Um presente para os deuses:

O Sacrifício no Mundo Antigo



Maria Cristina Nicolau Kormikiari
Adriana Anselmi Ramazzina
Vagner Carvalheiro Porto
(Organizadores)

Ao longo de sua história sobre a terra, o homem desenvolveu uma divisão de sua experiência em duas esferas que se contrapõem e se complementam: as esferas do sagrado e do profano (ELIADE, 1993). Esta última pode ser entendida como o conjunto das experiências do cotidiano, dos fenômenos naturais e sociais transcorridos dentro de um tempo e espaço comuns, enquanto a primeira pertence ao universo do extraordinário, situada além do controle e da compreensão humana, normalmente vinculada a outra noção de tempo e de espaço. Este "outro mundo" – como chama Edmund Leach – é o lugar dos deuses imortais e antepassados divinizados, cuja existência se situa dentro de um tempo estático, também concebido como "eterno" (LEACH, 1978, p. 116). Naturalmente, tal divisão é demasiado esquemática pois, na prática, estas esferas se interpenetram, de acordo com as particularidades de uma determinada cultura.

A noção do sagrado permeia uma série de aspectos da vida que, para nós, se inscrevem dentro da esfera do cotidiano e da ordem natural ou social. Mas, esta irrupção do sagrado dentro da esfera do cotidiano somente é possível graças ao ritual. O ritual é precisamente o elemento que promove o contato entre o mundo dos homens e o "outro mundo", podendo ser definido como um conjunto de movimentos, posturas, gestos, sons e palavras estereotipadas, em momentos específicos da vida do individuo ou da coletividade, cuja eficácia tem caráter meramente emocional, ou seja, não existe relação causal direta entre a realização deste e os resultados que se quer produzir (RAPPAPORT, 1971, p. 62). Embora o ritual esteja relacionado aos vários campos de ação humana e possua um papel fundamental na organização das diversas sociedades, é no campo da experiência religiosa que tal fenômeno ocorre com mais ênfase e frequência.

O sacrifício tematizado em cada contexto histórico-arqueológico aqui apresentado, em cada enquadramento geográfico-cronológico tratado, sempre busca, de um modo ou de outro, mostrar os traços significativos e representativos dos fazeres deliberados que provocam a comunhão entre a esfera humana e a divina. Queremos crer que o produto final que ora apresentamos ao leitor – desejoso destes saberes – alcançará as expectativas de qualidade e seriedade que nós mesmos nos impusemos. Queremos crer que o Brasil recebe um compêndio relevante sobre o sacrifício e suas derivações.

Existem mesmo muitas facetas nas formas de sacrifícios entre homens e deuses. Preces, ritos, procissões, cantares, movimentos tantos que a singularidade de uma obra não poderia esgotar. Este livro, Um presente para os deuses: o sacrifício no Mundo Antigo, organizado e escrito por arqueólogos, historiadores, professores universitários e pesquisadores de importantes instituições brasileiras (USP, UNISA, PUC-SP, IPHAN, FMU, ABAMO, UNICID, UNEB e UFOP) tem a ambição de proporcionar ao leitor múltiplos conhecimentos de múltiplas formas que transcendiam na Antiguidade – Índia, Egito, Israel, Fenícia, Grécia, Roma, entre os celtas, mesoamericanos e indígenas brasileiros –, o frágil, paradoxal, e ao mesmo tempo vigoroso e necessário contrato que a humanidade sempre firmou e sempre haverá de firmar com os deuses.

Maria Cristina Nicolau Kormikiari
Adriana Anselmi Ramazzina
Vagner Carvalheiro Porto

Um presente para os deuses:

O Sacrifício no Mundo Antigo



Imagem da capa:
O SACRIFÍCIO DE POLIXENA
Detalhe de ânfora ática de figuras negras, de cerca de 575 a.C. a 525 a.C., atribuída ao Pintor de Timíades.
Fonte: Londres. Museu Britânico. 1897.2-27.2.
© British Museum.

Organizadores: Maria Cristina Nicolau Kormikiari
Adriana Anselmi Ramazzina
Vagner Carvalheiro Porto

Coordenação Editorial: Mônica Silva e
Natalia Bae | Tikinet

Revisão: Henrique Torres | Tikinet
Projeto Gráfico: Rodrigo Mota | Tikinet
Diagramação: Rodrigo Mota e
Marcus Vinícius Gisolfi | Tikinet

CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
Serviço de Biblioteca e Documentação do
Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo

U48 Um presente para os Deuses: o sacrifício no mundo antigo / organizadores, Maria Cristina Nicolau Kormikiari, Adriana Anselmi Ramazzina, Vagner Carvalheiro Porto – São Paulo, 2020.

360 p. : il.

ISBN: 978-65-87080-02-4
DOI: 10.22491/sacrificio

1. Sacrifício - Mundo Antigo. 2. Rituais sagrados. 3. Rituais religiosos. I. Kormikiari, Maria Cristina Nicolau. II. Ramazzina, Adriana Anselmi. III. Porto, Vagner Carvalheiro.

Um presente para os deuses:

O Sacrifício no Mundo Antigo

Maria Cristina Nicolau Kormikiari
Adriana Anselmi Ramazzina
Vagner Carvalheiro Porto
Organizadores

Sumário

Leila Maria França (*in memoriam*) 7

Prefácio **11**
Elaine F. V. Hirata

Apresentação **23**
Os organizadores

1 – O que é sacrifício? **29**
Leila Maria França †

2 – Tecendo o rito: a práxis sacrificial na Índia Antiga **45**
Cibele Elisa Viegas Aldrovandi

3 – Sacrifícios no Antigo Israel: uma abordagem êmica 77
Vagner Carvalheiro Porto e Jorge Luiz Fabbro da Silva

4 – O sacrifício humano entre fenícios e púnicos **101**
Maria Cristina Nicolau Kormikiari e Adriana Anselmi Ramazzina

5 – A morte apotropaica: aspectos do sacrifício no Egito Antigo para a manutenção da ordem cósmica **131**
Cintia Alfieri Gama Rolland

6 – O sacrifício na Grécia durante a Idade do Bronze **159**
Alvaro Hashizume Allegrette e Juliana Caldeira Monzani

7 – Sacrifício entre os gregos antigos: a comunhão com o divino **185**
Márcia Cristina Lacerda Ribeiro e Vagner Carvalheiro Porto

8 – O Sacrifício na Roma Antiga **221**
Maria Cristina Nicolau Kormikiari

9 – Interagindo com a esfera do divino:
rito e sacrifício entre os celtas **253**
Silvana Trombetta

10 – A morte ritual na Mesoamérica:
evidências do sacrifício no registro arqueológico **289**
Leila Maria França †

11 – Sacrifícios por cardioectomia e a estética cadavérica mexica **309**
Marcia Arcuri

12 – O sacrifício entre os indígenas na América:
a antropofagia ritual dos grupos Tupi **343**
Juliana Caldeira Monzani

Leila Maria França (*in memoriam*)

É com imenso pesar que escrevemos estas palavras para homenagear nossa amiga e colega Leila Maria França, cuja perda é dolorosa para os amigos e inestimável para a Arqueologia Mesoamericana, pois tratava-se de uma profissional extremamente qualificada e dedicada.

Leila graduou-se em História em 1993, pela Universidade de São Paulo (USP), e completou seus estudos, com mestrado (1999) e doutorado (2005), na mesma universidade, pelo Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE), onde especializou-se no estudo das pedras verdes mesoamericanas. O México sempre foi uma de suas maiores paixões e lá teve a felicidade de realizar seu primeiro pós-doutorado, pelo Instituto de Investigaciones Antropológicas da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), em que estudou materiais lapidários procedentes de vários templos e conjuntos arquitetônicos de Teotihuacan; o segundo pós-doutorado não tardou e foi realizado em sua casa, o MAE-USP, onde pesquisou as rotas do jade na Mesoamérica, sua importação e uso ideológico por Teotihuacan no contexto de suas interações com as cidades maias.

Além de uma excelente arqueóloga, Leila foi também exímia e querida professora. Sua atuação começou na juventude, no Ensino Médio e Fundamental.

Foi uma das fundadoras do ArcheoLogos, grupo de difusão do conhecimento arqueológico criado por pós-graduandos do MAE em 1999, cujo curso, *Um presente para os deuses: o sacrifício no mundo antigo* (título criado pela Leila!), ministrado na Coordenadoria Geral de Especialização, Aperfeiçoamento e Extensão (COGEAE) da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), deu origem ao livro que agora temos em mãos. O ArcheoLogos foi a porta de entrada de Leila para a docência no Ensino Superior. Atuou por mais de dez anos no curso lato sensu da Universidade Santo Amaro (Unisa), *Arqueologia: reconstruindo o passado humano.*

As áreas de atuação de Leila foram muitas: Arqueologia; História da América Pré-Colombiana e Colonial; Arqueologia Histórica e Patrimônio; Depósitos funerários e votivos e análise contextual em Arqueologia; Oferendas, simbolismo e cosmovisão; Jade, materiais lapidários; Trocas, comércio de longa distância; Sociedade maias e calendário maia.

Foi uma das fundadoras do Centro de Estudos Mesoamericanos e Andinos (CEMA-USP) em 2000. Nesse núcleo, foi uma das grandes incentivadoras da Arqueologia e História dos povos pretéritos da América.

Nos últimos anos trabalhou incansavelmente pela preservação do patrimônio arqueológico brasileiro atuando como técnica do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), na Superintendência de São Paulo.

Além de uma colega vibrante, era uma lutadora incansável pela justiça social em nosso país. Sua falta será sempre sentida por nós e lembrada para todo o sempre até o limite do eterno.

Este livro não contém apenas a escrita, a intelectualidade e a liderança de Leila. Contém também, mais do que tudo, sua alma, sua espiritualidade, sua confiança e sua amizade.

Prefácio

ELAINE F. V. HIRATA
Museu de Arqueologia e Etnologia da
Universidade de São Paulo

O sacrifício, entendido de forma simples como ato de dar algo em troca de uma dádiva de maior valor, é uma categoria fundamental no estudo da religião, desde seus primórdios. Mas não só, pois o estudo da religião é um caminho poderoso para o conhecimento de aspectos fundantes de uma sociedade. O sacrifício é um ritual que se apresenta sob múltiplas formas nas diferentes culturas – como a leitura dos capítulos deste livro nos apresentará – mas, em se tratando de uma única sociedade, pode se revestir de representações e práticas variadas que ressoam a diversidade dos grupos sociais que a compõem. O sacrifício pode, por exemplo, ocorrer no âmbito doméstico, familiar e, inclusive, de forma cotidiana, mas em determinadas ocasiões também pode reunir todos os habitantes de uma cidade ou de uma região, assumindo uma conotação cívica que interliga a prática religiosa com o reforço de identidades sociais e políticas. O sacrifício sangrento, envolvendo como vítima um ser vivo, está muito presente nas chamadas sociedades pré-modernas e muitos autores o associam à construção e legitimação de autoridade e de relações de desigualdade entre os integrantes de uma sociedade (CAMPBELL, 2014). A espetacularização do ato sacrifical envolve performances que remetem, em boa parte dos casos, às cosmovisões que estruturam a vida dos indivíduos envolvidos (SWENSON, 2014).

As formas da prática sacrificial assumem conotações peculiares que envolvem, como vimos, desde a morte (assassinato?) de seres humanos ou animais até a destruição, ou "morte simbólica" de coisas materiais – o consumo conspícuo –, tais como utensílios de todo tipo, colheitas ou objetos de prestígio, dentre uma gama variada de ações, realizadas simbolicamente em benefício do grupo ou da manutenção da ordem cósmica.

