documentação citada por Macurdy 1985, 119, 126-27. Uma síntese da atuação política de Arsínoe II pode ser lida nesta mesma obra, 111-130. A este propósito, vale a pena citar Macurdy: «Arsínoe had beauty and intellect. She appears to have been one of the greatest administrative women who have ever lived and she had all conceivable honors. It is difficult to call her a good woman. I believe that no record of a single good deed on her part has been handed down to us. In her energy, political foresight, and utter unscrupulousness the Gods made her to match the men of her time», (ibid. 130). Ver também Longega 1968; Ogden 1999, 57-62; Carney 2013.

5. CLEÓPATRA VII DO EGITO

Para finalizar este breve périplo pelas personalidades femininas que dominaram o período helenístico em termos políticos, e que contribuíram para uma nova percepção das mulheres na cultura grega, condicionando desse modo a sua interpretação ocidental, citamos ainda o exemplo de Cleópatra VII Filopator⁶¹. Esta figura foi por nós já estudada, sobretudo a partir de duas das principais fontes que acerca dela fornecem informações: Flávio Josefo e Plutarco⁶². Sendo estes dois autores centrais na caracterização da última rainha dos Ptolemeus, encontramos neles os elementos fundamentais que permitem o eixo principal na definição desta mulher.

Nascida em 69 a.C., Cleópatra VII era uma das filhas de Ptolemeu XII Auletes. Depois da morte deste, em 51 a.C., sucedeu-lhe o filho Ptolemeu XIII, ainda muito jovem, que, entretanto, se casara com a irmã Cleópatra, segundo o costume que então se tinha já instituído no Egito lágida. O casamento dos dois irmãos, contudo, não passou de uma aliança política, em que rapidamente se perceberam as forças e interesses em confronto. Em 48 a.C., Cleópatra foi afastada do poder pelos partidários do irmão, mas Júlio César, que na ocasião se encontrava no Egito, na sequência da guerra com Pompeio, interveio no processo, apoiando os interesses da rainha lágida. No decurso das Guerras Alexandrinas, que então eclodiram, Ptolemeu XIII perdeu a vida e Cleópatra assumiu o poder no Egito como legítima herdeira dos Lágidas. Para isso, contudo, desposou o mais novo dos seus irmãos, Ptolemeu XIV.

A relação que terá desenvolvido com o general romano foi um dos grandes apoios que a rainha encontrou para a manutenção o seu poder. A ideia de que César poderá ter sido o pai do primeiro filho de Cleópatra reforça essa tese, ainda que haja autores que ponham em causa tal paternidade⁶³. Seja como for, em 46 a.C., Cleópatra seguiu Júlio César até Roma, acabando por regressar ao Egito apenas após o assassinio do general romano. Pouco depois, morreu Ptolemeu XIV, talvez envenenado pela própria irmã⁶⁴. Em 41 a.C., a rainha aliou-se a Marco António, o oficial romano que representava os interesses de César, e a proximidade entre ambos tornou-se de tal modo significativa que, em 32 a.C., Octávio declarou guerra à soberana do Egito, tendo como objectivo, evidente, afastar definitivamente António das pretensões ao poder em Roma. À Urbe, chegavam boatos de que a rainha greco-egípcia se vangloriava de controlar os destinos do Capitólio⁶⁵. Os filhos que ela tivera do tribuno romano só ajudaram

⁶¹ Sobre as várias Cleopatras helenísticas, vide Macurdy 1937, 7-18; Whitehorne 1994.

⁶² Cf. Rodrigues 1999, 217-59; Rodrigues 2002, 127-49; Rodrigues 2011; Rodrigues 2012; Rodrigues 2013.

⁶³ Vide e.g. Goldsworthy 2006, 604-5; Goldsworthy 2010, 220-21.

⁶⁴ I. AI 15.89; Roller 2010, 74-75.

⁶⁵ Ver remissão para fontes em Hughes-Hallet 1990, 64-82; Walker e Higgs 2001; Jones 2006;

Octávio a formular as declarações de guerra. O confronto das forças em causa deu-se em Áccio, no ano 31 a.C. António e Cleópatra foram derrotados e, em 30 a.C., perante a possibilidade de se terem de humilhar a Octaviano e a Roma, ambos optaram pelo suicídio.

Também a história de Cleópatra VII está repleta de pormenores que favorecem o romanesco e o novelesco, e que os historiadores devem usar com cautela⁶⁶. Mas são esses mesmos elementos que permitem, em grande parte, a construção de uma determinada imagem da última rainha helenística e que a coloca na sequência dos exemplos anteriormente citados. Por outro lado, apesar de quaisquer histórias que se contem acerca de Cleópatra VII, é evidente que ela foi suficientemente importante para inquietar os Romanos e o seu Estado.

De facto, a construção de Cleópatra como *femina politica* é o primeiro objectivo dos autores que acerca dela escreveram⁶⁷. Para a concretização dessa imagem, a Cleópatra são atribuídas atitudes e opções viris, que a masculinizam e a fazem contrastar com as personagens femininas consideradas ideais, de que Octávia, mulher de António, é o paradigma, bem como ações que, no campo amoroso, ultrapassam o limite da temperança⁶⁸. Essa definição é conseguida graças a características como o domínio do poder e a ambição, ou por atributos que a transformam numa figura malquista: má anfitriã, traidora, lasciva, impiedosa, mentirosa, eroticamente ativa e sedutora, tentando dominar o oculto através da feitiçaria, manifestando alguma loucura, exibindo crueldade e assumindo-se mesmo como assassina⁶⁹. Todas estas características são perceptíveis nos autores que acerca dela escreveram ou deixaram registos. É mesmo evidente que muitas delas se aproximam do que analisámos relativamente a Olímpia da Macedónia, uma das suas «antepassadas». O que equivale a dizer que a última das lágidas é uma reedição da primeira das rainhas helenísticas. Isto é, Cleópatra VII Filopator completa um ciclo de imagens inaugurado pela mãe de Alexandre e que, sem dúvida, alterou definitivamente a forma de olhar o feminino na cultura grega e, por consequência, na cultura ocidental.

Com efeito, quando as Actas do julgamento que condenou à morte Maria Antonieta, Arquiduquesa da Áustria e Rainha de França, se referiam à mulher comparável «às perversas rainhas da Antiguidade», quem estaria no imaginário daqueles juízes senão mulheres como estas?⁷⁰

Ashton e Walker 2006.

⁶⁶ Hughes-Hallet 1990.

⁶⁷ Becher 1966.

⁶⁸ Rodrigues 2012; Rodrigues 2013.

⁶⁹ Cf. Rodrigues 1999, 217-59; Rodrigues 2002, 127-49; Rodrigues 2011; Rodrigues 2012; Rodrigues 2013.

⁷⁰ Lever 2000, 334.

EM SUMA

Sendo o período helenístico o do encontro das culturas orientais e europeias, favorecido ao nível das elites, e não só, pela rede de casamentos que então se estabeleceu, é inevitável considerar que a ideia de alteridade ganhou espaço considerável com essa convergência⁷¹. Efetivamente, no Próximo Oriente Antigo, encontramos elementos suficientes para que se estabeleça uma comparação viável com esta nova forma de olhar a mulher, que se define como «Outra» tanto pelo género a que pertence, como pelo ambiente cultural em que germina. Assinalámos os casos das rainhas-mães, que encontraram um espaço próprio e onnipresente nas literaturas orientais antigas. Mas podemos acrescentar outros modelos que poderão ter surgido como referências a autores como Josefo, ao reconstruírem a história de uma soberana como Cleópatra, por exemplo. Casos como os de Dalila, Atália e Jezabel poderão ter estado subjacentes à sua composição. Possivelmente, trata-se de um produto da influência da literatura e cultura orientais, com as quais os Gregos passaram a ter a possibilidade de se familiarizarem. Por outro lado, para um grego, a ideia de Cleópatra como uma «reencarnação» de outra lendária rainha oriental, Ónfale, como evoca Plutarco, não seria de todo despropositada⁷². Que outros modelos poderão ter estado subjacentes às composições que assinalámos? Sugerimos paralelos com personagens da cultura grega, como Hécate, Medeia, Circe e Fedra, e parece-nos evidente que os Gregos olhariam para estas rainhas tendo estes e outros caracteres como referências. Compará-las-iam a Penélope, figura presente, mas discreta, ou a Clitemnestra, protótipo da imagem feminina negativa⁷³. Ou recorreriam mesmo à História e teriam como matrizes Safo ou Aspásia. Ao seu modo, míticas ou reais, essas mulheres tinham ajudado a construir, como por ela tinham sido «construídas», uma determinada ideia de feminino. Rejeitadas ou aceites como modelos de comportamento, é no Helenismo que descobrimos a mulher que começa a ser de facto autónoma, que se permite a conduzir destinos políticos. Se as anteriores indicaram o caminho, é com as rainhas helenísticas que se concretiza a ação e isso traduz uma mudança social, política e mental que permitiu, se não os factos, que não negamos, pelo menos a sua imagem e representação. Neste campo, haveria que saber qual era de facto a verdadeira ação da mulher ateniense, no século V, por exemplo. Seria mesmo como por vezes se pretende? Por outro lado, há que não esquecer que a «História escrita pelos vencedores» conduziu a uma anatematização do feminino.

É verdade que, já antes, os textos gregos tinham dado a conhecer mulheres interventoras. Já referimos a obra de Heródoto como caso, em que surgem exemplos paradigmáticos, como Artemísia e Tómiris. Mas a novidade é que

⁷¹ A este propósito, recordemos as chamadas Bodas de Susa, *Plu. Alex.* 36, 37, 70; *Eum.* 1.

⁷² *Plu. Ant.* 90, 4. Já Aspásia o fora, na biografia de Péricles, *Per.* 24.9.

⁷³ Rodrigues 2010.

as mulheres agora intervenientes na vida pública não são mais exclusivamente bárbaras. Efetivamente, a rainha helenística é grega de origem ou, pelo menos, falante de grego, sendo esta a língua de uma cultura essencialmente androcêntrica. A rainha helenística tornou-se, contudo, mais do que isso ao viver a sua experiência no espaço não-grego. Essas mulheres alimentaram-se das vivências culturais do Outro e redefiniram-se, tornando-se figuras politicamente ativas, a que os historiadores gregos imprimiram doses de reprovação e censura. Trata-se de um novo paradigma de feminino para o modelo imperial que se começava a definir no horizonte, perante e a partir de matrizes e modelos como Penélope, Lucrecia ou Cornélia, a mãe dos Gracos⁷⁴.

Naquelas, é igualmente impossível não reconhecer a inovação e a diferença no caminho de uma emancipação até então estranha. Como a esfinge, criatura da mitologia, concebida de uma ideia oriental, mas que ganhou vida no espaço helénico, também estas mulheres se deixaram representar através de esculturas e efígies que obedeceram a cânones classicizantes⁷⁵, mas comportando-se como liberdade de ação nova, que, no entanto, se insere no espírito helenístico da *oikoumene*. Aparentemente, muitos dos seus contemporâneos conviviam já muito bem com essa «novidade». Assim, apesar das mudanças que o medievo trouxe à História da Europa, parece-nos indiscutível que neste espaço e tempo helenísticos se processaram alterações e mudanças de perspetiva que alteraram para sempre as formas de olhar a mulher.

⁷⁴ Ver Rodrigues 2005.

⁷⁵ Cf. Sales 2005.

BIBLIOGRAFIA

- Amaral, A. L. 1994. "Duas rainhas em Heródoto: Tómiris e Artemísia." *Humanitas* 46:1741.
- Andreasen, N. A. 1993. "The role of the Queen Mother in the Israelite society." *Catholic Biblical Quarterly* 45 (2):186-90.
- Araújo, L. M. 2001. "Esfinge." In *Dicionário do Antigo Egito*, coord. L. M. Araújo, 337. Lisboa: Editorial Caminho.
- Ashton, S. e S. Walker. 2006. *Cleopatra*. London: Duckworth / Bristol Classical Press.
- Becher, I. 1966. *Das Bild der Kleopatra in der griechischen und lateinischen Literatur*. Berlin: Akademie-Verlag.
- Ben-Barak, Z. 1987. "The Queen consort." In *La femme dans le Proche Orient antique*, ed. J.-M. Durand, 30-52. Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.
- Braun, M. 1938. *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*. Oxford: Blackwell.
- Carney, E. D. 2013. *Arsinoë of Egypt and Macedon: a Royal Life*. Oxford: Oxford University Press.
- . 2006. *Olympias, Mother of Alexander the Great*. London: Routledge.
- . 2000. *Women and Monarchy in Macedonia*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Delia, D. 1991. "Fulvia Reconsidered." In *Women's History and Ancient History*, ed. S. B. Pomeroy, 173-96. London / Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Girod, V. 2015. *Agrippine. Sexe, crimes et pouvoir dans la Rome impériale*. Paris: Tallandier.
- Goldsworthy, A. 2010. *Antony and Cleopatra*. London: Phoenix.
- Goldsworthy, A. 2006. *Caesar. The Life of a Colossus*. London: Phoenix.
- Hughes-Hallett, L. 1990. *Cleopatra. Histories, Dreams and Distortions*. London: Bloomsbury.
- Jones, P. J. 2006. *Cleopatra: A Sourcebook*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Kaplan, M. S. 1979. "Agrippina semper atrox: A Study in Tacitus' Characterization of Women." In *Studies in Latin Literature and Roman History*, ed. C. Deroux, 410-17. Turnhout: Latomus.
- Lever, E. 2000. *Marie Antoinette: The Last Queen of France*. New York: Portrait.
- Longega, G. 1968. *Arsinoë II*. Roma: "L'Erma" di Bretschneider.
- Macurdy, G. H. 1985. *Hellenistic Queens. A Study of Woman-Power in Macedonia*,

- Seleucid Syria, and Ptolemaic Egypt*. Chicago: Ares Publishers.
- Macurdy, G. H. 1937. *Vassal-Queens and Some Contemporary Women in the Roman Empire*. Baltimore: Johns Hopkins Press.
- Mirón, D. 2002. *Olimpia (ca. 373-316 a.V.)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Ogden, D. 1999. *Polygamy, Prostitutes and Death. The Hellenistic Dynasties*. London: Duckworth / The Classic Press of Wales.
- Pimentel, M. C. 1993. “*Quo uerget furor?*” *Aspectos estóicos na Phaedra de Séneca*. Lisboa: Colibri.
- Rodrigues, N. S. 2013. “*Amimetobiou*, the One “of the Inimitable Life”: Cleopatra as a Metaphor for Alexandria in Plutarch.” In *Alexandrea ad Aegyptum. The Legacy of Multiculturalism in Antiquity*, ed. R. Sousa, M. C. Fialho, M. Haggag e N. Simões Rodrigues, 58-69. Porto: Edições Afrontamento / Centro de Investigação Transdisciplinar “Cultura, Espaço & Memória”.
- . 2012. “*Nomos e kosmos na caracterização do António e da Cleópatra de Plutarco*.” In *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch*, eds. J. Ribeiro Ferreira, D. F. Leão e C. A. Martins de Jesus, 101-8. Coimbra: Classica Digitalia/ / Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- . 2011. “A “Da Vida Inimitável.” A Cleópatra de Plutarco como Metáfora oriental”. *Calíope* 22:82-97.
- . 2010. “Ainda Clitemnestra, a «mulher de máscula vontade».” *Cadmo* 20:393-405.
- . 2005. “A heroína romana como matriz de identidade feminina.” In *Mito clássico no Imaginário Ocidental*, coord. D. F. Leão, M.C. Fialho e M.F. Silva, prefácio M. Cláudio, 67-85. Coimbra: Ariadne Editora.
- . 2003. “Messalina ou *Aphrodita tragica in Vrbe*.” In *Presença de Victor Jabouille*, org. A. Ventura, 513-34. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- . 2002. “Plutarco, historiador dos Lágidas: o caso de Cleópatra VII Filopator.” In *Actas do Congresso “Plutarco educador da Europa”*, coord. J. Ribeiro Ferreira, 127-49. Porto: Fundação Eng. A. Almeida.
- . 1999. “O Judeu e a Egípcia: o retrato de Cleópatra em Flávio Josefo.” *Polis. Revista de Ideias y Formas Políticas de la Antigüedad Clásica* 11:21759.
- Roller, D. W. 2010. *Cleopatra. A Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- Sales, J. C. 2005. *Ideologia e propaganda real no Egito Ptolomaico (305-30 a.C.)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian / Fundação para a Ciência e Tecnologia.
- Tavares, A. A. 1998. “A mulher nas lutas pela sucessão do poder real no Médio Oriente Antigo.” In, *Poder e Sociedade. Da Antiguidade ao período*

contemporâneo (Actas das Jornadas Interdisciplinares), org. M. J. Ferro Tavares, 15-28. Lisboa: Universidade Aberta.

Walker, s. e P. Higgs. 2001. *Cleopatra of Egypt: From History to Myth*. London: British Museum Press.

Waterfield, R. 2011. *Dividing the Spoils: The War for Alexander the Great's Empire*. Oxford: University Press.

Whitehorne, J. 1994. *Cleopatras*. London / New York: Routledge.

O *IMPERIUM*, DA ORIGEM AO PRINCIPADO¹

(*Imperium*, from origin to Principate)

FILIPE CARMO

Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa
(filcarm@gmail.com; ORCID: 0000-0002-7093-6248)

RESUMO - O *imperium* teria sido, para alguns historiadores e num determinado período histórico, um poder soberano de comando, um poder absoluto de vida e de morte, ao qual os «súbditos» deviam, sem restrições, obedecer. O estudo da evolução do conceito – que poderia para outros ter tido origem no estabelecimento de uma hegemonia do Estado Romano sobre outros estados, ou no comando militar de uma aliança ou ainda numa afirmação de carácter pessoal, uma potência carismática conducente ao sucesso, assumida pelo chefe – conduz-nos, através dos séculos que vão desde a fundação de Roma até aos primeiros tempos do principado, a constatar a sua compatibilização com a existência da cidadania e naturalmente a não entender a referida obediência de modo absoluto. A aquisição do *imperium* pelos magistrados superiores da cidade estaria por outro lado estreitamente associada a uma sucessão de atos de natureza civil e religiosa cujo não cumprimento adequado poria em causa a legitimidade do exercício de tal poder. É precisamente uma crise de tal legitimidade, iniciada pela atomização do poder e derivada das conquistas romanas e das guerras civis, que conduz numa fase posterior – através das ditaduras de Sula e de César, dos triunviratos e da criação do principado – a uma reação que leva à concentração progressiva do *imperium* e à institucionalização do *imperium Romanum* sob formas que já são próximas dos conceitos modernos de império e imperialismo. O que não ocorre contudo sem um retorno a sentidos do conceito que pressupõem o poder régio e aspirações a um estatuto divino.

PALAVRAS-CHAVE: Roma; *lex curiata*; *imperium domi*; *imperium militiae*; *auspicia*; *imperium Romanum*.

ABSTRACT: *Imperium* was, for some historians and in a very specific historical period, a sovereign power of command, an absolute power of life and death, to which «subjects» should unreservedly obey. The study of the evolution of the concept – which could have originated, for some other scholars, either in the establishment of a hegemony of the Roman state over other states, or in the military command of an alliance or even in a personal assertion of a charismatic power conducive to success, assumed by the king – leads us, through the centuries from the foundation of Rome to the earliest days of the Principate, to corroborate its compatibility with citizenship and of course not to understand the obedience referred to in an absolute way. Further, the acquisition of *imperium* by the city's higher magistrates was closely associated with a succession of acts of a civil and religious nature whose inadequate compliance could jeopardize

¹ Este trabalho foi apoiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/04311/2013.

the legitimacy of the exercise of such power. It is precisely a crisis of such legitimacy, initiated by the atomization of power and derived from the Roman conquests and the civil wars, that leads at a later stage – throughout the dictatorships of Sulla and Caesar, the triumvirates and the creation of the Principate – to a reaction conducive to the progressive concentration of *imperium* and to the institutionalisation of the *imperium Romanum* in forms that are close to modern concepts of empire and imperialism. This does not happen, however, without a return to the senses of the concept that presuppose regal power and aspirations to a divine status.

KEYWORDS: Rome; *lex curiata*; *imperium domi*; *imperium militiae*; *auspicia*; *imperium Romanum*.

Poder régio durante a Monarquia, poder consular durante a República e, mais tarde, começando com Augusto, o poder do príncipe, têm em comum, na Roma antiga, um elemento fundamental, que é o *imperium*. Trata-se, em princípio, de um poder soberano de comando, um poder absoluto de vida e de morte, ao qual os «súbditos» devem, sem restrições, obedecer.

É esta uma definição, contudo, que não está isenta de problemas e que só pode ser tida como meramente provisória e adequada no sentido de ajudar a colocar a questão numa perspetiva o mais geral possível. Assim, já em 1966, Robert Combès, face às dificuldades em sistematizar satisfatoriamente as numerosas teorias existentes sobre o referido conceito, se havia visto obrigado a recuar na sua ideia de elaborar um quadro sintético de tais teorias². Refletindo, alguns anos depois, sobre tais dificuldades, Henk Versnel haveria de reforçar tal sentimento de complexidade, excluindo a hipótese de optar por um dos opostos pontos de vista incidentes sobre uma eventual controvérsia, já que não só as posições em conflito eram muitas como não havia encontrado dois académicos que estivessem de acordo em todos os aspetos em causa³.

Um dos aspetos em que não havia acordo e que surgiria como uma primeira linha divisória entre as diferentes posições em confronto é referido pelo próprio Versnel e coloca de um lado académicos como Mommsen, Rubino, Leifer, Ernst Meyer e de Francisci, que defendiam que o *imperium* originariamente exprimia o poder absoluto do rei tanto nas questões civis como militares, opiniões a que se opôs Heuss, cuja posição, apoiada por Alföldi, Bernardi, Arangio-Ruiz, Mazzarino e Catalano, restringia tal poder absoluto aos assuntos militares. De imediato, contudo, se haviam observado diferenças de opinião no seio destes grupos de académicos, traduzidas pela contraposição de conceitos vizinhos como *auctoritas* e *potestas* ou de utilizações correspondentes diferenciadas no tempo e no espaço. É neste enquadramento que Versnel apresenta uma perspetiva mais historicista do conceito, admitindo com Heuss que só progressivamente

² Combès 1966, 36-8.

³ Versnel 1970, 313.

o conceito de *imperium* terá passado a cobrir o poder soberano, situação que, contudo, viria a ser restringida mais tarde pelo surgimento do direito de *provocatio*⁴.

1. DUAS NOÇÕES DE *IMPERIUM*

Integrando-se à primeira vista no segundo grupo de académicos que limitam o *imperium* aos assuntos militares, Ugo Coli destaca-se dele, contudo, porque não atribui ao *rex* romano, enquanto tal, esse poder. Para Coli o *imperium* surge como o comando militar supremo da federação latina, exercido por um dos chefes dos estados aliados (*socii*), escolhido para o efeito. Eventual *imperator* (comandante único, a unicidade sendo fundamental na guerra) dos exércitos aliados do *nomen Latinum* (povo, no sentido de grupo étnico, latino), o *rex* romano exerceria nessa qualidade um poder distinto do que exercia a nível interno do Estado Romano (*regnum* para Coli) e que era uma *potestas* – noção oposta à de *libertas* – de carácter absoluto sobre os seus súbditos, não-livres (essa genérica *potestas* do *rex* sobre os seus súbditos seria assim equivalente ao conceito de *imperium* tal como provisoriamente definido acima). O que contrastava com as relações estabelecidas entre os *socci* do *nomen Latinum*, que eram Estados soberanos (relações portanto entre iguais, relações estabelecidas no contexto de um embrionário direito internacional). Porque o *imperium* surge como um comando militar supremo e assenta numa relação entre iguais, Coli só admite a aplicação do conceito no foro interno do Estado romano após o *regnum* ser extinto e dar lugar à *res publica*. Só então o *populus* se afirma como soberano, é sujeito de relações jurídicas, e os cidadãos, adquirindo a *libertas*, são iguais entre eles. O poder de comandar, estendido da guerra a outras atividades comuns (a convocação dos contingentes, a sua organização, a celebração das cerimónias propiciatórias e, uma vez a guerra vencida, o agradecimento aos deuses, a repartição do saque e eventualmente o destino a dar ao território conquistado), é assumido não diretamente pelo *populus*, que não é uma entidade física, mas pelo seu representante eleito, o magistrado supremo. Esse novo poder, por analogia com o que sucede a nível das relações inter estatais, é designado *imperium*⁵.

⁴ Versnel 1970, 314-15. A *provocatio* era um direito de apelo ao *populus*, reunido na assembleia das centúrias, contra as decisões dos magistrados supremos (ver a este propósito Humbert 2007, 295-97 e 304-5).

⁵ Coli 1951, 145-68. Essa magistratura suprema de carácter ordinário e mandato limitado a um ano (um *praetor maximus* ou um ditador), admitida por alguns autores, dará lugar, décadas mais tarde, ao consulado dual, o que implicará uma partilha do *imperium* por dois magistrados supremos. Para outros autores, fiéis à tradição literária, o consulado dual surge logo no início da República. Ocasionalmente, o poder supremo na República é assumido por um magistrado de carácter extraordinário, o ditador, coadjuvado por um *magister equitum*, exercendo ambos essas funções por um período não superior a seis meses (ver Carmo 2010, 17-20, 23-24 e 89-90).

O cidadão, um *liber*, está assim sujeito ao dever de obedecer às ordens daquele, o magistrado supremo, que tem o direito (*ius imperandi*) de as dar. Dever-se-á sublinhar, no entanto, que Coli se defronta com dificuldades em explicar condições intermédias entre um *liber* e um súbdito, como são os casos do *cliens* e do escravo liberto, que explica serem situações que, embora de inferioridade, são compatíveis com a *libertas*. É de realçar, neste enquadramento, a analogia que o académico estabelece entre essas situações individuais e as que refere como envolvendo os Estados:

- o cidadão não submetido a nenhuma situação de inferioridade, comparável ao Estado soberano que exerce, quando chega a sua vez, a prerrogativa de comando da aliança;
- o súbdito, que é assimilado ao antigo Estado que perde tal qualidade porque é conquistado pelo Estado hegemónico (*vi capti e deditio-receptio in potestatem*);
- o cliente, equiparado ao Estado que reconhece a superioridade (*maiestas*) do Estado hegemónico, coloca-se sob a sua proteção, mas mantém a condição de Estado;
- o liberto, equivalente à coletividade dos vencidos que recupera, por decisão do Estado hegemónico, a sua anterior condição de Estado⁶.

Uma alternativa à origem da ideia de *imperium*, a sua proveniência da Etrúria em vez das relações estabelecidas no seio do *nomen Latinum*, é defendida por vários autores modernos e referida como possível pelo próprio Coli. Sendo a tradição literária unânime relativamente à proveniência da Etrúria de insígnias do *imperium* como os doze lictores com os feixes e os machados, uma hipótese sobre o momento de concretização dessa adoção seria o da guerra vitoriosa que, segundo Dionísio de Halicarnasso⁷, Tarquínio Prisco teria conduzido contra o *nomen Etruscum* e que teria sido concluída com a colocação em estado de sujeição dessa nação. O envio dos doze lictores a Tarquínio seria o reconhecimento da sua situação de comando sobre o exército comum das doze cidades da liga etrusca, em substituição do anterior comandante por elas escolhido, símbolo portanto da respetiva hegemonia. Coli conclui que, nesta hipótese de proveniência do *imperium* dos etruscos, esse não seria o poder despótico dos soberanos do oriente (de que aliás, segundo o académico, os reis romanos já dispunham

⁶ Coli 1951, 145-51 e também 104-9.

⁷ D. H. 3.57-62.

internamente⁸), mas a mera «hegemonia» grega⁹.

Teríamos assim, em conclusão, uma primeira noção de *imperium*, a do direito internacional, instituição primordial, e uma segunda noção, a do direito público interno (o *imperium* consular, o *imperium* do ditador, ...), a segunda sendo derivada da primeira¹⁰.

2. UMA ALTERNATIVA À ORIGEM DO CONCEITO

Uma alternativa à origem do conceito de *imperium* como um comando militar assente numa relação entre iguais é analisada por Versnel na sua obra sobre o triunfo. Trata-se de um significado mágico-religioso cuja origem primitiva assentaria numa «potência pessoal carismática que conduz ao sucesso». O *imperium* assim concebido, cuja detenção pelo *rex* romano seria um caso particular significativo, encontrar-se-ia investido no próprio chefe – ao qual o povo, os soldados, «se submetem devido à confiança que têm na sua força, na sua coragem, na sua potência mágica pessoal» – e não seria suscetível de transferência¹¹. Essa submissão, que na origem se afirmaria espontaneamente – na sequência de uma vitória ou outra demonstração de força, coragem ou potência mágica, e que se traduziria por uma cerimónia, um rito, em que o chefe era aclamado¹², chamado pelo seu título – teria passado, ainda durante o período régio, a assumir um carácter impessoal, abstrato, através da prévia atestação pelo deus supremo das qualidades necessárias ao exercício de funções de direção e de comando. É o *rex inauguratus*, que recebe o *augurium* favorável de Júpiter¹³. A regularidade da

⁸ Seria assim absurdo, segundo Coli, isolar um direito de comandar, o *imperium*, em quem tem um poder absoluto e incondicional ao qual a pessoa sujeita não pode resistir. Um tal poder iria assim muito além do mero direito militar de comando. Coli refere ainda que esse poder absoluto do rei era equivalente ao do pai sobre os filhos, ao do *dominus* sobre os escravos, ao do vencedor sobre os derrotados na guerra (*vi capti*).

⁹ Coli 1951, 154-56.

¹⁰ Ibid., 158.

¹¹ Versnel 1970, 315-18. Versnel cita de Francisci, que adotaria uma posição intermédia entre Hägerström e Wagenvoort, académicos que estudaram a noção primitiva de *mana* e as suas relações com o *imperium*.

¹² Os autores antigos usam, nestes casos, não o termo *acclamare* mas *appellare* ou *salutare* e, em particular, *appellatio imperatoria* ou *salutatio imperatoria* (Combès 1966, 90, nota 50).

¹³ Versnel 1970, 315-18 e 340-49. O autor refere que esta cerimónia, a *appellatio regia*, teria equivalentes posteriores nas *appellatio praetoria* (relativa ao pretor, mais tarde ao cônsul, enquanto comandantes militares) e *appellatio imperatoria* (atestada uma primeira vez no caso de Cipião, um *privatus*, em 210 a.C., na Hispânia, aclamado *imperator* pelos seus soldados). Tanto a *appellatio regia* como a *appellatio praetoria* teriam lugar imediatamente após a *creatio* (designação do rei ou eleição do magistrado superior) enquanto a *appellatio imperatoria* surgiria após uma vitória na guerra. A *creatio* seria aliás precedida de uma *auspicatio*, a cerimónia de tomada ou observação dos *auspicia*, a consulta à vontade dos deuses. Dever-se-á observar, por outro lado, que André Magdelain, embora admitindo a *appellatio regia*, não concorda com a conceção do *rex inauguratus*. Segundo este académico, o rei é investido

cerimónia passaria, com a República, a ser anual e a exigir um formalismo que, mais tarde, os juristas haveriam de classificar como constitucional.

3. A *LEX CURIATA*

Uma das questões críticas com que os revolucionários do final do século VI a.C. que expulsaram Tarquínio o Soberbo se defrontaram terá estado relacionada com a legitimidade do magistrado ou magistrados que substituíram o *rex* nas suas funções de comando civil e militar. A legitimidade do *rex* terá sido aparentemente garantida pela sua aclamação nos *comitia curiata*, assembleia que o próprio rei teria convocado após ter tomado o poder, e pelos auspícios de investidura, que são tomados pelo rei, e através dos quais o soberano pede a Júpiter para o investir¹⁴. Que o novo regime tenha adotado desde logo um elemento de anualidade na legitimação dos magistrados parece pacífico para a historiografia. Que esse elemento, no que concerne a investidura civil dos magistrados, tenha sido desde logo a *lex curiata* ou tenha derivado da continuidade da aclamação, agora com periodicidade anual, na assembleia das cúrias, é questão já mais controversa. Ainda mais controversa será ainda a questão da eleição dos magistrados que, dissociada da investidura segundo alguns académicos, só teria surgido mais tarde, provavelmente em meados do século V a.C. A investidura tendo lugar,

por Júpiter no decurso da cerimónia da tomada de auspícios que é da iniciativa do próprio soberano e que, pelo menos no caso de Rómulo e segundo as fontes, antecede a aclamação pelo povo (Magdelain 1968, 39).

¹⁴ André Magdelain critica as concepções de acesso ao poder dos reis por parte de Cícero e Tácito, que incluem a *rogatio* de uma *lex curiata* pelo próprio rei. É um procedimento que Magdelain considera transposto da prática republicana relativa à investidura do ditador e dos cônsules. Magdelain critica igualmente as concepções de Tito Lívio e de Dionísio de Halicarnasso, que ignoram a existência da *lex curiata* mas, para os reis latinos que sucedem a Rómulo, estão desvirtuadas por elementos de origem republicana: (1) a *rogatio*, que é feita por um *interrex*, (2) uma eleição que tem a particularidade de incidir sobre um único candidato e (3) uma confirmação do voto pela *auctoritas* dos *patres*. No que concerne os reis etruscos, por outro lado, aquelas fontes excluem o *interrex* e a *auctoritas patrum*, colocando o próprio rei a presidir a assembleia popular. É menos nítida nesses autores a alternativa entre a existência de um voto ou uma simples aclamação, embora a opção por esta última pareça mais provável (Magdelain 1968, 30-33 e 37-40). Observe-se, no entanto, que Magdelain não esclarece como terá sido a tomada do poder pelos reis, admitindo-se que, na sua ótica, ela estaria isenta de qualquer formalismo e assente em meras relações de forças militares ou políticas. Francesco de Martino, por outro lado, fiel à sua concepção de monarquia resultante de uma federação gentílica, defende uma posição diferente. Faria sentido, segundo ele, que a *lex curiata* tivesse surgido com a transformação constitucional que havia tido lugar quando Roma foi organizada como polis, com um poder central a sobrepor-se à assembleia federativa. A soberania enquanto atributo dos *patres* teria então deixado de ser suficiente para a investidura do chefe, passando a ser necessário ligar os dois elementos unitários do Estado, ou seja, o magistrado e o povo. O ato formal requerido para tal objetivo teria sido precisamente a *lex curiata*, mediante a qual a exigência política unitária havia ganho expressão jurídica e o *populus* havia adquirido, pela primeira vez, a qualidade de órgão constitucional (De Martino 1972-1975, 158-59; ver também Carmo 2010, 11-12).

conforme já referido, na assembleia das cúrias, a eleição, uma escolha entre vários candidatos, seria realizada, pelo menos para os cônsules, na assembleia das centúrias. Assim, no início da República, segundo esses académicos, o povo não elegeeria os magistrados, limitando-se a investi-los. Presume-se que a reivindicação pelo povo do direito de eleger os candidatos que a seguir investe tenha surgido na sequência das movimentações plebeias que conduziram à criação e eleição dos seus próprios magistrados¹⁵.

A questão do conteúdo e do significado da *lex curiata* é colocada, logo à partida, pela sua designação que, em muitos académicos, surge como *lex curiata de imperio*. Poder-se-ia concluir daqui que o objetivo da lei era, muito simplesmente, a atribuição do *imperium* aos magistrados. Não é essa a posição de André Magdelain que considera a expressão – *lex curiata de imperio* – enganadora e forjada pelos modernos. O *imperium* não esgotaria o conteúdo da *lex curiata*, que de facto se estenderia a outras atribuições, nem seria compatível com o seu emprego a favor dos magistrados menores (eleitos nos *comitia tributa*). Os poderes que ela atribuíra aos magistrados superiores, além do *imperium*, seriam a *jurisdictio* e o *auspicium*. Magdelain não deixa contudo de admitir, referindo Cícero¹⁶, que, na investidura dos magistrados pelas cúrias, a peça mais importante é a atribuição do direito de auspícios, já que, graças a ele, será possível ao magistrado tomar posse dos seus poderes civis, através dos auspícios de entrada em funções, e do comando militar, através dos auspícios de partida¹⁷. Assim, tudo se passaria como se a *lex curiata* procedesse a uma atribuição imediata, efetiva, do *auspicium* e a uma atribuição meramente potencial do *imperium* e da *jurisdictio*, poderes estes que seriam ativados oportunamente pelo próprio

¹⁵ Magdelain 1968, 34-35. Ver também nota precedente.

¹⁶ Cic. *Leg. agr.* 2.27, 2.31 (as cúrias só teriam subsistido até ao século I a.C. por causa da atribuição dos *auspicia*). Ver também Cic. *Leg. agr.* 2.30 (a *lex curiata* seria indispensável ao exercício do comando militar).

¹⁷ Magdelain 1968, 17-20. A inclusão da *jurisdictio*, o poder de se ocupar da justiça civil e criminal, deduzir-se-ia de um vasto plano de neutralização da vida pública que terá tido lugar em 56 a.C. e que se teria articulado à volta de *intercessionibus* dos tribunos da plebe contra a passagem de *leges curiatae*, que visariam em particular o funcionamento do Estado e da justiça. A questão do conteúdo da *lex curiata* é objeto de um trabalho específico de J.J. Nicholls escrito um ano antes do livro em referência de Magdelain e que este desconhece. Nicholls coloca em particular a questão de saber se a *lex curiata* tinha de facto o conteúdo de uma lei ou se se tratava meramente de uma declaração solene, uma adoção unilateral de *imperium* por parte do magistrado superior, feita independentemente da aprovação ou desaprovação da assembleia (Nicholls 1967, 258). Mais à frente (274-77), Nicholls refere-se especificamente a trabalhos anteriores de Magdelain datados de 1964, em que este já exprime a opinião de que a *lex curiata* é a peça fundamental do regime republicano, preenchendo o vazio constitucional que deriva da inexistência de uma lei que esteja na origem das magistraturas antigas. O facto de tal lei não existir, diversamente do que sucede nos regimes políticos modernos, teria conduzido à necessidade de uma investidura pessoal pelas cúrias que atribuisse aos magistrados os respetivos poderes (ver a este respeito Magdelain 1968, 5-12).

magistrado através, como referido, dos auspícios de entrada em funções e dos auspícios de partida.

A relação entre *auspicium* e *imperium*, nomeadamente a questão de saber qual o poder que é predominante, se um é determinado pelo outro ou vice-versa, não é contudo objeto de tratamento incontroverso na historiografia contemporânea. Versnel procede à análise desta questão em toda a sua complexidade, em toda a sua fâcies labiríntica, e, entre outras ilações, conclui que o povo tinha que se pronunciar sobre o *imperium* dos magistrados, que a *lex curiata* visava sobretudo, embora não exclusivamente, os assuntos militares (e nestes dois aspetos não são visíveis contradições com as teses de Magdelain) e que a cerimónia de aprovação da lei, embora procedesse a um *auspicatio*, não conferia nem ratificava o *auspicium*¹⁸ (mas aqui a oposição com as referidas teses é evidente). As dificuldades com que Versnel se defronta na sua análise poderão estar relacionadas com a sua convicção de que os magistrados, quando convocam os *comitia curiata*, já estão na posse do *auspicium*. Nesta convicção está implícita a admissão de que quem reúne a assembleia é o próprio magistrado que acaba de ser eleito nos *comitia centuriata*. Ora é este ponto de partida que Magdelain precisamente contesta, defendendo que quem convoca a assembleia e faz a *rogatio* da *lex curiata* é o magistrado que o precede, que dispõe ainda para tal dos poderes que lhe haviam sido conferidos no início do seu mandato.

4. *IMPERIUM DOMI E IMPERIUM MILITIAE*

Magdelain considera a questão da autoria da *rogatio* da *lex curiata* «...la pierre d'achoppement pour toute théorie de la loi curiate» e que «de la réponse qu'on lui apporte dépend la structure de l'ensemble». Mommsen – que esteve na base dos estudos modernos sobre a referida *lex* e entendia que era o próprio magistrado superior a apresentar a *rogatio* da sua própria lei – teria, no parecer do académico, sido determinante na evolução das teorias que, illogicamente, colocam a entrada em funções antes do voto da *lex curiata*. É fundamental ter presente neste contexto que Cícero considera que a *lex curiata* é votada por causa dos auspícios (*auspicioorum causa*), o que pressupõe que o magistrado ainda estaria sem auspícios e não reuniria assim as condições para convocar a assembleia¹⁹.

¹⁸ Versnel 1970, 319-39. Destacar-se-ão, entre as numerosas opiniões que Versnel confronta, os contributos de Mommsen, Ernst Meyer, de Francisci, Heuss, Rubino, Latte, von Lübtow, Voci, Hägerström, Altheim, Combès, Staveley, Catalano, Nocera, Wagenvoort, Magdelain e Cancelli. O autor, contudo, não refere Magdelain 1968, cujo contributo não pode deixar de ser considerado bastante significativo.

¹⁹ Ver nota 16 *supra* e Magdelain 1968, 26-27. Dever-se-á no entanto observar que o entendimento de Cícero é válido para a sua própria época, o que, neste caso o põe ao abrigo de eventuais acusações de anacronismo. Acusações a que não escapa contudo quando se trata da sua conceção da atribuição do *imperium* aos reis (Cic. *Rep.* 2.25, 2.31, 2.33, 2.35 e 2.38), em

Assim, para Magdelain, o magistrado ordinário, ao ser eleito por uma assembleia das centúrias que apenas exprime a sua preferência pela sua pessoa relativamente a outros candidatos, não dispõe ainda dos poderes que lhe são indispensáveis à convocação das cúrias. É por essa razão que tal convocação deve ser feita pelo magistrado precedente que, fazendo aprovar a *lex curiata*, garante a investidura civil do seu sucessor. A investidura por Júpiter, solicitada pelo próprio interessado, seria posterior, ocorrendo através da tomada dos auspícios da entrada em funções²⁰.

Este é um esquema arcaico que se terá alterado, pelo menos em termos de perceção pela opinião pública, no decurso do período republicano. Aos olhos do povo, o que na República Tardia conta, o que de facto constitui a investidura do magistrado, é a eleição e os auspícios que a autorizam enquanto a aprovação da *lex curiata* e a tomada dos auspícios de entrada em funções, embora sempre presentes, são entendidas como meras formalidades. Para Magdelain, essa evolução consubstancia um verdadeiro abuso que terá conduzido ao contrassenso jurídico-constitucional de transformar o que não passava de uma aprovação por Júpiter da convocação da assembleia eleitoral (o que deveria ser feito para qualquer convocação do povo) numa investidura do magistrado que viesse a ser eleito. A eleição bastar-se-ia assim a ela própria e teria passado a conferir ao eleito os seus poderes²¹.

Também os auspícios de partida – que são os auspícios que o general toma quando deixa a cidade para exercer o comando militar e que incluem a pronúncia pública e solene de votos e o uso, não só pelo general mas também pelos seus lictores, dos seus trajes de guerra – requerem a votação prévia da *lex curiata*. Enquanto os auspícios de entrada em funções dotam o magistrado com o seu *imperium domi* – o poder civil – os auspícios de partida conferem-lhe o *imperium militiae*, o seu comando militar. É esta conceção de dois tipos distintos

que a alegada existência de dois passos nesse processo – um primeiro voto na assembleia das cúrias que dota o rei dos seus poderes e um segundo voto na mesma assembleia que aprova a *lex curiata* e confirma tais poderes – não passaria de uma transposição para a Monarquia da opinião vulgar sobre os mecanismos constitucionais do seu tempo. Não existindo assembleia das centúrias até Sêrvio Túlio, Cícero substituí-a, na primeira votação, pela própria assembleia das cúrias (Magdelain 1968, 30-31 e nota 14 *supra*).

²⁰ Magdelain 1968, 28-29. O que é verdade para as magistraturas ordinárias não o é contudo para uma magistratura extraordinária como a ditadura, em que a ordem dos processos é invertida. Era o ditador que apresentava a sua própria *lex curiata*, o que, segundo Magdelain, estaria de acordo com a natureza da instituição. Nomeado, após decisão do senado, por um dos cônsules na cerimónia auspicial da *dictio* – que representava a sua investidura por Júpiter e não pelo cônsul que o nomeava – o ditador procedia de seguida à *dictio* do seu *magister equitum* e à convocação das cúrias, porque a investidura por Júpiter lhe havia já conferido o *imperium* e o *auspiciu*m necessários a tais atos. O voto da *lex curiata* que se seguia equivalia a uma investidura civil, consistindo ao mesmo tempo numa homenagem que prestava ao povo que ia dominar monarquicamente por um período que podia ir até seis meses.

²¹ Magdelain 1968, 36-40.

de *imperium*, que Magdelain partilha com numerosos outros académicos, que nos afasta da conceção unitária acima referida de Heuss e outras que confinam o âmbito do conceito ao comando militar²². A importância da aquisição do *imperium militiae* e do seu pressuposto que são os auspícios de partida está bem patente em 217 a.C., durante a Segunda Guerra Púnica, e quatro décadas mais tarde, quando os cônsules – respetivamente Flamínio e Cláudio Pulcro – se viram desautorizados, o primeiro pelo senado e o segundo pelos seus próprios soldados, por se terem dispensado das cerimónias de partida – a investidura no comando militar por Júpiter – assumindo que a investidura pelo povo através da eleição e do voto da *lex curiata* seria suficiente. Verifica-se assim que nestes dois casos os princípios constitucionais arcaicos, mesmo que defendidos por mero oportunismo político – como terá sido o caso da oposição do senado a Flamínio – ainda estariam em vigor, mas que poderá ter sido neste período que se iniciou o movimento que, no final da República, conduziu ao ceticismo sobre o valor das cerimónias que, como a dos auspícios de partida, eram tidas como meras formalidades²³.

A eficácia, o âmbito temporal dos auspícios de entrada em funções – e logo o *imperium domi* do magistrado – só se esgota no final do período de um ano que é o do mandato do cônsul²⁴. No caso dos auspícios de partida, tal eficácia só cessa no final da campanha quando o general regressa a Roma e atravessa o *pomerium*, a linha que separa a cidade – zona desmilitarizada – do território exterior em que o magistrado dispõe do seu *imperium* pleno, não sujeito a *provocatio*²⁵.

²² De referir neste ponto a observação em Richardson 1991, 5, relativa à utilização de magistrados que em princípio faziam uso apenas do *imperium domi* (neste caso os pretores, cuja magistratura teria sido concebida em 366 a.C. apenas com objetivos judiciais e não militares) para missões no exterior que requeriam o *imperium militiae*, inicialmente no contexto da Primeira Guerra Púnica e, mais tarde, em 227 a.C. para comandos na Sicília e na Sardenha. Richardson não só constata que o importante é não que o magistrado tenha sido eleito para um cargo específico mas que detenha aquele particular poder que é o *imperium* (situação que parece contradizer a conceção de Magdelain segunda a qual a *jurisdictio* não se confundiria com o *imperium*) como expressa a sua surpresa, por outro lado, por as fontes antigas não comentarem essa mudança de direção da pretura.

²³ Magdelain 1968, 40-42.

²⁴ Na realidade também outros magistrados ordinários, casos do pretor e do censor, dispõem de *imperium domi* e de *imperium militiae* e naturalmente dos seus pressupostos que são os auspícios de entrada em funções e os auspícios de partida. O *imperium militiae* é necessário ao censor quando conduz a cerimónia do *lustrum* – relativa a um período de cinco anos – que requer a convocação da assembleia das centúrias. Para tal, dispondo dos *auspicia maxima*, procede a uma *auspicatio* de natureza semelhante à que é conduzida pelo general ao adquirir o seu poder militar, obtendo assim a necessária investidura jupiteriana que lhe permite em seguida convocar a assembleia (Magdelain 1968, 46-51; ver também Versnel 1970, 338-39).

²⁵ Conforme referido *supra*, nota 4, a *provocatio* é um direito de apelo ao *populus* contra as decisões do magistrado supremo. As insígnias mais visíveis do *imperium* do cônsul são constituídas pelos doze *lictors* que o precedem e que transportam os feixes (desprovidos

5. *PRIVATUS CUM IMPERIUM, PROMAGISTRADOS E IMPERIUM MILITIAE*

De acordo com o direito arcaico, a tomada dos auspícios de partida, feita no Capitólio, portanto na zona no interior do *pomerium*, é necessária à aquisição do *imperium militiae*. As exigências das guerras no exterior, a multiplicação destas guerras, sobretudo a partir da Segunda Guerra Púnica, vão alterar tal estado de coisas.

Em primeiro lugar, Roma vê-se constrangida a confiar comandos militares a simples particulares²⁶, em que o caso mais em evidência será porventura o do jovem Cipião, a quem o *populus* atribui em 210 a.C. o *imperium militiae* na Hispânia. Tal atribuição está dissociada do poder civil (os académicos designam por *privati cum imperium* os generais nestas condições), já que Cipião não havia sido eleito magistrado, e não pressupõe a aprovação de uma *lex curiata*. Trata-se de um comando extraordinário criado por uma lei especial votada pelo *populus* e que torna supérflua a intervenção das cúrias. A capacidade de tomada dos auspícios de partida no Capitólio, inseparável da detenção do poder civil, está assim excluída, mas tais comandantes extraordinários recebem algo de equivalente, o que Magdelain designa «auspícios de guerra», embora não seja especificado como nem onde. O que se poderá depreender, contudo, de outro caso notável, o da atribuição a Octávio – desta vez não através do *populus* mas por decisão do senado – do *imperium* propretoriano, é que a cerimónia auspicial podia ser transportada para outros locais que não Roma, já que as *leges arae Augusti Narbonensis*, datadas do final do reinado de Augusto, referem especificamente que a investidura jupiteriana de Octávio teve lugar em 7 de Janeiro de 43 a.C. em Espoleto, na Itália Central.

Em segundo lugar, o recurso ao prolongamento das funções de magistrado para missões de guerra torna-se cada vez mais corrente, o que vem mesmo a implicar que a partir de Sula, cerca de 80 a.C., os cônsules só saíam de Roma excepcionalmente. As campanhas guerreiras ou as simples funções de governação das províncias passam a ser sobretudo da responsabilidade de procônsules ou de propretors que para isso terão que dispor do *imperium militiae*. Para tal duas hipóteses se podiam verificar: num primeiro caso, o magistrado encontra-se

ou não dos machados, respetivamente no interior da cidade, quando exercem o *imperium domi*, e para além do *pomerium*, quando exercem o *imperium militiae*. As outras insígnias (independentemente da sua utilização efetiva nos tempos republicanos) do *imperium* são a toga pretexto, a cadeira curul, a coroa de ouro e o cetro com a águia. Dever-se-á contudo observar que, no caso particular do triunfo, o magistrado conserva o *imperium* mantendo-se no exterior da cidade e dispõe dele ainda no próprio dia da cerimónia, transpondo o *pomerium* e penetrando na cidade, onde decorrerá a sua consagração como general vitorioso (Magdelain 1968, 44).

²⁶ Em 211 a.C., face à ameaça cartaginesa, o senado já havia decretado que todos os que tinham sido, no passado, ditadores, cônsules ou censores, poderiam ser investidos no *imperium* até que o inimigo fosse afastado das muralhas da cidade (Liv. 26.10.9).

ainda em campanha quando cessa o seu mandato, o que significa a perda da sua competência urbana por um lado, mas, por outro, a prorrogação do seu *imperium militiae* e a manutenção dos seus auspícios de guerra; num segundo caso, o general só parte em campanha após o seu mandato ter expirado e a questão da aquisição dos auspícios de guerra coloca-se de modo idêntico ao acima referido para o *privatus cum imperium*.

Esta evolução da ordem constitucional é entendida de modo diverso pelos contemporâneos do período final da República. Cícero, purista, conservador, critica o novo estado de coisas dizendo que os auspícios necessários são tomados sim, mas mal, e por isso são nulos. César, menos exigente, considera que o local de tomada dos auspícios de guerra é indiferente. O que parece contudo inegável – transformação profunda que afeta as relações entre o sagrado e o profano – é que a verdadeira fonte do *imperium* havia já, desde há décadas, deixado de ser a investitura por Júpiter para passar a ser a investitura popular²⁷.

6. *IMPERIUM DOMI* E RITOS DA URBE

A dualidade do *imperium* – *domi* e *militiae* – já pressuposta pela distinção entre auspícios de entrada e auspícios de partida, acaba por ter correspondência, para Magdelain, na contraposição do território urbano ao território extraurbano. É a *inauguratio* que sucede ao avistamento milagroso dos doze abutres por Rómulo²⁸ que define aquele território urbano, dando-lhe um estatuto privilegiado. Um *augurium*²⁹ dum tipo particular desce sobre o solo urbano, protege-o contra as influências nefastas do exterior e dá-lhe um estatuto que é único. A urbe é, por outro lado, submetida a interditos que lhe são próprios, que tendem a preservar a sua pureza religiosa e a pô-la ao abrigo de contaminações causadas pelas sepulturas e pela atividade guerreira, que dela são excluídas. No espírito dos romanos o exército está associado à morte, daí que os dois interditos têm a mesma natureza. A vocação do exército é a de se ocupar com as forças nefastas do exterior e se, excecionalmente, penetra no território urbano por ocasião do triunfo, ele deve previamente purificar-se passando sob a *porta triumphalis*, o que tem sido interpretado como um «rito de passagem» que impede as contaminações. O interdito guerreiro atinge inclusivamente, dado o seu carácter militar, a assembleia das centúrias – que deve ser reunida no Campo de Marte, situado na zona exterior do *pomerium* – e o próprio deus da guerra – Marte – cujo culto é extraurbano, tem o seu altar mais antigo fora da urbe. Os interditos funerário

²⁷ Magdelain 1968, 51-57.

²⁸ Liv. 1.7.1-3 refere o avistamento dos doze abutres e o estabelecimento de muralhas delimitadoras da urbe, as quais pressupõem a existência do *pomerium* que é referida em Liv. 1.44.4-5.

²⁹ Etimologicamente, *augurium* significa «aumento», «acrescento», e corresponde à transferência de uma bênção, uma outorga divina de uma força sobrenatural.

e guerreiro têm a função de assegurar a continuidade dos ritos primordiais que expulsaram os espíritos nefastos e procederam à fundação de Roma. Assim, proibindo o seu regresso, mantêm intacto o referido *augurium* sobrenatural, garantindo a permanência da urbe como uma zona de paz.

Para Magdelain, a dualidade do *imperium* é o reflexo da dualidade territorial assim como são inseparáveis a teoria dos ritos de fundação e a da investidura do poder. Não teria pois havido lugar a uma dissociação do poder civil do poder militar, pretensamente ocorrida no decurso da República. Essa dissociação seria originária, teria decorrido do direito augural que havia cindido a cidade em dois territórios distintos e atribuído dois poderes, também diferentes, ao titular de uma soberania com duas faces.

Por outro lado, os auspícios primordiais tomados por Rómulo ao fundar Roma teriam tido o duplo efeito de lhe conferir o *imperium domi* e de inaugurar a urbe. Assim, uma tal interpretação da lenda da fundação, concebida pela tradição a partir do modelo dos auspícios de entrada em funções dos magistrados superiores, equivale a ver naqueles a renovação, em princípio anual, da inauguração da urbe, portanto da fundação da cidade³⁰.

A repetição do avistamento milagroso dos doze abutres, que a lenda criada pelos ideólogos Augustanos atribui a Octávio, pretende transformar este num novo Rómulo que vem fundar Roma uma segunda vez. Isto ocorre após um período que sucede à guerra social de 91-89 a.C. em que, em particular, a cidadania é alargada aos aliados italianos de Roma, recolocando a questão do espaço em que o *imperium domi*, o poder civil, deveria vigorar, e em que o número de detentores do *imperium militiae*, sobretudo os promagistrados, aumenta exponencialmente. O *pomerium* mantém-se, em termos de direito sagrado, como o limite da urbe e isso não é indiferente para os ritos associados ao poder, em particular no que respeita ao local onde os auspícios devem ser tomados. Mas a realidade do exercício do poder civil impõe-se e alarga o seu âmbito a toda a Itália sem que seja possível delimitar adequadamente as etapas de tal processo³¹. Por outro lado, o exercício do *imperium militiae* das magistraturas extraordinárias de plenos poderes também se altera através de uma simplificação, em particular, das formalidades que lhe estão associadas³².

7. A REACÇÃO À ATOMIZAÇÃO DO PODER: O *IMPERIUM ROMANUM*

Um ponto culminante neste processo evolutivo do *imperium* terá sido o

³⁰ Magdelain 1968, 57-71.

³¹ O caso dos cônsules de 49 a.C. é exemplo, embora extremo, desta dificuldade. Integrados no exército de Pompeio em Tessalónica – solo portanto não italiano – esses cônsules renunciam a presidir às eleições consulares sem *lex curiata* e portanto à apresentação dessa mesma lei. Ver D.C. 41.43 e Magdelain 1968, 28.

³² Magdelain 1968, 72-73.

ano 23 a.C., quando é estabelecida a superioridade do poder de Augusto. É nessa ocasião que lhe é atribuído a título vitalício o cargo de procônsul, significando também essa atribuição que Augusto não terá que renunciar ao cargo quando entra na cidade ou renová-lo quando dela saia (ou seja, quando transpõe o *pomerium* num ou noutro sentido). Passa além disso a gozar de um *imperium* superior ao do governador, em qualquer província³³. Neste enquadramento, não surpreende que a historiografia tenha vindo a produzir interpretações que conduzem a ver na evolução dos primeiros tempos do Principado uma apropriação por Octávio de atributos jupiterianos, nomeadamente através da adjunção à sua pessoa do prenome de *Imperator* e do sobrenome de *Augustus* e da aquisição de um monopólio tendencial dos *auspicia militiae*. Dado que as vitórias são obtidas pelos seus *legati* sob os seus auspícios, ou sob as suas ordens, elas são suas e só ele deverá receber as honras delas derivadas, nomeadamente a cerimónia do triunfo³⁴.

Para J.S. Richardson, a consequência das honras atribuídas a Augusto em 23 a.C. terá sido a formalização de algo que já anteriormente havia tido manifestações concretas, designadamente com Júlio César (não poderá deixar de se dar relevo ao facto de que os passos no sentido da concentração do poder tenham surgido como uma reação à sua atomização, o referido aumento exponencial do número de detentores do *imperium militiae* ocorrido após Sula). Embora em termos estritamente legais continuasse a haver outros detentores de *imperium* para além do *princeps*, na prática ele havia concentrado o poder nas suas mãos. O *imperium* havia assim sido efetivamente unificado num modo como nunca havia sucedido desde a época dos reis, não sendo pois surpreendente que, simultaneamente, uma noção mais moderna de império, a de *imperium Romanum*, tenha surgido e que tenha sido pela utilização do *imperium* através de todo o mundo conhecido que a monarquia havia regressado a Roma³⁵.

A expressão *imperium Romanum* traduziria assim o controlo romano do mundo e não o *imperium*, entendido este mais como uma «substância» (é a palavra utilizada por Richardson) concedida pelos deuses através da qual, nos tempos da República, os membros da elite senatorial conduziam a guerra a favor do Estado e, mais tarde, no Principado, os generais o faziam em princípio em nome

³³ D.C. 53.32. A autoridade de Augusto foi ainda reforçada pela atribuição vitalícia do poder tribunício, sem que usasse o título de tribuno.

³⁴ Combès 1966, 155-56 e seguintes. Ver também Fears 1981, 43-66, nomeadamente no que respeita à alegada substituição da representação de Júpiter como fonte das vitórias romanas pela figura de Augusto.

³⁵ Richardson 1991, 8-9. Galinsky, neste enquadramento, chama a atenção para o paralelo entre os desenvolvimentos a nível da política interna e o *imperium Romanum*: «...just as the [developments in domestic policy] were directed toward the institutionalization of Augustus' power, so was the overriding aim of foreign policy the institutionalization of the *imperium* of Rome. The two coalesced in the *imperator* Augustus...» (Galinsky 1996, 369).

do imperador. De algum modo, aliás, *imperium Romanum* sempre teria existido no sentido de que expressava um poder coletivo, o do *populus Romanum*, o que aproximaria o sentido do conceito do de *res publica* e integraria tanto o poder militar como o poder civil³⁶.

Imperium como o poder exercido individualmente, *imperium* como o poder exercido por uma coletividade, não esgotam contudo os sentidos em que a palavra é usada. Uma utilização do termo que se afirma no final da República é a que o assimila a estrutura, entidade política, sentido intimamente relacionado com o espaço em que o poder é exercido por tal entidade (introduzindo assim uma aceção territorial)³⁷. Convém contudo manter presente que a utilização do termo pode pressupor em simultâneo os sentidos de poder de entidade (o Estado) e de extensão territorial. Assim, quando utilizamos a expressão *imperium Romanum* – e não há razões para crer que nos últimos tempos da República Romana e nos primórdios do Império não sucedesse o mesmo – podemos estar a referir-nos tanto ao Estado Romano como ao território em que a sua autoridade se exerce ou ainda ao conceito abstrato que tal autoridade traduz e que é o poder que exerce sobre os povos que habitam o referido território e eventualmente sobre outros povos que se encontram fora dos limites territoriais pressupostos.

É a existência de tal conceito abstrato que permite, aliás, compreender a evolução que conduz aos outros sentidos. Já Políbio, em meados do século II a.C., descrevia os romanos como senhores de quase todo o mundo habitado³⁸. Na sua perspetiva, o império romano incluía não só os territórios definidos como províncias³⁹ mas também grandes reinos helenísticos como o Egito e a Síria e outros pequenos reinos e cidades tidas como livres. Visão ainda mais universalista seria a transmitida pelas próprias moedas romanas que, já nos anos 70 do século I a.C., representavam Roma com o seu pé sobre o globo, ou o do primeiro texto latino que, na década anterior, afirmava o *imperium orbis terrae* do povo romano⁴⁰. É esta capacidade de interferência em territórios que não estão sujeitos à

³⁶ Richardson 1991, 5. Já no século V a.C. o tribuno Canuleio colocava em termos polémicos a questão sobre quem dispunha do mais elevado *imperium*: os seus oponentes patrícios ou o povo romano? (Liv. 4.5.1). Naturalmente que, nesta perspetiva, eram invocados tanto o poder militar como o civil. Segundo Richardson 1991, 6, o primeiro uso conhecido da expressão *imperium Romanum* teria ocorrido já após a morte de Cícero, com Salústio (Sall. Cat. 10.1).

³⁷ Richardson 1991, 6 cita um fragmento de Ácio, tragediógrafo do século II a.C., em que se refere o «*Argivum imperium*», significando «reino de Argos», e a associação por Cícero de *imperium* a *urbs*, *civitas* e *res publica* em contextos que sugerem que se trata quase de um sinónimo dessas palavras.

³⁸ Plb. 1.1 e 1.3.

³⁹ Lintott 1981, 53-54. O conceito primário de *provincia* era o de nomeação, função a desempenhar, missão a cumprir, tendo sido a associação dessa missão a um território preciso que progressivamente alterou ou ampliou o sentido da palavra, estendendo-o ao território diretamente administrado por Roma.

⁴⁰ *Rhetorica ad Herennium* 4.9.13.

sua administração direta, esse poder de se fazer obedecer – se necessário pela força das armas – pelos povos, pelos reis e por outros poderosos, que conduz Roma progressivamente à criação de relações ditas de *amicitia* com outros estados – frequentemente meros protetorados – à criação de estados-tampão, à intromissão nos assuntos internos de tais estados e, naturalmente, quando era essa a sua conveniência, a políticas de mera anexação. Com o avançar dos tempos, esta diversidade de relações com as partes constituintes do seu império tenderá, contudo, a reduzir-se e uma maior uniformidade emergirá em que as províncias, no seu sentido de territórios diretamente administrados, abrangerão a parcela fundamental dos territórios sob controlo e o *imperium Romanum* na aceção territorial o sentido predominante⁴¹.

Imperium não deixa contudo de constituir um termo de difícil definição de modo a expressar todas as subtilidades de significado que transmite. Se a institucionalização do *imperium Romanum* sob formas próximas dos conceitos modernos de império e imperialismo se afirma nos últimos tempos da República, já o poder exercido por Júlio César e sobretudo por Augusto introduz uma nova realidade que mais uma vez é difícil de encontrar no nosso mundo atual. Para Augusto, que procura por todos os meios afirmar o seu poder pessoal, o recurso aos símbolos de poder foi progressivamente adquirindo uma importância fundamental. Se o seu pai adotivo, Júlio César, já havia recorrido à construção do templo de *Venus Genetrix*, situando-o no centro do *Forum Julii*, para atestar a sua ascendência divina, Augusto não deixou de lhe seguir o exemplo, transferindo algumas funções religiosas antes localizadas no espaço capitolino para o seu *Forum*, engrandecendo-o com estátuas e inscrições honoríficas. Por outro lado, o fervor que colocou na metamorfose urbana da cidade de Roma, em particular com as construções edificadas no complexo norte do Campo de Marte, contribuiu de modo significativo para afirmar a sua ambição à imortalidade – a exemplo aliás do que numerosos generais haviam procurado fazer no passado com os seus triunfos (cerimónia agora monopolizada pelo *princeps*) e construção de templos e altares – e explicar a veneração de que foi alvo após a sua morte. Veneração ocorrida antes ainda da construção do *templum novum divi Augusti* que, com dedicatória de Gaio Calígula, foi inaugurado em 37 d.C.⁴²

⁴¹ Lintott 1981, 53-67.

⁴² Rehak 2006, 3-8, 141-46.

BIBLIOGRAFIA

- Carmo, F. 2010. *O significado da implantação da República Romana, Dissertação de Mestrado em História Antiga*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- Coli, U. 1951. "Regnum." In *Studia et Documenta Historiae et Iuris*. Vol. 17, 1-168. Roma: Apollinaris.
- Combès, R. 1996. *Imperator: Recherches sur l'emploi et la signification du titre d'Imperator dans la Rome républicaine*. Paris: Presses Universitaires de France.
- De Martino, F. 1972-1975. *Storia della costituzione romana*. Vol 1. Nápoles: Jovene.
- Fears, J. R. 1981. "The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology." In *ANRW* 2 (17.2):3-141.
- Galinsky, K. 1996. *Augustan Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Humbert, M. 2007. *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*. 9^a ed. Paris : Dalloz.
- Lintott, A. 1981. "What was the 'Imperium Romanum?'" *Greece & Rome* 2^a série, 28 (1):53-67.
- Magdelain, A. 1968. *Recherches sur l'«Imperium»: la loi curiate et les auspices d'investiture*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Nicholls, J. J. 1967. "The Content of the Lex Curiata." *The American Journal of Philology* 88 (3):257-78.
- Rehak, P. 2006. *Imperium and Cosmos: Augustus and the Northern Campus Martius*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Richardson, J. S. 1991. "Imperium Romanum: Empire and the Language of Power." *The Journal of Roman Studies* 81:1-9.
- Smith, C. J. 2006. *The Roman Clan: The "gens" From Ancient Ideology to Modern Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Versnel, H. S. 1970. *Triumphus: an Inquiry into the Origin, Development, and Meaning of the Roman Triumph*. Leiden: Brill.

(Página deixada propositadamente em branco)

A CONSTRUÇÃO DO IMPÉRIO NA HISPÂNIA: CONTRASTES NAS NARRATIVAS DA CONQUISTA ROMANA DO OCIDENTE¹

(Building the empire in Hispania: contrasts amongst the narratives on the Roman conquest of the West)

AMÍLCAR GUERRA

(aguerra@campus.ul.pt; ORCID: 0000-0003-3478-0036)

Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, CH-ULisboa e UNIARQ

RESUMO - A imagem que a historiografia antiga apresenta do processo de construção do imperialismo romano e dos seus intervenientes depende, inevitavelmente, de uma perspetiva enformada pela cultura grega e latina e pelos seus paradigmas. Deste modo, o quadro que se transmite dos povos hispânicos deve ser sempre lido nessa chave, apresentando-se em oposição àqueles, numa dicotomia que com frequência se associa à oposição entre civilização e barbárie. Consta-se, de qualquer modo, que a visão desse mundo não é necessariamente plana. Dispomos de um número considerável de exemplos que ilustram a complexidade desse panorama. Neste sentido, apresentam-se alguns exemplos em que de alguma forma se enuncia uma imagem reversa: por um lado, a arenga de Aníbal aos seus soldados antes da batalha do Ticino, em que o general apresenta a sua perspetiva sobre o comportamento dos romanos; por outro, referem-se alguns episódios em que se põe em evidência o heroísmo de mulheres hispânicas, a começar pelo que ocorre entre os Brácaros no contexto da campanha galaica de Décimo Júnio Bruto.

PALAVRAS-CHAVE: Imperialismo romano; Hispânia; Décimo Júnio Bruto; Aníbal.

ABSTRACT – The ancient historiography offers an image of the Iberian conquest process and its actors according to a perspective shaped by Greek and Latin culture and its models. Thus, the portrait of the Hispanic peoples transmitted by the ancient sources must always be interpreted on this key, i. e., as a dichotomy between civilization and barbarism. However, the view of this other world is not necessarily plain. We have a considerable number of examples illustrating the complexity of the circumstances emerging of classical sources. With this proposal we will analyse some examples in which a reverse of the ordinary perspective is offered: Hannibal's harangue to his soldiers before the battle of Ticinus; and some episodes that highlight the heroism of Hispanic women.

KEYWORDS: Roman imperialism; Hispania; Decimus Junius Brutus; Hannibal.

¹ Este trabalho foi apoiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia no âmbito do projeto UID/HIS/04311/2013.

1. INTRODUÇÃO

Quando se aborda a questão das fontes relativa à história da Hispânia romana, percebe-se de imediato a amplitude e importância dos textos que se reportam a essa fase marcada essencialmente pelas movimentações político-militares associadas à conquista do território. Trata-se, é certo, de um período bastante longo, que abarca cerca de dois séculos, se considerarmos o lapso de tempo que vai das primeiras referências à 2.^a guerra púnica até à conclusão de todo o processo, com as guerras contra Cântabros e Ástures. Sem ignorar aspectos relevantes para compreender a história, geografia e etnologia da Hispânia, sobressai a informação sobre as múltiplas ações militares desse período, centradas não apenas no lado romano, mas descrevendo igualmente as técnicas e estratégias de combate dos povos hispânicos, bem como todo o contexto político e «diplomático» que as enquadra.

Não surpreende, neste repositório, que a narrativa sobre os conflitos se alinhe por uma perspectiva romana ou, mais propriamente, por uma forma de ver imbuída de uma cultura greco-latina que domina o mundo mediterrâneo. Se os textos sublinham por vezes a admiração pelo desenvolvimento de umas regiões ribeirinhas do Mediterrâneo, assinalam, por outro lado, alguma estranheza em relação a um universo que não se enquadra nessa esfera. E neste caso se encontram as regiões setentrionais e ocidentais da Hispânia.

Este contributo visa explorar precisamente esse contraste cultural e forma como alguns autores clássicos o exprimem, apresentando-o, de forma mais ou menos explícita, como sinais da superioridade civilizacional do imperialismo romano. Dada a impossibilidade de analisar genericamente um tema tão complexo no âmbito de um contributo necessariamente bastante reduzido, selecionaremos alguns quadros específicos que de alguma forma proporcionam uma visão diferenciada da realidade hispânica no período da conquista.

Trataremos, de forma necessariamente breve, da análise de textos de autores latinos, como Tito Lívio, Floro e Orósio, mas também de língua grega, como Apiano, Políbio, Plutarco, procurando analisar alguns aspetos que se prendem com a forma de olhar para os diversos agentes deste processo expansionista romano, cuja natureza é sempre apreciada numa perspectiva externa. A escolha destes autores e de alguns dos seus textos pretende ilustrar, de qualquer modo, a diversidade de pontos de vista sobre os intervenientes e a complexidade que pode apresentar a representação destas realidades locais².

² As relações entre o imperialismo romano e o seu confronto com as entidades locais, na perspectiva de diferentes autores clássicos, constituem um tópico largamente analisado. Para um âmbito mais geral pode ver-se, ultimamente, Revell 2009; para o caso específico da Península Ibérica, dispomos de uma abundante literatura: García Moreno 1987, 1989, 2005; Gómez Espe-sosín 1993, 2009; García Quintela 1999; Salinas 1999, 2002, 165-80; Pelegrín 2003; Gracia 2009; Hernández Prieto 2011; Aguilera 2012.

A superioridade da cultura greco-romana constitui, naturalmente, um dos tópicos que marcam a historiografia antiga, emergindo com clareza a dicotomia entre esse universo e o que não se enquadra nele. A forma de encarar essa oposição é tratada pelo próprio Estrabão, em especial nas reflexões que encerram o livro I da sua *Geografia*. É significativo que ele aí exprima a sua oposição a uma perspetiva distinta, com tradição no pensamento grego³. Refere explicitamente a sua oposição a Eratóstenes, o qual não concordava com uma visão histórica em que se opunha grego a bárbaro⁴, sublinhando o geógrafo alexandrino que há plena justificação nessa diferença, uma vez que temos, por um lado, sociedades que se regem pela lei, pela educação e pela razão (τὸ νόμιμον καὶ τὸ παιδείας καὶ λόγων); por outro, comunidades que representam todo o contrário.

Esta oposição, que pode ser mais evidente em Estrabão, é precisamente contrária à prática de Alexandre Magno, como se diz no passo referido, e matizada, como se verá, em outros autores, dando-se aqui especial destaque a Apiano.

De qualquer modo, mesmo que pontualmente possa sublinhar-se a dignidade dos povos peninsulares, nunca parece questionável a supremacia romana. Esta não resulta unicamente da sua elevada capacidade militar, mas genericamente do seu modo de vida, da sua cultura, refletida em muitos aspetos da organização social e política e emergindo tanto nas estratégias de guerra, na sua conceção do *bellum iustum*, como nos domínios da diplomacia, da sua relação com os povos hispânicos. Mas, acima de tudo, essa superioridade é de natureza ética, isto é, pauta o seu comportamento por valores distintos, sólidos e estáveis. À semelhança do que se pedia a qualquer cidadão na sua vida privada e pública, também se pedia aos governantes e aos generais o respeito pelos princípios que definiam o modelo do cidadão.