O sacrifício sangrento, especialmente quando envolve seres humanos, aparece como uma categoria de violência social estruturante e fundante de sociedades pré-modernas, tornando visíveis relações de poder e hierarquias sociais e adquirindo significados cosmológicos precisos em cada grupo. Para Swenson, a

> análise do poder performático da violência ritual serve para iluminar tanto os intrigantes pontos em comum quanto as importantes diferenças culturais da construção religiosamente violenta da autoridade política nas sociedades complexas antigas. (SWENSON, 2014, p. 29)

Percorrer estas experiências culturais que expõem aspectos essenciais da condição humana é mergulhar na imensa variabilidade contida nesta mesma condição. O livro *Um presente para os deuses: o sacrifício no Mundo Antigo* reúne em doze capítulos uma *viagem* por universos humanos que variam no tempo e no espaço, mas que têm em comum uma prática social que se materializa no campo religioso: o exercício do sacrifício. Como questiona Leila França, em seu texto "O que é sacrifício?", como pode o homem moderno compreender o ato sacrificial, especialmente quando envolve a morte de um ser humano, na busca de aproximação com o divino? No entanto, a trajetória histórica dos grupos humanos, desde seus primórdios, aponta para o uso de práticas rituais desta natureza, o que tem levado antropólogos, sociólogos e filósofos a buscarem explicações, seja na análise da vida social, da psicologia humana ou especificamente na esfera da religiosidade, dentre outros caminhos. Como o estudo dos casos apresentados neste livro documenta, a diversidade se impõe entre as manifestações rituais com propósito sacrificial nas sociedades antigas e contemporâneas, mas, ao mesmo tempo, há elementos estruturantes, como a aproximação do homem com o transcendente, a reafirmação de laços comunitários ou grupais, a construção de relações de poder e a prática da reciprocidade que, presente nas sociedades humanas, é projetada nas relações com o divino.

Os trabalhos desta coletânea são guiados pela análise crítica da documentação primária, apresentando questões sobre o alcance das fontes escritas e arqueológicas em cada caso relatado. Esta perspectiva permite ao leitor acompanhar o processo de construção de conhecimento sobre uma prática social complexa – o sacrifício – a partir de dados em geral fragmentários, muitas vezes controversos e parciais, oriundos de grupos humanos desaparecidos.

Assim, Cibele Aldrovandi analisa detalhadamente uma documentação arqueológica e iconográfica que remonta ao III Milênio a.C. no intuito de explicar o universo ritualístico védico-bramânico, entendido como origem dos estudos sobre o sacrifício na Índia. As fontes escritas, constituídas por volta do século XII a.C. documentam, por sua vez, de forma bastante completa, o sacrifício védico que, segundo a autora, seria uma forma de persuasão dos deuses: aos brâmanes cabia a recitação exata de hinos e fórmulas ritualísticas que acompanhavam o sacrifício diante de uma altar. Aldrovandi ressalta que este legado foi incorporado posteriormente pelo hinduísmo

e, graças ao cuidadoso trabalho dos sacerdotes, conservado desde o período védico-bramânico até nossos dias. Esta longevidade de elementos da práxis sacrificial indiana nos instiga a investigar as motivações da persistência do religioso – enquanto prática ritual – em momentos históricos diferentes pelos quais passou a sociedade indiana. O conservadorismo seria intrínseco e necessário à preservação não só do aspecto formal da prática sagrada, mas também e, principalmente, de uma ordenação social e política instituída por vontade divina?

Os sacrifícios em Israel, analisados por Vagner Porto e Jorge Fabbro, são textualmente referenciados na Bíblia Hebraica, que, ao contrário dos *Vedas* (no caso indiano), foi escrita em data ainda controversa – entre 722 a.C. e o século IV a.C. – mas bastante posterior aos fatos relatados. As escavações arqueológicas na região da antiga Canaã trazem também uma documentação material robusta que vem sendo recolhida, analisada e confrontada com a chamada *fonte sacerdotal* que integra a Bíblia Hebraica, à qual se somam, por exemplo, obras como a do historiador Josefo, que escreveu no século I d.C. Os autores defendem a abordagem êmica para a análise das diversas formas que os sacrifícios assumem no antigo Israel e indicam que a ideia de comunhão era o elemento central em todas estas manifestações.

As pesquisas sobre as antigas sociedades fenícias e púnicas que se espalharam pelo Mediterrâneo desde, pelo menos, o século X a.C., assentam-se basicamente em dados arqueológicos, epigráficos e fontes textuais produzidas por outros povos, que vão desde o Antigo Testamento até textos burocráticos e epistolares egípcios, passando por escritos gregos e latinos. Há uma longa tradição de debates sobre um tipo específico de sacrifício atribuído aos fenícios e púnicos: o de crianças. É sobre este tema que versa o texto de Kormikiari e Ramazzina. Tal prática ritual aparece referenciada no Antigo Testamento e em autores antigos como Diodoro da Sicília, que viveu no século I a.C. As autoras, inspiradas pela crítica das fontes escritas em confronto com a pesquisa arqueológica, discutem a interpretação do *tofet* como espaço supostamente utilizado para o sacrifício de crianças. Argumentam que não há uma palavra definitiva sobre a prática – apenas documentada nos assentamentos ocidentais, o que é mais uma questão em aberto – mas indicam que o modelo dos rituais de passagem pode ser um caminho interessante para a investigação. Tratando do Médio Oriente, área de origem dos fenícios, Porto e Fabbro também sugerem abordar os sacrifícios em Israel a partir das ideias de Van Gennep.

Entre os antigos egípcios os rituais sacrificiais estão muito presentes. Mas, adverte Cintia Alfieri Gama-Rolland, em pelo menos 4 mil anos de história estas sociedades variaram muito as interpretações do ritual e houve inclusive alguns momentos nos quais sua ausência foi constatada. Neste caso, os autores gregos, como Diodoro Sículo,

que visitou o Egito por volta de 60 a.C., acabaram por estabelecer uma forte tradição interpretativa que chega até os estudiosos modernos, definindo o sacrifício egípcio como prática corrente que se voltava aos estrangeiros e cativos. As representações iconográficas por vezes também induziram a análises equivocadas, sendo utilizadas para corroborar o testemunho dos autores antigos. O tema, como aponta a autora, é complexo, mas hoje haveria um consenso entre os egiptólogos sobre a presença do sacrifício humano em um contexto ritual entre os egípcios. O texto volta-se, então, para a chamada "morte de acompanhamento", tipo específico de sacrifício que envolveria a morte de homens e mulheres por ocasião da morte de um personagem. A documentação arqueológica dos períodos arcaico e pré-dinástico atesta enterramentos múltiplos com sinais de desmembramento dos esqueletos e possíveis sinais de degola que colocam a questão em debate. As fontes textuais egípcias – *Textos das Pirâmides, Textos dos Caixões* – são também confrontadas com os dados arqueológicos e os egiptólogos parecem ampliar os sentidos da prática sacrificial abarcando além do elemento religioso, o político.

Tornou-se lugar comum afirmar que as descobertas arqueológicas que trouxeram à luz as sociedades minoicas e micênicas (3000-1200 a.C.) anteciparam a história da Grécia em muitos séculos. Ao lado da famosa "Grécia das cidades" seria obrigatório, agora, destacar a "Grécia dos Palácios" (ETIENNE *et al.*, 2000). E a arqueologia avançou mais ainda: estabeleceu, entre estas duas, um período crucial: a Idade do Ferro Inicial (1100-800 a.C.).

Álvaro Hashizume Allegrette Juliana Caldeira Monzani examinam, cuidadosamente, os vestígios materiais associados a sacrifícios humanos na Creta minoica e na Grécia micênica e constatam que são insuficientes para atestar ou contestar a presença dos sacrifícios nestas sociedades. Os sistemas de escrita descobertos em tabletes de cerâmica – Linear A (não decifrado) e Linear B – têm sido associados à administração dos palácios. Mas há estudos em andamento que buscam ampliar esta interpretação, visto que há registros em Linear B que sinalizariam práticas rituais e oferendas de bens a divindades em santuários. Allegrette e Monzani destacam que a inconsistência das fontes documentais disponíveis até o momento apenas permite afirmar que a prática sacrificial de seres humanos não era comum, embora possa ter existido em momentos de crise.

Os indícios arqueológicos e textuais nos indicam que a cidade grega antiga – a pólis – constitui-se, lentamente, pelo Mediterrâneo, por volta do século VIII a.C. A maioria delas apresenta apenas entre os séculos VI e V a.C. as propriedades urbanísticas e a organização política e social características do chamado modelo políade. O complexo e multifacetado processo de emergência da pólis se faz acompanhar

do surgimento de documentos escritos, como os poemas homéricos, a *Ilíada* e a *Odisseia*, (que os especialistas hoje situam cronologicamente entre os séculos VII e VI) e as obras de Hesíodo (séculos VIII a VII a.C.). Márcia Cristina Lacerda Ribeiro e Vagner Carvalheiro Porto apontam, já na obra de Hesíodo – *Os Trabalhos e Dias* – a recomendação da prática do sacrifício aos deuses como comportamento ideal do homem. A comunhão dos homens com os deuses – por meio de sacrifícios, preces e oferendas de toda natureza – é a relação fundante da vida em sociedade, em todos os seus momentos. Os autores apresentam uma grande quantidade de informações sobre os diversos tipos de sacrifícios e oferendas aos deuses, explorando minuciosamente as obras de dramaturgos como Ésquilo e Eurípides e apontando para as mudanças nos rituais em épocas e lugares específicos no vasto mundo helênico. No entanto, uma estrutura permanece imutável como espaço privilegiado e sagrado em que transcorre o sacrifício: o altar, elemento material indispensável para a realização do ritual. Os autores registram a documentação imagética como fonte excepcional que representa etapas da execução do sacrifício animal, prática central na religião dos helenos e ocasião principal para que uma cidade ou comunidade estreitasse os laços entre seus integrantes por meio da comunhão de todos com a divindade. Lacerda Ribeiro e Porto discutem, por fim, o controverso problema da existência do sacrifício humano nas sociedades helenas. Embora documentado na tradição literária e na iconografia – a capa deste livro apresenta uma cena que mostra, em detalhes, o sacrifício de Polixena, descrito também em textos – ainda hoje o sacrifício humano não pode ser considerado um tema resolvido entre os especialistas.

O exame da prática ritual do sacrifício no mundo antigo termina com os textos de Cristina Kormikiari, que apresenta o panorama da Roma antiga, e Silvana Trombetta, que discute o rito e o sacrifício entre os grupos celtas que, no século I a.C., habitavam áreas do Império Romano como a Gália, a Bretanha, o norte da Itália, parte da Hispânia e a Galátia.

Kormikiari aponta para a sobrevivência de elementos indo-europeus na religião romana, herança dos povos latinos que, como os sabinos, estariam presentes nos primórdios de Roma. O ritual teria permanecido e sua essência estaria em buscar um favor divino em troca de uma oferenda – *votum*, em latim – realizada pelo fiel de acordo com prescrições precisas. Uma característica essencial da relação estabelecida com a divindade por ocasião do voto, segundo a autora, está explícita na fórmula corrente entre os romanos, *da ut dem,* ou seja, *dê para que eu te dê.* De certa maneira o fiel constrange a divindade, pois o pagamento só virá após a realização da demanda, e, se esta não ocorrer dentro do prazo acordado anteriormente, o devoto estará liberado da oferenda e/ou sacrifício. Kormikiari relata as variações em torno

das ocasiões definidas para os sacrifícios – propiciação de boas colheitas, precaução diante de desgraça prevista, dentre outras – e as vítimas preferenciais das divindades, como a porca para Ceres.

As fontes textuais sugerem a presença de sacrifícios humanos entre os romanos, cuja proibição teria ocorrido em 97 a.C. A autora conclui discutindo as formas de substituição de vítimas que vigoraram entre os romanos e em muitas outras sociedades antigas, por causa de novas exigências morais que surgiram. A Cerimônia dos *Argei* é um exemplo: trata-se de um rito de purificação que precede a colheita, ocasião em que bonecos de palha de forma humana – os *argei* - são lançados ao Rio Tibre com os braços e pés colados uns aos outros. Segundo a autora, desde a antiguidade até os autores modernos, reconhece-se o caráter de substituição de vítimas humanas neste ritual.