Essa realidade cultural insere-se na tradição da história e etnografia gregas de período tardo-republicano e alto-imperial e, por essa razão, os textos dão conta com frequência de casos concretos que demonstram que a cultura da urbe se sobrepunha à dos povos dominados. Um desses exemplos, evocado tantas vezes pela historiografia moderna, reside no episódio da conquista de *Lancia*, uma notável cidade dos Ástures e um dos últimos redutos deste povo. As narrativas paralelas de Floro e Orósio, dão conta de um episódio ilustrativo, que se enquadra bem na tradição romana de promover as virtudes dos seus generais e sua superioridade moral:

³ Este texto e as suas implicações foi analisado, tendo em conta a realidade hispânica, em Plácido (1989, 252-53).

⁴ É muito ampla a investigação que explora esta oposição como perspetiva de análise do mundo antigo, entre eles Dauge 1981, Thollard 1987, Hall 1989 e Woolf 2011; em relação à Hispânia em particular v. Bermejo Barrera 1986, Duplá et al. 1988, Pelegrín 2003, González Ballesteros 2009 e Aguilera Durán 2012.

«A valorosa cidade de Lância acolheu o remanescente do exército destruído, onde se combateu a tal ponto com as dificuldades do terreno que, quando se reclamava o incêndio da cidade já tomada, a muito custo o general conseguiu compreensão para o facto de esta ser mais alto testemunho da vitória de Roma mantendo-se assim que incendiada»⁵.

A narrativa de Orósio é semelhante: »/.../ e quando os soldados se preparavam para atacarem pelo fogo a cidade sitiada, o comandante Carísio por um lado pediu aos seus que pusessem termo ao incêndio e por outro exigiu dos bárbaros a declaração de rendição - é que procurava, com empenho, deixar a cidade inteira e preservada como testemunho da sua vitória»⁶.

Como se tem sublinhado, no contexto das narrativas que refletem bem os efeitos de uma eficiente ação propagandística de Augusto⁷, estes aspetos particulares constituem elementos sugestivos e perfeitamente adequados aos objetivos do *princeps*.

2. O OLHAR REVERSO SOBRE O IMPERIALISMO ROMANO: A ARENGA DE ANÍBAL.

A literatura clássica não deixa, todavia, de apresentar de certa forma o contraponto dessa superioridade romana. Quer seja por efeito retórico, quer na sequência de uma visão mais realista deste universo dos povos em conflito com Roma, não faltam elementos que dão conta de uma outra perspectiva de encarar o domínio romano.

Um dos mais sugestivos passos a este respeito colhe-se no célebre discurso que Aníbal pronuncia aos seus soldados depois da passagem dos Alpes, na iminência de enfrentarem e derrotarem o inimigo na batalha do Ticino. Como tem sido referido, este célebre texto, elaborado por Tito Lívio de acordo com os mais consagrados modelos retóricos⁸, coloca na boca do general cartaginês o que deveriam ser alguns dos argumentos que se poderiam invocar contra o comportamento «imperialista» da Urbe:

«Povo cruel e soberbo, tudo faz seu e segundo o seu arbítrio; pensa que é justo impor-nos com quem havemos de estar em guerra, com quem em paz;

⁵ *Reliquias fusi exercitus ualidissima ciuitas Lancia excepit, ubi cum locis adeo certatum est, ut, cum in captam urbem faces poscerentur aegre dux impetraverit ueniam. (58) ut uictoriae Romanae stans potius esset quem incensa monumentum* (Flor. 2.33.57-58)

⁶ */.../ cumque milites circumdatam urbem incendio adoriri pararent, dux Carisius et a suis cessationem impetrauit incendii et a barbaris uoluntatem deditionis exegit. studiosae enim nitebatur integram atque incolumem ciuitatem uictoriae suae testem relinquere* (Oros. 6.21.10).

⁷ Sobre este tópico v. Salinas 1998.

⁸ Uma recente análise sob esta perspetiva retórica pode encontrar-se em Manchón Gómez 2013.

circunscreve-nos e encerra-nos em limites de montes e vales que não podemos ultrapassar e que nem sequer respeita as fronteiras que estabelece»⁹.

E invoca de seguida as afrontas mais recentes da fronteira do Ebro e da questão saguntina, recordando, ao mesmo tempo, o roubo da Sardenha e da Sicília.

Ainda que se trate, como se disse, de uma peça retórica, o patavino não deixa de pôr em relevo dois aspetos que marcam o comportamento de Roma e que se encontram bem documentados nos relatos de guerra referentes à Hispânia: a imposição de exigências às comunidades locais, por vezes aparentemente injustificadas ou não suficientemente explícitas, nomeadamente de ordem territorial, e o incumprimento dos tratados que a própria Roma subscreve.

Na literatura referente às guerras na Hispânia encontra-se com frequência a expressão concreta dessa política de fixação das populações, da determinação de um território e das respetivas fronteiras ou da imposição de restrições no domínio territorial. Uma das mais relevantes consequências desta política manifesta-se no crónico problema da «falta de terras» e que se encontra insistentemente referida no caso dos Lusitanos, mas também em outras entidades. Um exemplo ilustrativo pode encontrar-se num famoso passo de Apiano (Hisp. 59) no qual se transcreve a explicação de Galba para o permanente conflito com este povo: «/.../ a esterilidade do solo, disse, e a pobreza vos forçam a fazer estas coisas; mas eu vos darei terras férteis, por serdes aliados sem recursos, e vos estabalecerei em campos abundantes...».

Embora esta questão seja frequentemente sublinhada, nem sempre foi devidamente avaliada pela historiografia moderna que apresenta geralmente uma interpretação demasiado dependente da visão que enforma os textos clássicos.

Na realidade, como se sublinha bem neste passo, não se trata precisamente de um problema de uma carência de terras, mas de uma questão relativa à qualidade das mesmas, e por isso se acentua a oposição entre a «esterilidade do solo» que caracteriza o território ocupado pelos lusitanos e as «terras férteis» que lhes são prometidas¹⁰.

Naturalmente, a razão pela qual os Lusitanos se debatem com essa difícil situação reside no facto de o poder romano ter desenvolvido, no Sul da Hispânia, em particular numa boa parte do território da atual Andaluzia, uma política de acesso aos solos férteis que privilegiou os povos aliados.

⁹ *Crudelissima ac superbissima gens sua omnia suique arbitrii facit; cum quibus bellum, cum quibus pacem habeamus, se modum imponere aequum censet. Circumscribit includitque nos terminis montium fluminumque, quos non excedamus, neque eos, quos statuit, terminos observat* (Liv. 23.44.5).

¹⁰ Para a análise desta questão e deste passo em particular v. Sayas Abengochea 1989, esp. 711-14.

Entre eles, Apiano refere os Blasto-fenícios e Cónios e certamente neles também se integram os Turdetanos, entre os quais podemos encontrar, como arquétipo, Astolpas, representante de uma próspera elite colaboracionista. Deste modo, essa região proverbialmente rica no domínio agrícola torna-se progressivamente inacessível aos que não aceitam a influência romana. O contraste entre a natureza do território controlado por romanos e lusitanos transpõe igualmente num dos tópicos que a literatura associa a estes últimos, o facto de estes serem populações que habitam essencialmente as zonas montanhosas. Naturalmente, esta circunstância não pode resultar de uma opção expressamente feita por essa entidade, mas decorre do próprio processo de conquista e da pressão militar que os romanos exercem sobre eles, empurrando-os para essa situação.

Voltando ao texto do discurso de Aníbal, parece claro que, na ideia do patavino, o mundo lusitano se apresenta como uma realidade pobre e agreste, circunstância que anda associada ao carácter belicoso deste povo. Por essa razão, a promessa do general púnico de uma campanha proveitosa, em tudo diferente das difíceis ações anteriores *in vastis Lusitaniae Celtiberiaeque montibus*¹¹, pode servir precisamente para sublinhar a dicotomia entre a pobreza destes e a riqueza dos povos da Cisalpina e da Itália.

Pode colher-se nos textos clássicos uma ideia: a da existência de uma espécie de determinismo que faz com as populações das regiões mais inóspitas não sejam apenas mais pobres, mas também, por essa razão, constroem um outro modelo de vida, no qual a prática da pilhagem constitui uma resposta às suas carências. Em consequência disso, desenvolveram capacidades especiais, estando, por isso, mais preparadas para a guerra, uma vez que o seu modelo de sobrevivência passa por aquilo que as fontes designam de forma pejorativa como *latrocinium*, o «bandoleirismo».

Esta forma de caracterizar o mundo lusitano teve uma ampla difusão na literatura clássica, continuada por um conjunto muito diversificado de considerações na historiografia moderna, especialmente nas últimas décadas¹².

A alusão a estes dois povos ibéricos deve corresponder, nestas circunstâncias, a uma elaboração histórica marcada pelo anacronismo. Tito Lívio recupera os seus conhecimentos da realidade histórica subsequente (especialmente da segunda metade do séc. II a. C., mas também no séc. I a. C.), em que os confrontos com Lusitanos e Celtiberos se registam amplamente nas fontes, deixando a impressão de que estes povos colocaram em sérias dificuldades os exércitos de Roma. Deste modo, também os púnicos teriam

¹¹ Liv. 21.43.8.

¹² Sobre o tema v. García y Bellido 1945; Clavel-Lévêque 1978; Sayas Abengochea 1989; Vallejo Girvés 1994; Sánchez-Corriendo 1997; Gómez Fraile 1999; Sánchez Moreno 2006; Riess 2011; Vives Ferrer 2015.

enfrentado tais dificuldades, que a empresa que se seguia seria certamente mais fácil e proveitosa.

A inclusão da referência a essas entidades resulta mais do processo de construção retórica e dos elementos nela incluídos, do que de circunstâncias históricas concretas, reportáveis a um período precedente, em que se registariam conflitos específicos entre púnicos, celtiberos e lusitanos. Esta observação pretende, pois, chamar a atenção para o contexto do que se apresenta como a primeira referência aos Lusitanos e que marcaria a forma como esta entidade entra na História. Há que ponderar sempre as informações relativas a períodos precedentes e em particular quando constituem elementos típicos de uma narrativa histórica, como os discursos, naturalmente sempre pontuados por visões que correspondem mais à perspetiva do tempo que às condições vividas alguns séculos antes. Neste caso uma discrepância de dois séculos pode fazer bastante diferença e esta pode passar despercebida a quem transmite a informação. A construção discursiva de Lívio poderá ser tributária de relatos correspondentes aos conflitos de período cesariano, que de alguma forma evocam a expressão usada por Tito Lívio para definir a ação do exército como uma pouco proveitosa perseguição de rebanhos nas vastas montanhas da Lusitânia e da Celtibéria (*in vastis Lusitaniae Celtiberiaeque montibus pecora consectando*). Esta referência não deixa de recordar algumas circunstâncias particulares da incursão de César, na Lusitânia, mais concretamente no monte Hermínio, conhecidas pelo texto Dión Cássio¹³, onde se explica como os habitantes dessa região procuraram perturbar a ação dos exércitos romanos enviando à frente os seus rebanhos.

3. DÉCIMO JÚNIO BRUTO ENTRE OS BRÁCAROS: OLHARES SOBRE O HERÓISMO FEMININO NA HISPÂNIA.

A construção de uma imagem do mundo ocidental parece resultar igualmente com bastante clareza do conhecido episódio da incursão de Décimo Júnio Bruto no mundo galaico, a que se dedica aqui uma especial atenção. Este é-nos apresentado, de forma mais sugestiva, por Apiano, o qual inclui na sua narrativa alguns aspetos que contribuem para consolidar a ideia de que este autor transmite uma imagem complexa e, por assim dizer, mais equilibrada de que outros autores, como Tito Lívio, na qual se cruzam aparentemente perspetivas contrastantes a respeito dos povos locais.

Há alguns anos, analisando precisamente a imagem que este autor de língua grega nos transmite na sua obra, especialmente na dedicada às guerras na Hispânia, Gómez Espelosín¹⁴ chamava a atenção para esses contrastes: de um lado pesaria a sua admiração por Roma e pelo império que construiu, pelo seu

¹³ D.C. 37.52.5.

¹⁴ Especialmente em Gómez Espelosín 2009.

contributo para a construção de um mundo mais unitário e integrador, mais pacífico e desenvolvido, correspondendo bem à ideologia que o modelo augustano tinha elaborado e do qual participam igualmente outros autores na sua situação, como Estrabão; do outro a simpatia manifestada por alguns aspetos do carácter ou atuação dos opositores de Roma.

Apesar de este autor grego se incluir entre os que admiram as realizações dos romanos, reflete bem a complexidade da sua situação cultural, revelando perspetivas sobre os acontecimentos que podem parecer contraditórias. Ainda que a dicotomia entre civilizado e bárbaro estruture a sua visão deste mundo hispânico, com natural preferência pelo que genericamente caracteriza o primeiro, não deixa de valorizar alguns aspetos concretos de um mundo que, em certa medida, constitui a sua antítese. E esta sua posição radica, estruturalmente, na sua dupla identidade, a de romano e de alexandrino¹⁵.

Depois de descrever largamente as circunstâncias e intenções com que se realizava esta ação, o texto de Apiano refere-se por duas vezes aos confrontos e às suas circunstâncias, repetindo essencialmente as mesmas ideias. No primeiro (Apian. *Hisp.* 71), escreve: «Tendo certamente isto em consideração, (Décimo Júnio Bruto) devastou tudo o que estava pelo caminho; (viu) mulheres combatendo com os homens, perecendo ao seu lado, sem soltarem um gemido, mesmo no momento do golpe»¹⁶. O segundo passo reproduz termos e expressões deste, referindo os seus aspetos essenciais: a combatividade desse povo, o papel das mulheres na guerra e forma espantosa como enfrentam o combate e reagem ao golpe fatal¹⁷. No entanto, a esta informação junta uma outra circunstância que parece impressioná-lo particularmente: «De todas as mulheres capturadas, umas infligiram-se a morte, outras mataram os filhos com as próprias mãos, preferindo de longe a morte ao cativeiro (App. *Hisp.* 72)».

Conjugam-se, portanto, nestas breves narrativas, vários aspetos que diferenciam culturalmente o mundo greco-latino destas comunidades galaicas¹⁸. Em primeiro lugar, surpreende o papel das mulheres nos contextos de guerra, impossível de imaginar para um grego. Os exércitos eram, por sua natureza, constituídos exclusivamente por homens e o papel da mulher no contexto social

¹⁵ Sobre a importância desta condição na construção da sua história v. Bucher 2000, *passim*.

¹⁶ ὁ μὲν δὴ ταῦτ ἐνθυμούμενος ἐδήλου τὰ ἐν ποσὶν ἅπαντα, συμμαχομένων τοῖς ἀνδράσι τῶν γυναικῶν καὶ συναναρουμένων, καὶ οὐ τίνα φωνὴν οὐδ' ἐν ταῖς σφαγαῖς ἀφεισῶν.

¹⁷ App. *Hisp.* 72: «(os Brácaros) eram um povo [muito belicoso], a par das mulheres armadas também eles combatiam e morriam com bravura, não cedendo nenhum deles, não voltando as costas e não soltando um grito. Das mulheres capturadas, umas mataram-se a elas próprias, outras provocaram a dos seus filhos com as suas próprias mãos, prezando mais a morte que o cativeiro».

¹⁸ Esta passagem de Apiano foi analisada, sob diversas perspetivas, nomeadamente em Martínez Lopes 1986, 391; Gómez Espelosín 1993, 111; Alonso Troncoso 1996, 61.

não passava nunca pela participação em atividades como a guerra. Por esta razão, a circunstância de «combaterem ao lado dos homens» (συμμαχομένων τοῖς ἀνδράσι) coloca-as em paralelo com a condição masculina e com a sua natureza, o que seria necessariamente considerada uma situação estranha às tradições do mundo «civilizado».

Em segundo lugar, sobressai a bravura com que elas enfrentavam a morte e especialmente o facto de não «soltarem um gemido, mesmo no momento do golpe». Para além do facto de o combate ser, por natureza, acompanhado de incentivos e alarido, espera-se que o momento em que o soldado é atingido seja marcado ao menos por uma manifestação de dor. Deste modo, sendo insólito, para Apiano, que estas mulheres enfrentem de um modo tão silencioso essa situação, não deixará de ser valorizado, pelo menos em determinadas leituras, como uma marca de sentido positivo¹⁹.

O contraste entre comportamento feminino em situações de conflito em alguns povos bárbaros e a realidade grega ou romana regista-se com alguma frequência e encontra-se bem documentada em outras narrativas do processo de conquista da Hispânia, sendo possível compreender diferentes facetas desse heroísmo feminino. Analisam-se, de seguida, algumas das ocorrências mais sugestivas, registadas em *Iliturgi*, Sagunto, *Astapa*²⁰ e *Salmantica*.

No que diz respeito à participação feminina no combate, o mais antigo episódio é transmitido por Tito Lívio e reporta-se ao ataque romano a *Iliturgi*²¹, no ano 206 a. C., no qual se dá conta que as mulheres e crianças ajudavam os homens na guerra, providenciando armamento ou transportando pedras para a reconstrução das muralhas (Liv. 28.19.13)²².

Quanto ao temor de enfrentar a servidão, um exemplo paralelo regista-o, para além de Lívio, o próprio Apiano, ao descrever a tomada da cidade de *Astapa*, que os romanos atacam por se manter fiel aos cartagineses: «E comprometeram com um juramento os cinquenta melhores a que, logo que a cidade fosse tomada, eliminariam as mulheres e crianças, lançariam fogo (à pira) e, de

¹⁹ Pode encarar-se a possibilidade de esta elevada belicosidade ou do extremismo das suas atitudes ser precisamente uma marca da sua cultura bárbara - v., a este respeito, algumas observações em Marco 1993 e Aguilera 2012, 545-46. Não parece, no entanto, que seja esta vertente interpretativa seja a mais adequada neste caso.

²⁰ Uma análise comparativa destes três primeiros casos de heroísmo trágico pode encontrar-se em Pelletier 1987.

²¹ Disputada longamente a sua localização, foi estabelecida em meados do séc. XX, situando-se nas proximidades de Mengíbar (Jaén) a cidade romana (Blanco et Lachica 1960). Para os mais recentes projetos de investigação no sítio do Cerro de Maquiz e sua envolvência v. Lechuga et al. 2015, tendo-se anunciado descobertas de vestígios materiais (glandes, pontas de catapulta) que corresponderiam ao cerco de Cipião.

²² Sobre estes acontecimentos, considerando fundamentalmente o papel das mulheres, v. Martínez López 1991, esp. 249-50; Ruiz Montero et Jiménez 2008, 112.

seguida, matar-se-iam a si próprios» (App. *Hisp.* 33)²³. Este autor sublinha, no final, a atitude que tal comportamento suscitou no general romano, Márcio, o qual, admirando τὴν ἀρετὴν τῶν Ἀσταπαίων, roupou as suas casas.

Em Lívio²⁴ explica-se que essa situação dramática, acarretando inevitavelmente a perda da liberdade, poderia acabar de dois modos: ou com a morte honrosa (*morte honesta*) ou com a vergonhosa servidão (*infami seruitute*) e, naturalmente, só a primeira atitude era digna²⁵. De qualquer modo, como já sublinhou Agnès Pelletier²⁶, a perspectiva de Lívio em relação a esta ocorrência encerra aspetos distintos e a valorização eventualmente positiva deste comportamento por outros autores dilui-se na constatação de que ela resulta mais da sua má consciência, da *conscientia scelerum*²⁷, que se consubstanciava não tanto no facto de terem sempre estado ao lado púnico, mas antes por se entregaram ao bandoleirismo (*latrocinio*), realizando incursões em território dos aliados de Roma (*excursiones in finitimum agrum sociorum populi Romani*; Liv. 28.22.3). Deste modo, na perspectiva liviana, a atitude dos habitantes de Astapa nada tinha de particularmente digno de apreço, mas resultava de sentimentos menos nobres, determinados pelas circunstâncias históricas em que o cerco ocorria.

A confrontação das duas narrativas, permite constatar que o texto de Apiano reflete de forma mais evidente a duplicidade de perspectiva que a literatura clássica assume perante as comunidades que se confrontam com o mundo romano, onde esporadicamente se suscita uma admiração por alguns traços do seu carácter. E Apiano encontra-se, naturalmente, menos comprometido com a defesa da superioridade moral do imperialismo romano no confronto com os povos que vai submetendo.

Também neste caso de Astapa se tem discutido a eventual dependência desta narrativa de alguns *topoi* da literatura clássica, nomeadamente os que relatam os cercos de Sagunto pelos cartagineses (pertencente ao mesmo autor, Liv. 21.14) e o de Abido por Filipe V (transmitida em Pol. 16.30-34)²⁸. Inevitavelmente, estas narrativas têm sempre algo de comum e alguns desses aspetos particulares, no caso a escolha de 50 homens que, perante juramento, se comprometem a empreender uma série de ações decisivas²⁹, podem constituir uma componente

²³ Corresponde a Liv. 28.22. Sobre este episódio v. Eckstein 1995, 48-51; Martínez López 1991, 249-50; Gómez Espelosín 2009, 235-37.

²⁴ Liv. 28.22.9.

²⁵ O passo pertinente diz: /.../ ut memores libertatis, quae illo die aut morte honesta aut seruitute infami finienda esset.

²⁶ Pelletier 1989, 113; no mesmo sentido, Gómez Espelosín 2009, 236.

²⁷ Liv. 28.22.5.

²⁸ Especialmente em Walsh 1970, 194-95; Walbank 1971, 60.

²⁹ Pol. 16.31; Liv. 28.22.7; App. *Hisp.* 33.

recuperada de outras descrições de episódios similares³⁰.

Sobre a situação que estes acontecimentos encerram se pronunciou também García Riaza³¹, sustentando que, apesar de algumas afinidades o caso saguntino descrito reúne um conjunto de especificidades que conferem um dramatismo peculiar a estas diferentes narrativas.

Do mesmo modo, as referências da historiografia clássica ao cerco de *Sal-mantica*, que acaba saqueada por Aníbal, constituem um exemplo da intervenção feminina em contextos bélicos, mas, neste caso também com peculiaridades que lhe conferem uma grande verosimilhança. Mais do que Plutarco³², é especialmente no relato de Polieno³³ que se sublinha o papel combativo das mulheres, as quais, depois de conseguirem esconder as espadas dos inimigos, entregam uma parte aos seus homens e combatem também ao lado deles. Sublinha-se, neste caso, a circunstância de não ser imaginável para os púnicos (e, de igual forma, para gregos e romanos), por razões culturais, o envolvimento delas neste tipo de ações.

De uma maneira geral, o heroísmo feminino é especialmente apreciado em narrativas que envolvem povos bárbaros ocidentais, encontrando-se bem documentado na literatura clássica, mesmo fora da Hispânia. Neste sentido, podem comparar-se estas particularidades com as que evidenciam mulheres germânicas, em especial nos relatos de Tácito e Estrabão. Dessa confrontação resulta claro que a coragem feminina revelada em território dos Brácaros vai além da das suas congêneres germânicas: não acompanham apenas os maridos na guerra, mas pegam efetivamente em armas; e o temor do cativo por parte das mulheres nobres não é apenas consciente³⁴, mas chega ao ponto extremo de infligirem a morte aos filhos e si próprias³⁵.

Esta facilidade com que estas mulheres se dispõem a enfrentar a morte recorda o texto com que mesmo Apiano descreve os últimos momentos da resistência de Numância (App. *Hisp.* 96-97): «Mas eles deixaram passar o dia, acordando que muitos deles ainda se agarravam à liberdade e desejavam tirar-se a sua própria vida. (97) Tamanho era o amor pela liberdade e pela bravura nesta cidade bárbara e pequena»³⁶.

³⁰ Em relação a estas considerações se levantaram algumas objeções, especialmente em Eckstein 1995, 48-51, onde se sustenta que o texto de Lívio depende mais da descrição que Políbio faz do cerco de Astapa.

³¹ García Riaza 1998-1999, 208-9.

³² Plut. *Moral.* 248E-249B.

³³ Polyaen. 7.48.

³⁴ Tac. *Ger.* 8.

³⁵ App. *Hisp.* 72. Para uma circunstanciada análise da imagem da mulher germânica nos dois autores citados v. especialmente Gallego Franco 1999, 62-63, onde se analisa genericamente o papel feminino na guerra e as suas atitudes perante o cativo, pondo-se em paralelo precisamente com o que ocorre na Hispânia setentrional.

³⁶ Para uma análise deste episódio enquanto exemplo de apego à liberdade da parte dos povos hispânicos v. Gómez Espelósín (2009, 237-38), onde se considera igualmente a questão

Deparamo-nos sempre com a dificuldade em estabelecer até que ponto estas narrativas não se inserem numa tradição literária que veicula determinadas imagens que verificamos repetirem-se em outros contextos – como é o caso das considerações a respeito das mulheres germânicas, segundo Tácito e Estrabão³⁷.

Esse heroísmo assume-se como realidade que se transmite, por regra, como característico de um coletivo, tendo como atores uma comunidade mais ou menos extensa, com frequência todo o conjunto dos habitantes de uma cidade afetada por um conflito com Roma. Deste modo, só raramente essa realidade assume um carácter individual. Embora tanto uma circunstância como outra sejam, no contexto literário, pertinentes para a caracterização dos povos hispânicos, a primeira contribui de forma mais substancial para afirmar o carácter das comunidades locais e definir a sua alteridade.

No contexto em que a análise da historiografia moderna tem sublinhado precisamente o quadro mental em que as narrativas de conquista se inserem, estes exemplos mostram a diversidade das perspetivas e a complexidade que envolve uma análise deste conjunto de informação literária. Nunca se pode perder de vista que a valorização das qualidades militares dos opositores de Roma constitui, em si, uma forma de acentuar o valor da sua empresa imperialista. Em certa medida, também a exaltação de certos aspetos da cultura destes povos não questiona de modo algum a superioridade (militar e moral) romana nem a legitimidade do seu programa expansionista. Por isso mesmo, a extensão da difusão de uma cultura de que gregos e romanos se orgulham, constitui também uma vantagem para os povos submetidos que, por esta via, são promovidos a uma outra condição, mais elevada.

Trata-se, no fundo, de uma situação que acaba por ter paralelos nos desígnios do programa expansionista português que, ao alargar a fé e o império, encara o contacto com uma boa parte desses povos com um contributo decisivo para a sua salvação.

da eventual dependência de Apiano em relação às suas fontes.

³⁷ Gallego Franco (1999, 62) analisa a informação das fontes clássicas que aludem às mulheres germânicas que acompanham os homens em campanha, lutam com eles, defende com especial força a sua liberdade.

BIBLIOGRAFIA

- Aguilera Durán, T. 2012. "Una visión historiográfica alternativa: la deconstrucción del estereotipo del bárbaro prerromano." *Antesteria* 1:543-55.
- Alonso Troncoso, V. 1996. "Primeras etapas en la conquista romana de Gallaecia." *Militaria* 8:53-66.
- Alvar Ezquerro, J. 1997. "Héroes ajenos: Aníbal y Viriato." In *Héroes y antihéroes en la Antigüedad clásica*, eds. J. Alvar e J. M^a. Blázquez, 137-53. Madrid: Cátedra.
- Blanco Freijeiro, A. e G. Lachica Casinello. 1960. "De situ Ilturgis." *Archivo Español de Arqueología* 33 (101-102):193-96.
- Bermejo Barrera, J. C. 1986. "El erudito y la barbarie." In *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*. Vol. 2, 13-43. Madrid, Akal.
- Bucher, G. S. 2000. "The Origins, Program, and Composition of Appian's Roman History." *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 130:411-58.
- Clavel-Lévêque, M. 1978. "Brigandage et piraterie: représentations idéologiques et pratiques impérialistes au dernier siècle de la République." *Dialogues d'histoire ancienne* 4:17-31.
- Cruz-Andreotti, G. 2002. "Iberia e iberos en las fuentes histórico-geográficas griegas: una propuesta de análisis." *Mainake* 24:153-80.
- Dauge, Y. A. 1981. *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*. Bruxelles: Latomus.
- Duplá, A., M. Otxoa e C. Ortiz de Urbina Montoya. 1988. "Civilización y barbarie en la Historiografía republicana: el caso de Hispania y los pueblos del norte." In *Actas del Congreso de Historia de Euskal Herria, I. II Congreso Mundial Vasco*, 165-72. San Sebastián: Txertoa.
- Eckstein, A. M. 1995. *Moral Vision in the Histories of Polybius*. Berkeley: University of California Press.
- Gallego Franco, H. 1999. "La imagen de la 'mujer bárbara': a propósito de Estrabón, Tácito y Germania." *Faventia* 21 (1):55-63.
- García Moreno, L. A. 2005. "Polibio y la creación del estereotipo de lo Hispano en la etnografía y la historiografía helenísticas." In *Polibio y la Península Ibérica*, ed. J. Santos e E. Torregaray, 339-58. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- . 1989. "La Hispania anterior a nuestra era: verdad, ficción y prejuicio en la Historiografía antigua y moderna." In *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos*. Vol. 3, 17-43. Madrid: Sociedad Española de Estudios Clásicos / Editorial de la Universidad Complutense.

- . 1987. “Presupuestos ideológicos de la actuación de Roma durante el proceso de la conquista de Hispania.” *Gerión* 5:211-44.
- García Riaza, E. 1998-1999. “Derecho de guerra romano en Hispania (218-205 a. C.).” *Memorias de Historia Antigua* 19-20:199-224.
- García y Bellido, A. 1945. “Bandas y guerrillas en las luchas con Roma.” *Hispania* 21:547-604.
- Gómez Espelosín, F. J. 2009. “Contradicciones y conflictos de identidad en Apiano.” *Gerión* 27:231-50.
- . 1996. “Estrategias narrativas en la Historia de Apiano: Algunos ejemplos.” *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, série 4, 1 (1):103-17.
- . 1993. “La imagen del bárbaro en Apiano: La adaptabilidad de un modelo retórico.” *Habis* 24:105-24.
- Gómez Fraile, J. M^a. 1999. “Mercenariado y bandolerismo en Celtiberia. Dos cuestiones desenfocadas.” In *IV Simposio sobre los Celtíberos. Economía. Homenaje a J.L. Argente Oliver (Daroca, Septiembre 1997)*, ed. F. Burillo, 503-9. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- González Ballesteros, I. 2009. “El estereotipo del bárbaro y la imagen de la civilización en el occidente romano en la Geografía de Estrabón.” *Espacio Tiempo y Forma* 22, série 2, 22:249-60.
- Gracia, F. 2009. *Furor barbari! Celtas y germanos contra Roma (ss. IV a.C.-I d.C.)*. Barcelona: Versatil.
- Hall, E. 1989. *Inventing the barbarian: Greek self-definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.
- Hoz Bravo, J. de. 2000. “La etnografía de los pueblos de Iberia en Diodoro V 33-34 y el problema de sus fuentes.” In *Epieikeia. Studia graeca in memoriam Jesus Lens Tuero*, ed. M. Alganza, 221-38. Granada: Athos-Pergamos.
- Jones, T. e A. Ereira 2008. *Roma y los bárbaros. Una historia alternativa*. Barcelona: Crítica.
- Manchón Gómez, R. 2013. “La arenga de Aníbal en la batalla del Tesino (Liv. XXI 43-44) como ejemplo del munus oratoris de Tito Livio.” *Florentia Iliberritana* 24:87-109.
- Martínez López, C. 1991. “Las mujeres en la conquista y romanización de la Hispania Meridional.” *Florentia Iliberritana* 1:245-54.
- . 1986. “Las mujeres de la Península Ibérica durante la conquista cartaginesa y romana.” In *La Mujer en el mundo antiguo: Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: Seminario de Estudios de la Mujer*, ed. E. Garrido González, 387-96. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Lechuga Chica, M. Á., J. P. Bellón Ruíz e C. Rueda Galán. 2015. “Nuevas

- propuestas de actuación para el estudio del oppidum de Ilturgi desde la arqueología del territorio.” *Revista Atlántica-Mediterránea* 17:211-21.
- Marco Simón, F. 1993. “Feritas Celtica: imagen y realidad del bárbaro clásico.” In *Modelos ideales y prácticas de vida en la Antigüedad clásica*, ed. É. Falqué e F. Gascó, 141-66. Sevilla: Universidad de Sevilla / Universidad Internacional Menéndez Pelayo.
- Mitchell, L. 2007. *Panhellenism and the barbarian in Archaic and Classical Greece*. Swansea: The Classical Press of Wales.
- Pelegrín, J. 2003. *Barbarie y frontera: Roma y el Valle Medio del Ebro durante los siglos IIII a.C.* Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
- Pelletier, A. 1987. “Sagonte, Ilturgi, Astapa: trois destins tragiques vus de Rome.” *Mélanges de la Casa de Velázquez* 23 (1):107-24.
- Plácido Suárez, D. 1987-1988. “Estrabón III: el territorio hispano, la geografía griega y el imperialismo romano.” *Habis* 18-19:243-56.
- Revell, L. 2009. *Roman imperialism and local identities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Riess, W. 2011. “The roman bandit (latro) as criminal and outsider.” In *Social relations in the Roman World*, ed. M. Peachin, 693-714. Oxford: Oxford University Press.
- Ruiz Montero, C., e A. M. Jiménez. 2008. “*Mulierum virtutes* de Plutarco: aspectos de estructura y composición de la obra.” *Myrtia* 23:101-20.
- Salinas de Frías, M. 1999. “«De Polibio a Estrabón. Los celtas hispanos en la historiografía clásica.” In *Homenaje al profesor Montenegro. Estudios de Historia Antigua*, ed. A. Alonso, S. Crespo, T. Garabito e M^a E. Solovera, 191-203. Valladolid, Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial / Universidad de Valladolid.
- . 1998. “La guerra de los cántabros y astures, la etnografía de España y la propaganda de Augusto.” In “*Romanización*” y “*Reconquista*” en la *Península Ibérica: nuevas perspectivas*, eds. M^a J. Hidalgo, D. Pérez, e M. J. R. Gervás, M.J.R., 155-70. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Sánchez-Moreno, E. 2011. “De la resistencia a la negociación: acerca de las actitudes y capacidades de las comunidades hispanas frente al imperialismo romano.” In *De fronteras a provincias. Interacción e integración en Occidente (ss. III-I a. C.)*, ed. E. García Riaza, 97103. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.
- . 2006. “Ex pastore latro, ex latrone dux... Medioambiente, guerra y poder en el occidente de Iberia.” In *War and territory in the Roman World*, ed. T. Naco del Hoyo e I. Arrayás Morales, 55-79. Oxford: Archeopress.
- Sánchez Moreno, E. e T. Aguilera Durán. 2013. “Bárbaros y vencidos, los otros en la conquista romana de Hispania. Notas para una deconstrucción

- historiográfica.” In *Debita Verba. Estudios en homenaje al profesor Julio Mangas Manjarrés*, ed. R. M. Cid López e E. García Fernández, 225-44. Oviedo: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Oviedo.
- Sánchez-Corriendo Jaén, J. 1997. “¿Bandidos lusitanos o pastores trashumantes? Apuntes para el estudio de la trashumancia en Hispania.” *Hispania Antiqua* 21:69-92.
- Sayas Abengochea, J. J. 1989. “El bandolerismo lusitano y la falta de tierras.” *Revista de la Facultad de Geografía e Historia* 4:701-14.
- Thollard, P. 1987. *Barbarie et civilisation chez Strabon. Étude critique des Livres III et IV de la Géographie*. Paris: Les Belles Lettres.
- Vallejo Girvés, M. 1994. “El recurso de Roma al bandidaje hispano.” *Espacio Tiempo y Forma* 7:165-73.
- Vives Ferrer, G. 2015. “El fenómeno del bandolerismo como sublevación contra Roma: el caso de Hispania en la época republicana.” *Antesteria* 4:187-97.
- Walbank, F. W. 1971. “Livy’s Fourth and Fifth Decades.” In *Livy*, ed. T. A. Dorey, 47-72. London / Toronto: Routledge / Kegan Paul.
- Walsh, P. G. 1970. *Livy: his historical aims and methods*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woolf, G. 2011. *Tales of the Barbarians. Ethnography and Empire in the Roman West*. Oxford: Wiley-Blackwell.

UM OLHAR SOBRE O PODER IMPERIAL EM SUETÓNIO¹

(A look over imperial power in Suetonius)

JOSÉ LUÍS LOPES BRANDÃO

Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
(iosephus@fl.uc.pt; ORCID: 0000-0002-3383-2474)

RESUMO - Ao escrever as *Vidas dos Césares* Suetónio torna patente a sua interpretação sobre o poder imperial e a forma como este deve ser exercido. Trata-se verdadeiramente de um novo e melhor Estado, fundado por Augusto, mas que assenta numa sucessão mal definida e imprevisível, na qual o destino desempenha o seu papel. Mas tal poder, sendo ilimitado e potencialmente incontrolável, está dependente do carácter de quem o possui, que pode oscilar entre um comportamento tirânico e individualista e uma atitude paternal e, por consequência, universalista, que abarca todas as áreas de intervenção governativa, todas as ordens, e todos os povos.

PALAVRAS-CHAVE: biografia; Suetónio; poder; imperadores; Império Romano.

ABSTRACT - In writing the *Lives of the Caesars* Suetonius makes clear his interpretation on imperial power and the way in which it must be exercised. For him, the empire founded by Augustus is truly a new and better state, but based on an ill-defined and unpredictable succession, in which fate plays its part. Such power, being unlimited and potentially uncontrollable, is dependent on the character of the possessor, which can range from a tyrannical and individualistic behaviour to a paternal and therefore universalist attitude, encompassing all areas of government intervention, all Orders, and all people.

KEYWORDS: biography; Suetonius; power; emperors; Roman Empire.

Suetónio não questiona o poder imperial: trata-se de uma realidade incontestável e para ele desejável. No entanto, tal poder concretiza-se em imperadores vivos e está dependente deles, com as suas virtudes e vícios. A opção pela biografia, para transmitir a história política, equivale precisamente a reconhecer definitivamente que a política da Roma imperial já não era determinada pelo ciclo anual da eleição dos magistrados, mas pelo ciclo de vida de cada príncipe. A oposição tradicional da historiografia entre a virtude do passado e a decadência do presente² é substituída pelo confronto entre bons e maus imperadores, ou entre o que cada qual tem em si de positivo e de negativo³.

¹ Trabalho desenvolvido no âmbito do projeto UID/ELT/00196/2013, financiado pela FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

² Veja-se Giua 1990, 538. Muito do material aqui usado é reformulado a partir de Brandão 2009b.

³ Consequentemente, ações que para o historiador antigo informam a trama narrativa, aparecem dispersas por rubricas de virtudes e vícios. Veja-se Wallace Hadrill 1984, 143.

1. UMA NOVA ORDEM (*STATUS*).

Para Suetônio o poder imperial corresponde a um novo regime político, explicitamente distinto da República, mas que se começa a desenhar com Júlio César, e por isso inicia com ele o conjunto das *Vidas*. Os primeiros capítulos perdidos da *Vida* do ditador talvez nos esclarecessem sobre o plano do biógrafo, tal como Tácito, no início dos *Annales* (1), nos explica a razão porque começa pelos últimos momentos da vida de Augusto. Ao começar a redação das *Vidas* por Júlio César, e não por Augusto⁴, Suetônio coloca a tônica na natureza monárquica da transformação, que trata, assim, desde o início⁵. O biógrafo sublinha a continuidade nos objetivos, apesar da distinção nos meios para os concretizar.

Embora o próprio Augusto afirme nas *Res Gestae* (34) que transferiu a *res publica* do seu poder para o *arbitrium* do senado e do povo romano, Suetônio, realista, diz que o imperador pensou restabelecer a República, mas que ponderados os perigos a que ele e o Estado ficariam expostos, optou por mantê-lo em seu poder. E, de seguida, o biógrafo transmite a palavra a Augusto, através de um édito, onde este se apresenta como o autor de uma nova ordem⁶:

«Assim me seja permitido consolidar o Estado são e salvo nos seus fundamentos e daí recolher o fruto que almejo, de ser proclamado autor do melhor regime e de levar comigo, ao morrer, a esperança de que permanecerão no seu lugar os alicerces do estado que eu tiver lançado.’ Ele mesmo se encarregou a si próprio do voto, esforçando-se de todos os modos para que ninguém ficasse insatisfeito com o novo regime».

Assim introduz Suetônio nas *Vidas dos Césares* a ideia do principado – um *nouus status*. Neste contexto não emprega o termo *princeps*, oriundo da tradição republicana⁷. Para caracterizar a preeminência de Augusto, usa o termo *auctor*, de modo a salientar que se trata de uma ordem nova, baseada na *auctoritas*, neste caso congruente com o que Augusto afirma no referido passo das *Res Gestae*, de que está acima de todos em autoridade e não em poder. Suetônio também

⁴ Plutarco escreveu *Vidas* de oito imperadores, de Augusto a Vitélio, de que só restam as de Galba e Otão. Tácito começa pela ascensão de Tibério, porque acha que, para o governo de Augusto, existiam já autores com engenho (*Ann.* 1.1).

⁵ Suetônio ao começar por César, vem consagrar um cânone de imperadores estabelecido na época de Trajano Cf. Tac. *Ann* 13.3; Plin. *Ep.* 5.3.5; App. *Praef.* 6. Veja-se La Penna 1987, 294.

⁶ Aug. 28.2: ‘Ita mihi saluam ac sospitem rem p. sistere in sua sede liceat atque eius rei fructum percipere, quem peto, ut optimi status auctor dicar et moriens ut feram mecum spem, mansura in uestigio suo fundamenta rei p. quae iecero.’ Fecitque ipse se compotem uoti nisis omni modo, ne quem noui status paeniteret.

⁷ E em Cal. 22.1, Suetônio fala de uma *species principatus*, demonstrando ter consciência de que o nome de *princeps*, e, por consequência, *principatus*, é uma forma hábil de iludir os legalistas. Se bem que neste passo também parece ser uma forma de caracterizar negativamente a fase considerada mais positiva do principado de Calígula. Veja-se Gasco 1984, 783-85.

não expõe a habilidade política do fundador do principado, mas a qualidade dos efeitos do seu projeto. O intento, depois abandonado, de restaurar a República inspira a Suetónio um comentário que, embora se mostre ambíguo, parece sugerir aprovação: «é duvidoso se foi melhor o resultado ou a intenção⁸», isto é, foi tão correta a atitude de ponderar como foi afortunado o facto de não levar avante o retorno ao Estado republicano⁹. Não sugere que a célebre sessão do senado de 27 a.C. fosse um golpe de teatro, mas que se tratou de uma escolha racional: o abandono ponderado de uma política conservadora em proveito de uma adequação realista aos tempos, de que resultou um *optimus status*. A expressão parece evocar Trajano, *optimus princeps*, sobretudo se nos lembrarmos que as *Vidas dos Césares* terminam com o elogio do *beatior e laetior status*, que viria depois de Domiciano graças às virtudes dos *principes* seguintes¹⁰.

2. PODER APOIADO NUMA SUCESSÃO IMPREVISÍVEL

Porque se trata de algo novo, os problemas da sucessão levantam-se de imediato com a morte de Augusto. A suspeita de hipocrisia domina a narrativa da aclamação de Tibério. Provavelmente a sua hesitação era sincera: a sucessão no principado era uma realidade sem precedentes. A situação do sucessor de Augusto era incómoda, pois tratava-se do herdeiro possível, como se torna claro pela transcrição de um excerto do testamento de Augusto¹¹. Mas Suetónio interpreta a hesitação como uma farsa, se aceitarmos a lição *impudentissimus mimus*¹² («Ao principado, embora não hesitasse em ocupá-lo imediatamente e em exercê-lo – tomou até para si uma guarnição de soldados, o que lhe conferia poder e uma forma de soberania – recusou-o longo tempo com uma farsa assaz descarada...»). Para o biógrafo, o uso de guarda-costas mostra que Tibério deseja o poder¹³, mas recusa-o hipocritamente¹⁴, para depois o aceitar, com

⁸ Aug. 28.1: *De reddenda re p. bis cogitavit: primum post oppressum statim Antonium, memor obiectum sibi ab eo saepius, quasi per ipsum staret ne redderetur; ac rursus taedio diuturnae ualitudinis, cum etiam magistratibus ac senatu domum accitis rationarium imperii tradidit. sed reputans et se priuatum non sine periculo fore et illam plurium arbitrio temere committi, in retinenda perseueravit, dubium euentu meliore an uoluntate.*

⁹ Segundo a interpretação de Rolfe [1913-1914] 1979, 1:164, n.b (acolhida por Gasco 1984, 719), foram igualmente bons a intenção de Augusto de renunciar à República e os efeitos do novo regime.

¹⁰ Dom. 23.2.

¹¹ Tib. 23.

¹² Tib. 24: *Principatum, quamuis neque occupare confestim neque agere dubitasset, et statione militum, hoc est ui et specie dominationis assumpta, diu tamen recusauit impudentissimo mimo. Mimus é uma conjuntura de Gronovius por comparação com Cal. 45.2; Otho 3.2; os manuscritos apresentam animo.*

¹³ A presença de guarda-costas era associada a tirania desde o tempo dos Pisístratos. Veja-se Lindsay 1995, 109. É seguida aqui uma tradição hostil a Tibério: veja-se Gasco 1984, 264-65.

¹⁴ Tibério talvez estivesse a ser sincero: tinha já 54 anos e não podia ter pretensões de emular

suspeita condescendência¹⁵ («Finalmente, como que forçado e queixando-se da infeliz e pesada servidão que lhe era imposta, aceitou o império, desde que não deixasse de poder acalentar a esperança de um dia o abandonar. São estas as palavras do próprio: ‘até eu chegar à idade em que vos possa parecer justo dar algum repouso à minha velhice’»)¹⁶.

Uma sucessão indefinida gera a tentação do crime, e a primeira vítima da luta pela sucessão imperial seria Agripa Póstumo, cujo assassinato terá precedido a divulgação da morte de Augusto¹⁷. Mas Suetónio, em alguns casos, descortina crime onde este não parece existir. Assim, diferentemente do relato da morte de Tibério na *Vida* do próprio¹⁸, a suposta responsabilidade de Calígula na supressão *in extremis* do antecessor aparece agravada na *Vida* do último¹⁹, de forma a transformar a sucessão numa espécie de usurpação criminosa. Da mesma forma, se, na *Vida de Cláudio*, a morte do imperador é atribuída à ação de Agripina²⁰, na *Vida de Nero*, insinua-se a responsabilidade deste na morte do pai adotivo, para se concluir que, se não foi o *auctor*, pelo menos foi cúmplice (*consciis*)²¹. Também a ascensão de Domiciano ao governo do império é marcada pela hostilidade em relação a Tito. E, se, na *Vida* deste, a morte é apenas atribuída à doença, na *Vida de Domiciano*²², sugere-se que é apressada por ação (ou omissão) do sucessor, que abandona o irmão na agonia da doença²³.

Suetónio não defende explicitamente a adoção enquanto escolha do melhor, como faz Tácito a propósito da escolha de Pisão por parte de Galba²⁴, mas, entre

Augusto. Mas também era difícil contrariar a disposições testamentárias deste. Provavelmente Tibério precisava de tempo para definir o seu poder. Veja-se Seager 1972, 56-57; Syme 1974, 485-86; Levick 1999, 76.

¹⁵ *Tib. 24: Tandem quasi coactus et querens miseram et onerosam iniungi sibi servitutem, recepit imperium; nec tam aliter, quam ut depositurum se quandoque spem faceret. Ipsius uerba sunt: ‘dum ueniam ad id tempus, quo uobis aequum possit uideri dare uos aliquam senectuti meae requiem’.*

¹⁶ Para Timonen 1993, 133-48, Suetónio, em comparação com Tácito (*Ann.* 4.9.1), exagera a hesitação na mira de vituperar o principado de Tibério desde o início.

¹⁷ *Tib. 22.*

¹⁸ *Tib. 73.2.*

¹⁹ *Cal. 12.2.* Cf. *Tib. 73.2.* O facto de autores como Filon de Alexandria e Flávio Josefo não atribuírem a Calígula responsabilidade na morte de Tibério deve ser tomado a favor da inocência. Tácito (*Ann.* 6.50.4-5) atribui a Mácron a iniciativa de apressar a morte do velho imperador, e Dión Cássio (58.28.3) sustenta que a ordem partiu de Calígula, mas nenhum fala da participação directa no ato de sufocar o imperador.

²⁰ *Cl. 44.*

²¹ *Nero 33.*

²² *Dom. 2.3.*

²³ Esta ideia é secundada por Dión Cássio (66.26.2), segundo o qual Domiciano, para apressar o fim, colocou Tito num cofre com gelo, sob o pretexto de que necessitava de refrigeração. Segundo Aurélio Victor (*Caes.* 10.5), Tito foi envenenado pelo irmão. Veja-se Martin 1991, 196; Gasco 1984, 385-86.

²⁴ *Hist.* 1.15-16.

os sucessores de Augusto, todas as aclamações parecem ser problemáticas, à exceção de Tito, que mantém o poder que já partilhava com o pai. Porém, longe de contestar a aclamação, o biógrafo aceita os factos como são, porque determinados por forças transcendentais, o que nos remete para outro aspeto determinante do poder imperial.

2.1. Poder dependente do *fatum* ou do acaso

Tibério, que recorria aos conselhos do astrólogo Trasilo, estava convencido de que tudo era governado pelo destino²⁵. Na verdade, o preâmbulo do referido testamento de Augusto vem revelar que foi a *atrox fortuna* que, ao arrebatar os filhos de Júlia, Gaio e Lúcio, provocou a escolha de Tibério como herdeiro. E a voz corrente, referida a seguir, de que a escolha se deve à *necessitas*, transforma o advento de Tibério num acontecimento fatídico, que o próprio Augusto não evitou (ou até acentuou) e que prenuncia males piores²⁶. Tito advertirá uns conspiradores de que é ao *fatum* que cabe a tarefa de conceder o principado²⁷. Com a construção da ponte de Barcas em Baías, Calígula, além de alardear o seu poder sobre os elementos e sobre os povos, parece querer simbolizar a sua vitória sobre o destino: uma das explicações para o evento foi o facto de o astrólogo Trasilo ter dito a Tibério que «Gaio seria tanto imperador como atravessaria o golfo de Baías a cavalo»²⁸. Este fatalismo está também presente na generalização abusiva que encerra a *Vida* de Calígula: todos os Césares, cujo *praenomen* fosse Gaio, morreram assassinados²⁹.

De facto, o religioso Suetónio, como o apresenta Plínio, parece sobrevalorizar esta conceção determinista da história e multiplica as referências a presságios³⁰. A sucessão dos imperadores surge enquadrada por um plano transcendente: Augusto, Galba ou Vespasiano, segundo os presságios apresentados³¹, estão há muito tempo destinados ao governo do orbe. A hora do parto de Augusto, segundo um pitagórico especialista em astrologia, promete um *dominus terrarum*³². Eles próprios se apresentam como conscientes desta trama transcendente. Augusto e Tibério sabem que Galba será um sucessor³³. Vespasiano prevê que são os filhos a suceder-lhe³⁴ e que Domiciano deve temer o ferro³⁵.

²⁵ *Tib.* 69.

²⁶ Contudo, Augusto só estava a justificar legalmente a adoção de Tibério: veja-se Wiedemann 1989, 19.

²⁷ *Tit.* 9.1.

²⁸ Veja-se Wardle 1994, 70.

²⁹ *Cal.* 60. Veja-se Wardle 1994, 372; Hurley 1993, 217.

³⁰ Sobre este assunto, veja-se Brandão 2013, 285-95.

³¹ *Aug.* 93.1 ss; *Gal.* 9.2; *Ves.* 4.5. Veja-se Gascou 1984, 77585.

³² *Aug.* 94.5.

³³ *Gal.* 4.1.

³⁴ *Ves.* 25.

³⁵ *Dom.* 14.1.

Por outro lado, Suetônio constata que Cláudio alcança o poder por um acaso extraordinário (*mirabilis casus*)³⁶. O biógrafo compraz-se a descrever amiúde situações que por pouco não alteraram o curso dos acontecimentos. Daí a importância atribuída à arte divinatória, manifesta na valorização de determinadas coincidências³⁷.

3. NÃO SE TRATA DE *DOMINATIO* OU *REGNUM*

A propaganda destinada a afastar a ideia de que era um tirano está implícita na atuação de Augusto. Fora esse o principal erro de César, cuja ambição de reinar é continuamente sugerida ao longo da *Vida*. Logo no princípio, Suetônio transcreve um excerto do elogio fúnebre da tia de César onde o próprio exalta a origem real e divina da família³⁸. É significativa da sua ambição a frase que César repete ao tomar conhecimento das resoluções tomadas no senado em seu desfavor³⁹: («mais dificilmente o expulsariam do primeiro para o segundo lugar entre os cidadãos do que do segundo para o último»).

O pretexto que leva à travessia do Rubicão é a violência do senado contra os tribunos da plebe, que, com o veto, intercediam por César, mas as verdadeiras causas seriam outras⁴⁰: o medo de, reduzido a cidadão privado, ser castigado por irregularidades cometidas no exercício do primeiro consulado⁴¹, e sobretudo a ambição da tirania (*dominatio*)⁴². Ele próprio citava amiúde um verso de Eurípides segundo a qual, a ambição reinar justifica a violação da justiça e do respeito pelos deuses⁴³.

Mais à frente, são apresentados *facta dictaque* que fazem com que se considere que abusou da tirania (*dominatio*) e que, por conseguinte, a morte é justa⁴⁴:

³⁶ Cl. 10. Cf. D.C. 60.1.3-4, e I. AI 19.212-25. Veja-se Martin 1991, 229-30.

³⁷ Cl. 2.1; Nero 40.4; Nero 57.1; Gal. 6.1; Tit.1.

³⁸ Jul. 6.1: *Est ergo in genere et sanctitas regum, qui plurimum inter homines pollent, et caerimonia deorum, quorum ipsi in potestate sunt reges*. Veja-se Canfora 2000, 17-18.

³⁹ Jul. 29.1: *difficilius se principem ciuitatis a primo ordine in secundum quam ex secundo in nouissimum detrudi*. Plutarco (*Caes.* 11.3-4), coloca a frase noutro contexto (no caminho para a Hispânia enquanto propretor), mas o significado é semelhante. Veja-se Canfora 2000, 145-46.

⁴⁰ Jul. 30.2: *Et praetextum quidem illi ciuilium armorum hoc fuit; causas autem alias fuisse opinantur*.

⁴¹ Jul. 30.3-4: *Alii timuisse dicunt, ne eorum, quae primo consulatu aduersus auspicia legesque et intercessionem gessisset, rationem reddere cogeretur ... Quod probabilius facit Asinius Pollio, Pharsalica acie caesos profligatosque aduersarios prospicientem haec eum ad uerbum dixisse referens: 'hoc uoluerunt; tantis rebus gestis Gaius Caesar condemnatus essem, nisi ab exercitu auxilium petissem'*.

⁴² Jul. 30.5: *Quidam putant captum imperii consuetudine pensitastisque suis et inimicorum uiribus usum occasione rapiendae dominationis quam aetate prima concupisset*.

⁴³ Jul. 30.5. Trata-se de uma parte do discurso de Etéocles (*E. Ph.* 524), que Cícero traduz por *Nam si uiolandum est ius, <regnandi> gratia / uiolandum est: aliis rebus pietatem colas*. Veja-se Canfora 2000, 153; Romilly 1969, 183-84 e 186-87.

⁴⁴ Jul. 76.1: *Praegrauant tamen cetera facta dictaque eius, ut et abusus dominatione et iure caesus existimetur*.

honras exageradas; privilégios que superam o *humanum fastigium*, e uma atuação política onde impera a arbitrariedade (*licentia*) e o desrespeito pelo *patrius mos*⁴⁵. Tais honras são agravadas por uma série de ditos célebres (*dicta*) que manifestam excesso (*inpotentia*) contra a *res publica*, e *arrogantia* face aos presságios⁴⁶. Além disso, César não se livra da *infamia* de que desejaria o título de *rex*, apesar de afirmar que «era César e não rei» e de, durante as Lupercais, afastar – gesto teatral suspeito – a coroa que António repetidamente lhe colocava sobre a cabeça e de a consagrar a Júpiter Ótimo Máximo⁴⁷.

Torna-se pois claro que *princeps* ou *imperator* se distanciam *dominus* ou *tyrannus*⁴⁸. Porém, a diferença entre *princeps* e *dominus* não é de carácter constitucional, mas sobretudo de natureza moral⁴⁹. O êxito de Augusto fica a dever-se à demarcação em relação a César, manifesta em atitudes teatrais que o biógrafo não desmascara: a recusa de templos e estátuas de ouro, a rejeição aparatosa da ditadura, acompanhada de atitudes de súplica⁵⁰, manifestação de horror ao apelido de *dominus*, ostensivamente conotado com «maldição e desonra»⁵¹, e o respeito pelo senado⁵² são apresentados como provas (*documenta*) da *ciuilitas*⁵³. Tal virtude traduz a consciência de cidadão, a rejeição da monarquia de tipo oriental e da tirania (*dominatio*), e defesa da *libertas*⁵⁴, entendida, durante o principado, sobretudo como liberdade de expressão. Ao contrário de César, que pelo *abusus dominatione* e pela *inpotentia* mereceu a morte, Augusto é objecto da estima geral⁵⁵, tornando-se, assim, um modelo para os sucessores.

Tibério, de formação republicana, revela *ciuilitas*, a princípio: ao recusar *maximi honores* que incluíam culto divino⁵⁶, rejeita o *praenomen* de *imperator*, o

⁴⁵ Jul. 76.3: *Eadem licentia spreto patrio more magistratus in pluris annos ordinauit... eoque arrogantiae progressus est (...)*

⁴⁶ Jul. 77: *Nec minoris inpotentiae uoces propalam edebat (...)*

⁴⁷ Jul. 79.2: *Neque ex eo infamiam affectati etiam regii nominis discutere ualuit, quamquam et plebei regem salutanti 'Caesarem se, non regem esse' responderit et Lupercalibus pro rostris a consule Antonio admotum saepius capiti suo diadema reppulerit atque in Capitolium Ioui Optimo Maximo miserit.*

⁴⁸ Veja-se Bradley 1991, 3715-716. Nota Gasco 1984, 721-22, que, neste ponto, Suetónio está de acordo com Plínio (*Pan.* 45.3): *Scis ut sunt diuersa natura dominatio et principatus, ita non aliis esse principem gratiorem quam qui maxime dominum grauentur.* Cf. Cic. *Rep.* 1.50.

⁴⁹ Como sublinha Gasco 1984, 721-22.

⁵⁰ Aug. 52.

⁵¹ Aug. 53.1: *Domini appellationem ut maledictum et obprobrium semper exhorruit.* Suetónio não denuncia a habilidosa simulação de horror.

⁵² Aug. 53.3.

⁵³ Aug. 51.1: *Clementiae ciuilitatisque eius multa et magna documenta sunt.* A *ciuilitas*, a par da *clementia*, vem, em Suetónio, associada à *moderatio*, como demonstra Gasco 1984, 722-23.

⁵⁴ Cf. Aug. 54: *Nec ideo libertas aut contumacia fraudi cuiquam fuit.*

⁵⁵ Aug. 57.1: *Pro quibus meritis quanto opere dilectus sit, facile est aestimare.*

⁵⁶ Tib. 26.1: *Verum liberatus metu ciuilem admodum inter initia ac paulo minus quam priuatum egit. Ex plurimis maximisque honoribus praeter paucos et modicos non recepit.* Na *Vida* de Tibério não parece haver diferença, como mostra Gasco 1984, 723, entre *ciuilitas* e *moderatio*,

cognomen de *pater patriae*, a coroa cívica; limita o uso do nome de Augusto, que herdou, às cartas dirigidas aos reis⁵⁷, e sobretudo recusa o apelido de *dominus*⁵⁸ e defende repetidamente a liberdade de expressão e de pensamento⁵⁹, chegando mesmo a restabelecer o que o biógrafo designa por uma *species libertatis*⁶⁰. Também Cláudio revela *ciuilitas* ao recusar o *praenomen* de *imperator* e honras excessivas⁶¹ e ao mostrar respeito pelo senado e magistrados⁶². Quanto a Vespasiano, mostra-se *ciuilis et clemens* do início ao fim do principado⁶³. Tais diferenças são pois decorrentes do carácter individual e dificilmente podem ser prevenidas.

4. PODER ILIMITADO E ÉTICO.

Como não há formas constitucionais de controlar o poder do imperador, as restrições são apenas de ordem ética: dependem do carácter pessoal, objecto privilegiado de análise da biografia. Palavras atribuídas a Calígula e a Nero revelam o deslumbramento que pode causar este poder ilimitado. O primeiro, a uma repreensão da avó Antónia, responde⁶⁴: «Hás-de lembrar-te que tudo me é permitido contra todos!» Nero, como que fascinado com a impunidade com que comete *parricidia et caedes*⁶⁵, «disse que nenhum dos príncipes fazia ideia do que lhe era permitido».

O autocontrolo e equilíbrio são difíceis de manter, quando se possui tal poder (*in imperio*), comenta o biógrafo⁶⁶. Há o risco de enveredar pela *inpotentia*

visto que depois (Tib. 32.2) afirma: *Parem moderationem minoribus quoque et personis et rebus exhibuit*; e em outro passo, Tib. 57.1: (...) *etiam inter initia cum adhuc fauorem hominum moderationis simulatione captaret*.

⁵⁷ Tib. 26.2.

⁵⁸ Tib. 27.

⁵⁹ Tib. 28: *Sed et aduersus conuicia malosque rumores et famosa de se ac suis carmina firmus ac patiens subinde iactabat 'in ciuitate libera linguam mentemque liberas esse debere'*.

⁶⁰ Tib. 30: *Quin etiam speciem libertatis quandam induxit conseruatis senatui ac magistratibus et maiestate pristina et potestate*. Também Tácito (Ann. 1.77.3) fala de *simulacra libertatis*.

⁶¹ Cl. 12.1: *At in semet augendo parcus atque ciuilis praenomen Imperatoris abstinuit, nimios honores recusauit*.

⁶² Cl. 12.2. Atitudes que lhe valeram amor e fauor: Cl. 12.3: *Quare in breui spatio tantum amoris fauorisque collegit*.

⁶³ De âmbito semântico próximo é a *comitas*, a afabilidade ilustrada através do sentido de humor de Vespasiano; Ves. 22: *Et super cenam autem et semper alias comissimus multa ioco transigebat...*

⁶⁴ Cal. 29.1: '*memento*', ait, '*omnia mihi et <in> omnis licere*'. E ao primo Gemelo, suspeitando de que ele tomava um contraveneno: '*Antidotum*', inquit, '*aduersus Caesarem?*' Ameaça as irmãs relegadas de que não dispunha só de ilhas, mas também de espadas; repete um verso trágico típico de um carácter tirânico (Cal. 30.1): '*oderint, dum metuant*', expressão retirada do Atreu de Ácio. Cf. Tib 59.2: *oderint, dum probent*.

⁶⁵ Ves. 12; Nero 33 ss; Nero 37.3: *Elatus inflatusque tantis uelut successibus negauit 'quemquam principum scisse quid sibi liceret'*.

⁶⁶ Esta constatação encarece o carácter de Tito – Tit. 1: (...) *tantum illi ad promerendam omnium uoluntatem uel ingenii uel artis uel fortunae superfuit, et quod difficillimum est, in imperio...*

ou *arrogantia* ou *superbia*⁶⁷. A intenção de substituir a *species principatus* pelo *regnum*⁶⁸ e o desejo de autodivinização⁶⁹ iniciam a narrativa da parte que diz respeito à descrição de Calígula enquanto *monstrum*. Quanto a Domiciano, a propensão para a *dominatio* manifesta-se desde a juventude⁷⁰; e, quando imperador, aceita com agrado que o apelidem de *dominus*⁷¹, e com a mesma *arrogantia* autoproclama-se *dominus et deus*⁷², recebe honras, que, como César e Calígula, ultrapassam os limites humanos⁷³, ao ponto de, como eles, se tornar odiado e ser castigado com a morte violenta que impende sobre os tiranos⁷⁴. Sintomática é, por isso, a relação dos imperadores com o senado, que de algum modo é símbolo do regime republicano. Nero chega a pensar em eliminar este órgão⁷⁵, e Calígula não mostra para com ele *reuerentia* ou *lenitas*⁷⁶.

Por outro lado, o bom *princeps* sabe moderar a sua cólera contra os inimigos e respeita a propriedade. No exercício do poder, a *moderatio* opõe-se à arrogância da atuação tirânica e à crueldade⁷⁷. Implica a prática da *clementia*, cujo vício oposto é a *saeuitia* ou *crudelitas*. Esta é uma virtude que César evidencia, o que o afasta da imagem de um tirano completo. A par da *moderatio*, Suetónio, no final da *Vida de Domiciano*⁷⁸, coloca a *abstinentia* como virtude fundamental para o desempenho do bom príncipe. Esta virtude implica o respeito pela propriedade alheia; impede que o imperador use o seu poder para conseguir lucros indevidos. A ausência desta virtude é notada no exercício do *imperium* e das magistraturas de César⁷⁹. A *abstinentia* opõe-se à *auaritia*, à *cupiditas*, à *rapacitas*, que definem a atuação dos maus imperadores no que diz respeito aos bens dos cidadãos, mortos ou vivos, das cidades, das províncias, dos templos. Como *auaritia* designa

⁶⁷ O traço típico do comportamento tirânico. Veja-se, a propósito de Plínio-o-Velho, Oliveira 1992, 26-27.

⁶⁸ Cal. 22.1: *Nec multum afuit quin statim diadema sumeret speciemque principatus in regni formam conuerteret.*

⁶⁹ Cal. 22.2: *Verum admonitus et principum et regum se excessisse fastigium, diuinam ex eo maiestatem asserere sibi coepit.*

⁷⁰ Dom. 1.3: *ceterum omnem uim dominationis tam licenter exercuit, ut iam tum qualis futurus esset ostenderet.* Dom. 12.3: *Ab iuuenta minime ciuilis animi, confidens etiam et cum uerbis tum rebus immodicus.*

⁷¹ Dom. 13.1.

⁷² Dom. 13.2.

⁷³ Dom. 13.2-3.

⁷⁴ Dom. 14.1: *Per haec terribilis cunctis et inuisus, tandem oppressus est.*

⁷⁵ Nero 37.3.

⁷⁶ Cal. 26.2: *Nihilo reuerentior leniorue erga senatum (...) Cal. 49.1: Edixit et 'reuertere se, sed iis qui optarent, equestri ordini et populo; nam se neque ciuem neque principem senatui amplius fore'.* Cf. Cal. 26.2. A *superbia* e a *uiolentia* qualificam, em geral, a sua relação com as diferentes classes (Cal. 26.4; 30.2). Na altura da morte, projetava *facinora maiora*, como a eliminação dos membros mais eminentes das classes senatorial e equestre (Cal. 8).

⁷⁷ Veja-se Gascou 1984, 724-25.

⁷⁸ Dom. 23.2.

⁷⁹ Jul. 54.1: *Abstinentiam neque in imperiis neque in magistratibus praestitit.*

Suetônio a avidez de riquezas de Nero⁸⁰, mas também a mesquinhez de Galba⁸¹, vício que inclusivamente contribuirá para a sua queda. A *cupiditas pecuniae* é apresentada como o único vício de Vespasiano⁸², de cuja fama se não consegue livrar⁸³, e como segundo vício de Domiciano, suplantado apenas pela crueldade (*saeuitia*)⁸⁴.

A divisão operada na biografia de Calígula entre atos do *princeps* e atos do *monstrum*, ou na de Nero entre factos louváveis e neutros por um lado e *probra ac scelera* por outro demonstram que Suetônio opera uma consideração moral de toda a atuação destes príncipes. O mesmo se depreende do facto de a morte dos maus imperadores tender a ser apresentada como um castigo da tirania⁸⁵.

5. PODER PATERNALISTA.

Na sociedade romana imperial, que apresenta uma pirâmide de laços de clientela, o *princeps* não deve ser um *dominus*, mas um *patronus* para os cidadãos, para as cidades de Itália, para as províncias, para os reis aliados⁸⁶. Além da *abstinentia*, exige-se de um príncipe a *liberalitas* do primeiro dos *patroni*. Uma conceção «paternalista» do imperador está explícita, em particular, na forma como Tito acode às vítimas das calamidades, «não apenas com o zelo de um príncipe, mas também com amor ímpar de um pai»⁸⁷. Augusto exhibe a *liberalitas* com todas as ordens⁸⁸. Vespasiano, depois de minimizada a má fama da *cupiditas pecuniae*, é definido como assaz generoso para com todos (*in omne hominum genus liberalissimus*)⁸⁹. A *liberalitas* figura explicitamente entre as virtudes ostentadas por Nero e Domiciano nos inícios destes principados⁹⁰, quando pareciam prometedores.

Os príncipes manifestam, em geral, consciência da importância do evergetismo como sustentáculo do poder imperial. As enumerações apresentadas por Suetônio sugerem a importância social e política que o biógrafo atribui a estes

⁸⁰ Nero 26.1.

⁸¹ Gal. 12.1.

⁸² Ves. 16.1: *Sola est in qua merito culpetur, pecuniae cupiditas*; Ves. 16.3: *Quidam natura cupidissimum tradunt*.

⁸³ Ves. 19.1: *Et tamen ne sic quidem pristina cupiditatis infamia caruit*.

⁸⁴ Ves. 1.1: (...) *constet licet Domitianum cupiditatis ac saeuitiae merito poenas luisse*; Dom 10.1: (...) *et tamen aliquanto celerius ad saeuitiam desciiuit quam ad cupiditatem* (desenvolvimento em Dom.12.1-2).

⁸⁵ Como afirma Gascou 1984, 787-98. Veja-se Brandão 2008, 115-37 e 2009b, 357-80.

⁸⁶ Veja-se Grimal 1993, 17.

⁸⁷ Tit. 8.3: *In iis tot aduersis ac talibus non modo principis sollicitudinem sed et parentis affectum unicum praestitit, nunc consolando per edicta, nunc opitulando quatenus suppeteret facultas*. Veja-se Gascou 1984, 743.

⁸⁸ Aug. 41.1: *Liberalitatem omnibus ordinibus per occasiones frequenter exhibuit*.

⁸⁹ Ves. 17.

⁹⁰ Nero 10.1; Dom. 9.1.

aspetos: distribuições às diferentes classes, celebração de jogos⁹¹, ofertas durante os jogos⁹², embelezamento da Urbe, obras fora da urbe e nas províncias. O evergetismo traduz uma consciência ético-social do poder imperial: é uma forma de promover a concórdia, ao minorar os efeitos decorrentes das desigualdades, e é um meio eficaz de propaganda do regime. Tibério, caracterizado como avaro (*pecuniae parvus ac tenax*), torna-se modelo da ausência de *liberalitas*⁹³. A avareza de Galba é ridiculizada pela opinião pública através de diversas anedotas⁹⁴. Este imperador acabou por ofender todas as classes, especialmente os soldados pretorianos, a quem nega o donativo habitual na altura da sua aclamação⁹⁵.

Faz parte do conceito «paternalista» do imperador uma função moralizadora⁹⁶, pautada pelo esforço de retorno aos costumes antigos, sobretudo depois de períodos de guerras civis⁹⁷. Augusto, mais uma vez, é modelo: apregoa o retorno ao *mos maiorum*⁹⁸. A ele se atribui uma série de medidas, adotadas ou reformuladas, que versam sobre a moralização da vida pública e privada: promulga leis sumptuárias, leis *de adulteriis et de pudicitia*, *de ambitu*, *de maritandis ordinibus*⁹⁹, reprime a usurpação da cidadania¹⁰⁰, promove o restauro do uso da toga¹⁰¹, restabelece a disciplina nos espetáculos¹⁰². As medidas contra o

⁹¹ Veja-se Della Corte 1967, 100-102.

⁹² Veja-se Pociña et Ubiña 1985, 577-602.

⁹³ *Tib.* 46-48.

⁹⁴ *Gal.* 12.

⁹⁵ *Gal.* 16.1.

⁹⁶ Veja-se Gasco 1984, 743 ss.

⁹⁷ Cf. *Aug.* 32.1: *Pleraque pessimi exempli in perniciem publicam aut ex consuetudine licentiaeque bellorum ciuiliū durauerant aut per pacem etiam extiterant; Tib.* 33: (...) *atque etiam, si qua in publicis moribus desidia aut mala consuetudine labarent, corrigenda suscepit; Cl.* 22: *Quaedam circa caerimonias ciuilemque et militarem morem, item circa omnium ordinum statum domi forisque aut correxerit aut exoleta reuocauit aut noua instituit; Ves.* 9.2: *Amplissimos ordines et exhaustos caede uaria et contaminatos ueteri neglegentia purgauit...; 11: Libido atque luxuria coercente nullo inualuerat.*

⁹⁸ Veja-se Hellegouarc'h 1987, 84.

⁹⁹ *Aug.* 34.1.

¹⁰⁰ Segundo Gasco 1984, 744, Augusto procura evitar a contaminação do sangue romano e a usurpação do direito de cidade numa perspetiva moral, promovendo o prémio do mérito pessoal (*iustae causae*) contra o favorecimento a clientes (*Aug.* 40.3). Veja-se Tompson 1981, 35-46. Cláudio, além de proibir aos estrangeiros a utilização indevida de nomes romanos, pune com a decapitação os que usurpam a cidadania romana (*Cl.* 25.3).

¹⁰¹ *Aug.* 40.5.

¹⁰² *Aug.* 44-45. Promoveu a distribuição hierárquica dos lugares dos espectadores e repressão da libertinagem (*licentia*) dos atores. Tibério expulsou os atores e seus sectários de Roma, apesar dos rogos do povo (*Tib.* 37.2). Também Domiciano, na parte positiva do principado, promoveu uma série de medidas de teor semelhante, com vista à *correctio morum*: os alvos são a *licentia theatralis*, os *scripta famosa*, o *gesticulandi saltandique studium*, bem como as *probrosae feminae*, os *adulteria*, a prática homossexual passiva, visada pela *lex Scantinia*, os *incesta* das virgens vestais (*Dom.* 8.3). Veja-se Baumann 1982, 121-22.

excesso de luxo são louvadas em César¹⁰³, Augusto¹⁰⁴, Tibério¹⁰⁵, Vespasiano¹⁰⁶, e mesmo em Nero, na fase positiva do seu principado¹⁰⁷. Calígula é louvado (na parte positiva) pelo facto de pretender afogar os *spintriae*, organizadores de *monstrosae libidines*¹⁰⁸.