Silvana Trombetta afirma que a variabilidade cultural caracteriza as sociedades denominadas genericamente *celtas*, destacando também que o conhecimento que nos chega a respeito de seu modo de vida foi filtrado pelos escritores gregos e romanos. A arqueologia segue sendo uma fonte primordial ao fornecer dados sobre os assentamentos celtas na Gália e na Bretanha, por exemplo, antes do contato com os romanos (Idade do Ferro). O sacrifício de animais domésticos como o cão, o cavalo e o boi são atestados pelos achados de ossos em poços, cavernas e santuários. O santuário de Gournay, na Gália, datado do século IV a.C. fornece um importante conjunto de dados sobre sacrifícios e rituais envolvendo animais – bovídeos, cavalos, porcos e carneiros – e seres humanos. A associação, neste local sagrado, de ossos humanos e armas inutilizadas (submetidas à "morte ritual") aparece também em Ribermont (Gália), sítio datado do século II a.C. que se particulariza por abrigar ossuários compostos de partes de esqueletos de homens e cavalos. Em ambos os sítios há vestígios do consumo de porcos e carneiros que teriam sido servidos em banquetes. A autora sugere que nestes santuários poderiam ter ocorrido ritos marciais, incluindo a deposição de milhares de armas e escudos danificados propositalmente, sacrifício de bois e cavalos às divindades e banquetes com o consumo comunitário de porcos e carneiros. Autores romanos como César e Cícero, dentre outros, apontam o sacrifício humano como sinal da *selvageria* dos gauleses, embora em Roma, pelo menos até o século I, também existisse esta prática. Além das fontes escritas e arqueológicas, Silvana Trombetta reúne também dados iconográficos, o que lhe permite especificar ritos particulares dos sacrifícios humanos – pelo fogo, afogamento, sangramento até a morte – que corresponderiam à dedicação a divindades específicas e à intenção do ritual.

Os três últimos textos deslocam os debates para a América Central e do Sul. Leila M. França, Marcia Arcuri e Juliana Caldeira Monzani apresentam a instituição de formas variadas do sacrifício sangrento, especialmente o humano. Para além das

narrativas de escritores europeus comprometidos com uma perspectiva colonialista e evangelizadora pouco ajustada às fontes documentais e, inclusive, claramente tendenciosa, há que se apontar que o sacrifício humano estava, sim, presente de forma incisiva em sociedades mesoamericanas, andinas e brasileiras. As autoras evidenciam, com estudos de caso particulares, que a variabilidade das práticas rituais em torno do sacrifício expressa o longo processo de consolidação dos fundamentos de cosmovisões particulares e os movimentos de enfrentamento dos desafios colocados pelos eventos conjunturais, em especial, o contato com os colonizadores europeus.

Leila França afirma que, nas sociedades que viveram na Mesoamérica entre os anos 100 a 800 d.C. (período clássico) e 1000 a 1520 d.C. (período pós-clássico), os sacrifícios humanos eram uma prática comum, geralmente associados, no registro arqueológico, a espaços de uso público, tendo em vista que este tipo de ato sacrificial envolvia uma coletividade. Além destes dados espaciais, a análise dos restos esqueletais e dos artefatos associados constitui um conjunto documental que pode ser confrontado com a rica pintura mural e as gravações em pedra – baixos-relevos e inscrições presentes nos sítios arqueológicos da área. Ao concluir, a autora destaca que as fontes documentais comprovam a prática do sacrifício humano na área mesoamericana desde o Período Clássico, acentuando-se no Pós-Clássico. Além disso, as fontes informam, com os vestígios arqueológicos, alguns padrões no rito sacrificial: a decapitação e o desmembramento dos mortos sacrificados, sugerindo a antropofagia; o sacrifício de crianças; o sacrifício para consagração de edifícios públicos e a associação destes rituais sacrificiais com o chamado "Jogo de Bola". Leila França avalia, em suas palavras finais, que

> os dados materiais demonstram – não obstante o exagero quanto *à*s cifras apresentadas pelos frades europeus no primeiro século de colonização – que a controvérsia acerca da "calúnia" com vistas a "demonizar" as populações indígenas carece de qualquer fundamento: para além dos discursos e narrativas escritas ou pictóricas, os dados produzidos pela arqueologia da região indicam que o sacrifício é um fato inquestionável e mais que isso, um tema central da organização social, política e ideológica das antigas sociedades da Mesoamérica. (FRANÇA, 2020, p. xx)

A centralidade do rito sacrificial entre as culturas mesoamericanas permanece em discussão no texto de Marcia Arcuri, que analisa os sacrifícios por cardioectomia – extração do coração – e a denominada estética da cadaverização entre os mexicas

(ou astecas, como até o momento estes grupos ainda são mais conhecidos). A autora discute o caráter eurocêntrico da abordagem da historiografia sobre as culturas indígenas mesoamericanas fundamentada nos relatos dos missionários espanhóis empenhados em uma verdadeira cruzada cristianizar a "Nova Espanha". Assim, a pesquisa arqueológica contemporânea é um contraponto fundamental às descrições, relatos e dados elencados pelos cronistas dos primeiros tempos da colonização espanhola. A estética relacionada à morte aparece de forma marcante na iconografia mexica e a arqueologia vem informando, com as escavações do Templo Mayor de Tenochtitlan, por exemplo, cifras mais confiáveis sobre a prática de sacrifícios coletivos. A partir de escavações em diversos sítios descritos no artigo foi possível também estabelecer uma grande variabilidade e complexidade nos rituais funerários. Marcia Arcuri sustenta a tese de que a estética da morte entre os mexicas deve ser entendida contextualmente, de forma a documentar de forma inequívoca a pluralidade da organização política e sociocultural que está na base da religiosidade do Planalto Central Mexicano entre os séculos XV e XVI.

Juliana Caldeira Monzani examina em seu artigo a antropofagia ritual atribuída aos grupos Tupi no Brasil, descrita por cronistas quinhentistas e seiscentistas e reunidas por Florestan Fernandes em sua obra sobre os Tupinambá. O complexo processo de preparação da vítima – capturada nas frequentes batalhas em que se envolviam os Tupi, predominantemente por domínio territorial – envolvia uma participação intensa das mulheres, conforme destaca a autora, que continua sua análise relacionando o sacrifício com práticas religiosas em honra de ancestrais mortos ou com a reparação pela morte recente de um parente. A doutora Juliana C. Monzani apresenta o interessante debate sobre a caracterização (ou não) do sacrifício dos Tupinambá de acordo com o modelo clássico de sacrifício, proposto por Hubert e Mauss, como pretende Florestan Fernandes. Apresenta, além disso, a contraposição de Viveiros de Castro, que se baseia em Lévi-Strauss e em sua discussão sobre o totemismo. A pesquisa arqueológica é, para a autora, fonte indispensável para aprofundar a discussão deste tema e os relatos etnográficos referentes a grupos indígenas brasileiros sobreviventes, como os Aeaueté da Amazônia oriental e os Yanomami, segundo Juliana C. Monzani, apontam para a prática de *canibalismo póstumo* – conceito estabelecido por Viveiros de Castro – e *endocanibalismo,* ritos que, embora ultrapassem o conceito de sacrifício, podem ser ressignificações/recriações de práticas rituais ancestrais.

Na quase totalidade dos estudos de caso expostos neste livro constatamos uma relação visível ou camuflada entre os espetáculos de violência envolvidos nos sacrifícios sangrentos e a instituição e/ou consolidação e reformulação de relações de poder em uma sociedade. A autoridade implícita e explícita, visível no ato de dispor da vida de alguém, é a representação do poder em seu mais amplo sentido, podendo ser entendida

como a forma mais acabada do consumo conspícuo. Para alguns arqueólogos como Edward Swenson, no estudo do sacrifício sangrento, trata-se de ter como meta

> o exame (d)a estrutura performática do sacrifício religioso nas antigas formações políticas buscando demonstrar que a violência ritual não era menos cúmplice do que os sistemas "modernos" de violência […] legitimando estruturas de autoridades, criando subjetividades políticas e estabelecendo relações de desigualdade. (SWENSON, 2014, p. 29)

Em síntese, os capítulos do livro *Um presente para os deuses: o sacrifício no Mundo Antigo* propõem aos seus leitores uma reflexão sobre tópicos candentes no estudo das sociedades antigas e contemporâneas, dentre os quais destaco o papel da violência institucionalizada e da ideologia que a justifica: o *bem-estar* do grupo e a manutenção de uma ordem social, política e econômica assentada na definição, estabelecida por poucos, do papel de cada um na sociedade.

Referências Bibliográficas

CAMPBELL, R. (Ed.). *Violence and civilization*: studies of social violence in history and prehistory. Oxford: Oxbow Books, 2014. v. 4.

CAMPBELL, R. Sacrifice. *In*: CAMPBELL, R (Ed.). *Violence and civilization*: studies of social violence in history and prehistory. Oxford: Oxbow Books, 2014. v. 4, p. 23-27.

ÉTIENNE, R.; MÜLLER, C.; Prost, F. *Archéologie historique de la Grèce antique*. Paris: Ellipses, 2000.

SWENSON, E. Dramas of the dialectic: sacrifice and power in ancient polities *In*: CAMPBELL, R. *Violence and civilization*: studies of social violence in history and prehistory. Oxford: Oxbow Books, 2014. v. 4, p. 28-60.

Apresentação

No segundo semestre de 1998, nós, jovens e sonhadores pesquisadores do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE-USP), nos reunimos para criar um grupo de pesquisa e trabalho que denominamos ArcheoLogos. Este grupo era composto pelo professor doutor Alvaro H. Allegrette, à época jovem doutor, hoje professor do programa de história da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; pela professora doutora Maria Cristina N. Kormikiari, na ocasião mestre e doutoranda do programa de arqueologia da USP, atualmente professora de arqueologia mediterrânica no MAE-USP; pela professora doutora Adriana A. Ramazzina, então mestre e doutoranda do programa de arqueologia do MAE-USP, hoje coordenadora da pós-graduação em arqueologia, história e sociedade da Universidade Santo Amaro; pela professora doutora Leila M. França, à época mestre e doutoranda também do programa de arqueologia do MAE-USP, nos últimos anos vinha atuando como profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), pela professora doutora Silvana Trombetta, mestre e doutoranda à época no MAE-USP, hoje pesquisadora associada do Laboratório de Arqueologia Romana Provincial (LARP-MAE-USP); e pelo professor doutor Vagner Carvalheiro Porto (que ingressara um pouco depois no grupo e debutava entre os demais), mestrando na ocasião e hoje professor de arqueologia mediterrânica do Programa de Pós-graduação em Arqueologia do MAE-USP.

O grupo tinha o firme propósito de expandir o conhecimento arqueológico, levando para "fora da USP" – como dizíamos – este conhecimento circunscrito a tão restrito circuito de pesquisadores e alunos desta instituição. Além disso, planejava escrever livros de divulgação para o público infanto-juvenil, promover cursos em outras instituições de ensino[1], dentre tantas outras propostas. O pontapé inicial foi

[1] Dentre essas iniciativas, foi criado o curso de pós-graduação *lato sensu* em arqueologia na Universidade Santo Amaro, o primeiro *lato sensu* de arqueologia do Brasil, sob coordenação de Vagner C. Porto. Hoje, após dezessete anos formando profissionais, é coordenado por Adriana A. Ramazzina.

o oferecimento do curso *Arqueologia: construção do conhecimento humano* na Cogeae-PUC em 1999. Desde aquela ocasião até o final da década seguinte o grupo não parou de ministrar esta disciplina todos os anos, até que em 2002 ofereceram, pela primeira vez, o curso *Um presente para os deuses: o sacrifício no Mundo Antigo.*

Este curso foi oferecido ao longo dos anos subsequentes, sempre acrescido de novas disciplinas como "Sacrifício na Índia Antiga" e "Sacrifício no Egito Antigo", até que finalmente decidimos transformar em livro o conteúdo explanado em sala de aula.

Nestas idas e vindas do processo de preparação, maturação e discussão nós demos forma ao livro, abrindo espaço para abordar o sacrifício entre outros povos que não estavam no escopo do curso – como é o caso do sacrifício em Israel ou entre os indígenas da América – e o livro foi ficando cada vez mais rico e completo.

O sacrifício tematizado em cada contexto histórico-arqueológico aqui apresentado, em cada enquadramento geográfico-cronológico tratado, sempre busca, de um modo ou de outro, mostrar os traços significativos e representativos dos fazeres deliberados que provocam a comunhão entre a esfera humana e a divina. Daí, "um presente para os deuses", mesmo título do curso ministrado apaixonadamente quase duas décadas atrás. A atualização da pesquisa fez-se necessária, de modo que revisitamos fontes históricas, reanalisamos documentos, atualizamos e enriquecemos a bibliografia, trouxemos especialistas de diversas áreas do conhecimento antigo para versarem sobre o tema e, sem sombra de dúvidas, queremos crer que o produto final que ora apresentamos ao leitor – desejoso destes saberes – alcançará as expectativas de qualidade e seriedade que nós mesmos nos impusemos. Queremos crer que o Brasil recebe um compêndio relevante sobre o sacrifício e suas derivações.

No bojo de tantas reflexões teórico-conceituais e metodológicas que a obra apresenta, permitimo-nos uma licença poética e apegamo-nos à sensibilidade de Gonçalves Dias, em seu *I – Juca Pirama*, ao clamar por "aquele que vai ser morto". Que drama é esse vivido pelo índio tupi, sobrevivente, capturado por timbiras, que deverá ser morto em um ritual? O que significa para este jovem guerreiro dignificar-se para o sacrifício? Ele relata suas façanhas e, assim, prova tal dignidade. Do mesmo modo, como digerir o sacrifício que se configura no pacto firmado com uma gota de sangue, como aponta Goethe no diálogo entre Fausto e Mefistófeles[2]? Pontas dissonantes de uma mesma forma de interlocução entre a natureza e a vivência humana, carente do elo com o divino, ansiosa por alcançar a graça a ser concedida.

[2] "Ih! que facúndia, e que fogachos sem quê nem para quê! Basta um farrapo de papel fino ou grosso, e uma gotinha do sangue próprio, com que assigne em baixo" (GOETHE, 2003, p. 133).

Não há sacrifício sem ritual. Este é mais um elemento que perpassa toda nossa obra. Arnold van Gennep, antropólogo francês, é um dos primeiros estudiosos a se dedicar a essa questão. Sua obra *Les rites de passage*, publicada originalmente em 1909, introduz uma preocupação importante no estudo dos rituais *per se*, ou seja, propriamente como objetos de estudo. Para Gennep, os rituais deviam ser considerados em sua constituição básica: ritos de separação, de margem e de agregação. Estas fases invariantes poderiam ser percebidas na maior parte dos rituais em diferentes grupos sociais. Van Gennep identifica as fases dos rituais e chama a atenção para a visão geral do ritual e para a importância de analisar todas as fases, o antes e o depois, já que todas estão relacionadas (VAN GENNEP, 1974, p. 57). Existir/ser é desagregar-se, continuamente, para depois se reconstituir, transformar seu estado, alterando sua forma, morrendo e renascendo, como em Goethe, como em Gonçalves Dias.

A tradição grega nos legou o famoso e não menos trágico sacrifício de Ifigênia, tão belamente cantado na imortal obra de Eurípides *Ifigênia em Áulis.* Há também fragmentos de autores menos propalados, como Julius Pollux e sua *Onomasticon*, que, ao abordar sacrifícios dedicados a Héracles na Beócia, versa sobre os sacrifícios de substituição[3]. Inumeráveis são as fontes antigas e a vasta bibliografia histórica, literária e arqueológica contemporânea que tratam do tema do sacrifício ao longo dos últimos séculos até o presente.

Existem mesmo muitas facetas nas formas de sacrifícios entre homens e deuses. Preces, ritos, procissões, cantares, movimentos tantos que a singularidade de uma obra não poderia esgotar. Este livro que vos chega, *Um presente para os deuses: o sacrifício no Mundo Antigo*, tem a ambição de proporcionar ao leitor múltiplos conhecimentos de múltiplas formas que transcendiam na Antiguidade – e por que não dizer também no presente –, o frágil, paradoxal, e ao mesmo tempo vigoroso e necessário contrato que a humanidade sempre firmou e sempre haverá de firmar com os deuses.

Maria Cristina Nicolau Kormikiari
Adriana Anselmi Ramazzina
Vagner Carvalheiro Porto

[3] *Onomasticon*, 1, 1, 27.

Referências Bibliográficas

Fontes Textuais

BETHE, E. (Ed.). *Pollucis Onomasticon.* Leipzig: Teubner, 1900.

EURÍPIDES. *Ifigênia em Áulis, As Fenícias, As Bacantes.* Tradução: Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

Obras Literárias

DIAS, G. *I-Juca Pirama e os timbiras.* Porto Alegre: L&PM Pocket, 2001.

GOETHE, J. W. *Fausto*. Tradução: António Feliciano de Castilho. [*S. l.*: *s. n.*], 2003.

Obras Arqueológicas e Históricas

VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

I

O que é sacrifício?

LEILA MARIA FRANÇA †
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

"Porque a alma da carne está no sangue, pelo que vo-lo tenho dado sobre o altar, para fazer expiação pelas vossas almas…"
Levíticos 17:11

"E quase todas as coisas, segundo a Lei, se purificam com sangue: e sem derramamento de sangue não há remissão."
Hebreus 9:22

Poucos temas despertam tamanha inquietação no espírito do homem moderno quanto a prática do sacrifício. Especialmente no que se refere ao sacrifício humano, a ideia de um homicídio como forma de aproximar o homem do divino suscita, na maioria das vezes, sentimentos apaixonados que transitam entre a aversão, a repugnância e a indignação, dada a premissa principal de que, para as sociedades atuais, o sacrifício é um ato moralmente condenável.

Mas não foi assim no passado. Nem no presente, se levarmos em conta, que para além do próprio ato do sacrifício, sua ideia está presente em grande parte das religiões da humanidade, incluindo a tradição clássica (greco-romana) – fundamento da civilização ocidental – e a judaico-cristã, que está na base da religiosidade ocidental. Em Roma e na Grécia antiga, o boi era a vítima ideal para os sacrifícios sangrentos, mas as evidências de sacrifícios humanos nestas sociedades têm sido cada vez mais concretas. Por outro lado, ao bode expiatório pago pela purificação dos antigos hebreus, vem juntar-se o próprio Cristo, oferecido em sacrifício como o "cordeiro de Deus" para expiação e salvação da humanidade, segundo a religião cristã. À primeira vista, isto significa que a suposta linha que separa a barbárie do mundo civilizado não é tão definida quanto se pensa.

A verdade é que o sacrifício não é um simples ato de crueldade e, sim, uma das formas mais eficazes de ordenação do universo social e de satisfação de certas aspirações que vão além dos limites "ordinários" da existência humana, manifestas basicamente por meio da experiência religiosa.

Mas, como compreender a necessidade da matança de seres, incluindo seres humanos, como forma de atingir o âmbito divino? Que espécie de comunhão pode existir entre a morte intencional e o anseio de "redenção" humana? O que tem em comum a religião asteca, por exemplo, qualificada pelos espanhóis conquistadores como "idolatria do demônio" e o cristianismo que se lhe opôs?

Estes são alguns dos temas que serão tratados neste capítulo, no qual buscaremos, desde o ponto de vista da Antropologia e da Sociologia, esclarecer o sentido do sacrifício para as religiões em geral e, quem sabe, contribuir para uma visão menos passional e mais objetiva no que se refere ao tema. Por outro lado, sem a pretensão de esgotar o assunto, pretende-se com esta introdução discutir alguns aspectos que possam contribuir para a compreensão dos capítulos seguintes, que tratam da prática do sacrifício em diversas culturas do mundo antigo. Mas, afinal, o que é "sacrifício"?

Segundo a antropóloga mexicana Martha Nájera (1987, p. 23), que estudou o fenômeno entre os maias, o sacrifício "é a parte específica de um ritual, na qual um ser vivo – animal ou humano – é consagrado para criar, manter ou restaurar uma relação entre o homem e a ordem divina, sempre e quando […] o objeto sacralizado sofra uma destruição parcial ou total". Esta definição é importante, pois nos ajuda a compreender a diferença entre "sacrifício" e "oferenda". Esta última é todo tipo de oblação (oferecimento) feita aos seres sobrenaturais – deuses ou antepassados – independentemente de que haja destruição ou não, como no caso do oferecimento de flores, alimentos e objetos. Embora a palavra "oferenda" possa incluir, em tese, um sacrifício, em termos conceituais é conveniente empregá-la para referir-se às ofertas comuns em que não haja a destruição, reservando, por outro lado, "sacrifício" para a apresentação de seres vivos que possuem um dos elementos essenciais da maior parte dos atos sacrificiais: o sangue.

Além disso, considera-se que o sacrifício é uma oblação (oferenda) de grande impacto que, para além da coisa ofertada, gera efeitos sobre o "sacrificante" – pessoa ou comunidade que o oferece. Segundo os sociólogos Marcel Mauss e Henri Hubert (1970, p. 155): "o sacrifício é um ato religioso que, pela consagração de uma vítima, modifica o estado da pessoa moral que o realiza ou de determinados objetos pelos quais tal pessoa se interessa". Compreende-se, assim, o significado essencial do sacrifício, que é o intermediário entre os homens e os seres sobrenaturais. Atentemos para a sua raiz semântica.

"Sacrifício" é uma palavra de origem latina derivada dos termos *sacer* = sagrado e *facere* = fazer, que significa literalmente "fazer sagrado" ou "converter algo em sagrado". O termo contém em si mesmo um dos sentidos mais importantes do sacrifício: consagrar o objeto do sacrifício para separá-lo do mundo profano, inserindo-o no sagrado (NÁJERA, 1987). O sacrifício é, portanto, essencialmente, um ato religioso[1].

O ritual: tempo e espaço

Ao longo de sua história sobre a terra, o homem desenvolveu uma divisão de sua experiência em duas esferas que se contrapõem e se complementam: as esferas do *sagrado e do profano* (ELIADE, 1993). Esta última pode ser entendida como o conjunto das experiências do cotidiano, dos fenômenos naturais e sociais transcorridos dentro de um tempo e espaço comuns, enquanto a primeira pertence ao universo do extraordinário, situada além do controle e da compreensão humana, normalmente vinculada a outra noção de tempo e de espaço. Este "outro mundo" – como chama Edmund Leach – é o lugar dos deuses imortais e antepassados divinizados, cuja existência se situa dentro de um tempo estático, também concebido como "eterno" (LEACH, 1978, p. 116).

Naturalmente, tal divisão é demasiado esquemática pois, na prática, estas esferas se interpenetram, de acordo com as particularidades de uma determinada cultura. O germinar de uma planta, por exemplo, que para algumas sociedades pode ser um acontecimento natural, para outras constitui um fenômeno sagrado. Da mesma forma, o exercício do poder, considerado em algumas culturas um mero fato social e político, para outras constitui uma atividade sagrada em que interferem os deuses. Entretanto, tal divisão, no contexto de cada cultura, é a chave para a compreensão do ritual e, particularmente, do ritual de sacrifício. Pode-se dizer, em suma, que para as sociedades tradicionais – sejam elas antigas ou contemporâneas – a noção do sagrado permeia uma série de aspectos da vida que, para nós, se inscrevem dentro da esfera do cotidiano e da ordem natural ou social.