Um dos deveres dos imperadores é salvaguardar a dignidade das classes mais elevadas. Tibério reprimiu senadores que recorriam a expediente indignos do seu estatuto¹⁰⁹, matronas adúlteras¹¹⁰ e jovens das classes senatorial e equestre que se expunham voluntariamente a um processo infamante, para não serem impedidos de tomar parte nos jogos teatrais e da arena. Suetónio, que reflete uma conceção tradicional e hierárquica da sociedade, apresenta negativamente os imperadores que tentam subverter esta ordem estabelecida¹¹¹. É que a diferenciação social assenta numa base moral. Sendo a *libertas* comum a todos os cidadãos livres, a *dignitas* distingue as classes, segundo uma precisão incluída na *Vida* de Vespasiano¹¹². E o fundamento da *dignitas* encontra-se não só nos feitos dos antepassados, mas também nas ações louváveis do cidadão¹¹³.

6. PODER UNIVERSALISTA: DA URBE AO ORBE

Suetónio, que escrevia no tempo dos primeiros «Antoninos», oriundos da Hispânia, deveria sentir ao seu redor o carácter universal do poder imperial. Além disso, Adriano gostava de viagens. Trata-se de um poder que afeta o orbe, e este mostra-se reconhecido perante os bons príncipes. Tal é o caso do reconhecimento público da obra de Augusto, apresentado em gradação: manifestações de «alguns pais de família», «algumas cidades de Itália», «a maior parte das províncias» e, por fim, «reis amigos e aliados»¹¹⁴, honras acaso encarecidas pela

¹⁰³ *Jul.* 43.

¹⁰⁴ *Aug.* 34.1.

¹⁰⁵ *Tib.* 34.1.

¹⁰⁶ *Ves.* 11: restabelecimento de leis sobre *libido* *atque luxuria*.

¹⁰⁷ *Nero* 16.2. Mas, em contrapartida, é-lhe censurado, como ato de *rapina*, o despojamento das roupas e dos bens de uma matrona vestida com a púrpura proibida (*Nero* 32.3).

¹⁰⁸ *Cal.* 16.1.

¹⁰⁹ *Tib.* 35.2.

¹¹⁰ *Tib.* 35.1. Cf. Tac. *Ann.* 2.50. Condenou ao desterro as matronas que, para contornar a lei, se declaravam prostitutas (*Tib.* 35.2) - crime de Vistília, segundo Tac. *Ann.* 2.85.2-3.

¹¹¹ Della Corte 1967, 165-90, aponta como critério suetoniano de avaliação dos príncipes a atitude para com a classe a que Suetónio pertencia: os cavaleiros. Esta teoria é refutada por Gasco 1976, 735-40.

¹¹² Vespasiano destitui senadores e cavaleiros por serem *indignissimi*, e deixa claro que a distinção entre as duas ordens se faz com base na *dignitas* e não tanto na *libertas*, acrescentando que, se um cavaleiro não deve ofender um senador, tem, no entanto, o direito de responder a uma ofensa (*Ves.* 9.2).

¹¹³ Veja-se Lewis 1991, 3655.

¹¹⁴ *Aug.* 59-60.

generalização¹¹⁵. É já em contexto próximo da narrativa da morte, na viagem para Cápreas, que se insere um episódio que significa o reconhecimento do mundo ao poder de Augusto¹¹⁶:

«Quando atravessava, um dia, a baía de Putéolos, os passageiros e os tripulantes de um navio de Alexandria, que acabara justamente de aportar, vestidos de branco e coroados com grinaldas, não só lhe ofereceram incenso, como também o cumularam de bons augúrios e de extraordinários louvores: ‘Por ele viviam, por ele navegavam; da liberdade e da felicidade por ele fruía’».

Trata-se de uma cerimónia litúrgica, como sugere o aparato (roupas, flores, incenso) e o ritmo da invocação: a celebração da paz universal e da segurança nos mares e um reconhecimento ritual da obra de Augusto¹¹⁷. No caso de César, salienta-se que ao luto se associaram também numerosos estrangeiros, entre os quais se destacaram, pelos testemunhos de pesar, os Judeus¹¹⁸.

Se o poder assenta nas instituições da Urbe, também emana cada vez mais do orbe. Há a consciência de que as forças provinciais podiam retirar ou conferir o império. O fim de Nero fica a dever-se a uma destituição levada a cabo pelo orbe¹¹⁹: «Após ter suportado tal príncipe pouco menos que catorze anos, o orbe da terra destituiu-o finalmente». O princípio do fim foi a revolta dos Gauleses, sob o comando de Vindex: dizia-se por graça que o imperador com o seu canto tinha despertado os *Galli*, jogando com a ambiguidade do nome que designava quer o povo da Gália, quer a ave¹²⁰. Tácito¹²¹ dissera que a crise de 68-69 veio revelar algo novo: que o imperador podia ser aclamado em qualquer outro sítio que não Roma, como acontece com Galba, Vitélio e Vespasiano. Galba apresenta-se, teatralmente, como um libertador. Simbolicamente, vai proceder a uma libertação (*manumissio*) universal¹²²:

¹¹⁵ Como o exagero de afirmar que cada rei fundou uma cidade com o nome de Cesareia. Veja-se Gasco 1984, 232-38; 240-41.

¹¹⁶ Aug. 98.2: *Forte Puteolanum sinum praeteruehenti uectores nautaeque de nauis Alexandrina, quae tantum quod appulerat, candidati coronatique et tura libantes fausta omina et eximias laudes congesserant: ‘per illum se uiuere, per illum nauigare, libertate atque fortunis per illum frui’.*

¹¹⁷ Veja-se Rocca-Serra 1974, 671-80; Benario 1975, 84.

¹¹⁸ Jul. 84.5. César concedera-lhes vários privilégios por o terem ajudado na guerra de Alexandria: veja-se Canfora 2000, 233-38.

¹¹⁹ Nero 40.1: *talem principem paulo minus quattuordecim annos perpressus terrarum orbis tandem destituit*. Cf. Cal. 56: *Ita bacchantem atque grassantem non defuit plerisque animus adoriri*.

¹²⁰ Nero 45.2.

¹²¹ Hist. 1.4.

¹²² Gal. 10.1: *Igitur cum quasi manumissioni uacaturus conscendisset tribunal, propositis ante se damnatorum occisorumque a Nerone quam plurimis imaginibus et astante nobili puero, quem exultantem e proxima Baliari insula ob id ipsum acciuerat, deplorauit temporum statum consalutatusque imperator legatum se senatus ac populi R. professus est*. Veja-se Venini 1974, 996-97.

«Então, como se fosse tratar de uma manumissão, subiu ao tribunal. Diante dele, foi colocado o maior número possível de retratos de condenados e executados de Nero; e ao seu lado, de pé, estava um jovem nobre que, expressamente para este acto, mandara vir da mais próxima das ilhas Baleares, onde estava exilado. Deplorou a situação dos tempos e, depois de ser saudado como imperador, declarou-se legado do senado e do povo romano».

No que respeita a Vespasiano, é o prefeito do Egito, Tibério Alexandre, que leva as suas legiões a prestarem juramento nas calendas de Julho, dia que passou a ser a data oficial do *principatus dies*. Seguiu-se-lhe o exército da Judeia¹²³. E, enquanto envia as tropas para Itália, dirige-se ele próprio para Alexandria para consultar Serápis sobre o grau de certeza do seu poder (*de firmitate imperii*). Aí é por assim dizer confirmado com uma coroação segundo um ritual que envolve costumes egípcios¹²⁴. Galba e Vespasiano apresentam ascensões ao poder semelhantes, partindo de dois pontos opostos do império. Favorece a ambos uma profecia antiga de que da província que governa sairá um chefe; tal profecia é confirmada por oráculos locais¹²⁵ e pelo achado de uma antiguidade significativa¹²⁶. Na altura em que o biógrafo escreve, a própria origem dos imperadores espelha o alargamento geográfico na atribuição do poder supremo: um salto do Palatino para a região Sabina, com os Flávios, e para Hispânia, com Trajano e Adriano. O poder oriundo da Hispânia, que se não consolidou em Galba (que, na verdade, representava a velha aristocracia), vai efetivar-se nos Antoninos.

O poder, consolidado na urbe, projeta-se depois sobre o orbe. Uma forma eficaz de propaganda é o espetáculo. A consciência da universalidade torna-se manifesta em César e em Augusto quando oferecem representações teatrais em todas as línguas¹²⁷. Destaca-se sobretudo, entre os espetáculos oferecidos por Calígula, uma novidade¹²⁸: uma ponte formada com barcas entre Baías e Putéolos, por onde o imperador atravessou em dias sucessivos com um largo séquito de amigos e convidados¹²⁹. Uma das interpretações aduzidas pelo biógrafo patenteia

¹²³ Cf. Tac. *Hist.* 2.79. A versão de Josefo (*BI* 4.601), segundo a qual Vespasiano foi aclamado na Judeia, é rejeitada pelos autores modernos como tendenciosa. Veja-se Cesa 2000, 64.

¹²⁴ O liberto Basilides oferece-lhe, segundo o costume local, verbena, coroas e bolos (*Ves.* 7.1). Segundo Derchain 1953, 261-79, os elementos apresentados (verbena, coroas e bolos) fazem parte do ritual de coroação dos monarcas egípcios. Veja-se também Derchain et Hubaux 1953, 38-52.

¹²⁵ Cf. *Gal.* 9.2; *Ves.* 4.5; 5.6.

¹²⁶ *Gal.* 10.4; *Ves.* 7.3.

¹²⁷ *Jul.* 39.1; *Aug.* 43.1.

¹²⁸ *Cal.* 19.1: *Nouum praeterea atque inauditum genus spectaculi excogitauit.*

¹²⁹ *Cal.* 19.2. Veja-se Martin 1991, 309; Wardle 1994, 194-96. Para Antonelli 2001, 120-25, é uma forma de demonstrar o poder ilimitado do príncipe, em confronto com o poder dos órgãos constitucionais da República.

o desejo de emulação da ponte que Xerxes lançou sobre o Helesponto¹³⁰. De facto, no desfile, o príncipe ostentava o pequeno Dario, um refém parto, filho de Artábano III. Segundo outra explicação, seria para aterrorizar os Bretões e Germanos, contra os quais se preparava uma expedição.

De modo semelhante, no que se refere a Nero, o biógrafo coloca explicitamente entre os espetáculos a receção ao rei da Arménia, Tiridates, e a sua coroação em Roma¹³¹, corolário de um sucesso político e diplomático realizado sob os auspícios do imperador, mas que o biógrafo omite¹³². E a verdade é que, passados vinte anos da sua morte, um falso Nero ainda teve grande acolhimento, sobretudo entre os Partos (e o biógrafo sugere que o episódio se enquadra nas suas lembranças¹³³), o que revela a admiração que o Oriente consagrava àquele imperador.

Outra das formas de propaganda de qualquer regime autoritário é a política de grandes construções na urbe e nas províncias. A Urbe era a imagem visível de Roma divinizada. Os bons imperadores são restauradores, tanto quanto possível sóbrios e preocupados com o bem público. No caso de Augusto e Vespasiano, essa tarefa insere-se no programa de restauração da Urbe, depois das guerras civis¹³⁴. Também são aprovadas inicialmente as construções grandiosas de Domício¹³⁵, se bem que, na parte negativa da vida, se diga que foram ruinosos os gastos com construções e espetáculos¹³⁶. Quanto a Calígula, parece sugerir-se uma tendência megalómana¹³⁷.

Simbólica poderá ser a construção da famosa *Domus Aurea* de Nero, com uma estátua colossal no vestíbulo, pórticos imensos, um lago central, campos cultivados e bosques, com requintadas salas de jantar, em que sobressaía a *cenatio rotunda*, cujo teto simulava a abóbada celeste¹³⁸, conjunto que, para Grimal, corresponderia a uma espécie de microcosmos do mundo mediterrâneo, ao redor do lago central¹³⁹. Torna-se significativa a construção do Anfiteatro Flávio, no

¹³⁰ *Cal.* 19.3. Cf. Hdt. 4.83 ss.

¹³¹ *Nero* 13.1: *Non immerito inter spectacula ab eo edita et Tiridatis in urbem introitum retulerim.*

¹³² A vitória diplomática, que resultou na resolução da complicada questão arménio-partá e na pacificação das fronteiras do império. Veja-se Cizek 1982, 145-46; Griffin 1984, 232-33; Fini 1993, 73-78; Shotter 1997, 31-33.

¹³³ Com a expressão *adulescente me...*: *Nero* 57.2. Sobre este falso Nero, veja-se Gallivan 1973, 364-65; Bradley 1978, 294-95.

¹³⁴ *Aug.* 28.3; *Ves.* 9.1.

¹³⁵ *Dom.* 5. Veja-se Gasco 1984, 668; Jones 1996, 49-50.

¹³⁶ *Dom.* 12.1.

¹³⁷ *Cal.* 21.

¹³⁸ *Nero* 31.2. Cf. Tac. *Ann.* 15.42-43. A descrição inclui topoi retóricos contra a sumptuosidade. Veja-se Morford 1968, 158-79; Blaison 1998, 617-24.

¹³⁹ Lugar onde, mais tarde, se elevaria o anfiteatro Flávio. Cf. Mart. *Spect.* 2.5-6. Veja-se Grimal 1955, 16-17; Brandão 2009a, 223-30.

centro da urbe, integrado no programa de reconstrução em embelezamento da cidade¹⁴⁰, e em cuja inauguração¹⁴¹ se apresenta uma multidão multiétnica, como atesta o poeta Marcial que assistiu¹⁴².

No centro estava a Urbe romana, de onde todo o poder emanava e para onde todos os povos confluíam. Alterar este estatuto da Urbe ainda parece loucura de tiranos. Sintomático das aspirações autocráticas de César e de Calígula será a suspeita de que tencionam transferir a residência para Alexandria¹⁴³. Muitos destes rumores derivam simplesmente da busca de conformidade com a descrição dos tiranos retóricos, que apresentavam uma série de traços fixados.

Em suma, para Suetônio o poder imperial é uma nova realidade, que substituiu com vantagem a anarquia do final da República, mas que não equivalia a um reinado; um poder que se assenta numa sucessão indefinida e que depende em muito quer de uma espécie de determinismo cósmico representado pelo *fatum* ou *fortuna*, quer do carácter de quem o detém, o que justifica também a opção pela biografia como meio privilegiado para analisar sistematicamente o *ethos* dos *principes*. Enquanto dependente do carácter do governante, o poder tende a ser encarado de forma paternalista pela atuação sobre os súbditos. Sem perder de vista a tradicional ligação à cidade, o poder tem o seu fundamento na Urbe com a sua vocação universalista, mas está cada vez mais dependente também da aceitação, e por vezes imposição, do orbe. Se as cidades das províncias imitam a Urbe, esta acaba por ser representação cosmopolita do mundo de que é centro. O papel das províncias revela-se cada vez mais importante, mas, por enquanto, a possibilidade de outra capital imperial é considerada uma loucura tirânica.

¹⁴⁰ *Ves.* 9.1.

¹⁴¹ *Tit.* 7.3.

¹⁴² *Spect.* 3.

¹⁴³ *Jul.* 79.3; *Cal.* 49.2. Boato levantado certamente a partir da projetada viagem de Calígula a Alexandria, referida por Flávio Josefo (*AI* 19.81). Segundo Filon (*Leg.* 162), Calígula mantinha boas relações com os habitantes de Alexandria e considerava aquela cidade como a única adequada para consagrar a sua divinização (*Leg.* 338). Veja-se Guastella 1992, 261. Nero, perante a revolta da Gália, chega a sonhar com um reino no Oriente (*Nero* 40.2), ou que lhe confiem, ao menos, a prefeitura do Egito (*Nero* 47.2).

BIBLIOGRAFIA

- Antonelli, G. 2001. *Caligola. Imperatore folle o principe inadeguato al ruolo assegnatogli dalla sorte?* Roma: Newton & Compton.
- Baumann, R. 1982. "The résumé of legislation in Suetonius." *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte: Romanistische Abteilung* 99:81-127.
- Benario, H. W. 1975. "Augustus princeps." *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt ANRW* 2 (2):75-85.
- Blaison, M. 1998. "Suétone et l' *ekphrasis* de la *Domus Aurea*." *Latomus* 57:617-24.
- Bradley, K. R. 1991. "The imperial ideal in Suetonius' *Caesares*." In *ANRW* 2 (33.5):3701-732.
- . 1978. *Suetónio. Suetonius' Life of Nero. An Historical Commentary*. Bruxelles: Latomus.
- Brandão, J. L. 2013. "O destino e a história nas *Vidas dos Césares* de Suetónio." In *Vir bonus peritissimus aequae. Estudos de homenagem a Arnaldo do Espírito Santo*, ed. M. Cristina Pimentel e Paulo Farmhouse, 285-98. Lisboa: Centro de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.
- . 2009a. "A *ekphrasis* suetoniana da *Domus aurea*." In *Línguas e Literaturas*. Vol. 1 de *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas, Grécia e Roma*, ed. Francisco Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias. Coimbra: Associação Portuguesa de Estudos Clássicos, 223-30.
- . 2009b. *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas*. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos; Imprensa da Universidade de Coimbra / *Classica Digitalia*.
- . 2008. "Tirano ao tibre! Estereótipos de tirania nas *Vidas dos Césares* de Suetónio." *Humanitas* 60:115-37.
- Butler, H. E. e M. Cary. (1993) 1927. *Suetónio. Suetonius Diuus Iulius*, introduction, bibliography and notes by G. B. Townend. New-York / Oxford: Oxford University Press.
- Canfora, L. 2000. *Giulio Cesare. Il dittatore democratico*. 5ª ed. Roma / Bari: Laterza.
- Carter, J. M., ed. 2012. *Suetonius: Divus Augustus*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Cesa, M., trans. 2000. *Svetonio. Vita di Vespasiano*. Bologna: Cappelli.
- Cizek, E. 1982. *Néron*. Paris: Fayard.
- Della Corte, F. 1967. *Svetonio eques Romanus*. Firenze: La Nuova Italia.
- Derchain, Ph. e J. Hubaux. 1953. "Vespasien au Sérapéum." *Latomus* 12:38-52.

- Fini, M. 1993. *Nerone. Duemila anni di calunnie*. Milano: Mondadori.
- Gallivan, P. A. 1973. "The false Neros. A re-examination." *Historia* 22:364-65.
- Gascou, J. 1984 *Suétone historien*. Paris: de Boccard.
- . 1976. "Suétone et l'ordre équestre." *Revue Des Études Latines* 54:257-77.
- Giua, M. A. 1990. "Aspetti della biografia latina del primo impero." *Rivista Storica Italiana* 12: 535-59.
- Griffin, M. T. 1984. *Nero. The End of a Dynasty*. London: Routledge.
- Grimal, P. 1993. *O Império Romano*. Lisboa: Edições 70.
- . 1955. "Sur deux mots de Néron." *AFLT Pallas* 3:15-20.
- Guastella, G. 1999. *Gaio Svetonio Tranquillo. L'imperatore Claudio*. Venezia: Marsilio.
- , ed. et trans. 1992. *Gaio Svetonio Tranquillo, La vita di Caligola*. Roma: La Nuova Italia Scientifica.
- Hellegouarc'h, J. 1987. "Suétone et le principat d'après la Vie d'Auguste." In *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. della Corte*, 79-94. Urbino: Quattro Venti.
- Hurley, D. W. 1993. *An Historical and Historiographical Commentary on Suetonius' Life of C. Caligula*. Atlanta: Scholars Press.
- Jones, B. W., ed. 1996. *Suetonius. Domitian. Edited with Introduction, Commentary and Bibliography*. London, Bristol: Classical Press.
- Jones, B. e R. Milns. 2002. *Suetonius: the Flavian emperors, a historical commentary*. London: Bristol Classical Press.
- La Penna, A. 1987. "Cesare secondo Plutarco." In *Plutarco, Vite Parallele. Alessandro. Cesare*, ed. D. Magnino, 207-306. Milano: Biblioteca Univerzale Rizzoli.
- Levick, B. 1999. *Tiberius the Politician*. London / New York: Routledge.
- Lewis, R. G. 1991. "Suetonius' Caesares and their literary antecedents." *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2 (33.5):3623674.
- Lindsay, Hugh, ed. 1995. *Suetonius, Tiberius*. London: Bristol Classical Press.
- Louis, N., ed. 2010. *Commentaire historique et traduction du Divus Augustus de Suétone*. Bruxelles: Éditions Latomus.
- Martin, R. 1991. *Les douze Césars: du mythe à la réalité*. Paris: Les Belles Lettres.
- Morford, M. P. 1968. "The distortion of the *Domus Aurea* tradition." *Eranos* 66:158-79.
- Mottershead, J., ed. 1986. *Suetonius. Claudius*. Bristol: Bristol Classical Press.
- Murison, Charles, ed. 1992. *Suetonius. Galba, Otho, Vitellius*. London: Bristol Classical Press.

- Oliveira, F. 1992. *Les idées politiques et morales de Pline l'Ancien*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica / Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos.
- Pociña, A. e J. F. Ubiña, J. F. 1985. "El evergetismo imperial en Suetonio." *Latomus* 44:577-602.
- Power, T. e R. Gibson. 2014. *Suetonius the Biographer. Studies in Roman Lives*. Oxford: Oxford University Press.
- Rocca-Serra, G. 1974. "Une formule culturelle chez Suétone (*Divus Augustus*, 98,2)." In *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à P. Boyancé*, 671-80. Rome: Palais Farnèse.
- Rolfe, J. C. (1913-1914) 1979. *Suetônio. Suetonius*. Reimpressão, 2 vols. Cambridge (MA) / London: Harvard University Press / Heinemann.
- Romilly, J. 1969. "Il pensiero di Euripide sulla tirannia". *Dioniso* 43: 175-87.
- Seager, R. 1972. *Tiberius*. London: Eyre Methuen.
- Syme, R. 1974. "History or biography. The case of Tiberius Caesar." *Historia* 23:481-96.
- Timonen, A. 1993. "Emperors *ars recusandi* in biographical narrative." *Arctos* 27:133-48.
- Tompson, L. A. 1981. "The concept of purity of blood in Suetonius' life of Augustus." *Museum Africum* 7:35-46.
- Venini, Paola, ed. 1977. *C. Svetonio Tranquillo. Vite di Galba, Ottone, Vitellio, con commentario*. Torino: Paravia.
- . 1974. "Sulle Vite suetoniane di Galba, Otone e Vitellio." *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 108:991-1014.
- Wallace-Hadrill, A. 1984. *Suetonius. The Scholar and his Caesars*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Wardle, D., trans. 2014. *Suetonius. Life of Augustus. Translated with Introduction and Historical Commentary*. Oxford: Oxford University Press.
- . 1994. *Suetonius' Life of Caligula. A Commentary*. Bruxelles: Latomus.
- Warmington, B. H., ed. 1999. *Suetonius Nero. Text with Introduction and Notes*. London: Bristol Classical Press.
- Wiedemann, T. 1989. *The JulioClaudian emperors: ad 14-70*. Bristol: Bristol Classical Press.

(Página deixada propositadamente em branco)

**PEREGRINATIONES AD LOCA SANCTA: O ESTRANHO PERCURSO DE
MELÂNIA-A-ANTIGA NUM MEDITERRÂNEO GLOBALIZADO**
(*Peregrinationes ad loca sancta: the strange route of Melania-the-Elder in a
globalised Mediterranean*)

RODRIGO FURTADO

(rodrigofurtado@campus.ul.pt; ORCID: 0000-0002-6720-5030)

Universidade de Lisboa, Faculdade de Letras, Centro de Estudos Clássicos

RESUMO - Este texto resulta das incongruências, omissões, lapsos e reconstruções das fontes sobre Melânia-a-Antiga. Procurarei aduzir elementos que esclarecem: (i) que Melânia partiu para o Oriente *ca.* 374, mais de dez anos depois de ter ficado viúva; (ii) no contexto das perseguições de Valentiniano I; (iii) e que primeiro rumou ao Egito, antes de se estabelecer na Palestina. Procurarei ainda (iv) situar o regresso de Melânia a Roma no contexto do conflito generalizado entre os mosteiros de Jerusalém e os monges do Egito, por um lado, e Jerónimo, o seu mosteiro de Belém e Teófilo de Alexandria, por outro.

PALAVRAS-CHAVE: Peregrinação; Antiguidade tardia; Melânia-a-Antiga; Cristianismo – sécs. IV-V.

ABSTRACT – This text is an analysis of the incongruities, omissions, lapses and reconstructions of the sources about Melany-the-Ancient. I will defend (i) that Melania left Rome for the East *ca.* 374, more than ten years after she became a widow; (ii) in the context of the persecutions of Valentinian I; (iii) and that she went first to Egypt, before settling in Palestine. I will also (iv) analyse Melania's return to Rome in the context of the general conflict between the monasteries of Jerusalem and the monks of Egypt, on the one hand, and Jerome, his monastery in Bethlehem and Theophilus of Alexandria, on the other.

KEYWORDS: Pilgrimage; Late Antiquity; Melania-the-Elder; Christianity – IVth-Vth century.

Por volta do ano 370 d.C., o Mediterrâneo era um mar romano há cerca de quatrocentos e trinta anos, desde pelo menos a eliminação pompeiana dos piratas e as subsequentes conquistas do Magno em terras orientais, e sobretudo com o domínio romano da estratégica ilha de Chipre pelo republicano Catão de Útica. Naturalmente, a cosmópolis à escala do Mediterrâneo Oriental era bem anterior: no ano 370, durava há pelo menos setecentos anos, desde que Alexandre derrubara o domínio persa. Quatrocentos e trinta ou setecentos anos é, *grosso modo*, o tempo que nos separa a nós, em Portugal, do início do período filipino, ou, mais ainda, do rei D. Dinis. Era muito tempo. Por isso, creio que, tal como para nós, seria difícil para os homens da segunda metade do século IV

d.C. conceber a possibilidade de um mundo diferente daquele em que viviam. E, no entanto, ele estava a mudar, e de forma acelerada: as reformas de Diocleciano e de Constantino transformaram irremediavelmente o Império, e não apenas em termos religiosos como estamos habituados a considerar.

Neste mundo globalizado, há um fenómeno que, não sendo obviamente generalizado, ganha agora uma dimensão nova: o das peregrinações¹. Em latim, há pelo menos duas palavras que designam o fenómeno – *peregrinatio*, claro; e *iter*. Ambos os lemas têm também outros significados, e não deixa de ser curioso que Egéria, por exemplo, prefira referir-se ao seu *iter* e nunca à sua *peregrinatio*. De qualquer modo, e de forma simples e clara, ‘peregrinação’ surge como todo o tipo de viagem com objetivos religiosos/espirituais². Neste sentido, a peregrinação implica normalmente uma deslocação longa e difícil (e frequentemente a própria viagem, num mundo em que ainda não havia ‘caminhos’ de peregrinação, era considerada mais densa em termos espirituais do que o destino em si³) a um determinado local tido como sagrado e/ou uma visita a um determinado ‘holy man’⁴. Claro que visitar um santuário ou um dos santos homens que pululavam sobretudo no Oriente do Império não era um fenómeno apenas cristão: Delfos, Dídima, Olímpia, ou os santuários de Asclépio em Epidauro ou em Pérgamo, neste último caso com um notável equipamento de hotel & spa⁵, eram destinos frequentes; e deixo também de lado o caso dos pregadores itinerantes, como Proclo, biografado por Marino de Nápoles, ou os vários ‘filósofos’ e ‘sofistas’ cujas vidas interessaram a Eunápio.

Pelo menos nos primeiros tempos, o Cristianismo conhecera vários destes pregadores itinerantes, a começar pelo próprio Jesus de Nazaré ou por Paulo de Tarso. Apesar de tudo, será difícil encontrar casos evidentes de ‘peregrinação’ entre cristãos, pelo menos até ao século IV: não creio que os dois exemplos que por vezes são dados, o de Alexandre de Jerusalém (que terá fugido no século III da perseguição na Capadócia⁶) e o de Militão de Sardes (que terá rumado à Palestina para procurar cópias fidedignas das Escrituras⁷), encaixem bem no conceito de peregrino.

Nem mesmo com Helena, a mãe do imperador Constantino, as motivações religiosas foram razão primeira para a viagem à Palestina em 326⁸: mesmo se

¹ Cf. Wilkinson 1977; V. Turner et E. Turner 1978; Hunt 1982; Maraval 1985; Bitton-Askelony 1999; Webb 1999; Marcos 2004; Dietz 2005.

² Sigo a definição de Dietz 2005, 30.

³ Dietz 2005, 30: «reaching a particular destination was often less important than the journey itself».

⁴ O título clássico é o de Brown 1971. Atualizações em Cameron 1999; Dahlman 2007; Rubenson 2008.

⁵ Referência de Dietz 2005, 32.

⁶ Cf. Eus. *hist. eccl.* 9.2.

⁷ Cf. Eus. *hist. eccl.* 4.26.

⁸ Drijvers 1992; Pohlsander 1996.

Eusébio de Cesareia garante que a Augusta queria rezar nos locais outrora frequentados por Cristo, é também ele que nos diz que Helena tinha sido enviada para inspecionar as províncias orientais com as suas comunidades e povos⁹. Outras mulheres (quase sempre mulheres, de facto) se lhe seguiram, embora muitas vezes meros nomes: Martana parece ter liderado uma comunidade feminina na Síria¹⁰; ou, talvez melhor, a extravagante Peménia parece ter patrocinado a Igreja da Ascensão em Jerusalém¹¹. Por fim, ainda no século IV, mencione-se Egéria¹².

Nenhuma destas mulheres, no entanto, me ocupará aqui. Este meu texto surge do cruzamento de duas leituras: por um lado, a tese de Maribel Dietz, *Wandering monks, virgins, and pilgrims. Ascetic travel in the Mediterranean world*, que procura mostrar a diversidade de motivações que terá estado por trás do fenómeno das peregrinações até à época de Carlos Magno; por outro, o conjunto de leituras sobre Melânia-a-Antiga através das epístolas de Jerónimo e de Paulino de Nola e sobretudo da *Historia Lausiaca* de Paládio. Quando comecei a estudar Melânia e resolvi consultar o livro de Dietz, percebi que, muito provavelmente, haveria mais a dizer do que aquilo que a autora norte-americana deixa entender sobre esta personagem, de resto com pequenas imprecisões¹³. A leitura posterior de um artigo de Franca Ela Consolino e da *Melaniana* de Nicole Moine permitiu perceber que a vida de Melânia continha algumas inconsistências em que importava ainda atentar¹⁴. Muito recentemente, em 2016, o livro de C. M. Chin e C. T. Schroeder acaba por retomar e desenvolver algumas das questões que, em 2013, eu próprio tinha tratado, no contexto do congresso que deu origem a este estudo¹⁵. Também posterior, o excelente artigo de K. W. Wilkinson é o que mais se aproxima do tema que aqui proponho estudar¹⁶. Apesar de tudo, julgo que sobretudo quanto à data da partida da Roma e aos motivos dessa partida, este meu contributo acrescenta elementos a este último texto.

Melânia-a-Antiga pertencia à *gens Antonia*. Descendia de António Marcelino, *praeses Lugdunensis* na época da tetrarquia, procônsul da África e oficial do imperador Constante¹⁷. António tinha pertencido ao colégio de prefeitos do pretório, foi procônsul da Itália, Ilíria e África entre 340-342 e cônsul em 341. Melânia casou com um membro da ainda mais prestigiada *gens Valeria*¹⁸,

⁹ *Vita Const.* 3.42

¹⁰ Egéria 23.3

¹¹ Pall. *hist. laus.* 35.14-15 Butler; João Rufo, *Vita Petri Iberi* 30.13-18; cf. Devos 1969; Devos 1973.

¹² Veja-se Mariano et Nascimento 1998, com bibliografia.

¹³ Cf. Dietz 2005, 122-23.

¹⁴ Moine 1980; Consolino 2006, especialmente as pp. 75-84.

¹⁵ Chin et Schroeder 2016.

¹⁶ Wilkinson 2012.

¹⁷ *PLRE* 1, 548-549, «Marcellinus 16»

¹⁸ Paul. Nol. *ep.* 29.8

provavelmente com o prefeito da Cidade em 361, Valério Máximo¹⁹. Ora, este Valério Máximo (se tiver sido mesmo ele o marido de Melânia) não era um qualquer: Gala, a primeira mulher de Júlio Constâncio, meio-irmão de Constantino I, era sua tia materna²⁰. A imperatriz Justina, mulher do imperador Valentiniano I e depois regente do impúbere Valentiniano II, deve ter sido também sua prima²¹. O pai de Valério Máximo tinha sido vigário do Oriente em 325, prefeito do pretório do Oriente entre 327-8, da Gália com Constâncio César em 332-3, e no Danúbio em 337 com Dalmácio César²².

Não se sabe desde quando Melânia era cristã. Após várias gestações, algumas delas frustradas²³, Melânia perdeu o marido e dois dos seus filhos no curto prazo de um ano. E é aqui que começam os nossos problemas.

No ano 384, São Jerónimo, na carta que escreverá à sua amiga Paula quando da morte da filha desta, Blesila, recorda Melânia como exemplo de virtudes, ela que enfrentara com coragem a perda de dois filhos e do marido. Traduzo:

Não derramou qualquer lágrima; permaneceu imperturbável e, arrojando-se aos pés de Cristo, sorriu, como se o tivesse a ele próprio nos braços: «Servir-te-ei agora mais devotadamente, Senhor, porque me livraste de tão grande peso» [i.e do marido e dos filhos]. [...] Com o mesmo pensamento com que despreza os que tinham morrido, assim o prova depois em relação ao seu único filho, quando, deixando-lhe tudo quanto tinha e tendo começado já o Inverno, navegou para Jerusalém (Hier. *ep.* 39.5).

Paládio conta uma história semelhante:

Ficando viúva aos 22 anos, foi digna do amor divino, e, sem dizer nada a ninguém (pois tê-la-iam impedido, naqueles tempos em que Valente governava o império), designou um tutor para o filho, tomou consigo todos os seus bens móveis e pô-los num barco, com alguns servos e escravas; depois, zarpou a toda a pressa para Alexandria (Pall. *hist. laus.* 46.1).

O texto de Paulino de Nola é bastante mais longo, mas confirma *grosso modo* as informações anteriores. Portanto, e conjugando os textos destes três autores, Melânia abandonou o filho, Valério Públicola, ainda não com catorze anos²⁴ e atravessou o Mediterrâneo em pleno Inverno. Contudo, esta partida não

¹⁹ Amm. 21.12.24; cf. *PLRE* 1, 583 «Maximus 17».

²⁰ *PLRE* 1, 382 «Galla 1»

²¹ Chausson 2007, 97-187.

²² *PLRE* 1, 590-591 «Maximus 49»

²³ Paul. *Nol. ep.* 29.8.

²⁴ Paul. *Nol. ep.* 29.8; Hier. *chron.* a. 374 Helm; Pall. *hist. laus.* 46.1 Butler; cf. Moine, 1980, 41-43.

está isenta de problemas: refiro aqui apenas dois – quando partiu afinal Melânia? E, aparentemente mais evidente, porque partiu Melânia?

Começo pela primeira pergunta: de acordo com os três textos que referi, de Jerónimo, Paládio e Paulino de Nola, não terá decorrido muito tempo entre a morte dos seus entes queridos e a partida para o Oriente; todos querem fazer crer que a decisão de Melânia de abandonar tudo e cruzar o Mediterrâneo foi quase imediata... e, no entanto, atentemos em três pormenores: Paládio diz que Melânia deixou Itália no principado de Valente, isto é, entre 364 e 378. Este intervalo circunscreve o acontecimento, mas é ainda demasiado largo. Um pouco mais à frente na sua *Historia Lausiaca*, o mesmo Paládio assegura que, quando do regresso de Melânia a Itália no ano 400, já há 37 anos que a matrona levava uma existência dedicada à caridade e à ascese²⁵: fazendo as contas, 400-37, chegamos ao ano 363. O mesmo Paládio²⁶ afirma que em 400 Melânia teria sessenta anos: teria, pois, nascido por volta do ano 340. Sendo assim, continuando a acreditar em Paládio, Melânia teria ficado viúva em 362, com os vinte e dois anos que ele próprio refere. Todos estes dados são compatíveis com os textos: se o marido de Melânia tiver morrido em 362, ela pode ter abraçado uma vida de caridade e ascese já viúva em 363 e pode ter partido para o Oriente no ano seguinte, já depois de 28 de Março de 364, quando Valente assumiu o principado: para todos os efeitos, tudo teria ocorrido num tempo curto. Contudo, Paládio acrescenta uma outra informação que vem perturbar este edifício cronológico. Ele também diz que a matrona permaneceu em Jerusalém durante vinte e sete anos: ora, 400-27=373, o que significa cerca de dez anos depois do período que estávamos a considerar. De resto, o mesmo Paládio diz ainda que Melânia estaria no Egito quando da perseguição movida por Valente contra os monges do Egito, fiéis a Niceia: ora, esta perseguição ocorreu apenas após a morte do centenário Atanásio de Alexandria, em 2 de Maio de 373²⁷.