Mas, esta irrupção do sagrado dentro da esfera do cotidiano somente é possível graças ao ritual. O ritual é precisamente o elemento que promove o contato entre o mundo dos homens e o "outro mundo", podendo ser definido como um conjunto de movimentos, posturas, gestos, sons e palavras estereotipadas, em momentos

[1] Van Baal (1976) discorda dessa posição, assumindo que o sacrifício não é em si religioso, mas um ato que pode eventualmente ser apropriado pela religião.

específicos da vida do indivíduo ou da coletividade, cuja eficácia tem caráter meramente emocional, ou seja, não existe relação causal direta entre a realização deste e os resultados que se quer produzir (RAPPAPORT, 1971, p. 62). Embora o ritual esteja relacionado aos vários campos de ação humana e possua um papel fundamental na organização das diversas sociedades, é no campo da experiência religiosa que tal fenômeno ocorre com mais ênfase e frequência.

Neste caso, o ritual é o conjunto de ações que possibilitam a *hierofania* ou manifestação do sagrado e, na maioria das vezes – embora nem sempre –, reproduz os atos primordiais e cosmogônicos, ou seja, as primeiras aventuras dos seres criadores ou civilizadores narradas pelos mitos.

Assim, esta manifestação do sagrado requer algumas condições específicas. Uma delas diz respeito às noções de *tempo e espaço*. Nas diversas sociedades atuais e antigas, acredita-se que os seres sobrenaturais "escolhem" um tempo específico dentro do ciclo temporal humano: estações, datas do calendário, dia e noite, muitas vezes concebidos como "festas". Da mesma maneira, estes seres não se manifestam em qualquer parte, mas elegem lugares específicos, que é o que chamamos de "zona liminar". Uma zona liminar pode ser um acidente natural dentro de uma "paisagem ritual", como uma montanha, uma caverna, uma pedra, uma árvore ou um templo mesmo, erigido e consagrado para este fim.

Segundo Edmund Leach (1978), uma zona liminar possui três espaços que têm como objetivo fazer a ligação entre os dois mundos, representados por três círculos concêntricos. A zona C, o espaço mais externo, que circunda os dois primeiros círculos, é o lugar onde fica o conjunto dos fiéis; o círculo interno – também chamado de zona A – é o ponto preciso de manifestação do sagrado, onde ninguém pode penetrar; e o círculo intermediário, ou zona B, é fronteira entre as duas primeiras zonas, contaminada com o sagrado e, por isso mesmo, perigosa, onde somente o sacerdote ou a pessoa consagrada pode movimentar-se, já que é o ponto de articulação entre os dois mundos (Figura 1).

É precisamente dentro deste esquema de transição entre os dois mundos que se insere o sacrifício. Mas se, em termos gerais, o ritual de sacrifício pode ser definido como uma ponte que liga dois mundos, gerando efeitos sobre quem o realiza, é verdade também que ele possui funções específicas de acordo com as características sociais, culturais e os objetivos com os quais ele é realizado.

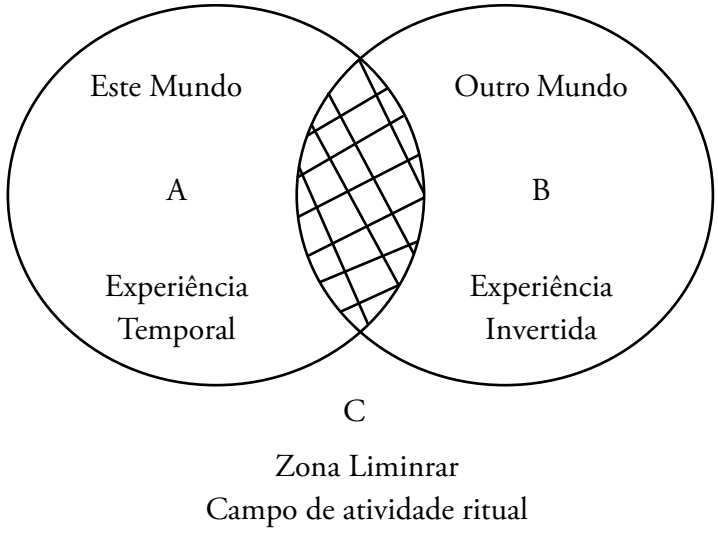


Figura 1. Círculos demonstrando relação entre fiéis e manifestação do sagrado.
Fonte: Leach (1978).

As funções do sacrifício

O problema do significado e função do sacrifício nas diversas sociedades tem sido objeto de estudo de vários campos disciplinares, entre os quais podemos citar a Antropologia, a Sociologia, a Filosofia, a História das Religiões e a Psicanálise. Nesta introdução, nos limitaremos a citar apenas algumas das explicações mais aceitas nos estudos atuais sobre o tema, para o qual são particularmente úteis as abordagens da Sociologia, da Antropologia e da História das Religiões.

Por outro lado, é importante assinalar que as funções do sacrifício variam de acordo com a lógica sociocultural de uma determinada sociedade. Segundo a antropóloga mexicana especialista em estudos da religião Yolótl González Torres (1992, p. 18), "ainda que a essência do sacrifício seja praticamente a mesma em todas as sociedades, esta adquire diferentes funções, fins, estruturas, relações etc. segundo a organização econômica, política e social na qual seja praticado".

Uma das primeiras análises sistemáticas do sacrifício é a do teólogo William Robertson Smith em seu livro *The religion of Semites*, escrito em 1889, que viu na prática do sacrifício um elemento de coesão social. A morte ritual de um *totem* – que encarna a própria divindade – e seu consumo ritual teriam como objetivo reforçar os laços entre os indivíduos de uma comunidade e sua divindade protetora nas sociedades totêmicas . O sacrifício, neste caso, carregaria o sentido inequívoco de *comunhão*. Apesar de muito criticado por suas limitações e por seu posicionamento

contrário às práticas religiosas de outros povos, a ideia de comunhão, embora longe de ser a única explicação, pode ser encontrada em diversas religiões, cujo exemplo clássico é fornecido pela religião cristã: o próprio deus é sacrificado para expiação dos pecados e sua carne é consumida pelos fiéis, como forma de manter a comunhão com Deus e entre os participantes da própria comunidade.

Outra função do sacrifício – consensual dentro dos diversos enfoques – é a *regeneração* das forças cósmicas e da natureza. Dentro desta classificação se situam os sacrifícios agrários, que normalmente podem possuir dois objetivos básicos: (1) a expulsão do conteúdo sagrado das colheitas para que estas possam ser consumidas, modalidade conhecida como "sacrifício de primícias", à qual frequentemente se mistura a noção de "ação de graças"; e (2) a fertilização da terra, que se torna "estéril" após a colheita e precisa ser sacralizada, isto é, fecundada, para que se lhe devolva a vida que irá permitir um novo ciclo agrícola. Segundo Mauss e Hubert (1970, p. 222), trata-se de "fixar à terra um espírito que a fecunde". Dado o caráter cíclico do tempo agrícola, os sacrifícios agrários se repetem a cada ano.

Mas, se a terra, segundo as sociedades tradicionais, possui um poder finito, também ao cosmos pode ser atribuída uma energia limitada. Assim, cabe aos homens complementá-las por meio de ritos sacrificiais que possam canalizar esta energia com o fim de manter a ordem universal. Segundo Mircea Eliade (1993), tais ideias, frequentemente, estão ligadas aos mitos cosmogônicos (de origem do mundo), nos quais o mundo teria surgido a partir do sacrifício das deidades criadoras. Um dos exemplos mais conhecido é o dos astecas, para os quais o Quinto Sol, ou seja, a quinta era em que o mundo foi reconstruído, era fruto do sacrifício de deuses em Teotihuacan. Para mantê-lo, era preciso alimentar o Sol com o coração e o sangue dos cativos sacrificados – energia suplementar que garantia o movimento solar e o seu retorno todas as manhãs (CASO, 2000; DUVERGER, 1993).

Em seu *Ensaio do dom*, Marcel Mauss (1971) lançou as bases para uma nova compreensão do sentido do sacrifício. Neste estudo, o autor evidencia a importância das noções de *dom, contradom* e *reciprocidade*, e, embora o faça a partir de sociedades do Pacífico e do noroeste dos EUA, destaca sua validade universal. Segundo este esquema, o dom ou presente nunca é voluntário, livre ou gratuito, mas obrigatório e interessado, na medida em que o destinatário é obrigado a aceitá-lo e, igualmente, a devolver algo em troca. Embora dentro da cosmovisão das sociedades estudadas tal fenômeno seja atribuído à existência de um poder espiritual (*mana*) presente no objeto dado, que anseia por retornar ao dono original, fica estabelecido que o "presente" é um fenômeno sociológico que tem como objetivo manter as relações que constroem e mantêm o tecido social.

Particularmente interessante para nós é o fato de que o mesmo mecanismo é aplicado à relação do homem com a divindade: o dom obriga, igualmente, os seres divinos, pois "se crê que é aos deuses que se deve comprar, e que estes sabem devolver o preço das coisas" (MAUSS, 1971, p. 173-174). Tal explicação classifica o ato sacrifical basicamente como uma *oblação*, isto é, um presente oferecido a um ser sobrenatural com a finalidade de agradá-lo, mas que envolve uma expectativa de retorno. Este retorno possui matizes particulares para cada caso ou sociedade, podendo ser interpretado como um *pagamento*, um *tributo*, uma *ação de graças* ou o simples *constrangimento* para a obtenção de um favor.

Outra função do sacrifício, que pode ser considerada universal, é a *comunicação*. Esta é uma ideia particularmente trabalhada por Edmund Leach (1978), para quem o objetivo supremo do rito sacrificial é propiciar a comunicação entre os homens e os seus deuses por intermédio da morte de uma vítima que "abre" caminho para a comunicação dos dois mundos, o natural e o sobrenatural.

Os mortos podem, igualmente, receber sacrifícios. O sacrifício *funerário* parte do pressuposto de que os mortos, ao partirem para o "outro mundo", adquirem poderes superiores aos dos homens. Além disso, frequentemente se acredita que estes são voluntariosos e que estão sujeitos à prática de ações boas ou más – daí a necessidade de que sejam agradados para que sua interferência na esfera humana seja benéfica (NÁJERA, 1987, p. 43).

Outra modalidade sacrificial é o autossacrifício, que pode ser definido como a destruição parcial de um indivíduo que causa ferimentos em partes específicas de seu corpo para oferecer seu sangue e purificar-se. Dentro desta categoria, Nájera (1987) inclui, igualmente, os prejuízos físicos, como o jejum, a abstinência sexual, entre outros.

Podemos dizer, portanto, que a função básica do sacrifício é a *consagração*. Normalmente esta consagração recai sobre o sacrificante, que é a pessoa ou entidade social que "encomenda" e financia o ritual. Entretanto, nos sacrifícios "objetivos", este benefício poderia recair sobre um local ou objeto específico, como no caso de campos de cultivo e edifícios. Nas sociedades antigas, a construção de um templo, de um edifício administrativo ou mesmo de uma casa requeria a realização de sacrifícios que teriam como objetivo conferir-lhes um "espírito" e inseri-los no cosmos, para que pudessem iniciar suas atividades. São as chamadas cerimônias de inauguração.

Uma das características mais importantes do sacrifício é que, em várias de suas modalidades, o ser sacrificado representa a própria divindade à qual este é dedicado. Geralmente trata-se de deuses que, segundo os mitos, foram sacrificados para dar origem ao mundo ou ao alimento, por isso essa modalidade é

comum nos rituais agrários. Neste caso, o sacrifício é parte de uma cerimônia de reatualização dos mitos que recria, por meio do drama ritual, fatos da criação primordial. Mas nem sempre é assim: entre os gregos a função do sacrifício era rememorar a separação entre os deuses e o homem. Nessa modalidade, a vítima não representa os deuses, mas, sim, ele mesmo, algo muito compreensível dentro de uma sociedade humanista.