Recapitulemos: Paládio diz que Melânia tinha sessenta anos, quando regressou a Itália; que tinha 22 anos quando ficou viúva; que, logo após a morte do marido, decide deixar o filho em Roma e parte para Alexandria, durante o principado de Valente; e que, no ano 400, se entregava à vida ascética há já trinta e sete anos. Contudo, diz também que a sua presença em Jerusalém durou só 27 anos, e que, algures depois de 2 de Maio de 373, estaria no Egito e não na Palestina. Ou Paládio se enganou nas contas (é possível); ou algum copista se enganou a copiar as datas (o que é ainda mais provável). Descarto desde já a hipótese de Melânia ter ficado no Egito 10 anos, entre 364-373, entre deixar a Itália e rumar

²⁵ Pall. *hist. laus.* 54 Butler.

²⁶ Pall. *hist. laus.* 54.3 Butler.

²⁷ Pall. *hist. laus.* 46.3 Butler.

a Jerusalém: ela não é compatível com o texto do próprio Paládio. Segundo este mesmo autor, Melânia teria ficado no Egito apenas ἥμισυ ἔτους (meio ano).

Jerónimo e Paulino de Nola ajudam a esclarecer o imbróglio. Paulino, que era familiar de Melânia e em cuja casa de Nola ela foi acolhida quando chegou a Itália no ano 400, diz que a matrona teria permanecido em Jerusalém durante cinco lustros, isto é, vinte e cinco anos²⁸: fazendo as contas, ficamos com a data de 375, ano que cai dentro ainda do principado de Valente, mas é ainda irreconciliável com o tal curto período de tempo decorrido entre a viuvez de Melânia e o abandono de Roma. Já esta a informação sobre os vinte e cinco anos é compatível, *grosso modo*, com os vinte e sete de estadia em Jerusalém, referidos por Paládio: algures entre 373 e 375, Melânia chegou a Jerusalém. Jerónimo é o mais explícito dos três autores: na primeira edição do seu *Chronicon*, diz que a partida de Melânia de Roma terá ocorrido no décimo ano do principado de Valente, já em 374²⁹. Paulino e Jerónimo estão, pois, mais ano menos ano, de acordo com a informação de Paládio que dá Melânia em Jerusalém durante vinte e sete anos; mas, de modo algum, com a ideia de que, tendo ficado viúva em 362, Melânia teria partido de imediato para o Oriente. Creio que é esta ideia que deve ser abandonada. Tendo ficado viúva provavelmente em 362, Melânia abandonou Roma de facto, mas apenas cerca de onze-doze anos depois, em 373-374; é evidente que Jerónimo, Paulino e Paládio querem dar a impressão de que tudo aconteceu de forma muito rápida na ‘vocaçãõ’ cristã de Melânia; não deve ter sido assim: durante mais de dez anos, Melânia deve ter vivido a sua ‘vida obscura’ em Roma com o filho e outros familiares, que, de resto, se terão oposto com ferocidade ao seu novo modo de vida, segundo o que nos conta Paulino de Nola.

Por que razão partiu então Melânia para o Oriente, deixando o próprio filho? Paulino de Nola diz que «abandonando o mundo e o século, escolheu como dom espiritual a cidade de Jerusalém, onde peregrinaria para fora do seu corpo, exilada em relação aos seus co-cidadãos, tornando-se cidadã entre os santos».³⁰ Cabe reconhecer o carácter pioneiro de Melânia no ato de se retirar de um mundo de honras, para se dedicar através da ascese à vida espiritual. E, contudo, há pormenores que colocam problemas a esta interpretação: antes de mais, a referência de Paládio ao facto de Melânia ter partido sem dizer nada a ninguém. Depois, a ideia de poder vir a ser impedida de partir, *especialmente na época em que Valente governava o império*. Mas, o que tem Valente a ver com isso? Ele era imperador na metade oriental do Império; Valentiniano I era-o no Ocidente, Roma inclusive. De qualquer modo, por que razão haveria o imperador, qualquer que ele fosse, de ameaçar eventualmente a saída de Melânia?

²⁸ *Ep.* 29.6.

²⁹ *Hier. chron.* a. 374 Helm

³⁰ *Ep.* 29.10

A família de Melânia opôs-se ferozmente à sua vida ascética³¹. Estaria Melânia a fugir da família, tentando evitar que a impedissem de partir? É possível, mas isso não explica a referência ao imperador.

Um olhar pela Roma do ano 373 pode sugerir uma outra razão, relacionada com um imperador (embora mais Valentiniano I do que Valente). De acordo com o historiador Amiano Marcelino, que nunca fala de Melânia, os anos entre 369-375 em Roma foram caracterizados pela imposição da autoridade imperial na Urbe, muitas vezes contra o Senado. Deve ter sido um processo importante e a elite senatorial entendeu-o como um ataque a si própria³². É neste mesmo contexto que, talvez no início de 374, também Dâmaso, o bispo de Roma, é acusado de ser responsável pelo massacre de seis anos antes na Basílica Júlia, em pleno *forum romanum*, e também pelo assalto na mesma altura à basílica de Latrão, que causara a morte de cento e setenta pessoas³³. Não conheço relações directas entre Melânia e Dâmaso, mas um dos éditos de Valentiniano I, de 30 de Julho de 370, proibia de facto que os clérigos procurassem convencer as matronas romanas a deixar-lhes os seus bens³⁴.

Ora, precisamente essa era uma acusação lançada pelas famílias de mulheres que, como Melânia, pretendiam abandonar tudo e dedicar-se a uma vida de caridade e ascese: estariam a ser aliciadas pelo bispo de Roma ou pelos seus amigos? E sabemos como a família de Melânia se opôs aos seus desígnios de doar tudo aos pobres e à Igreja³⁵. Seria Melânia próxima do bispo de Roma? Não sei.

Mas, a relação difícil de estabelecer entre Melânia e Dâmaso não é a única que talvez, como hipótese, a relacione com o contexto dos processos judiciais de 369-375 em Roma. Um dos senadores condenados foi um tal Avieno, já depois de 372, mais ou menos pela altura em que Melânia abandonou furtivamente Roma. Não se conhece a sua árvore genealógica; contudo, Macróbio³⁶ e Sidónio Apolinário³⁷, a propósito de outros nobres com o mesmo *nomen*, dizem que eles eram parentes dos tardios Valérios Messala Corvino. Ora, um dos membros desta família era precisamente o marido de Melânia; e não pode ser por acaso que o filho de ambos se veio a chamar Valério Públicola, precisamente o nome do primeiro cônsul da República de quem o Valério Messala, amigo de Rutílio Namaciano, reclamava descender³⁸. Há, pois, boas hipóteses de que Avieno seja primo do marido de Melânia. Não é muito.

³¹ Paul. Nol. *ep.* 29.10.

³² Embora a precisar de melhor investigação, vejam-se Alföldy 1952; Hamblenne 1980; Matthews 1989; Vincenti 1991.

³³ Pietri 1976, 409. Para o contexto do conflito, veja-se a síntese de Pietri 1976, 407-23.

³⁴ Pietri 1976, 419.

³⁵ Paul. Nol. *ep.* 29.10.

³⁶ Macr. *Sat.* 1.6.26.

³⁷ *Ep.* 1.9.4.

³⁸ *De redivit suo* 1. 267-276.

Contudo, é tentador notar que tudo acontece na mesma altura em que Melânia parte às escondidas para o Oriente³⁹. Que tivesse aproveitado alguma fragilidade da sua família ou que ela própria se sentisse insegura em Roma são boas razões para uma fuga em pleno Inverno.

Há ainda um terceiro problema a propósito desta partida de Melânia para o Oriente. Paulino de Nola e Jerónimo dizem explicitamente que, ao sair de Roma, Melânia foi para Jerusalém. No entanto, Paládio fá-la rumar antes ao Egito, como já referi. Aqui, Paládio diz que ela visitou os monges ascetas da Níttria, de onde se destacam Pambão, os ‘Irmãos Μακροί’, Arsísio, Serapião o Grande, Pafnúcio de Escetes e Isidoro de Alexandria⁴⁰. Ora, quando saiu (ou fugiu?) de Roma, Melânia ou foi para um lado ou para o outro; não foi para os dois lados ao mesmo tempo.

Há pelo menos três fatores que levam a que, neste caso, confiemos mais na versão de Paládio: em primeiro lugar, fontes independentes asseguram que Melânia manteve com os monges da Níttria relações privilegiadas ao longo de toda a sua vida – o próprio Paládio era um destes monges do deserto que se convertera ao ascetismo, segundo ele próprio conta, depois de se ter encontrado com Melânia⁴¹. Os ‘Altos Irmãos’, Isidoro, Evágrio e Paládio representam os mais influentes padres do deserto no Egito de finais do século IV e inícios do século V. No Outono de 394, sete monges dos mosteiros de Melânia e de Rufino de Aquileia estarão no Egito, com o asceta João de Licópolis. Melânia era próxima, pois, destes monges do Egito, e faz sentido que aí se possa ter encontrado com eles⁴².

Além disso, de acordo com Paládio, quando Valente persegue estes monges do Egito depois da morte de Atanásio e estes fogem para a Palestina, Melânia foi com eles para Diocesareia⁴³: a formal verbal usada é συνελθοῦσα (o participio feminino aoristo de συνέρχομαι); melhor ἐν οἷς καὶ αὐτὴ συνελθοῦσα. Ao que parece, pois, segundo Paládio, Melânia estava no Egito quando Valente lançou mais uma das suas perseguições contra os monges ascetas partidários de Niceia. Só depois disso se teria estabelecido em Jerusalém.

Último factor: Dietz mostrou que uma das características das peregrinações no século IV, pelo menos tão importante quanto a visita a locais santos, terá sido a visita aos homens santos: a contemporânea de Melânia, Egéria, que também passou pelo Egito antes de se encaminhar para a Palestina, é disso exemplo; pela mesma altura, também Jerónimo, Paula e Eustóquio irão primeiro ao Egito, antes de se estabelecerem em Belém; esta mesma Paula continuará as suas visitas

³⁹ Pietri 1976, 419.

⁴⁰ Pall. *hist. laus.* 5.2-3, 9, 10.2-4, 46.2 Butler, *hist. laus.* 10D Amélineau.

⁴¹ Pall. *hist. laus.* 44 Butler.

⁴² *Hist. monach. prol.* 2, 1.19, 1.64, 26.10 Festugière.

⁴³ 46.3 Butler.

aos homens santos, desta feita no Chipre e de novo no Egito⁴⁴. Sendo assim, que Melânia tenha começado por passar meio ano no Egito, como refere Paládio, não é algo excecional, mas uma característica do próprio ato de peregrinar na Antiguidade Tardia.

Ora, neste mundo globalizado que é o Mediterrâneo romano, ‘santa Melânia’ deixou Roma para se dirigir para Oriente. Não se tratou de uma decisão tomada logo após a morte do marido, como os seus «biógrafos» querem fazer crer – apenas 11-12 anos depois de enviuvar, ela saiu de Roma. Provavelmente, esperou que o filho se pudesse candidatar a *praetor urbanus* e iniciar, pois, o percurso das honras. A saída de Roma foi, no entanto, furtiva, sem dizer nada a ninguém, durante o Inverno. O ambiente de perseguição que se vivia na Urbe contra alguns dos membros do senado, até contra possivelmente um familiar do marido, pode ter apressado a partida de Melânia. Não rumou à Palestina, como Jerónimo e Paulino dizem – por certo, foi primeiro ao Egito visitar os santos Padres do deserto, como refere um deles, Paládio. Parecendo que não, este dado pode levar a reconsiderar a sua viagem – e se Melânia não tivesse intenção, desde o início, de se vir a estabelecer na Palestina, mas procurasse de facto fazer uma autêntica peregrinação, como uma viagem longa, mas de ida e volta, à semelhança de Egéria? De resto, se Paládio tiver razão, terá sido um acontecimento absolutamente fortuito, a perseguição de Valente aos monges da Níttria, a obrigar Melânia a estabelecer-se na Palestina⁴⁵, onde a matrona milionária acabará por fundar um mosteiro em Jerusalém, em pleno Monte das Oliveiras, que chegará a acolher cinquenta virgens.

Como já vimos, Melânia só voltará a Itália, cruzando de volta o Mediterrâneo romano no ano 400. É Paládio o único que explica por que razão o terá feito:

Depois de muitos anos, quando ouviu falar da neta, que ela tinha casado e desejava renunciar ao século, talvez para que ela não fosse arrastada para alguma má doutrina, heresia ou má vida, embarcou num navio aos sessenta anos e, a partir de Cesareia, chegou a Roma vinte dias depois⁴⁶.

A que se refere Paládio? Sem o fazer explicitamente, julgo que ele se refere à famosa controvérsia origenista que opôs Jerónimo a Rufino de Aquileia e aos padres do deserto egípcios, e na qual Melânia se verá envolvida já nos anos 90 do século IV⁴⁷.

Esta era uma polémica em torno da doutrina cristã e do pensamento de Orígenes de Alexandria, o maior teólogo cristão do século III: a discórdia entre

⁴⁴ Dietz 2005, 121, 123, 126-28, 133, 137.

⁴⁵ Pall. *hist. laus.* 46.3-4 Butler; Paul. *Nol. ep.* 29.11.

⁴⁶ Pall. *hist. laus.* 54 Butler.

⁴⁷ Clark 1992; Furtado 2013.

Jerónimo e Rufino, este último o principal amigo de Melânia no Oriente, radicava em torno de assuntos como a pré-existência ou não das almas humanas em relação ao corpo; a inferiorização do corpo e de toda a criação material; ou a ausência de ressurreição da carne. Ora, regressado a 397, em Roma Rufino de Aquileia traduzira a *Apologia Origenis* da autoria de Panfílio e o *Peri Archôn* de Orígenes. Foi o suficiente para que os amigos romanos de Jerónimo procurassem a condenação do amigo de Melânia por difundir doutrinas origenistas. Estas traduções perderam-se, mas não produziram em Roma a condenação imediata de Rufino, talvez porque o papa Siríaco não devia manter boas relações com Jerónimo desde que sucedera a Dâmaso em 384. Assim eram as relações entre os santos naqueles tempos.

Siríaco morreu por sua vez em 399 e foi sucedido por Anastácio. O novo bispo de Roma parece dar mais ouvidos aos anti-origenistas e procura concitar o apoio do bispo de Milão contra os que defendiam estas doutrinas. No ano 400, Rufino estava, pois, em perigo, assim como as doutrinas origenistas defendidas sobretudo pelos Padres do deserto egípcios, os também amigos de Melânia.

Em todo este conflito, Melânia estará do lado de Rufino, o que lhe valerá a inimizade posterior de Jerónimo, que falará dela como aquela ‘cujo nome, que designa escuridão, é bem testemunha das trevas da sua perfídia’⁴⁸. A etimologia do nome de Melânia (cf. μελανία=*nigredo*) apontava, de facto, para a escuridão. O desentendimento vai a tal ponto que Jerónimo apaga Melânia da nova edição do seu *Chronicon*. É neste contexto que a matrona regressa a Itália: é provável que a ‘má doutrina, a heresia e a má vida’ que ameaçariam a neta, também chamada Melânia, possam ser entendidas, pois, no contexto deste combate doutrinal entre Rufino e os partidários de Jerónimo em Itália.

E contudo... sem rejeitar essa possibilidade, pergunto-me se Melânia terá abandonado Jerusalém de tão livre vontade, para proteger os seus contra as perigosas doutrinas de Jerónimo.

De facto, não foi apenas em Itália que recrudesceu em 399-400 a luta contra os partidários das doutrinas de Orígenes, por iniciativa de Anastácio de Roma. Também a Oriente, precisamente nestes anos, o poderoso bispo Teófilo de Alexandria desencadeava uma dura perseguição contra os monges do Egito (que tinham entretanto regressado às suas celas, talvez após a morte de Valente). Foram pouco teológicos os motivos que levaram à perseguição de Teófilo, ele que antes defendera e protegera os monges do deserto: efetivamente, os historiadores Sócrates e Sozómeno falam da descoberta de irregularidades financeiras e de corrupção na igreja de Alexandria⁴⁹ e na recusa do monge Isidoro (o amigo de Melânia), em entregar o dinheiro das esmolas destinadas aos pobres para o

⁴⁸ Hier. *ep.* 133.3.

⁴⁹ Socr. *hist eccl.* 6.7; Soz. *hist. eccl.* 8.12.

programa de construção de igrejas defendido pelo bispo⁵⁰. Certo é que Teófilo, usando o pretexto do pensamento origenista que muitos destes monges partilhavam, excomungou-os e queimou-lhes as celas; muitos deles fugiram primeiro para Jerusalém (talvez para o Monte das Oliveiras, onde Melânia os pode ter acolhido), e depois para Escitópolis, na Decápolis⁵¹. Contudo, não ficam aí... não pode ser por mero acaso que nenhum dos monges egípcios que conhecemos tenha permanecido na Palestina depois de 400: encontramos-os logo a seguir em Constantinopla⁵². Mas, por que razão não ficaram os monges na Palestina? Creio saber porquê: Sozómoeno diz que Teófilo procurou o favor da corte de Constantinopla para a sua causa contra os monges do deserto, obrigando-os a rumarem ao Bósforo para se defenderem das acusações. Além disso chegou até nós uma carta de Teófilo de Alexandria aos bispos da Palestina e do Chipre (= Hier. *ep.* 92). Aqui, ele justifica a sua perseguição contra os monges de Nítria e exorta os restantes bispos a imitá-lo (= Hier. *ep.* 92). Ou seja: Teófilo exorta a que a perseguição seja prosseguida fora do Egito. Se os monges se refugiam em Constantinopla, junto de João Crisóstomo, é verosímil que também não se sentissem seguros na demasiado próxima Palestina, onde se encontrava Melânia. Ora, é precisamente nesta mesma altura, quando Teófilo movia mundos e fundos contra os origenistas, que Melânia parte para Roma: como referi, é mais do que provável que Teófilo tenha estendido a sua perseguição até Jerusalém, tornando pelo menos instável a presença dos monges egípcios e da sua amiga na região – que tenham todos saído da Palestina no mesmo ano é sinal suficiente para aventar a possibilidade.

*

Resulta este texto, no fundo, das incongruências, omissões, lapsos e reconstruções das fontes sobre Melânia – apesar de normalmente se dizer que uma fonte é tanto mais fidedigna quanto mais próxima estiver dos acontecimentos que narra. O caso de Melânia é ainda mais excecional, porque os três autores que sobre ela mais falam são todos seus contemporâneos e, melhor ainda, todos eles conheceram Melânia, conversaram com ela, foram próximos dela: Paulino era seu familiar, Paládio converteu-se ao ascetismo graças aos seus ensinamentos e Jerónimo depois de a admirar tornou-se um dos seus inimigos. E, contudo, talvez porque foram tudo isso, deixam-nos uma imagem de Melânia multiforme como santa e como herege. Nesse sentido, o ato de peregrinar no Mediterrâneo Romano-Cristão, se inclui o sentido mais comum da visita a lugares santos, enquadra-se, na verdade, numa semântica poliédrica – Melânia mostra-o. Nem saiu de Roma imediatamente após a viuvez, imbuída por uma qualquer ânsia

⁵⁰ Socr. *hist. eccl.* 6.9; Soz. *hist. eccl.* 8.11-15.

⁵¹ Clark 1992, 44-48.

⁵² Cf. Leroux 1972, 335-41 e Durand 1976, 191-206.

asceta, nem talvez quando o fez tenha sido a atração pelos Lugares Santos o seu primeiro motivo. Depois de permanecer no Egito, rumo à Palestina não por vontade própria, mas provavelmente expulsa com os monges da Nítria. Um quarto de século mais tarde, se volta a cruzar o Mediterrâneo, já anciã, admito que o tenha feito mais em fuga do que pelo desejo (que não nego também ter existido) de rever ou de proteger os seus familiares e amigos. Peregrinar, peregrinou; contudo, nem sempre as razões espirituais devem ter funcionado como única motivação.

BIBLIOGRAFIA

- Alföldy, A. 1952. *A Conflict of Ideas in the Late Roman Empire: The Clash between the Senate and Valentinian I*, trad. Harold Mattingly. Oxford / New York: Oxford University Press.
- Bitton-Ashkelony, B. 1999. "The Attitudes of Church Fathers toward pilgrimage to Jerusalem in the fourth and fifth centuries." In *Jerusalem. Its sanctity and centrality to Judaism, Christianity, and Islam*, ed. L. L. Levine, 188-201. New York: Continuum.
- Brown, P. 1971. "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity." *Journal of Roman Studies* 61:80-101.
- Cameron, Av. 1999. "On Defining the Holy Man», in J. Howard-Johnston – P. A. Hayward." In *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages. Essays on the Contribution of Peter Brown*, ed. J. Howard-Johnston e Paul Antony Hayward, 27-43. Oxford: Oxford University Press.
- Chausson, F. 2007. *Stemmata aurea. Constantin, Justine, Théodose: revendications généalogiques et idéologie impériale au Ive siècle ap. J.-C.* Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Chin, C. M. e C. T. Schroeder, eds. 2016. *Melania: Early Christianity through the life of one family*. California: University of California Press.
- Clark, E. A. 1992. *The Origenist controversy. The cultural construction of an early Christian debate*. Princeton: New Jersey.
- Consolino, F. E. 2006. "Tradizionalismo e trasgressione nell'élite senatoria romana: ritratti di signore fra la fine del iv e l'inizio del v secolo." In *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica. Atti del convegno internazionale. Perugia, 15-16 marzo 2004*, ed. R. L. Testa, 65-139. Roma: «L'Erma» di Bretschneider.
- Dahlman, B. 2007. "The Theme of Secret Holiness." In *Saint Daniel of Sketis: a Group of hagiographic texts edited with introduction, translation, and commentary*, 70-89. Uppsala: University of Uppsala.
- Devos, P. 1973. "Saint Jérôme contre Poemenia?" *Analecta Bollandiana* 91:117-20.
- 1969. "“La servante de Dieu”: Poemenia d'après Pallade, la tradition copte et Jean Rufus." *Analecta Bollandiana* 87:189-208.
- Dietz, M. 2005. *Wandering monks, virgins and pilgrims. Ascetic travel in the Mediterranean world, 300-800*, University Park, PA: The Pennsylvania State University.

- Drijvers, J. W. 1992. *Helena Augusta: the mother of Constantine the Great and the legend of her finding of the True Cross*. Leiden: Brill.
- Durand, M.-G. 1976. "Evagre le Pontique et le 'Dialogue sur la vie de saint Jean Chrysostome'." *Bulletin de Littérature Écclesiastique* 3:191-206.
- Furtado, R. 2013. "Quando os santos se zangam: Melânia-a-Antiga, *cuius nomen nigredinis testatur perfidiae tenebras* (Hier. ep. 133.3)." In *Mulheres: Feminino, Plural*, coord. Cristina Santos Pinheiro, Anne Martina Emonts, Maria da Glória Franco e Maria João Beja, 125-41. Funchal: Nova Delphi.
- Hamblenne, P. 1980. "Une 'conjunction' sous Valentinien?" *Byzantion* 50:198-225.
- Hunt, E. D. 1982, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, a.d. 312-460*. Oxford: Oxford University Press.
- Leroux, J.-M. 1972. "Jean Chrysostome et la querelle origéniste." In *Epektasis: mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, ed. J. Fontaine e Ch. Kannengiesser, 335-41. Paris: Beauchesne.
- Maraval, P. 1985. *Lieux saints et pèlerinages d'Orient: Histoire et géographie des origines à la conquête Arabe*. Paris: Les Editions du Cerf.
- Marcos, M. 2004. "El origen de la peregrinación religiosa en el mundo cristiano: Jerusalén y Roma." In *Monasterios y peregrinaciones en la España Medieval*, ed. J. A. García de Cortázar, 11-31. Palencia: Fundación Santa María La Real. Centro de Estudios del Romanico.
- Mariano, A. B. e A. A. Nascimento. 1998. *Egéria. Viagem do Ocidente à Terra Santa*. Lisboa: Colibri.
- Matthews, J. 1989. *The Roman Empire of Ammianus*. London: Duckworth.
- Moine, N. 1980. "Melaniana." *Recherches Augustiniennes* 15:3-79.
- Pietri, C. 1976. *Roma Christiana. Recherches sur l'église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie, de Militade à Sixte III (311-440)*. Roma: École Française de Rome.
- Pohlsander, H. A. 1996. *Helena: Empress and Saint*. Chicago: Ares Publishers.
- Rubenson, S. 2008. "Asceticism and Monasticism, I. Eastern." *Constantine to c. 600*. In Vol. 2 de *The Cambridge History of Christianity*, ed. Augustine Casiday e Frederick W. Norris, 637-68. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, V. e E. Turner. 1978. *Image and pilgrimage in Christian culture: anthropological perspectives*. New York: Columbia University Press.
- Vincenti, U. 1991. "'Praescriptio fori' e senatori nel tardo impero romano d'Occidente." *Index* 19:433-40.

- Webb, D. 1999. *Pilgrims and pilgrimage in the Medieval West*. London: I. B. Tauris.
- Wilkinson, J. 1977. *Jerusalem pilgrims before the crusades*. Warminster: Aris & Phillips.
- Wilkinson, K. W. 2012. "The Elder Melania's Missing Decade." *Journal of Late Antiquity* 5:166-84.

(Página deixada propositadamente em branco)

ÍNDICE TEONÍMICO

Alalu, 120-21, 120 n. 71, 123 n. 78, 126
 Ámon (*também* Amon), 44, 59-60, 59n11, 60nn14-15, 62-65, 62 n. 28, 65n37, 67-68. *Ver também* Zeus Ámon
 An (*também* Anu, Anum), 96, 120-22, 120-21n71, 123n78, 125-26
 Anaitis, 242n32
 Anu. *Ver* An
 Anum. *Ver* An
 Ártemis, 242n32, 250
 Asclépio, 332
 Aššur (deus), 158-59, 161n29, 163, 168n64
 Aštabi (*também* Deus Guerra Aštabi), 121
 Astarté, 146
 Atena, 242n32, 263
 Ba'lu, 123
 Baal, 146
 Bél. *Ver* Marduk
 Chu, 41
 Cristo. *Ver* Jesus
 Dagan, 97
 Daganzipa, 121
 Deus (matriz judaico-cristã), 33-34, 118n58, 159n19, 334; Javé (*também* Yahweh) 159n19, 182-91, 191n54, 193-94, 193nn59-60

Deusa Trono, 116
 Destino (agente personificado), 18; 311, 315, 326; (deusas Destino hititas) 124, 124n91, 134
 Deusas Mãe, 124, 124n91, 134
 Divindades Irširra, 121
 Divindades Primevas, 124
 Ea, 123-27, 124n88, 134,
 Enlil, 78-80, 78nn24-25, 84, 90, 93, 96
 Geb, 41
 Grande Rio, 132
 Ḫannaḫanna, 116, 116n47, 124, 130, 132-34
 Hathor, 44
 Ḫebat, 113-14, 121
 Ḫedammu, 119-25, 127, 129
 Hera, 242, 262, 269
 Hórus, 43, 66
 Ḫupašiya, 107, 117, 119, 125
 Ḫurri, 121
 Illuyanka, 122-23, 125, 129-30, 132-35
 Impaluri, 121
 Inanna, 92, 93n25. *Ver também* Ištar
 Inara, 107, 117-19
 Ísis, 269
 Ištar, 91, 113-14, 121, 127, 161n29, 164. *Ver também* Inanna

Jesus (*também* Cristo, Jesus Cristo, Jesus de Nazaré), 29, 32, 34, 332-34
 Júpiter, 281-82, 282n13, 285-86, 285n20, 288, 290n34; (Ótimo Máximo) 317
 Ka.zal, 121
 Kanzura, 121
 Khonsu, 62, 65, 66n49, 72
 Kubaba, 112, 114
 Kumarbi, 119-27, 121n74, 122n75, 123n78, 124n91, 129, 132, 134
 Lamma, 112-13, 113n28, 122, 125-26, 129, 133
 Lua (deus Lua hitita), 116, 121. *Ver também* Khonsu, Nanna, Sîn
 Lugal-Marad, 216
 Maet, 59
 Marduk, 16, 23, 79n19, 80-81, 83-85, 84n37, 93, 93n25, 100, 160, 203-6, 209-218; (Bêl) 212
 Mar (deus Mar hitita), 121-22, 125-32, 127n107, 135, 205
 Marte, 288, 292
 Melkart, 144n39, 146
 Montu, 59, 59n11, 60n14
 Mukišanu, 121
 Nabû, 212
 Nam.ḫé, 121
 Nanna, 214. *Ver também* Sîn
 Nekhebet, 44-45
 Ningal, 201n3
 Ninlil, 216
 Ninurta, 23
 Nusku, 201n3
 Osíris, 43, 269
 Pā, 116
 Prata, 121-23, 121n74, 122n75, 125, 129
 Ptah, 44
 Ré, 44, 64
 Sadarnunna, 201n3

Šamaš, 76n5, 82-85, 84n37, 91, 159, 160n24
 Serápis, 324
 Sîn (*também* Su'en), 90n3, 201, 202
 Sol (deus solar), 43; (deus Sol hitita) 115, 116n47, 117, 121, 123, 125-29; (deusa sol hitita) 115-16, 116n44; (deusa Sol de Arinna) 116n44, 133, 133n32. *Ver também* Šamaš
 Tempestade (deus Tempestade hitita), 11520, 116n44-45, 118n57, 122-21, 125, 118-35; (deus Tempestade de Kuliwišna) 115; (deus Tempestade de Nerik) 114
 Tétis, 261
 Uadjit, 44-45
 Yahweh, *Ver* Deus (matriz judaico-cristã)
 Zababa, 216
 Zeus, 264, 269
 Zeus Ámon, 262

ÍNDICE ANTROPONÍMICO

- | | |
|--|--|
| Abdi-Milkuti, 158 | Amen-hotep I, 59 |
| Abias, 261 | Amen-hotep (Sumo Sacerdote), 59n11, 60nn14-15, 60-62, 64, 67 |
| Abraão, 24-25, 24n9 | Amen-hotep II, 47, 66 |
| Abравanel, 32, 34 | Améstris (esposa de Xerxes), 239, 244, 248n80, 251-53. |
| Acab, 190-91 | Améstris (filha de Artaxerxes II), 239n9, 241, 242n30 |
| Ácio, 291n37, 318n64 | Amiano Marcelino, 377 |
| Adad-Guppi, 201-2, 201n3, 213, 261 | Anastácio (papa), 340 |
| Adad-Nirari, 216 | Aníbal, 18, 295, 298, 300, 305 |
| Adea Eurídice (mãe de Filipe), 259, 259n7, 260n12, 262-64 | Anitta, 109 |
| Adjib, 45 | Antígona (filha de Berenice), 267 |
| Adriano, 322, 324 | Antíoco II, 264-66 |
| Agátocles, 268 | Antíoco III, 265 |
| Agave, 264 | Antípatro, 258-59 |
| Agripa Póstumo, (neto de Augusto) 314 | Antónia Menor, 318 |
| Agripina Maior (esposa de Germânico, mãe de Agripina Menor e Calígula), 263n26 | António Marcelino, 333 |
| Agripina Menor (filha de Tibério, esposa de Cláudio, mãe de Nero), 262n21, 263n29, 314 | António Vieira, P., 32, 34 |
| Ahatmilku, 260 | Apiano, 263, 296-97, 299-305 |
| Alexandre de Jerusalém, 332 | Apil-Sin, 77 |
| Alexandre Magno, 32, 257-63, 262n20, 265, 297, 331 | Apries, 240 |
| Amásis, 240 | Aqqi, 92, 95 |
| Amenemhat I, 62 | Aquémenes, 246n66 |
| | Aquiles, 261 |
| | Arioc, 24 |
| | Arnuwanda I, 111, 113 |

- Ársames, 239n14
 Arsínoe II, 257, 267-69, 269n60
 Arsísio, 338
 Artábano III, 325
 Artáinte, 251-252
 Artaxerxes I, 238n3, 241
 Artaxerxes II, 237-44, 246-50
 Artemísia, 272
 Artistone (filha de Ciro e Cassandane), 239, 239n14
 Aspásia, 272
 Aspásia (concubina de Artaxerxes II), 250, 250n96
 Assaradão, 156, 160, 160n24, 196n63, 195, 261
 Assurbanípal, 155-65, 166n54, 168, 174, 176, 201-2n3
 Assurbanípal II, 157
 Astíages, 203, 226, 232
 Astolpas, 300
 Atália, 272
 Atanásio de Alexandria, 335, 338
 Atossa (filha de Artaxerxes II), 240-41
 Atossa (filha de Ciro, irmã de Cambises, esposa de Dario I, mãe de Xerxes), 237-39, 241-42, 244-46, 249, 261
 Augusto (*também* Gaio Octávio), 18, 260, 270-71, 278, 287-90, 290nn33-34, 292, 298, 311-25, 321n100
 Avieno (senador, primo de Melânia?), 337
 Ba'al de Tiro, 194n63
 Ba'alís de Amon, 182
 Bakenkhonsu, 60n15
 Bar-Rakib, 194
 Basílides (liberto), 324n124
 Bêl-šarra-ušur (*também* Baltasar), 203-5, 211
 Berenice, 17, 257, 265-68
 Betsabé, 260
 Blesila, 334
 Burnaburiaš II, 112
 Cadorlaomer, 24
 Calígula, 292, 312n7, 314-15, 314n19, 318-20, 322, 324-26, 326n143
 Cam, 23
 Cambises, 17, 218, 223n11, 229-30, 232-33, 238-41, 241n25, 244, 246, 250-51
 Canuleio, 291n36
 Cassandane, 238, 240n18, 241n25, 251
 Cassandro, 258, 259-60
 Catão de Útica, 331
 Celtiberos, 300-301
 César. *Ver* Júlio César
 Cícero, 282n14, 283-84, 284-85n19, 288, 291nn36-37, 316n43
 Cipião, 281n13, 287, 303n21
 Circe, 264, 272
 Ciro (Ciro, o Jovem; filho de Dario II e Parisátide), 238, 238n3, 247-51, 248n82, 250n96,
 Ciro II (Ciro, o Grande), 16-17, 203-4, 204n7, 209-10, 215-18, 217n52, 225-26, 232-33, 238-40, 241n25, 246, 261
 Cíton, 251
 Cláudio (Imperador Cláudio, Tibério Cláudio Nero), 316, 318, 321n100,
 Cláudio Pulcro, 286
 Clearco, 248
 Cleópatra (Cleópatra VII Filopator), 17, 43n16, 257, 270-73
 Cleópatra (esposa de Filipe), 258
 Cleópatra (filha de Filipe), 258
 Clitemnestra, 272
 Constâncio II (Constâncio César), 334
 Constante, 333
 Constantino I, 332, 334, 341
 Cornélia, 273
 Cranaspes, 231

- Creso, 230
 Chemaías (*também* Šema‘yāhû), 191-92
 Dalila, 272
 Dalmácio César, 334
 Dâmaso I (papa), 337, 340
 Dánae, 265-66
 Dario I (Dario, o Grande), 17, 221-27, 229-33, 237, 238n3, 239, 239nn13-14, 242, 244-46, 245n58, 250-51, 261
 Dario II, 238, 238n3, 239n9, 241, 244, 246
 Dario III, 238n3, 249
 Dario (filho de Artábano III), 325
 David, 24, 118, 118n58, 260
 Décimo Júnio Bruto, 18, 295, 301-2
 Deidamia, 259
 Déjoces, 17, 221, 226-30
 Demarato, 232-33, 246
 Democedes de Crotona, 245, 250
 Den, 44-45
 Diocleciano, 331
 Dionísio de Halicarnasso, 280, 282n14
 Domiciano, 313-15, 314n23, 319-20, 321n102, 325
 Dunānu, 163
 Egéria, 332-33, 338-39
 Egibi, 205-6
 Enḫeduanna, 90, 90n3
 Enkidu, 94
 Epicuro, 265
 Eratóstenes, 297
 Esmérdis, 229, 239, 244, 250
 Estatira (esposa de Artaxerxes II), 239n9, 240, 242-43, 247-48
 Estrabão, 241n25, 297, 302, 305-6
 Etéocles, 316n43
 Eunápio, 332
 Eurídice (mãe de Filipe). *Ver* Ádea Eurídice
 Eurídice (mãe de Ptolemeu I Sóter), 267
 Eurípides, 264, 268n49, 316
 Eusébio de Cesareia, 333
 Eustóquio, 338
 Evágrio, 338
 Farnaspes, 238
 Fedima, 238, 250
 Fedra, 268, 272
 Filipe da Macedónia, 258, 263-64
 Filipe Arrideu, 259, 262
 Filipe V, 304
 Filon de Alexandria, 314n19, 326n143
 Filótera, 267
 Flaminio, 286
 Flávio Josefo, 204, 270, 272, 314n19, 324n123, 326n143
 Floro, 296-97
 Fúlvia, 263n26
 Gaio (neto de Augusto), 315
 Gala (mulher de Júlio Constâncio), 334
 Galba, 299, 312n4, 314-15, 320-21, 323-24
 Gaumata, 223, 225
 Gemelo (Gemelo Tibério, primo de Calígula, neto de Tibério), 318n64
 Gilgameš (*também* Gilgamesh), 94
 Góbrias (*também* Ugbaru), 204, 204n7, 239n14, 246
 Godolias (*também* Gedalyāhû b. ‘Āḥîqām), 182, 193n60, 195
 Golias, 24
 Haguite, 260
 Hammu-rabi (*também* Hammurabi), 15, 75-88, 110
 Hananias (*também* Ḥānanyāh b. ‘Azzûr), 187-89, 187n40
 Ḥantili II, 110
 Hatchepsut, 43n16, 66, 66n48, 111
 Hattušili I, 110-11
 Hattušili III, 113-15, 113n30, 260