É importante destacar que essas funções do sacrifício nem sempre são tão claramente distinguíveis. O mais comum é que uma sociedade realize diferentes tipos de sacrifício com distintas funções e que, em um mesmo sacrifício, mais de uma dessas funções estejam presentes. Assim, um sacrifício de regeneração do cosmos pode ser ao mesmo tempo um presente aos deuses ou uma ponte de comunicação e comunhão com eles.

Os elementos do sacrifício

Segundo Mauss e Hubert (1970), o ritual de sacrifício envolve a atuação de alguns elementos e personagens básicos para sua realização. São eles:

> – *o sacrificante*: pessoa ou comunidade que oferece a vítima e sobre quem deverá recair o benefício do sacrifício;
> – *o sacrificador*: o sacerdote que realiza o sacrifício, provocando a morte ritual;
> – *a vítima*: a pessoa ou ser sacrificado;
> – *os instrumentos*: componentes do altar, de pedra ou madeira onde se deita a vítima, o punhal, o fogo e recipientes para o sangue ou o coração;
> – *o espaço e o tempo*: o contato com o sagrado, como vimos, não pode realizar-se senão em um lugar apropriado e escolhido pelos deuses – um lugar sagrado ou um templo em um tempo específico.

Estes eram os elementos necessários para a realização de um rito sacrificial, o qual era desenvolvido dentro de uma sequência precisa, com o objetivo de fazer emergir o sagrado, santificar a vítima e, após sua execução, retornar à normalidade sem que houvesse riscos para os seus participantes. Por isso o ritual do sacrifício envolvia algumas etapas.

As etapas do sacrifício

Segundo estes mesmos autores, o sacrifício, assim como outros tipos de ritos, envolve algumas etapas básicas que têm como objetivo fazer a transição do profano ao sagrado e vice-versa. Assim, o ritual de sacrifício seria composto de três momentos

básicos: (1) entrada; (2) morte e contaminação do sacrificante e (3) saída. Estes autores descrevem em detalhes alguns aspectos das etapas do ritual.

Dado que a vida cotidiana se desenrola na esfera temporal, isto é, "nesse mundo", o ritual de sacrifício requer uma preparação para que as personagens possam "penetrar" na esfera do sagrado, estabelecendo um contato real e seguro com o âmbito divino, garantindo, assim, a sua eficácia.

Nesta primeira fase, o sacrificante – que oferecia a vítima e sobre quem deveria recair o benefício – deveria passar por um ritual de purificação que poderia envolver jejum, abstinência sexual, cuidados específicos com o corpo, com objetivo de torná-lo apto ao contato com o sagrado e a receber os efeitos benéficos do sacrifício. Em alguns casos, poderia tornar-se ele próprio um "deus", e um dos objetivos do ritual era fazê-lo "morrer" no mundo profano e "renascer" no outro mundo, com uma natureza divina (MAUSS; HUBERT, 1970, p. 20-22).

Dado que o contato com o "outro mundo" era considerado perigoso, a maior parte dos sacrifícios requeria a presença de um intermediário, o *sacrificador* – um especialista que pudesse realizar o ritual para garantir sua eficácia e evitar riscos ou equívocos que poderiam trazer consequências nefastas e irreversíveis. O sacrificador era, portanto, o sacerdote que, por sua intimidade com os deuses e por escolha destes, vivia no limiar entre os dois mundos e conhecia os caminhos para o contato eficaz com esse mundo tão desconhecido para os comuns mortais. Por isso, em alguns casos, o sacerdote estava dispensado de realizar rituais complexos de purificação como aqueles a que se submetia o sacrificante, uma vez que se supunha que este estado de purificação fosse a sua condição "normal". Em todo o caso, qualquer ritual sempre envolvia algum ato especial de preparação, já que o que estava em jogo, além da eficácia do rito, era a responsabilidade sobre sua própria vida e a vida da pessoa ou da comunidade que oferecia o sacrifício.

Estando sacrificante e sacrificador devidamente preparados, era chegado o momento de apresentação da vítima. O animal ou ser humano a ser sacrificado se encontrava neste cenário por algumas de suas características físicas, de nascimento ou por destino, a depender do rito a ser realizado. Se animal, ele poderia ter sido escolhido por sua espécie, cor e perfeição física. Se homem, por sua idade, sexo e determinadas características físicas, ou por seu dia de nascimento ou, ainda, por ter sido rendido e capturado em uma guerra – o mais comum em sociedades imperiais e expansionistas como a asteca.

Durante o ritual, a vítima sofria os cuidados preliminares ao ato sacrificial que tinham como objetivo santificá-la para que pudesse compartilhar a própria natureza dos deuses. Era comum drogar ou embriagar a vítima, como forma de

induzi-la a penetrar na dimensão sagrada, ou talvez para mitigar seu sofrimento. A vítima – homem ou animal – podia, ainda, ser banhada, vestida e adornada com vestes reais ou divinas e exortada a submeter-se passiva e reverentemente ao seu privilegiado destino, já que a crença predominante é de que o seu espírito, que deveria ser liberado através do ato sacrificial, precisava ser "pacificado" para que não se tornasse perigoso.

Isso não quer dizer, em absoluto, que os homens do passado se dirigissem à morte sacrificial com regozijo e sem angústias. Para os astecas, por exemplo, a documentação deixa entrever que "nos dias que antecediam o sacrifícios, as futuras vítimas não podiam comer, pensando em seu fim próximo […]. Muitos tinham que ser levados à pedra sacrificial suspendidos pelos braços ou praticamente arrastados (GONZÁLEZ TORRES, 1992, p. 254).

Além da natureza divina obtida por meio do ritual de purificação, a vítima absorvia igualmente a essência do sacrificante, para concretizar a comunhão entre ambos e para que os efeitos benéficos fossem atingidos. Isso se dava por meio do próprio contato físico, geralmente das mãos do sacrificante sobre a vítima, como forma de transmitir algo de seu espírito – ato que não excluía certa apreensão, já que o estado divinizado da vítima era considerado, frequentemente, perigoso. Deste modo, se entende que a vítima concentrava uma fusão de personalidades: a sua própria, a da divindade e a do sacrificante. Isso era verdade entre os antigos hebreus, os hindus e vários outros povos que praticavam o sacrifício (MAUSS; HUBERT, 1970, p. 28-32).

O ponto culminante do ritual era a execução da vítima. Momentos antes do ato sacrificial, esta era considerada um centro aglutinador de energia que deveria ser liberada através de sua morte. Esse era o momento solene, o mais sagrado, quando o objetivo do sacrifício era atingido. O instante da morte era quando o espírito da vítima, santificado pela natureza divina que compartilhava algo da essência do sacrificador, era liberado em uma espécie de explosão de energia redentora. Nesse momento, os deuses se reconciliavam com os homens, a ordem era estabelecida e eram reforçados os laços de comunhão social.

Uma das formas mais usuais de provocar a morte em um rito sacrificial era a decapitação ou o corte da garganta que promovia um rápido sangramento. A outra era a extração do coração, por meio de um corte que poderia ser realizado em diferentes pontos do peito da vítima. Outras formas de sacrifício eram a lapidação, o enforcamento, o afogamento, a incineração e a precipitação desde lugares altos. Uma modalidade comum no México antigo, dedicada a Xipe Totec, deidade da fertilidade e renovação, era a perfuração da vítima por flechas e a posterior extração de sua pele.

Qualquer que fosse a forma de "execução", durante o ato culminante os mínimos detalhes do rito deveriam ser observados, pois qualquer erro poderia ser fatal para o sacrificante, para o sacrificador ou para toda a comunidade.

Em algumas sociedades, como a hindu e na Grécia antiga, o ato sacrificial era acompanhado por pedidos de desculpas à vítima, ou mesmo de acusação aos executores. Isso provavelmente vinha da consciência do sofrimento imposto a esta, ainda que esse fosse considerado um ato sagrado e necessário para o restabelecimento da ordem. Para outras, o sofrimento da vítima deveria ser prolongado, como forma de garantir sua eficácia: na Arcádia, esta deveria ser destroçada viva (MAUSS; HUBERT, 1970, p. 34) e, entre os astecas, em sacrifícios específicos, a vítima era submetida a grandes esforços físicos, lutas, danças e orgias que lhe levavam à exaustão (SAHAGÚN, 1975).

Após o assassinato ritual, a vítima era totalmente separada do mundo natural, tornando-se sagrada. Seu espírito adentrava imediatamente o mundo dos deuses e seu cadáver permanecia sagrado, devendo, portanto, receber tratamentos especiais. Parte de seu corpo ou de seu sangue podia ser apresentada aos deuses, depositada ou salpicada no altar em recipientes especiais ou nas imagens divinas, incinerada ou, ainda, ser consumida ritualmente, configurando, no caso de vítimas humanas, um ritual antropofágico. Determinadas partes da vítima podiam ser presenteadas ao sacerdote sacrificador e ao sacrificante, para que este pudesse participar dos efeitos da consagração; a pele podia ser vestida por pessoas socialmente significativas e outras partes, simbolicamente irrelevantes, podiam ser descartadas segundo regras especiais por constituírem restos sagrados.

É importante lembrar que este consumo dos restos mortais da vítima expressa a ideia de "comunhão" que se realizava entre o sacrificante e o deus, a quem se dedicava o sacrifício ou, ainda, entre os elementos da comunidade responsável pelo sacrifício. A mesma ideia está implícita, como dissemos, na comunhão cristã por meio da ingestão do pão e do vinho que simbolizam a carne e o sangue do "cordeiro de Deus" sacrificado.

A saída do ritual é o momento em que a "aura sagrada" é dissipada e em que os participantes "retornam" ao mundo profano. Nessa etapa, os participantes se dispersavam. Os instrumentos do sacrifício, dependendo do caso, poderiam ser lavados, destruídos ou escondidos; os restos da vítima poderiam ser queimados, escondidos ou lançados em água; e, em algumas sociedades o sacerdote ou o sacrificante eram banhados para expiar o pecado de "assassinato" da divindade. Com esses últimos gestos, o ambiente retornava ao estado natural, a vida cotidiana reemergia e o ritual do sacrifício era encerrado.

***

Os elementos por trás desse drama revelam que o sacrifício envolvia a mobilização de uma grande energia social. As personagens envolvidas aí estavam porque cumpriam condições específicas sancionadas socialmente para atuar em seus papéis. A organização social era, pois, a base para a realização do sacrifício e, ao mesmo tempo, a sua razão já que todo esse conjunto de práticas descritas – com suas variantes locais – não tinha outro objetivo principal que não a manutenção do equilíbrio entre os homens, entre esses, a natureza e os seres criadores, a quem deviam homenagem. Acima de tudo, o sacrifício era visto como uma exigência dos deuses: ainda reconhecido, em algumas culturas, como um assassinato, os participantes sabiam que estavam submetendo-se a uma autoridade superior, responsável pela vida e por seus aspectos incontroláveis.

Algumas interpretações afirmam que as sociedades militaristas e expansionistas faziam uso do sacrifício como um recurso de controle. Assim, segundo González Torres (1992, p. 36), "em um Estado centralizado, o sacrifício se converte, com sua função reguladora e controladora da violência, um meio de manipulação e de obtenção de poder político e por meio do manejo da ideologia e das forças sobrenaturais". No entanto, o estudo de sociedades com tais características, como, por exemplo, a asteca, revela que as razões religiosas e míticas desempenhavam, sem dúvida, papel fundamental neste esquema. Na realidade, trata-se de toda uma cosmovisão que abriga elementos políticos, sociais, econômicos, simbólicos, míticos que, juntos, compõem a essência das práticas sacrificiais.

Discussões à parte, o sacrifício foi um fenômeno quase universal na Antiguidade e continua a existir nos rituais de sociedades espalhadas por diversas partes do planeta, deixando sua reminiscência especialmente nas religiões da tradição judaico-cristã e tantas outras que compõem o mosaico de crenças em nosso mundo globalizado. Na maioria das sociedades antigas, as crises nas relações do homem consigo próprio, com seu próximo, com os seus criadores, com a natureza e com o universo exigiam uma resposta de grande impacto. Deste ponto de vista, é possível perceber que a carnificina ritual não nasceu da perversidade ou dos caprichos humanos, mas, sim, da necessidade de entregar algo verdadeiramente precioso pela redenção da vida, no eterno drama da sobrevivência em meio ao frágil equilíbrio terreno. E nada é mais precioso que a vida mesma. Para os antigos hebreus, o sangue era a própria "vida". Para os astecas o sangue encarnava a força vital que mantinha o universo, o *tonalli* – mesma energia que os maias denominavam *chul'el*, e assim por diante.

As diferentes sociedades – chamadas "bárbaras" ou "civilizadas" – viram o fenômeno sob diferentes prismas; contudo, o que chama a atenção são as semelhanças, visto que o problema básico do sacrifício gira em torno do grande desafio da experiência humana, que é a manutenção da vida. Assim responderam as sociedades do passado, e assim uma parte considerável da humanidade segue, ainda, em busca do remédio para sua efêmera e irreconciliável condição.

Referências Bibliográficas

CASO, A. *El pueblo del sol*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 2000.

DUVERGER, C. *La flor letal*: economía del sacrificio Azteca. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ELIADE, M. A agricultura e os cultos de fertilidade. In: ELIADE, M. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 267-293.

GONZÁLEZ TORRES, Y. *El sacrificio humano entre los mexicas*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1992.

LEACH, E. La lógica del sacrificio. *In*: LEACH, E. *Cultura y comunicación*: la lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social. Madrid: Siglo XXI, 1978. p. 111-128.

MAUSS, M. Ensayo sobre los dones: motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas. *In*: MAUSS, M. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971. p. 155-176.

MAUSS, M.; HUBERT, H. Ensayo de la naturaleza y de función del sacrificio. *In*: MAUSS, M. *Obras I*: lo sagrado y lo profano. Barcelona: Barral, 1970. p. 143-262.

NÁJERA, C. M. I. *El don de la sangre en el equilibrio cósmico*: el sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas. México, DF: Unam, 1987.

RAPPAPORT, R. A. Ritual, sanctity, and cybernetics. *American Anthropologist*, Hoboken, v. 73, n. 1, p. 59-76, 1971.

SAHAGÚN, B. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México, DF: Porrúa, 1975.

SMITH, W. R. *The religion of the Semites*. New York: Meridien Library, 1959.

VAN BAAL, J. Offering, sacrifice and gift. *Numen*, Leiden, v. 23, n. 3, p. 161-178, 1976.

2

Tecendo o rito: a práxis sacrificial na Índia Antiga

CIBELE ELISA VIEGAS ALDROVANDI
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas,
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas,
Universidade de São Paulo

A práxis sacrificial permeia o subcontinente indiano há muitos milênios seja nos rituais cotidianos seja nas cerimônias extremamente elaboradas realizadas pelo menos uma vez na vida dos hindus. Essa é uma temática ampla e complexa, cuja continuidade histórica dificilmente encontra paralelos em outras regiões do mundo, pois esses ritos foram meticulosamente preservados até a contemporaneidade. Por essa razão, a Índia teve uma participação preponderante na fundamentação de uma teoria geral sobre o *sacrifício* no mundo antigo e sua importância já havia sido reconhecida há mais de um século pelo Ocidente[1].

Nesse sentido, as fontes históricas, arqueológicas e etnográficas, aliadas aos estudos antropológicos modernos sobre o Sul da Ásia[2], forneceram boa parte do

[1] No final do século XIX, Sylvain Lévi, a pedido de Marcel Mauss, ministrou um curso sobre "A doutrina do sacrifício nos *Brāhmana*", que foi publicado pela primeira vez em 1898. Um ano mais tarde, Hubert e Mauss publicaram *L'Essai sur la nature e la fonction du sacrifice* (1899). A partir do início do século XX, como observaram mais tarde Biardeau e Malamoud (1976, p. 8), foi iniciada a publicação sistemática das traduções dos textos védico-bramânicos, de monografias sobre os rituais e das especulações contidos naquelas fontes. Apesar disso, até a década de 1970, as teorias elaboradas por Hubert e Mauss (1899) não haviam influenciado de modo direto os estudos védicos. Uma das poucas exceções foi a abordagem presente no trabalho publicado por Heesterman (1957) sobre os ritos de consagração dos reis védico-bramânicos com orientação mais sociológica.

[2] O subcontinente indiano ou Sul da Ásia abriga, atualmente, diferentes nações, mas é necessário lembrar que existem ali laços culturais subjacentes e comuns a todos aqueles países, algo que transcende as fronteiras geopolíticas nacionais modernas (MITTER, 2001, p. 7) e cuja matriz cultural é a Índia antiga, particularmente, no que concerne à temática abordada neste capítulo. Cabe lembrar que os países incluídos nessa região variam de

material utilizado no desenvolvimento das pesquisas acerca do sacrifício. Atualmente, os pesquisadores procuram estudar a *sintaxe* desses rituais ao invés de olhar apenas para sua *semântica*. O ritual védico-bramânico é um campo privilegiado para esse tipo de análise, evidenciando a forma como o sacrifício – que lida com o enigma da vida e da morte e é, portanto, uma arena de *ambivalência*, conflito e aliança – foi substituído pelo ritual, no qual a *equivalência* é o ponto-chave.

No ritual védico – *yajña*[3] –, a morte e a destruição foram remodeladas em uma sequência padronizada e linear, num sistema de perfeita coerência e sofisticação. Nesse sentido, o ritualismo significou a completa sujeição do sacrifício às regras estáticas do ritual, capaz de conectar o mundo terreno à esfera transcendente (HEESTERMAN, 1993, p. 1-4, 218-219).

No entanto, antes de nos debruçarmos propriamente sobre o mundo védico-bramânico, a fim de buscarmos compreender esse universo ritualístico – fonte dos principais estudos existentes sobre o sacrifício na Índia –, é necessário recuarmos vários séculos em seu passado, pois é nos vestígios arqueológicos da civilização do Vale do Indo que podemos encontrar os mais antigos registros sobre a temática sacrificial no Sul da Ásia.

Indícios da práxis sacrificial na civilização do Vale do Indo

A civilização do Vale do Indo, uma das quatro mais antigas sociedades que se desenvolveram a partir do final do quarto milênio a.C. e contemporânea da China, do Egito e da Mesopotâmia, foi a maior delas, com cerca de 5 milhões de habitantes durante a Idade do Bronze. Nas fontes textuais mesopotâmicas, teria sido conhecida como Meluhha. Seus mais de 1.500 sítios arqueológicos estão, em sua maior parte, associados geograficamente aos territórios atuais do noroeste da Índia e do Paquistão, distribuídos ao longo do Rio Indo e do antigo Rio Sarasvati (Ghaggar-Hakra), que corria em paralelo ao leste do primeiro, tendo desaparecido durante o segundo milênio a.C., possivelmente devido a movimentos tectônicos (WRIGHT, 2010, p. 1, 23, 38, 221).

---

acordo com a definição utilizada, geralmente são eles: Índia, Paquistão, Bangladesh, Nepal, Butão, Maldivas e Sri Lanka; sendo que a ONU considera também o Afeganistão e o Irã pertencentes ao Sul da Ásia.

[3] As palavras de origem sânscrita estão grafadas com os diacríticos para a transliteração do *devanāgarī*. A concordância nominal dos termos sânscritos segue o ajuste ao gênero próprio desta língua, não serão adotadas as desinências do plural das palavras em sânscrito, mantendo a concordância de artigos e adjetivos como indício do número gramatical (e.g. o/os *maṇḍala*).

As escavações dos sítios de Harappa, Mohenjo-Daro e Dholavira permitiram recuperar o traçado e o planejamento urbano dessas antigas cidades, cujo grau de desenvolvimento não possui paralelos no terceiro milênio a.C. Essa civilização, que marca o período da Primeira Urbanização no Sul da Ásia, possuiu metrópoles com grade ortogonal, sistemas extremamente desenvolvidos de manejo d'água e saneamento básico, bem como comércio fluvial e marítimo intensos, que tiveram seu ápice entre 2600 e 1900 a.C. (ALLCHIN; ALLCHIN, 1996, p. 171-183; WRIGHT, 2010, p. 115-126).

Os sítios escavados forneceram grande quantidade de vestígios materiais, entre os quais, milhares de selos de esteatita que, geralmente, possuem um tamanho reduzido de poucos centímetros e formato quadrangular com uma alça perfurada no verso, cuja função parece ter sido marcar e identificar produtos ao serem impressos em material argiloso (WRIGHT, 2010, p. 160, 183). Apesar das dimensões diminutas, eles podem apresentar entalhes extremamente elaborados, contendo formas geométricas, plantas, animais domésticos, selvagens ou híbridos, assim como cenas com seres humanos, míticos ou divinos. Em alguns casos, eles também contêm símbolos da escrita[4] do Vale do Indo, que pode aparecer sozinha ou conjugada a esses elementos iconográficos.

Nos selos zoomórficos, as representações de animais refletem um grau elevado de naturalismo, que pressupõe a observação precisa do mundo físico. A representação de bovídeos de perfil, em frente a uma manjedoura ou a um tipo de objeto ritual, é bastante recorrente. Os selos antropomórficos com uma aparente narrativa de atividade ritual, por sua vez, são bem mais raros e, em alguns casos, parecem ter sido exemplares únicos, perfazendo uma pequena minoria desse amplo conjunto (WRIGHT, 2010, p. 288). Os mais célebres possuem uma figura – sentada em postura iogue e com um adereço na cabeça assemelhado a chifres e galhos de folhas *pipal* – geralmente interpretada como uma divindade ou, mesmo, um proto-Śiva[5].

---

[4] Apesar de seu grande desenvolvimento, o principal empecilho que restringe as interpretações sobre essa civilização é a sua escrita, que permanece indecifrada. Estudos intensivos vêm sendo realizados por estudiosos ao redor do mundo. As teorias mais recentes apontam para uma escrita fonética e não pictográfica, possivelmente, de origem dravídica (ALLCHIN; ALLCHIN, 1996, p. 212-213; WRIGHT, 2010, p. 185-187).

[5] A aparente referência às práticas do Yoga na civilização do Vale do Indo, presente nesses selos e em estatuetas de terracota, pode constituir uma origem comum que foi incorporada pelas religiões pan-indianas mais tardias (HUNTINGTON, 1985, p. 18-21; WRIGHT, 2010, p. 280-281), a partir desse substrato pré-védico.



Figura 1. Tablete de terracota com cena sacrificial, Museu de Harappa, Paquistão, 3,9 cm de largura.
Fonte: Kenoyer (1998, p. 114).

Essa iconografia é recorrente e encontrada em contextos bastante distintos como, por exemplo, na cena presente em um tablete plano-convexo de terracota proveniente de Harappa, no qual ela aparece associada a um possível sacrifício animal (Figura 1). Na representação, essa figura está sentada em postura iogue do lado direito do selo enquanto observa uma figura masculina em pé com uma lança atacar ou, possivelmente, sacrificar um búfalo; na porção superior observa-se ainda um *gharial* – crocodilo típico da região do Rio Indo[6].

Outro exemplar com essa iconografia associada é o chamado *Selo do Sacrifício*, datado de c. 2300-1750 a.C. e proveniente de Mohenjo-Daro, atualmente no acervo do Museu Nacional de Karachi, no Paquistão (Figura 2). A cena de sacrifício apresenta uma cerimônia complexa e pressupõe um contexto ritual de caráter sacrificial.