- Helena (Helena de Tróia), 245n56
 Helena (mãe de Constantino I), 332-33
 Henoc, 31
 Herihor, 57, 62-68, 63n33
 Hidarnes, 239n9
 Hipólito, 268
 Hiram I, 141-43
 Histaspes, 246n66
 Humbarēš de Nahšimarti, 195
 Huzziya II. *Ver* Zidanta II
 Ibāl-pī-El II, 77
 Intafernes, 230-31
 Isidoro de Alexandria, 338, 340
 Ismael, 182
 Ithobaal I, 141
 Jeremias, 16, 27, 179-200
 Jerónimo, 333-36, 338-41
 Jezabel, 272
 Joacaz II (*também* Šallum), 180-81
 João Crisóstomo, 347
 João de Licópolis, 338
 Joaquim, 180-81, 185
 Joaquin, 180, 187-89, 189n47
 Josefo. *Ver* Flávio Josefo
 Josias, 180-81
 Júlia (filha de Augusto), 315
 Júlio César, 17, 270, 277, 288, 290, 292, 301, 312, 316-17, 319, 322-24, 326, 334
 Júlio Constâncio, 334
 Justina (esposa de Valentiano I), 334
 Kamés, 48
 Khaemuaset, 59, 59n11
 Khamon, 59
 Konyāhū b. 'Elnātān, 193n58
 Labashi-Marduk, 201n3
 Laódice I da Síria, 17, 257, 264-67
 Libu, 57n2
 Lisímaco, 268
 Lot, 24
 Lúcio (neto de Augusto), 315
 Lucrécia, 273
 Lugalzagesi, 93, 96-97, 100
 Maaca, 261
 Macróbio, 337
 Mácron (prefeito do pretório), 314n19
 Magas, 267
 Maneton, 38
 Maništušu, 91
 Marcial, 326
 Marco Antônio, 270
 Marduk-apla-iddina, 160
 Marino de Nápoles, 332
 Martana, 333
 Masabates, 247
 Masaharta, 63n31, 66n49
 Masistes, 246n66, 249, 251-53
 Mechuech, 57n2, 58
 Medeia, 264, 272
 Megabizo, 223
 Melânia-a-Antiga, 18, 331-345
 Menkheperré, 63n29, n31, 66
 Merenptah, 57n2
 Merneit (*também* Meritneit), 43n16
 Méroe (irmã de Cambises), 241n25
 Militão de Sardes, 332
 Mitradataes, 239n9
 Mitrobates, 231
 Muršili I, 110-11
 Muršili II, 112-13, 113n23, 118
 Muwa, 111
 Nabónido (*também* Nabónides), 91, 201-220, 261
 Nabū-ahhê-iddina, 205
 Nabu-balatsu-iqbi, 202
 Nabucodonosor II, 27, 181, 185n32, 187n39, 189, 193-94, 201-2, 201n3, 205, 210
 Naqui'a-Zakuto, 261

Narâm-Sîn, 91, 98, 101
 Neco II, 181, 193n59
 Nedjemet, 65, 73
 Nefertiti, 260
 Neitikeret (*também* Nitocris), 43
 Neoptólemo (rei da Molóssia), 258
 Neriglissar, 201n3, 202, 205
 Nero, 318-20, 322-25, 226n143
 Nesiamon, 60
 Nesitas, 109
 Neústa, 261
 Nimerod, 23-24
 Niquemepa, 260
 Nitétis, 240
 Noé, 23
 Nur-Daggal, 98
 Nur-Sin, 205
 Oco, 249
 Octávia, 271
 Octávio. *Ver* Augusto
 Olímpia (mãe de Alexandre), 17, 257-64, 262n20, 266, 271
 Ônfale, 272
 Opiano, 119
 Oretes, 230-32
 Orígenes, 339-40
 Orósio, 296-98
 Ostones, 238n3
 Otanes, 222-24, 223n11, 238-39, 250
 Otão, 312n4
 Oxartes, 238n3
 Paddatiššu, 110
 Pafnúcio de Escetes, 338
 Paládio, 333-36, 338-39, 341
 Palaítas, 109
 Pambão, 338
 Panammuwa II, 194
 Panehesi, 61, 65, 67
 Panfílio, 340

Parisátide, 237, 238n3, 239n9, 241, 243-44, 245n58, 246-48
 Pármis, 239
 Parrattarna, 111
 Paser, 59, 59n11
 Pauer-ré, 59, 59n11
 Paula, 334, 338
 Paulino de Nola, 333-37, 338-39, 341
 Paulo de Tarso, 332
 Peménia, 333
 Penélope, 268, 272-73
 Periandro, 230n50
 Persas, 28, 203, 205, 216, 223, 225-26, 229, 231-32, 237-39, 241
 Piankh, 64-66
 Pinedjem I, 66-67, 66n49
 Pirro, 267
 Pisístrato, 313n13
 Pithana, 106
 Piyaššili (*também* Šarri-Kušuh), 112
 Plínio-o-Jovem, 315, 317n48
 Plínio-o-Velho, 144n39, 319n67
 Plutarco, 17, 237-43, 238nn2-3, 242n30, 248n32, 245n58, 246-49, 248n82-83, 260, 262-63, 266-67, 270, 272, 296, 305, 312n4
 Políbio, 291, 296, 304n30
 Poliperconte, 259
 Pompeio, 270, 289n31
 Proclo, 332
 Psamético II, 187
 Psusennes I, 66
 Ptolemeu Cerauno, 268
 Ptolemeu I Sóter, 267-68
 Ptolemeu II Filadelfo, 265, 268, 269n56
 Ptolemeu III, 265-66
 Ptolemeu XII Auletes, 270
 Ptolemeu XIII, 270
 Ptolemeu XIV, 270
 Puduhepa (*também* Puduhepa), 113-15,

- 113n30, 133, 133n30, 260
- Ramsés II, 63n33, 66n48
- Ramsés III, 57, 57n2, 59
- Ramsés IV, 66n48
- Ramsés VII, 58
- Ramsés IX, 58-60
- Ramsés X, 58-60
- Ramsés XI, 57-67, 66n48, 72
- Rim-Sin, 76n6, 83, 84n37, 85n41
- Rómulo, 282-83nn13-14, 288-89
- Roxana (esposa de Alexandre), 258-59
- Roxana (irmã de Cambises), 241, 244
- Rufino de Aquileia, 338-40
- Rútilio Namaciano, 337
- Safo, 272
- Salmanasar V, 99
- Salomão, 118n58, 142-43
- Salústio, 291
- Šallum. *Ver* Joacaz II
- Šamaš-hašir, 76n5
- Samsi-Addu, 76, 91
- Samuramat, 261
- Sarduaris, 158
- Sargão de Akkad, 15, 89-105
- Sargão II (rei da Assíria), 144, 159, 167, 217n52
- Šarri-Kušuh. *Ver* Piyaššili
- Sebekkaré Sebekneferu, 43n16
- Sedecias, 180-82, 185-91, 193n57, 194
- Seleuco, 265-68
- Šema'yāhū. *Ver* Chemaías
- Semerket, 45
- Senaquerib, 159-60, 166n54, 167
- Serapião, o Grande, 338
- Seti I, 62, 63n33
- Sidónio Apolinar, 337
- Šilli-Sin, 78n15, 83, 85
- Sin-iddinam, 76n5
- Siríaco (papa), 340
- Siwa-palar-huhpak, 77, 81
- Smendes I, 64, 66-68
- Socles, 223
- Sócrates, 340
- Sófron, 265-66
- Sozómoeno, 340-41
- Suetónio, 18, 311-29
- Sula, 17, 277, 287, 290
- Tácito, 282, 305-6, 312, 312n4, 314, 314n16, 314n19, 323
- Tammaritu, 161n29,
- Taḥpanhês, 183
- Tarquínio, o Soberbo, 282
- Tarquínio Prisco, 280
- Tauseret, 43
- Teócrito, 267, 269
- Teófilo de Alexandria, 331, 340-41
- Teritucme, 239n9
- Tessalonica (enteada de Roxana), 259
- Teumman, 155-56, 160-69, 175
- Tibério, 312n4, 313-15, 313nn13-14, 314n16, 314n19, 315n26, 317, 321-22, 321n102, 324
- Tibério Alexandre (prefeito do Egípto), 324
- Tidal, 24
- Tiglat-Falasar I, 157
- Tiglat-Falasar III (*também* Tiglatpila-ser III), 144, 167, 168n64
- Tii, 260
- Tiribazo, 239
- Tiridates (rei da Arménia), 325
- Tissafernes, 239n9
- Tito, 314-15, 314n23, 318n66, 320
- Tito Lívio, 282, 296, 298, 300-301, 303
- Tómiris, 272
- Trajano, 312n5, 313, 324
- Trasilo (astrólogo), 315
- Tukulti Ninurta, 23
- Turi, 48

Tutmés I, 66, 66n48, 111
 Tutmés III, 46, 46n28, 66, 66n48
 Tutmés IV, 47, 111
 Ugbaru. *Ver* Góbrias
 Uenamón, 68
 Urtaku, 160, 160n24
 Ur-Zababa, 92-93
 Valente, 334-39
 Valentiniano I, 18, 331, 334, 336-37
 Valentiniano II, 334
 Valério Máximo, 334
 Valério Messala, 334, 337
 Valério Públicola, 337
 Vespasiano, 315, 318, 318n63, 320, 322,
 322n111, 323-25
 Vindex (revoltoso da Gália), 323
 Vistília (mulher condenada por Tibé-
 rio), 322n110
 Vitélio, 323n4
 Xenofonte, 204, 204n7, 238n3
 Xerxes I, 238n3, 239, 242, 244, 246-47,
 248n80, 249, 251-53, 261, 325
 Xerxes II, 238n3
 Zidanta II (*também* Huzziya II), 111
 Zimri-Lim, 76n5, 78-79, 78n12, 79n17,
 80n22, 81n26, 82, 83n34

ÍNDICE TOPONÍMICO E ETNONÍMICO

- | | |
|---|--|
| <p>Aba, 112</p> <p>Abdera, 145</p> <p>Abido, 304</p> <p>Abul, 145</p> <p>Áccio, 271</p> <p>Achziv, 141, 143</p> <p>África, 23</p> <p>África Proconsular, 333</p> <p>África Subsaariana, 65</p> <p>Akkad (cidade de Akkad), 90, 90n5, 100-101</p> <p>Akkad (país de Akkad), 214, 216</p> <p>Akkad (império Acádico), 15, 29, 89-102</p> <p>Aksaray, 98n47</p> <p>Alcácer do Sal, 145</p> <p>Alepo, 111-12</p> <p>Alexandria, 28, 267-68, 323-24, 323n118, 326n143, 334-35</p> <p>Almaraz, 145</p> <p>Alto Egito (<i>também</i> Chemau), 44-45, 48, 61, 64, 66-67</p> <p>Alta Mesopotâmia (<i>também</i> Norte da Mesopotâmia), 76, 91n9, 100, 112, 203. <i>Ver também</i> Assíria</p> <p>Alta Núbia. <i>Ver</i> Kuš</p> <p>Amathus, 143</p> <p>Amon (estado de), 182, 184-85</p> <p>Amorritas, 76, 78n12, 80, 95</p> | <p>Amurru (país de), 78n12, 111</p> <p>Anatólia, 15, 97-98, 98n47, 107-12, 108n3, 113n28, 119, 133, 142, 213n22</p> <p>Andaluzia, 146n46</p> <p>Anzan, 203</p> <p>Arábia, 201-5, 215n36,</p> <p>Araḫtu, 112</p> <p>Aranzaḥ, 121</p> <p>Arbela, 163, 163n39</p> <p>Arménia, 325</p> <p>Arzawa, 108, 110</p> <p>Ashdod, 93n26,</p> <p>Ashur, 85</p> <p>Ásia, 46n29, 237</p> <p>Ásia Menor, 237, 239n9, 261, 265</p> <p>Ásia Ocidental, 48, 194</p> <p>Assíria (região), 91, 168, 204n7, 213n23, 231n56. <i>Ver também</i> Alta Mesopotâmia</p> <p>Assíria (império Assírio), 101, 155-65, 168, 183-84, 202, 161</p> <p>Assírios, 27, 158, 159n19, 162, 166-68, 168n64, 232</p> <p>Aššur (cidade de), 99-100, 169</p> <p>Aššuwa, 111</p> <p>Astapa, 303-4, 304n30,</p> <p>Ástures, 295, 297</p> |
|---|--|

Atlântico, 140, 146, 148

Auza, 143n30

Azupirānu, 92

Babilónia (cidade de), 76, 80-81, 82n32, 86n46, 93n25, 100-101, 110, 113n28, 158, 168, 192, 203-4, 210-12, 213n25, 214, 216-18, 231n56, 248, 258, 265

Babilónia (império Babilónico), 15-16, 21, 23, 27, 75-86, 91, 112, 180-192, 194, 201-218

Babilónios, 195, 203, 210, 212-15

Bagdad, 100

Baias, 315, 324

Baixa Mesopotâmia (*também* Sul da Mesopotâmia), 85n41, 95n33, 96-97, 100, 168n64

Baixo Egito (*também* Tamehu), 44-45, 64, 66

Baleares, 326

Behistun, 231n56

Biblos, 68, 142

Bit-Abdadani, 159

Bit-Adini, 157

Bítia (*também* Bithia), 144

Bit-Yakīn, 160

Blasto-fenícios, 300

Borsippa, 203, 214, 216, 265

Botrys, 142

Brácaros, 18, 295, 301, 302n17, 305

Bretões, 325

Cádis (*também* Gadir), 144, 144n39

Caldeus, 160, 167, 168n64

Campo de Marte, 288, 292

Cântabros, 296

Capadócia, 332

Capitólio, 270, 287

Cápreas, 323

Caralis, 144

Carambolo, 145

Cária, 247

Carmona, 145

Cartago, 143-44, 148

Cassitas, 23, 110

Castro Marim, 145

Celtibéria, 301

Cerro Alarcón, 145

Cerro de Maquiz, 303n21

Cerro del Prado, 145

Cerro del Villar, 145

Cerro Macareno, 145

Cesareia, 323n115, 339

Ceuta, 144

Chemau. *Ver* Alto Egito

Chinear, 23-24

Chipre, 141, 143, 149, 167n61, 331, 339, 341

Chorreras, 145

Cirene, 267

Cítia, 245

Cónios, 300

Constantinopla, 241

Crotona, 245, 250

Cunaxa, 247n76

Dadanu, 203

Decápolis, 341

Deir el-Medina, 59

Delfos, 332

Delta (região do), 48, 58, 58n2, 67-68

Delta do rio Habur, 78

Dídima, 332

Diocesareia, 338

Djanet. *Ver* Tânis

Dórios, 58

Dra Abu el-Naga, 61

“Duas Terras” (*também* “Dois Países”), 45, 46n27, 49, 66. *Cf.* Egito

Dur-Karashu, 202n3

Dūr-Šarrukīn, 100. *Cf.* Khorsabad

Ebabbar (templo de Šamaš em Sippar), 91

Ebla, 29, 97, 157

- Ebro, 299
- Ecbátana, 228, 250
- Edom, 185, 203
- Éfeso, 265
- Egeu, 58, 237
- Egípcios, 39, 39n4, 46n29, 47, 48n39, 49, 240
- Egito, 23, 25-26, 28, 39, 42, 44-46, 47n35, 48-49, 56-60, 62, 67-69, 92n15, 156, 165, 180-84, 187-88, 187n40, 192n56, 193-94, 193nn57-59, 202, 215n36, 231n56, 240, 241n25, 244, 245n58, 246, 251, 257-58, 260, 265-70, 291, 324, 326n143, 331, 335-36, 338-42. *Ver também* Alto Egito, Baixo Egito, “Dois Países”, “Duas Terras”.
- Ehulhul, 201-2n3, 202-4, 213
- Ekhulkhul, 201n3
- Ekur, (templo de Enlil em Nippur) 90
- Elam, 15, 24, 75, 77-79, 77nn9-10, 78n15, 79nnn17-18, 81-83, 81n29, 98, 98n51, 156, 160-65, 160n23, 231n56
- Elassar, 24
- Elefantina, 46n28, 60, 187
- El-Hiba, 67
- Emašmaš, (templo de Ištar em Nínive) 91
- Epidauro, 332
- Epiro, 17, 257-58, 260-61
- Esagila (templo de Marduk em Babilónia), 93, 100, 212, 212n15, 213n25, 214
- Escitópolis, 341
- Eski Harrân, 201-2n3. *Ver também* Harran
- Ešnunna, 76-78, 77n8, 78n12, 78n15, 81n29, 83, 83n34, 85, 85n43
- Espartanos, 232, 238
- Espoieto, 287
- Etrúria, 280,
- Etruscos, 58, 280
- Eufrates (*também* Nāhār), 46, 78n16, 80n22, 92, 95-97, 110-11, 183
- Europa, 237, 235, 273
- Extremo Ocidente, 143
- Faium, 67
- Fenícios, 139
- “Floresta dos Cedros”, 97
- Filisteus, 26, 58
- Foceia, 250n96
- Frígia, 231
- Gadir. *Ver* Cádiz
- Gália, 323, 326n143, 334
- Gália Cisalpina, 300
- Gambulu, 163
- Gauleses, 268, 323
- Germanos, 325
- Goim, 24-25
- Golfo Pérsico, 96-97
- Gozo, 145
- Grécia, 28, 58, 226n21, 237-38, 238n3, 242, 244-46, 245n56, 249, 258, 259n7, 261, 264, 269n56
- Gregos, 32, 109, 223-27, 232-33, 238, 246, 269, 272
- Gutium, 204, 204n7
- Hadrumentum, 144
- Hális, 109
- Ḫamat, 181
- Hardai, 61
- Harran (*também* Harrân), 201-2n3, 202-4, 203n5, 213, 213nn20-23. Cf. Eski Harrân
- Ḫaššuwa, 110
- Ḫatti, 109-110, 110n12, 111-13, 111n22, 113n28, 119, 131, 131n127, 134, 187; (“Terra do Ḫatti”) 117
- Ḫattuša, 109-110, 112-14, 133-34
- Ḫazzi, 126
- Hebreus, 16, 23, 25-29, 31, 34, 118
- Hélade, 251, 261
- Helesponto, 325

- Heroópolis, 269
Hibra, 203
Hilleh, 202
Hippo, 144
Hispânia, 18, 281n13, 287, 295-296, 299, 301, 303, 305, 305n35, 316n39, 322, 324
Hispânicos, 18, 295-297, 305n36, 306
Hititas, 29, 75, 107, 108n3, 109, 121, 133-34
Huelva, 143-44, 147n53
Hurritas, 30, 107, 109-111, 113, 123, 133
Hursagkalama, 216
Iadihu, 203
Iatribu, 203
Ilíria, 268, 233
Iliturgi, 303
Império Romano. *Ver* Roma
Índia, 58, 258
Indo-Europeus, 108n3, 109
Iónia, 231, 250
Isin, 76, 76nn6-7
Israel, 25-26, 30n23, 182-184, 261
Išuwa, 111
Itália, 58, 114, 289-300, 320, 322, 324, 333, 335-36, 339-40
Itália Central, 287
Jazira, 78
Jerusalém, 28, 31, 181-89, 190n48, 191-92, 192n56, 195, 331-36, 338-41
Judá, 16, 26-27, 179-84, 186-90, 190n47, 192-95, 192n56, 193n59
Judeia, 31, 324, 324n123
Judeus, 27-28, 31, 323
Kalḫu (*também* Nimrud), 100, 157, 174
Kaneš, 109, 109n9
Karkemiš, 112-14
Karnak, 59n11, 60, 64-66, 68, 72-73
Kathaituwa, 112n26
Khorsabad, 100. Cf. Dūr-Šarrukīn
Kiš, 92-93, 96-97, 100, 216
Kition, 143
Kizzuwatna, 110-11, 113
Kommos, 141
Kuch. *Ver* Kuš
Kummiya, 124
Kurdâ, 79n18
Kuš (*também* Alta Núbia, Kuch), 46n28, 48, 61, 65, 187, 188n41
Kutha, 216
La Fonteta, 145
Lagaš, 96-97
Lampedusa, 145
Lância, 297-98
Larsa, 15, 75-76, 75n3, 76nn5-7, 78, 78n12, 83-86, 84n39, 85n45, 86n48, 96, 203, 214
Lawazantiya, 110, 113
Leptis Magna, 144
Levante, 47n33, 48n37, 96
Libano, 46, 97. Cf. “Floresta dos Cedros”, Retenu
Licht, 48
Lídia, 215, 231, 231n53, 247
Lisboa, 145
Lixus, 144, 144n39
Lullubu, 94n32
Lusitânia, 301
Lusitanos, 299-301
Luvitas, 109
Macedónia, 257-61, 263, 266, 268, 269n56, 271
Macedónios, 259, 261, 268-69
Magan, 97
Málaga, 144-45
Malgiûm, 76, 76n7
Malta, 145
Mankisum, 77
“Mar Inferior”. *Ver* Golfo Pérsico
Mar Mediterrâneo. *Ver* Mediterrâneo

“Mar Superior”. *Ver* Mediterrâneo

Marad, 216

Maraššantiya, 109

Mari, 78-79, 78n12, 85, 97

Média, 17, 27, 159, 204n7, 221, 225-26, 227n29, 228

Médio Eufrates, 78n12

Medinet Habu, 59-60

Mediterrâneo, 15, 18, 46, 56, 58, 69, 143, 147, 149, 205, 296, 325, 331, 334-35, 339, 341-42; (Mediterrâneo Central) 139, 144, 148; (Mediterrâneo Ocidental) 139-40, 144, 148; (Mediterrâneo Oriental) 96, 331

Medos, 159, 167, 201-2n3, 203, 203n5, 204n7, 213n23, 215, 225-27, 232

Meggido, 143

Meluḫḫa, 97

Mênfis, 48

Mesopotâmia, 15-16, 23-24, 26-27, 29, 33 76n5, 77, 77n10, 79n17, 80-81, 85, 90, 92, 94, 94n30, 97, 99-100, 156, 159, 210, 121n17, 213n22, 214. *Ver também* Alta Mesopotâmia, Assíria, Baixa Mesopotâmia, Suméria

Miṣpah, 182

Mitanni, 47, 108, 110-12, 123, 133

Moab, 185

Mogador, 144

Molóssia, 258

“Montanhas da Prata” (*também* cordilheira de Tauro), 97

Monte das Oliveiras, 339, 341

Montu, 59, 59n11, 60

Morro de Mezquetilla, 145

Motya, 144

Mukiš, 112

Nāhār. *Ver* Eufrates

Namri, 159

Napata (Guebel Barkal), 46n28

Neobabilônios, 182

Nilo (*também* Šihôr). 46n28, 48, 67, 182-83, 240, 268. *Ver também* Primeira Catarata, Quarta Catarata

Nimrud. *Ver* Kalḫu

Nínive, 91, 121n74, 158, 160-61, 160n23, 163, 166, 174-77

Nippur, 90, 96, 203, 214

Nítria, 338-39, 341-42

Niya, 112

Nola, 333-37, 339

Nōp, 183

Nora, 144

“Nove Arcos”, 46

Núbia, 45-48, 46n28, 48n39, 61, 65, 67. *Ver também* Kuš, Uauat

Nuhaše, 112

Numância, 305

Ocidente, 18, 101, 139-41, 143, 144n39, 149, 336. *Ver também* Extremo Ocidente

Olímpia, 332

Opis, 203

Oriente, 18, 22, 24n10, 28, 100, 140, 258, 160, 269, 325, 326n143n, 331-32, 334-36, 338-40. *Ver também* Próximo Oriente

Padakku, 203

Palácio Sudoeste (Nínive), 160-61, 160n23, 166, 174-77

Paleopaphos Skales, 141

“País de Sumer e Akkad”, 78, 79n19, 85, 85n41, 216-17

Palermo, 144

Palestina, 18, 46n29, 47nn34-35, 58, 179, 181-82, 202, 215n36, 331-32, 335, 338-39, 341-42. Cf. Siro-Palestina, Retenu

Pantelária, 145

Parsuaš, 159

Pártia, 231n56

Pérgamo, 332

Pérsia, 16-17, 231, 237, 242, 244-45, 245n58, 249-50, 253
 Pidna, 259
 Pi-Ramsés, 48, 58, 68
 Pognon, 201
 Portugal, 34, 38, 145, 331
 Povos do Mar, 57-58
 Primeira Catarata, 46. Cf. Nilo
 Próximo Oriente, 15, 47, 58, 78, 80, 89, 96, 100-102, 108, 140-44, 148, 156, 159, 165, 170, 205, 261, 265, 272 *Ver também* Oriente
 Púnicos, 300-301, 305
 Puruṣḥanda, 98
 Putéolos, 323-24
 Qadeš, 111
 Qarkemiš, 181, 193n59
 Qatna, 112
 Quarta Catarata, 46, 46n28. Cf. Nilo
 Retenu, 46. *Ver também* Síro-Palestina, Palestina
 Retenu Superior, 46n29
 Roma (cidade de), 270, 282n14, 286, 289, 292, 321n102, 323, 325, 331, 333, 335-41
 Roma (império romano), 13, 17, 21, 28-29, 39, 39n2, 271, 277, 279, 290-92, 297302, 304, 306, 311, 341
 Romanos, 18, 21, 32, 271, 288, 291, 295, 300, 302-3, 305-6
 Sagunto, 303-4
 Salmantica, 303, 305
 Sam'al, 194
 Samaria, 26
 Semitas, 95n33
 Samotrácia, 264, 268
 Sangibuti, 159
 Santa Olaia, 145
 Santarém, 145
 Sardenha, 144, 147, 286n22, 299
 Sardes, 230, 251, 332

Setúbal, 332
 Sevilha, 145
 Sexi, 145
 Sicília, 144, 286n22, 299
 Sídon, 158, 167n61, 185
 Šihôr. *Ver* Nilo
 Sindjar, 86
 Sippar, 91, 100n63, 201-2n3, 216
 Síria, 17, 46n29, 47n34, 78, 97, 108, 110-13, 133, 142, 156, 187, 203n5, 247n71, 257, 264-66, 291, 333. Cf. Siro-Palestina, Retenu
 Síria do Norte, 97, 108, 110-11. Cf. “Floresta dos Cedros”, “Montanhas da Prata”, Tauro
 Sírio-palestina (*também* Síria-Palestina, Corredor siro-palestinense), 45, 46n29, 47, 182, 187. *Ver também* Retenu, Palestina, Síria
 Sogdiana, 258
 Solunto, 144
 Šubartum, 85
 Šubat-Enlil, 91n10
 Sulcis, 144
 Suméria (*também* Sumer), 23, 96-97, 100
 Sumérios, 95n33
 Susa, 244, 246, 251, 272n71
 Tamehu. *Ver* Baixo Egito
 Tânis (*também* Djanet), 64, 66-68
 Tauro (cordilheira). *Ver* “Montanhas da Prata”
 Tavira, 145
 Tebas (Grécia),
 Tebas (Egipto), 48, 59, 59n11, 61, 63-64, 63n31, 66-68
 Teima, 201-5, 202n3, 211, 211n10, 214-15, 215n36
 Tessalónica, 289n31
 Tharros, 144
 Ticino, 18, 295, 298

Tigre (rio), 76n7, 78n16, 96-97
Til Tuba, 156, 160-61, 163, 165, 168, 175
Tilmun, 97
Tiro, 140, 142, 144, 149, 185
Toscanos, 145
Trácia, 268
Turdetanos, 300
Tuttul, 97
Uauat (*também* Baixa Núbia), 46n28,
48, 67
Ugarit, 111, 141, 260
Ulaya (rio), 161, 163, 165
Umma, 96
Upi, 77
Ur, 90n3, 92n22, 95-96, 203, 214
Urarṭu, 158-59
Uruk, 76, 76nn6, 93-94, 96-97, 203, 214
Útica, 144, 144n39, 331
Vale das Rainhas, 60
Vale dos Reis, 66
Yamhad, 78, 79n18
Yamutbal, 86
Yarmuti, 96
Zalmaqum, 79n18

ÍNDICE DE FONTES ANTIGAS

1. TEXTO BÍBLICO

Ageu

2:23: 189n47

Amós

1-2: 30n23

Apocalipse

17:18: 27n19

Daniel

2:39: 31n25

7:1: 31n25

7:13-14: 31n26

7:19-25: 31n25

8-11: 31n25

Deuteronomio

2:39 : 31n25

7:1: 31n25

7:13-14 : 32n19

7:19-25: 31n25

8-11: 31n25

20:5-8 : 191-92n51

Primeiro Livro das Crônicas

1:10: 23n3

Segundo Livro das Crônicas

1:1: 118n58

11:21-22 : 261n13

32: 27n17

36:13: 194

Ezequiel

11:15: 180n3

1-11: 27n20

13:8-10: 187

17:12-19: 194

17:15: 193

25-31: 30n23

Gênesis

10:8: 23n3

10:8-12: 23n4

14:1: 24n7

14:14: 24n14

14:14-16: 24n9

14:4-9: 24n8

Isaías

14-24: 30n23

34:46-47: 30n23

36-37: 27n17

30:1-7: 184

40: 27n21

65:21-23: 191-92n51

Jeremias

2:1-4:4: 183-84

2:2: 183

2:13: 183

2:14-19: 183

2:15: 183

2:16: 184	27:18: 186
2:18: 182, 184, 193	27:19: 186
2:32: 184	27:19-20: 186
2:33-37: 184	27:19-22: 186
2:36: 193	27:21: 186
2:36-37: 184	27:22: 186
2:37: 184	27-28: 185, 187
5:31: 187n36	27-29: 16, 179, 184-87, 193-94
8:10: 187n36	28: 185, 187-90
13:18 (TM): 189	28:1: 185, 187n37, 188
14:11-16: 187n36	28:1 (TM): 185
20:6: 187n36	28:2-3: 188
22:10-30: 180	28:5 (TM): 188
22:24: 189n47	28:6 (TM): 188
22:24 (LXX): 189	28:6-9: 188
22:28-30 (LXX): 189, 189n47	28:7: 188-89
23:9-32: 186	28:8: 188
24: 180	28:10: 188
25-38: 30n23	28:10 (TM): 188
26:7: 187n37	28:11: 188
26:8: 187n37	28:12 (TM): 188
26:11: 187n37	28:12-16: 188
26:16: 187n37	28:13-14: 188
27 (LXX): 185-7	28:15 (TM): 188
27:1 (TM): 185	28:15-17: 188
27:2-3: 185-86	28:16: 188, 192
27:5-6: 185	28:17: 188
27:7: 186	28:17 (TM): 188
27:8: 185	28:24: 189, 189n47
27:9: 185, 187n37	28:24-27: 189n47
27:9-10: 185	28:28: 189n47
27:9-18 (TM): 186	28:28 (LXX): 189n47
27:11: 185-86	28:28 (TM): 189n47
27:12: 186	28:28-30: 189
27:14-15: 186	28:30: 189n47
27:16: 186	29: 190-92, 190n48
27:16-20 : 186	29 (TM): 182n11
27:16-22 (TM): 186	29:1: 187n37
27:17: 186	29:1-3: 190

29:2: 190
 29:5-6: 190
 29:5-7: 190-91n51, 194
 29:6: 192
 29:7: 190
 29:8: 187n37
 29:8-9: 191
 29:10-14: 191
 29:14: 191
 29:14-21: 191n53
 29:15: 190-91
 29:16-20: 190
 29:21: 191
 29:21-23: 190-91
 29:21-31: 191
 29:24-32: 192
 29:25-28: 192
 29:31: 192
 29:31-32: 192
 29:32: 192
 34: 27n20
 37:5: 182n9
 37:6-8: 193
 37:7-9: 182n9
 37:11: 182n9
 37:11-16: 192n56
 37-39: 27n20
 37-38: 184
 38: 180
 38:4-5: 192n56
 39:3: 182n10
 39:6-9 (TM): 182n11
 39:14: 195
 40:1-3: 195
 40:7: 182n11
 40:9-10: 195
 41:1-3: 182n12
 41:14-44 : 193
 42:10-12: 192-93, 193n60, 195

43: 183n13
 46:1-26: 193
 46-51: 30n23
 52: 6-7: 182n10
 52:10-26 : 182n11
 52:17: 186
 52:20: 186
 52:30 (TM): 182n14

Joel

4: 30n23

Judite

1:1: 27n18

Lucas

2:1-6: 29n22

3:1-3: 29n22

Lamentações

5:6: 183n18

Miqueias

5:5: 24n6

Naum

2-3: 30n23

Oseias

7:11-13: 184

2:1-2: 184

Segundo Livro de Reis

6:24-41: 26n16

17: 26nn16-17

18:13-37: 27n17

23:29-34: 181

24:8-16: 261n14

24:10-18: 181n8

24:13 (TM): 186n33

25:13: 186

25:25: 182n12

25:26: 182n13

25:3: 182n10

25:7-22: 182n11

Primeiro Livro de Samuel

8:1-18: 34n33

17:1-58: 24n12

Sofonias

1-2: 30n23

Zacarias

Zac 13:2-6: 187

2. TEXTOS APÓCRIFOS

Livro de Henoc

91-93: 31n24

3. FONTES HITITAS

Anais de Ḫattušili I

CTH 4 obv.i.24-26: 110n14

Édito Constitucional de Telipinu

CTH 19 i.28: 110n17

Tratado de Tudḫaliya I com Paddatiššu do Kizzuwatna

CTH 26 (KUB 34.1.17-20) 110n19

Anais Completos de Muršili II

CTH 61 Ano 2: 112n26

Muršili II Sobre o Caso Tawannanna

CTH 70 (KUB 14.4.ii.3-12): 113n28

Apologia de Ḫattušili

CTH 81 §9: 113n29

Mito de Illuyanka

CTH 321: 107, 114, 117-20, 117n52,
122-23, 125, 129-30, 132-35

CTH 321 A obv.i.28: 107n2

CTH 321 A obv.i.11-14: 118n56

CTH 321 B obv.i.17'-18': 118n58

CTH 321 (2ª versão) §21 130n121

CTH 321 D.iii.2: 130n121

Telipinu e a Filha do Deus Mar

CTH 322: 128, 131-32, 135

CTH 322 §§5-6, A.ii.6-25: 132n130

Desaparecimento do Deus Sol

CTH 323: 107, 117, 117n51, 123,
128nn113-15, 128-35

CTH 323 §§1-2, A.i.1-10: 128n117

CTH 323 §7, B.i.32-41: 130nn121-2

Desaparecimento de Telipinu

CTH 324: 114-15, 131-32, 134n34

CTH 324 A obv.i.5-9: 134n35

CTH 324 A obv.I.29-32: 116n46

CTH 324 E obv.ii.15'-16': 116n46

CTH 324 §2, A.i.4-6: 131n125

Desaparecimento do Deus Tempestade

CTH 325: 115, 117

CTH 325 §5, A.i.16-21: 115n37

CTH 325 §9, A.i.34-36: 117n49

O Deus Tempestade da Rainha Harapšili

CTH 327: 115

CTH 327 §3, A.iii.1-4: 115n40

O Deus do Escriba Pirwa

CTH 328: 115, 115n36

CTH 328 (KUB 33.32.ii.5') 115n39

CTH 328 obv.i.15': 115n41

O Deus Tempestade de Kuliwišna

CTH 329: 115

CTH 329 ii.5: 115n38, 115n41

Anzili e Zukki

CTH 333: 115n39

Fragmentos de Mitos de Divindades Ausentes

CTH 335: 116n44

Mitos da Deusa Inara

CTH 336 §§1-2, ii.1-10: 116n47

CTH 336 §3 B.ii.4-9: 116n46

CTH 336 §§4-6, A.rev.2-13 : 116n47

Canto do Deus LAMMA

CTH 343: 119n64, 123, 126

CTH 343 §§6-8, A.iii.1-38: 123n81

CTH 343 §1-2, A.i.2-20: 126n105

Canto de Kumarbi

CTH 344: 119-20, 119n63, 122-27, 131

CTH 344 A obv.i.12-14: 120n71

CTH 344 A obv.i.18-22: 120n71

CTH 344 A obv.i.18-26: 123n78

CTH 344 §2: 125n98
 CTH 344 §2, A.i.5-11: 126n100
 CTH 344 §3, A.i.12-17: 126n101
 CTH 344 §13, A.ii.39-54: 125n93
 CTH 344 §§18-19, A.ii.2-29: 126n109
 CTH 344 §20, A.iii.30-39: 124n88
Canto de Ullikummi
 CTH 345: 120, 120n66, 122-27
 CTH 345 §6, A.ii.1-8: 122n77
 CTH 345 §§6-9, A.ii.1-37: 127n94, 126n102
 CTH 345 §8, A.ii.14-19: 127n108
 CTH 345 §8, C.ii.7-21: 127n108
 CTH 345 §§11-12, A.iii.10-18: 126n91
 CTH 345 §§25-31, A.iv.41-B.i.13: 125n95, 126n102
 CTH 345 §§30-32, B.i.1-28: 127n111
 CTH 345 §32, B.i.14-28: 126n103
 CTH 345 §§35-37, B.ii.5-30: 125n96
 CTH 345 §§40-42: 123n80
 CTH 345 §§48-49, A.ii.10-19: 126n89
 CTH 345 §49: 123n80
 CTH 345 §49, A.ii.17: 127n99
 CTH 345 §49, A.ii.17-26: 124n85
 CTH 345 §52, A.ii.17-12: 126n104
 CTH 345 §§56-60, A.iii.1-39: 124n86
 CTH 345 §§60-63, A.iii.30-55: 127n92
 CTH 345 §65, A.iv.9-12: 126n87
Canto de Hedammu
 CTH 348: 120, 120n66, 122-23, 127
 CTH 348 §1.1: 127n107
 CTH 348 §§5.1-5.2: 127n110
 CTH 348 §§6.1-6.2: 123n83
 CTH 348 §7.1: 124n84, 127n106
 CTH 348 §9.3 : 122n76
 CTH 348 §§11.1-15.2: 125n97
Canto de Prata
 CTH 364: 120-22, 120n65
 CTH 364 §§3.2-3.3: 121n74

CTH 364 §§5.1-5.2: 122n75
Oração de Puduḥepa à Deusa Sol de Arinna
 CTH 384: 113n32
O Conjurado da Atadura
 CTH 390: 132
 CTH 390: 133n131
Ritual para a Construção de um Novo Palácio
 CTH 414: 115, 115n43
 CTH A obv.i.34-38: 116n44
Sacrifício e Oração ao Deus Tempestade de Nerik
 CTH 671 §9, rev.11-17: 131n126
A Lua Caída do Céu
 CTH 727: 116
 CTH 727 C obv.ii.10-14: 116n45
 CTH 727 C rev.iii.10'-11: 116n45
Canto da Libertação
 CTH 789: 120, 120n68, 127
 CTH 789 §§42-46, ii.4'-21': 127n112
Keilschrifturkunden aus Boghazköi
 KUB 14.4.ii.3-12: 113n28
 KUB 27.38: 92n16
 KUB 31.3: 92n16
 KUB 33.32.ii.5': 115n39
 KUB 34.1.17-20 : 110n19
4. FONTES DA MESOPOTÂMIA
Altbabylonische Briefe
 AbB 13.10, ls.9-12: 86n48
Anais de Assurbanípal: 161
 B.vii.61: 161n30
Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament
 ANET 306: 212n14, 216n45
 ANET 313: 211n9
 ANET 315: 209n2, 212n11-12, 217n45
 ANET 319: 213n19
 ANET 560-62: 213n21

- ANET 562: 211n10
 ANET 563: 214n32
Ancient Records of Assyria and Babylonia
 ARAB 1.764: 168n64
 ARAB 2.19: 167n60
 ARAB 2.514: 158n9
 ARAB 2.1041: 163n39
 ARAB 2.1043: 163n39
 ARAB 2.1045 : 163n39
 ARAB 2.1071: 163n39
 ARAB 2.1072 : 161n28
The Annals of Sennacherib
 OIP 2.23, H2.i 4-5: 159n19
 OIP 2.48, A1.6: 160n20
Archives Royales de Mari
 ARM: 76n5
 ARM 5.51: 79n17
 ARM 5.52: 79n17
 ARM 26/2.370, ls.15'-17': 81n20
 ARM 26/2.379: 84n37
 ARM 26/2.385, ls.8'-15': 83n35
 ARM 26/2 386, ls.6'-10': 85n40
 ARM 28.1: 81n29
 ARM 28.7: 79n17
 ARM 28.8: 79n17
 ARM 28.9: 79n17
Carta ao deus Aššur: 159, 159n14
Cilindro de Ciro: 204n7, 209, 212, 217n52
Código de Hammu-rabi: 80, 83-84
 Prólogo 1.3-8: 80n23, 84n38
 Prólogo 1.11-13: 80n23, 84n38
 Prólogo 1.16-19: 81n21
 Prólogo 1.27: 84n38
 Prólogo 1.45-49: 84n38
 Prólogo 4.64-66: 82n30
 Prólogo 5.5-12: 85n44
 Prólogo 5.14-23: 85n44
 Epílogo 24 R.28-34 : 83n36
 Epílogo 25 R.95-98: 82n31
Crónica Babilónica
 BM 21946 obv.2-13: 181n6
 BM 21946 obv.5-7: 181n7
 BM 21946 obv.12-13: 181n8
 BM 21946 obv.21-24: 187n39
Crónica do Esagila: 91, 100, 100n64
 l.58: 91n25
Crónica de Nabónido: 203n6, 212, 215n41, 216. Ver ANET 306
Crónica dos Reis Antigos: 100, 100n65, 101, 101n68
Documentação de Mari
 A.1931, ls.8-11: 81n27
 A.4626, ls.8'-10': 82n33
Enûma Eliš : 24n10, 210-11
Epopéia de Gilgameš: 94
 Tab. 1.5-11: 94n29
 Tab. 2.12-13: 94nn29-30
Estela de Harran de Nabónido: 202, 213
Electronic Text Corpus of Sumerian Literature
 ETCSL 1.7.4: 210n4
Geografia de Sargão: 98-99, 99n53
 l. 52: 94n32
 ls. 57-59: 94n30
 l. 58: 95n34
História suméria do dilúvio: Ver ETC-SL 1.7.4
Inscripfen von Nabonidus, König von Babylon
 Nbn 184: 206
 Nbn 688: 206
Lenda de Sargão: 90n7, 92, 92n19
 ls. 8'-9' (frag. TRS 73): 93n24
 l. 11: 92n20
 l. 14 (frag. 3N T 296): 93n23
Littératures anciennes du Proche-Orient;
 LAPO 3.IIA1a-b: 90n4
 LAPO 3.IIA1c-d: 90n3

LAPO 3.94 (IH2b): 96nn39-40
 LAPO 3.97 (IIA1a:1-28): 97n42
 LAPO 3.97 (IIA1a: 1-34): 98n51
 LAPO 3.97 (IIA1a:29-63): 97n43
 LAPO 3.99 (IIA1b): 97n44
 LAPO 3.99 (IIA1b:17-35): 97n45, 99n57
 LAPO 16.300: 83n34
 LAPO 17.733: 80n22
Lista dos Reis Sumérios: 33n31, 90n8
Luta Entre Ba'lu e Yammu: 123
 KTU 1.1: 123n82
 KTU 1.1-2: 123n82
 KTU 1.2: 123n82
Mémoires de la Délégation en Perse
 MDP 9.88: 98n52
Narrativa em verso de Nabónido: 211,
 213n20, Ver também ANET 313
O Casamento de Martu: 95
O Rei da Batalha: 92n15, 98
 l. 18: 98n48
Óstracos de Laqiš
 3.14-18: 193, 193n58
*Records from Erech, at the time of Na-
 bonidus*
 YOS 6.103: 206
The Royal Inscriptions of Mesopotamia
 RIMA 1 A.0.39.2, i.14-22: 91n11,
 91n13
 RIMA 2 A.0.101.1, i.22: 159n16
 RIMA 2 A.0.101.1, i.89-93: 157n6
 RIMA 2 A.0.101.1, i.116-18: 157n7
Sargão, o Herói Conquistador: 102n70
*The Royal Inscriptions of Sennacherib,
 King of Assyria*
 RINAP 3/1, no.15, ls. iv.23: 167n61
State Archives of Assyria
 SAA 2.5, iv.6-18: 194n63
 SAA 2.6: 195n65
 SAA 4.74 : 160n24
 SAA 9.8: 163n36

SAA 11.8: 168n65
*Tratado de Assaradão com Ba'al de
 Tiro*: Ver SAA 2.5, iv.6-18
*Tratado de Narâm-Sîn com Awan
 (Elam)*: Ver MDP 9.88
Ur Excavations Texts
 UET 1.23: 90n3
 UET 1.271: 90n3

7. FONTES EGÍPCIAS

Materiais papirológicos
Papiro Abbott: 59, 61
PBerlim 10487 (LRL21): 65n43
pBM EA10383: §2.5: 61n18
Papiro Mayer A: 61
Papiro de Turim 1887: 60
Viagem de Uenamón: 64, 68

6. FONTES GRECO-LATINAS

Amiano Marcelino
 21.12.24: 334n19
 Apiano
Hisp. 33: 303, 304n29
Hisp. 59: 299
Hisp. 71: 302
Hisp. 72: 302, 302n17, 305n35
Hisp. 96-97: 305
Praef. 6: 312n5
Syr. 65: 265n38, 267n43
 Aristóteles
Pol. 1311b: 258
 Ateneu
 13.560f: 259n7, 264n30
 13.576d: 250n96
 13.593: 266n39
 14.659f-660a: 262n20
 5.202d: 267n48
 Aulo Gélíio
 13.4: 258n5, 262n20, 263n24

Aurélio Victor

Caes. 10.5: 314n23

Cícero

Leg. agr. 2.27: 283n16

Leg. agr. 2.30: 283n16

Leg. agr. 2.31: 283n16

Rep. 1.50: 317n48

Rep. 2.25: 284n19

Rep. 2.31: 284n19

Rep. 2.33: 284n19

Rep. 2.35: 284n19

Rep. 2.38: 284n19

Ctésias de Cnido

FGrHist 688 F15: 239n8, 241n26

FGrHist 688 F15a: 238n3

FGrHist 688 F15a.51: 245n58

FGrHist 688 F13(14): 241n25

FGrHist 688 F16: 239n9, 247n71

FGrHist 688 F29b: 248n83

Cornélio Nepos

Eum. 18.6: 262nn19-20

Cúrtio Rufo

7.1.36-40: 262n20, 262n23

Dínon

FGrHist 690 F15b: 248n83

FGrHist 690 F26: 242n37

Díon Cássio

37.52.5: 301m13

41.43: 289n31

53.32: 390n33

58.28.3: 314n19

60.1.3-4: 316n36

66.26.2: 314n23

Dionísio de Halicarnasso

3.57-62 : 208n7

Diodoro Sículo

17.5.5: 238n3

17.77.6: 249n94

19.11: 261n18, 262nn19-20, 262n22,

264n30

19.49-51: 260n10

19.51: 262n22, 263n26, 263nn27-28

49-50: 262nm19-20

Egéria

23.3: 333n10

Eliano

VH. 11.27: 245n60

VH. 12.1: 250n96

Êsquilo

Pers. 150-154: 242n38

Pers. 230-244: 246n61

Pers. 607-609: 242n39

Pers. 694-706: 244n48

Pers. 832-838: 244n49

Estrabão

17.1.5: 241n25

Eurípides

Ph. 524: 316n43

Eusébio de Cesareia

Hist. Eccl. 4.26: 332n7

Hist. Eccl. 9.2: 332n6

Vita Const. 3.24: 333n9

Filon de Alexandria

Leg. 162: 326n143

Leg. 338: 326n143

Flávio Josefo

AI 15.89: 270n64

AI 19.81: 326n143

AI 19.212-225: 316n36

BI 4.601: 324n123

Floro

2.33.57-58: 298n5

Hecateu

FHG 1.339: 266n39

Heraclides de Cumas

FGrHist 689 F1: 242n37

FGrHist 689 F1.27: 243n43

FGrHist 689 F2: 250n103

Persiká: 242n30, 245n58

Heródoto

1.9.1: 252n115
 1.95.2: 232n65
 1.96.2: 227n28
 1.96.3: 226n22, 228n41
 1.96-101: 226
 1.97.2: 227n31
 1.97.3: 227n32
 1.98.1: 226n25, 227n33
 1.98.4: 228n35
 1.99.1: 228n39
 1.99.2: 228n37, 228n40
 1.100.1: 227n26, 229n42
 1.100.2: 229n43
 1.126.2: 231n54
 1.126.6: 232n64
 1.133: 252n120
 1.135: 249n90
 1.137.1: 230n53
 1.138 : 242n31
 1.188.1: 232n62
 2.1.1: 238, 242n34
 2.162: 252n123
 3.1.1-3.1.2: 245n58
 3.1.1-3.1.3: 240n16
 3.1.2: 249n88
 3.1.4: 249n89
 3.1.5: 240n17
 3.2.1: 240n18
 3.2.2: 238n5, 240n19
 3.3.1-3: 251n110
 3.30.3: 244n53
 3.31.1: 241n25, 244n51, 244n51
 3.31.2: 241n23
 3.31.4: 241n24
 3.31.6: 241n25
 3.32: 244n52
 3.32.4: 246n64

3.35.5: 230nn47-48
 3.36.1: 230n49
 3.38.4: 226n21
 3.61.1: 244n53
 3.68.3: 238n6, 250n100
 3.68.3-5: 251n108
 3.68.5: 251n109
 3.68-69: 250n101
 3.69.3-6: 252n123
 3.69.6: 250n104
 3.73: 252n123
 3.75.2: 244n53
 3.80-82: 16, 221
 3.80.3: 222n5, 223n10, 224n16
 3.80.5: 224n17
 3.81.1: 222n7
 3.82.2: 225n18
 3.82.3: 223n12
 3.82.3-4: 222n6
 3.82.4: 223n13
 3.82.5: 224n17
 3.84.2: 239n12, 250n105
 3.88.2: 239n15, 241n25
 3.88.2-3: 251n108
 3.89.3: 232n63
 3.118.1: 230n52, 250n106, 252n123
 3.118-119: 230
 3.127.1: 231n55
 3.127.2: 231n59
 3.127.3: 231nn57-58, 231n60, 232n61
 3.127-128: 230n51
 3.129.2: 245n58
 3.129-137: 245n55
 3.130.4: 251n107
 3.130.4-5: 251n108
 3.133.1: 239n7
 3.154.2: 252n123
 3.159.2: 249n92
 4.83: 325n130

4.201: 252n123	Homero
5.92a1: 223n9	<i>Il.</i> 14.224-353: 269n57
7.2-3: 246n65	<i>Od.</i> 19.9-11: 227n30
7.3: 243n67	Jerónimo
7.8: 245n59	<i>Chron.</i> A. 374 Helm: 334n24
7.61: 239n8	<i>Ep.</i> 39.5: 334
7.64.2: 246n66	<i>Ep.</i> 92: 341
7.69.2: 239n14, 241n25	<i>Ep.</i> 133.3: 240n48
7.72.2: 239n14	<i>Expl. Dan.</i> 9:6: 265n38
7.82: 246n66	Justino
7.97: 246n66	<i>Epit.</i> 1.9.17: 250n102
7.102.1: 233n67	<i>Epit.</i> 17.2.7-9: 268n53
7.103.4: 233n66	<i>Epit.</i> 14.6.9-11: 260n11
7.104.4: 233nn67-68	<i>Epit.</i> 24.2-3: 268n53
7.114: 252n119	Macróbio
9.76.2: 249n91	<i>Sat.</i> 1.6.26: 337n36
9.108.1: 249n93	Marcial
9.108.1-2: 259n112	<i>Spect.</i> 2.5-6: 325
9.108.2: 251n114	Opiano
9.108-113: 251n111	<i>H.</i> 3.15-25: 119n59
9.109.3: 252nn115-17	Orósio
9.110.1: 252n118	6.21.10: 298n6
9.110.3: 252n122, 253n124	Paládio da Galácia
9.111.1: 248n8, 252n121, 253n125	<i>H.Laus.</i> 5.2-3 Butler: 338n40
9.111.2: 253n126	<i>H.Laus.</i> 9 Butler: 338n40
9.111.3: 253n127	<i>H.Laus.</i> 10.2-4 Butler: 338n40
9.112: 252n123	<i>H.Laus.</i> 10D Amélineau: 338n40
9.113.1-2: 253n128	<i>H.Laus.</i> 35.14-15: 333n11
Hesíodo	<i>H.Laus.</i> 44 Butler: 338n41
<i>Op.</i> 35-39: 227n30	<i>H.Laus.</i> 46.1: 334, 334n24
Hipérides	<i>H.Laus.</i> 46.2 Butler: 338n40
<i>Eux.</i> 31-36: 262n19	<i>H.Laus.</i> 46.3 Butler: 335n27
<i>Historia Monachorum</i>	<i>H.Laus.</i> 46.3-4 Butler: 335n27
Prol. 2 : 338n42	<i>H.Laus.</i> 54 Butler: 335n25, 339n46
1.19: 338n42	<i>H.Laus.</i> 54.3 Butler: 335n26
1.64: 338n42	Paulino de Nola
26.10: 338n42	<i>Ep.</i> 29.6: 336n28
<i>Rhetorica ad Herennium</i>	<i>Ep.</i> 29.8: 333n18, 334nn23-24
4.9.13: 291n40	<i>Ep.</i> 29.10: 336n30, 337n31, 337n35

<i>Ep.</i> 29.11: 339n45	<i>Artax.</i> 17.6: 247n75
Pausânias	<i>Artax.</i> 18.1-4: 248n81
8.7.7: 262n22	<i>Artax.</i> 19: 248n82
Platão	<i>Artax.</i> 19.1: 243n45
<i>Alc.</i> 123b-c: 247n71	<i>Artax.</i> 19.2: 243n45, 248n83
<i>Leg.</i> 694-698: 243n47	<i>Artax.</i> 19.3-4: 248n83
<i>Plt.</i> 293d8: 337n30	<i>Artax.</i> 20.1: 238n4
Plínio-o-Moço	<i>Artax.</i> 23.1-2: 248n84
<i>Ep.</i> 5.3.5: 312n6	<i>Artax.</i> 23.2-4: 241n27
<i>Pan.</i> 45.3: 45n48	<i>Artax.</i> 23.3: 241n29, 242n30, 246n62
Plínio-o-Velho	<i>Artax.</i> 23.4: 241n28, 242n30
<i>HN</i> 7.53: 265n38	<i>Artax.</i> 23.4-5: 242n32
Plutarco	<i>Artax.</i> 23.5: 242n33
<i>Alex.</i> 2: 258n2, 264n31	<i>Artax.</i> 26.1-2: 249n85
<i>Alex.</i> 2-3: 264n33	<i>Artax.</i> 26.2: 249n86
<i>Alex.</i> 27.8: 258n5	<i>Artax.</i> 26.5: 250n97
<i>Alex.</i> 36: 272n71	<i>Artax.</i> 26.9: 250n69
<i>Alex.</i> 37: 272n71	<i>Artax.</i> 27.1: 249n95
<i>Alex.</i> 39: 262n31	<i>Artax.</i> 27.2: 249n94, 250n98
<i>Alex.</i> 70: 272n71	<i>Artax.</i> 27.3: 242n32
<i>Ant.</i> 90.4: 272n72	<i>Artax.</i> 27.4: 239nn10-11, 250n99
<i>Artax.</i> 1.2: 238n3, 241n26	<i>Artax.</i> 30.1: 249n87
<i>Artax.</i> 2.1: 241n20, 247n68	<i>Caes.</i> 11.3-4: 316n39
<i>Artax.</i> 2.2: 241n22, 247n69	<i>Dem.</i> 25: 268n50
<i>Artax.</i> 2.5: 239n9	<i>Eum.</i> 1: 272n71
<i>Artax.</i> 3.1: 241n32	<i>Mor.</i> 141c: 263c
<i>Artax.</i> 4.1: 247n70, 247n72	<i>Mor.</i> 173f (Ps.): 243
<i>Artax.</i> 4.3-4: 247n73	<i>Mor.</i> 248e-249b: 305n32
<i>Artax.</i> 5.1-3: 247n73	<i>Mor.</i> 401b: 258n2
<i>Artax.</i> 5.3: 243n40, 243n42	<i>Mor.</i> 489a: 266n42
<i>Artax.</i> 6: 248n82	<i>Per.</i> 24.9: 272n72
<i>Artax.</i> 6.4-5: 247n74	<i>Per.</i> 24.11-12: 250
<i>Artax.</i> 6.5: 246n63, 247n75	Políbio
<i>Artax.</i> 14.5: 247n78	1.1: 291n38
<i>Artax.</i> 15.2: 242n35	1.3: 291n38
<i>Artax.</i> 16.1: 247n79	16.30-34: 304
<i>Artax.</i> 17.1-6: 248n80	16.31: 304n29
<i>Artax.</i> 17.2: 246n62	Polieno
<i>Artax.</i> 17.2-3: 243n44	<i>Strat.</i> 7.48: 305n33

Strat. 8.50: 265n35, 265n38

Strat. 8.57: 268n52

Porfírio

FHG 3.707: 265n35

Res Gestae Divi Augusti

34: 312

Rútilio Namaciano

De reditu suo 1.267-276: 337n38

Salústio

Cat. 10.1: 291n36

Sidónio Apolinário

Ep. 1.9.4: 337n.37

Sócrates de Constantinopla

Hist. Eccl. 6.7: 340n49

Hist. Eccl. 6.9: 341n50

Sozómeno

Hist. Eccl. 8.11-15: 341n50

Hist. Eccl. 8.12: 340n49

Suetónio

Aug. 28.1: 313n8

Aug. 28.2: 312n6

Aug. 28.3: 325n134

Aug. 32.1: 321n97

Aug. 34.1: 321n99, 322n104

Aug. 40.3: 321n100

Aug. 40.5: 321n101

Aug. 41.1: 320n88

Aug. 43.1: 324n127

Aug. 44-45: 321n102

Aug. 51.1: 317n53

Aug. 52: 317n50

Aug. 53.1: 317n51

Aug. 53.3: 317n52

Aug. 54: 317n54

Aug. 57.1: 317n55

Aug. 93.1: 315n31

Aug. 98.2: 323n116

Cal. 8: 319n76

Cal. 12.2 : 314n19

Cal. 16.1: 322n108

Cal. 19.1: 324n128

Cal. 19.2: 324n129

Cal. 21: 325n137

Cal. 22.1: 312n7, 319n68

Cal. 22.2: 319n69

Cal. 26.2: 319n76

Cal. 26.4: 319n76

Cal. 29.1: 318n64

Cal. 30.1: 318n64

Cal. 30.2: 319n76

Cal. 45.2: 313n12

Cal. 49.1: 319n76

Cal. 49.2: 326n143

Cal. 60: 315n29

Cl. 2.1: 316n37

Cl. 12.1: 318n61

Cl. 12.2: 314n19

Cl. 12.3: 318n62

Cl. 22: 321n97

Cl. 25.3: 321n100

Cl. 44: 314n20

Dom. 1.3: 319n70

Dom. 2.3: 314n22

Dom. 5: 325n135

Dom. 8.3: 321n102

Dom. 9.1: 320n90

Dom. 10.1: 320n84

Dom. 12.1: 325n136

Dom. 12.1-2: 320n84

Dom. 12.3: 319n70

Dom. 13.1: 319n71

Dom. 13.2: 319n72

Dom. 13.2-3: 319n73

Dom. 14.1: 315, 319n74

Dom. 23.2: 313n10, 319n78

Gal. 6.1: 316n37

Gal. 9.2: 315n31, 324n125

Gal. 10.1: 323n122

Gal. 10.4: 324n126
Gal. 12: 321n94
Gal. 12.1: 320n81
Gal. 16.1: 321n95, 322n108
Jul. 6.1: 316n38
Jul. 29.1: 316n39
Jul. 30.2: 316n40
Jul. 30.3-4: 316n41
Jul. 30.5: 316nn42-43
Jul. 39.1: 324n127
Jul. 54.1: 319n79
Jul. 76.1: 316n44
Jul. 76.3: 317n45
Jul. 77: 317n46
Jul. 79.2: 317n47
Jul. 79.3: 326n143
Jul. 84.5: 323n118
Nero 10.1: 320n90
Nero 13.1: 325n131
Nero 16.2: 322n107
Nero 26.1: 320n80
Nero 32.3: 322n107
Nero 33: 314n21, 318n65
Nero 37.3: 318n65, 319n75
Nero 40.1: 323n119
Nero 40.2: 326n143
Nero 40.4: 316n37
Nero 45.2: 323n120
Nero 47.2: 326n143
Nero 57.1: 316n37
Nero 57.2: 325n133
Otho 3.2: 313n12
Tib. 22: 314n17
Tib. 23: 313n11
Tib. 24: 313n12, 314n15
Tib. 26.1: 317n56
Tib. 26.2: 318n57
Tib. 27: 318n58
Tib. 28: 318n59

Tib. 30: 318n60
Tib. 32.2: 318-19n56
Tib. 33: 321n97
Tib. 34.1: 322n105
Tib. 35.1: 322n110
Tib. 35.2: 322nn109-10
Tib. 37.2: 321n102
Tib. 46-48: 321n93
Tib. 57.1: 318-19n56
Tib. 59.2: 318n64
Tib. 69: 315n25
Tib. 73.2: 314nn18-19
Tit. 1: 316n37, 318n66
Tit. 7.7: 326
Tit. 8.3: 320n87
Tit. 9.1: 315n27
Ves. 1.1: 320n84
Ves. 4.5: 315n31, 324n125
Ves. 5.6: 324n125
Ves. 7.1: 324n124
Ves. 7.3: 324n126
Ves. 9.1: 325n134, 326n140
Ves. 9.2: 321n97, 322n112
Ves. 11: 322n106
Ves. 12: 318n65
Ves. 16.1: 320n82
Ves. 16.3: 320n82
Ves. 17: 320n89
Ves. 19.1: 320n90
Ves. 22: 318n63
Tácito
Ann. 1.1: 312n4
Ann. 1.77.3: 318n60
Ann. 2.50: 322n110
Ann. 2.85.2-3: 322n110
Ann. 4.9.1: 314n16
Ann. 6.50.4-5: 314n19
Ann. 13.3: 312n5
Ann. 14.5: 268n51

Ann. 15.42-43: 325n138

Ger. 8: 305n34

Hist. 1.4: 323n121

Hist. 2.79: 324n123

Hist. 1.15-16: 314n24

Teócrito

12.5: 267n46

14: 269n56

17: 269n58

Tito Lívio

1.7.1-3: 288n28

1.44.4-5: 288n28

4.5.1: 291n36

21.14: 304

21.43.8: 300n11

23.44.5: 299n9

26.10.9: 287n26

28.19.13: 303

28.22: 303n23

28.22.3: 304

28.22.5: 304n27

28.22.7: 304n29

28.22.9: 304n24

Xenofonte

An. 1.1 : 238n3

An. 1.4.9 : 247n71

An. 1.10.2: 250n92

An. 1.14: 247n69

Cyr. 4.6.1-11: 204n7

Cyr. 8.8.12: 249n47

VOLUMES PUBLICADOS NA COLEÇÃO HUMANITAS SUPPLEMENTUM

1. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 1 – Línguas e Literaturas. Grécia e Roma* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
2. Francisco de Oliveira, Cláudia Teixeira e Paula Barata Dias: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 2 – Línguas e Literaturas. Idade Média. Renascimento. Recepção* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
3. Francisco de Oliveira, Jorge de Oliveira e Manuel Patrício: *Espaços e Paisagens. Antiguidade Clássica e Heranças Contemporâneas. Vol. 3 – História, Arqueologia e Arte* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2010).
4. Maria Helena da Rocha Pereira, José Ribeiro Ferreira e Francisco de Oliveira (Coords.): *Horácio e a sua perenidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
5. José Luís Lopes Brandão: *Máscaras dos Césares. Teatro e moralidade nas Vidas suetonianas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
6. José Ribeiro Ferreira, Delfim Leão, Manuel Tröster and Paula Barata Dias (eds): *Symposion and Philanthropia in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2009).
7. Gabriele Cornelli (Org.): *Representações da Cidade Antiga. Categorias históricas e discursos filosóficos* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/Grupo Archai, 2010).
8. Maria Cristina de Sousa Pimentel e Nuno Simões Rodrigues (Coords.): *Sociedade, poder e cultura no tempo de Ovídio* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH/CEC/CH, 2010).
9. Françoise Frazier et Delfim F. Leão (eds.): *Tychè et pronoia. La marche du monde selon Plutarque* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, École Doctorale 395, ArScAn-THEMAM, 2010).
10. Juan Carlos Iglesias-Zoido, *El legado de Tucídides en la cultura occidental* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, ARENGA, 2011).
11. Gabriele Cornelli, *O pitagorismo como categoria historiográfica* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
12. Frederico Lourenço, *The Lyric Metres of Euripidean Drama* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2011).
13. José Augusto Ramos, Maria Cristina de Sousa Pimentel, Maria do Céu Fialho, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Paulo de Tarso: Grego e Romano, Judeu e Cristão* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
14. Carmen Soares & Paula Barata Dias (coords.), *Contributos para a história da alimentação na antiguidade* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).

15. Carlos A. Martins de Jesus, Claudio Castro Filho & José Ribeiro Ferreira (coords.), *Hipólito e Fedra - nos caminhos de um mito* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
16. José Ribeiro Ferreira, Delfim F. Leão, & Carlos A. Martins de Jesus (eds.): *Nomos, Kosmos & Dike in Plutarch* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
17. José Augusto Ramos & Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Mnemosyne kai Sophia* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
18. Ana Maria Guedes Ferreira, *O homem de Estado ateniense em Plutarco: o caso dos Alcmeónidas* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
19. Aurora López, Andrés Pociña & Maria de Fátima Silva, *De ayer a hoy: influencias clásicas en la literatura* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
20. Cristina Pimentel, José Luís Brandão & Paolo Fedeli (coords.), *O poeta e a cidade no mundo romano* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
21. Francisco de Oliveira, José Luís Brandão, Vasco Gil Mantas & Rosa Sanz Serrano (coords.), *A queda de Roma e o alvorecer da Europa* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2012).
22. Luísa de Nazaré Ferreira, *Mobilidade poética na Grécia antiga: uma leitura da obra de Simónides* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
23. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & JoséLuís Brandão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. I – Dos saberes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 282 p.
24. Fábio Cerqueira, Ana Teresa Gonçalves, Edalaura Medeiros & Delfim Leão, *Saberes e poderes no mundo antigo. Vol. II – Dos poderes* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 336 p.
25. Joaquim J. S. Pinheiro, *Tempo e espaço da paideia nas Vidas de Plutarco* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013). 458 p.
26. Delfim Leão, Gabriele Cornelli & Miriam C. Peixoto (coords.), *Dos Homens e suas Ideias: Estudos sobre as Vidas de Diógenes Laércio* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2013).
27. Italo Pantani, Margarida Miranda & Henrique Manso (coords.), *Aires Barbosa na Cosmópolis Renascentista* (Coimbra, Classica Digitalia/CECH, 2013).
28. Francisco de Oliveira, Maria de Fátima Silva, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa (coords.), *Violência e transgressão: uma trajetória da Humanidade* (Coimbra e São Paulo, IUC e Annablume, 2014).
29. Priscilla Gontijo Leite, *Ética e retórica forense: asebeia e hybris na caracterização dos adversários em Demóstenes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
30. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo. - Volume I* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra,

Classica Digitalia, 2014).

31. André Carneiro, *Lugares, tempos e pessoas. Povoamento rural romano no Alto Alentejo*. - Volume II (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, Classica Digitalia, 2014).
32. Pilar Gómez Cardó, Delfim F. Leão, Maria Aparecida de Oliveira Silva (coords.), *Plutarco entre mundos: visões de Esparta, Atenas e Roma* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
33. Carlos Alcalde Martín, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *O sábio e a imagem. Estudos sobre Plutarco e a arte* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2014).
34. Ana Iriarte, Luísa de Nazaré Ferreira (coords.), *Idades e género na literatura e na arte da Grécia antiga* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
35. Ana Maria César Pompeu, Francisco Edi de Oliveira Sousa (orgs.), *Grécia e Roma no Universo de Augusto* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2015).
36. Carmen Soares, Francesc Casadesús Bordoy & Maria do Céu Fialho (coords.), *Redes Culturais nos Primórdios da Europa - 2400 Anos da Fundação da Academia de Platão* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
37. Claudio Castro Filho, “*Eu mesma matei meu filho*”: *poéticas do trágico em Eurípides, Goethe e García Lorca* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
38. Carmen Soares, Maria do Céu Fialho & Thomas Figueira (coords.), *Pólis/ Cosmópolis: Identidades Globais & Locais* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
39. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção I* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
40. Maria de Fátima Sousa e Silva, Maria do Céu Grácio Zambujo Fialho & José Luís Lopes Brandão (coords.), *O Livro do Tempo: Escritas e reescritas. Teatro Greco-Latino e sua recepção II* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
41. Gabriele Cornelli, Maria do Céu Fialho & Delfim Leão (coords.), *Cosmópolis: mobilidades culturais às origens do pensamento antigo* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).
42. Nair de Nazaré Castro Soares, Cláudia Teixeira (coords.), *Legado clássico no Renascimento e sua receção: contributos para a renovação do espaço cultural europeu*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2016).

43. Françoise Frazier & Olivier Guerrier (coords.), *Plutarque. Éditions, Traductions, Paratextes* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
44. Cláudia Teixeira & André Carneiro (coords.), *Arqueologia da transição: entre o mundo romano e a Idade Média*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
45. Aldo Rubén Pricco & Stella Maris Moro (coords.), *Pervivencia del mundo clásico en la literatura: tradición y relecturas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
46. Cláudia Cravo & Susana Marques (coords.), *O Ensino das Línguas Clássicas: reflexões e experiências didáticas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2017).
47. Breno Battistin Sebastiani, *Fracasso e verdade na recepção de Políbio e Tucídides* (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume 2017).
48. Christian Werner, *Memórias da Guerra de Troia: a performance do passado épico na Odisseia de Homero*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
49. Paola Bellomi, Claudio Castro Filho, Elisa Sartor (eds.), *Desplazamientos de la tradición clásica en las culturas hispánicas*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
50. V.M. Ramón Palerm, G. Sopeña Genzor, A.C. Vicente Sánchez (eds.), *Irreligiosidad y Literatura en la Atenas Clásica*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
51. Luiz César de Sá Júnior, *Escrever para não morrer: retórica da imortalidade no epistolário de Damião de Góis*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
52. José Luís Brandão & Paula Barata Dias (coords.), *O Melhor é a Água: da Antiguidade Clássica aos Nossos Dias*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
53. Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa, Matheus Trevizam, Júlia Batista Castilho de Avellar, *Tempestades clássicas: dos Antigos à Era dos Descobrimentos*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
54. Lorena Jiménez Justicia y Alberto J. Quiroga Puertas (eds.), *Ianus: innovación docente y reelaboraciones del legado clásico*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018).
55. Carmen Soares, José Luís Brandão & Pedro C. Carvalho (coords.), *História Antiga: Relações Interdisciplinares. Fontes, Artes, Filosofia, Política, Religião e Recepção* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018).

56. Carmen Soares, José Luís Brandão & Pedro C. Carvalho (coords.), *História Antiga: Relações Interdisciplinares. Paisagens Urbanas, Rurais & Sociais* (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018).
57. Isabella Tardin Cardoso, Marcos Martinho (eds.), *Cícero: obra e recepção*. (Coimbra e São Paulo, Imprensa da Universidade de Coimbra e Annablume, 2018). 239 p. [ainda não lançado]
58. Delfim Leão, José Augusto Ramos, Nuno Simões Rodrigues (coords.), *Arqueologias de Império*. (Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018).

(Página deixada propositadamente em branco)

Estas «Arqueologias de Império» consistem em 17 estudos que abrangem as várias áreas de investigação da Antiguidade. A partir das fontes bíblicas, propõe-se uma estruturação de categorias e uma organização de semânticas como possíveis caminhos para o entendimento da ideia de «império». Para o caso egípcio, foca-se a problemática da periodização da História egípcia e a terminologia utilizada para a definir. Para o universo dos impérios antigos da Mesopotâmia, trata-se a emergência da hegemonia paleobabilónica através da análise da ideologia subjacente às políticas sociais e militares levadas a cabo por Hammurabi em dois momentos cruciais da história da Babilónia. Para o espaço da Anatólia e do território fenício/siro-palestinense, recorre-se a um método que colhe nas narrativas mítico-religiosas elementos para o estudo das realidades políticas e apresenta-se uma reflexão sobre Imperialismo no mundo colonial fenício. As civilizações e sociedades neomesopotâmicas estão representadas por estudos sobre contextos de violência, acerca de Jeremias e do Império Neobabilónico, sobre Nabónido e ainda sobre os diferentes comportamentos dos reis da região relativamente ao culto de Marduk. Podemos também ler textos sobre a teorização política que Heródoto apresenta relativamente aos Persas e acerca das rainhas na Pérsia Antiga. De igual modo, sobre o período helenístico, reflete-se sobre o papel e a importância da mulher na sociedade helenística, especialmente no que diz respeito à esfera do poder. Nos últimos quatro estudos, propõe-se uma genealogia conceptual para a ideia de *imperium* no mundo romano, através da sua historiografia, sugerindo-se ainda uma ideia de globalização para o mundo romano tardio.

OBRA PUBLICADA
COM A COORDENAÇÃO
CIENTÍFICA



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