[6] No verso desse tablete, encontramos a representação de uma figura feminina combatendo dois tigres, abaixo deles, um elefante e, acima, um símbolo da escrita do Indo em forma de roda. Existe uma possibilidade de continuidade iconográfica, na qual tais divindades seriam protótipos das divindades hindus que se tornaram populares durante o primeiro milênio d.C., como o deus Śiva, Senhor do Yoga, com o touro Nandi, seu veículo, que carrega uma lua crescente na cabeça (uma forma estilizada de um chifre); e a deusa Durga, cujo veículo é o tigre ou o leão. Para Wright (2010, p. 289, 293) a figura masculina e a figura feminina, no verso, podem ser identificadas como heróis e heroínas míticos. Essa pesquisadora realizou um estudo interessante sobre as relações iconográficas entre os selos do Vale do Indo, do Irã e da Mesopotâmia (WRIGHT, 2010, p. 297-301). Já Parpola (2007, p. 175) descreveu a existência do sacrifício de um touro ou búfalo, *mahiṣa*, no período do Vale do Indo, substituído pelo cavalo em época védica e mais tarde associado à deusa Durgā.

Na extremidade superior esquerda do selo encontra-se uma figura em pé sobre uma árvore *pipal* (*ficus religiosa*) em forma de "U", cujas folhas tipicamente simétricas e em forma de coração são recorrentes na pintura da cerâmica do período Harappan inicial (Figura 3) e que, nos selos, aparecem associadas a um contexto ritual[7]. No selo, a figura quase frontal, geralmente identificada como uma divindade, possui adorno de chifres e galho de folhas *pipal* na cabeça – semelhante ao da figura do tablete anterior –, seus braços têm muitos braceletes e os cabelos aparecem presos e adornados atrás da cabeça. Uma segunda figura, de perfil e ajoelhada ao lado da árvore, também possui um adereço com chifres e um galho de folhas *pipal* na cabeça. Ela propicia a imagem na árvore e pode ser um devoto em adoração ou, mais provavelmente, um sacerdote ou um indivíduo imbuído de caráter religioso[8]. Isto porque na frente dessa figura se encontra o que é, geralmente, interpretado como oferenda sobre um pequeno suporte ou altar. Nesse caso, tratar-se-ia de um sacrifício oferecido a uma divindade que habitava uma árvore sagrada, no entanto, a interpretação do que está sendo oferecido não é unânime[9].

Atrás da figura ajoelhada existe um touro, cujo papel não está claro, mas cuja presença reforça uma associação ritual dos bovídeos, assim como os próprios adereços com chifres dessas figuras, ao contexto do Vale do Indo. Uma fileira de sete personagens em pé e de gênero indefinido[10] aparece na parte inferior da cena, como participantes do evento. Essas figuras também possuem penteados elaborados com longas tranças e com o que parece ser uma pluma no topo da cabeça.

---

[7] As árvores *pipal* e a *banyan* (*ficus indica*) são sagradas na Índia até os dias atuais. Como observou acertadamente Kenoyer (1998, p. 105): "as árvores sagradas, na ausência de templos formais, podem ter sido importantes santuários naturais para a Civilização do Indo". Ver também Dani e Thapar (1992, p. 295-296, 313); Parpola (2004); Possehl (2002); Shaffer e Thapar (1992, p. 257); e Wright (2010, p. 290). De acordo com as fontes textuais budistas, ela é a árvore sob a qual o Buda Śākyamuni teria alcançado a Iluminação. Divindades pré-védicas associadas às árvores – *yakṣa* e *yakṣī* – continuaram a fazer parte do panteão bramânico e budista.

[8] Huntington (1985, p. 21) supõe que ela esteja assumindo alguma das características da figura na árvore – talvez uma divindade – por transferência de identidade, ou no mínimo de atributo simbólico.

[9] Algumas interpretações indicam ser uma cabeça humana sobre um pequeno suporte ou altar (KENOYER, 1998, p. 104, 106; PARPOLA, 2007, p. 174). Wright (2010, p. 291-292) descreve "um animal com rosto metade humano metade animal". Sobre o simbolismo da cabeça, no *Ṛg-veda* e em fontes mais tardias, cf. Heesterman (1993, p. 71-72). Mais recentemente, J. Huntington propôs tratar-se apenas de um objeto-bandeja para oferendas rituais.

[10] Alguns estudiosos identificam essas figuras como uma procissão de sacerdotisas, mas não há como confirmar uma definição de gênero explícita (KENOYER, 1998, p. 106; WRIGHT, 2010, p. 294).



Figura 2. Sinete com Cena de Sacrifício. Mohenjo-Daro, c. 2300-1750 a.C. Esteatita. Museu Nacional, Karachi, Paquistão, 4,06 por 3,95 cm.
Fonte: John C. Huntington, cortesia do Huntington Archive of Buddhist and Asian Arts.

Elas vestem túnicas até os joelhos e usam muitos braceletes[11], semelhantes àqueles da figura na árvore. Os rostos de perfil e os pés, todos voltados para a direita, sugerem que estivessem caminhando para a direita, embora na impressão do selo o sentido se inverta, ou seja, as figuras estariam caminhando para a esquerda, talvez realizando uma circum-ambulação ao redor da árvore.

Os símbolos da escrita, encontrados na área superior direita e na lateral esquerda do selo, poderão ajudar a identificar o ritual e a divindade ali presentes, quando forem decifrados. Embora não seja possível interpretar com precisão o tipo de cerimônia representada nesse selo narrativo, como observou Kenoyer (1998, p. 106), essa iconografia complexa confirma a ideia de que a árvore *pipal* era considerada a morada de uma divindade com chifres e de que uma atividade ritual importante envolvendo vários participantes – provavelmente um sacrifício – era realizada diante dessa árvore sagrada. Embora raros, esses exemplares com

[11] Uma célebre estatueta feminina de bronze, encontrada nos estratos superiores desse mesmo sítio arqueológico (c. 2100-1750 a.C.), geralmente identificada como uma menina dançarina, possui grande quantidade de braceletes no braço esquerdo e seu cabelo está preso em uma trança como o destas figuras (ALLCHIN; ALLCHIN, 1996, p. 207; HUNTINGTON, 1985, p. 15). Kenoyer (1998, p. 107) e Wright (2010, p. 296) associam esses adereços a formas de diferenciação social e poder ritual, talvez contendo significados religiosos específicos.

cenas complexas revelam um tipo de vocabulário iconográfico e simbólico criado e compartilhado por uma sociedade que realizava atividades e lidava com conceitos que iam além de experiências meramente cotidianas.



Figura 3. Vaso cerâmico com pintura de folhas da árvore *pipal*. Vale do Indo, fase Amri-Nal (Harrapan inicial), c. 3200-2600 a.C., 7,5 cm de altura. Coleção Asiática, São Paulo, Brasil.
Fonte: Arquivo Pessoal. Foto: Cibele Aldrovandi (2014).

O declínio da civilização do Vale do Indo, durante o segundo milênio a.C., é atualmente atribuído a fatores múltiplos. Os principais deles teriam sido as mudanças climáticas e geomorfológicas – como as grandes inundações e o desaparecimento e desvio de importantes rios na região. Outro elemento importante foi a chegada paulatina, durante o segundo milênio a.C., dos clãs falantes do indo-europeu (IE), conhecidos como indo-arianos – os *ārya*, nas fontes sânscritas. Aos poucos, esses povos foram assimilados pela sociedade preexistente e, ao mesmo tempo, houve um deslocamento populacional em direção à bacia do Rio Ganges. Essa interação contínua e prolongada entre as sociedades que ali conviveram possibilitou uma síntese capaz de organizar tais populações e lançar os fundamentos perenes a partir dos quais se desenvolveu a civilização indiana nos períodos posteriores (THAPAR, 1991, p. 259-260; WRIGHT, 2010, p. 312).

Nesse sentido, outro elemento arqueológico de caráter ritual e, possivelmente, associado aos sacrifícios que merece atenção são os altares de fogo encontrados no sítio de Kalibangan, ocupado entre 2600 a 1900 a.C., às margens do Rio Ghaggar,

no Rajastão[12]. Embora as interpretações sobre esses vestígios permaneçam controversas, o culto do fogo sempre foi considerado um elemento associado aos povos IE. Esses achados são importantes na medida em que podem representar um período de interação entre a civilização do Vale do Indo e os clãs falantes de IE, talvez mesmo antes da época em que, geralmente, se atribui à sua chegada na região noroeste da Índia, durante o início do segundo milênio a.C. (BRYANT, 2001, p. 160-161). Como veremos a seguir, os altares são um elemento recorrente no período védico-bramânico e apresentam continuidade no hinduísmo contemporâneo.

A práxis sacrificial na ortodoxia védico-bramânica

Tratar dos ritos sacrificiais na Índia antiga é falar sobretudo do sacrifício védico, que pertence à fase mais remota da religião dos habitantes indo-arianos da Índia. O período védico é geralmente associado ao segundo milênio a.C. – entre os séculos XX e X – e à chegada dos clãs IE, que trouxeram consigo seu sistema e aparato ritual.

O corpo literário que preservou esse conhecimento de caráter ritualístico são os *Veda Saṁhita* (em sânscrito: √ *vid* – saber, conhecimento), as *Coleções do Saber Sagrado* ou do *Saber Revelado*. Essas fontes textuais são constituídas por uma coletânea de textos composta por volta do século XII a.C., que abrange: o *Ṛg-veda*, o *Saber das preces* (estrofes recitadas) contendo 1.028 hinos, divididos em dez *maṇḍala* (livros); o *Yajur-veda,* o *Saber dos Sacrifícios* (estrofes litúrgicas); e o *Sāma-veda,* o *Saber dos Cânticos* (estrofes cantadas). Os três primeiros Vedas contêm a liturgia e são chamados de conhecimento triplo – *trayī vidya*[13]. O *Atharva-veda* – o *Saber dos Encantamentos* –

[12] Durante as escavações dessa cidade do Vale do Indo, o Archaeological Survey of India encontrou uma série de sete *altares do fogo* disposta sobre uma plataforma de tijolos na parte leste da cidadela, assim como altares domésticos em cômodos específicos das habitações. Elementos semelhantes também foram registrados em Lothal, cidade portuária dessa mesma civilização (ALLCHIN; ALLCHIN, 1996, p. 183, 185, 216).

[13] Cada um dos *Vedas* está dividido em partes distintas: (1) os *Mantra* ou *Saṁhita*, compostos pelos *sūkta* (hinos), geralmente consagrados às divindades, com diferentes propósitos, recitados pelos sacerdotes durante a execução do rito védico, que constituem a porção mais antiga de cada *Veda*; (2) os *Brāhmaṇa*, que contêm as instruções e o detalhamento das fórmulas e das cerimônias sacrificiais nas quais os hinos devem ser utilizados, a descrição completa dos ritos solenes e seu funcionamento, assim como as explicações sobre os mitos de origem desses ritos e do preparo dos altares, servindo como um manual dos procedimentos litúrgicos para os sacerdotes brâmanes, transmissores desse saber; (3) os *Araṇyaka* e as *Upaniṣad* pertencem à porção mais tardia, composta por diálogos entre mestres e discípulos, de caráter especulativo e metafísico, acerca da revelação de Brahman e do ātman. Entre os *Brāhmaṇa*, o mais importante é o *Śata-patha-brāhmaṇa* (*o Brāhmaṇa de cem caminhos*). Nas duas

é o quarto e mais tardio entre eles. Essas coletâneas foram compostas durante um longo período, cuidadosamente memorizadas e transmitidas oralmente durante gerações sucessivas de sacerdotes e discípulos, até atingir o estágio em que foram compiladas na forma escrita.

Durante o período védico, os sacerdotes representavam o poder mediador capaz de persuadir os deuses de maneira direta, por meio da realização dos sacrifícios e cerimônias. Aos brâmanes cabia a intercessão no plano divino pela correta recitação dos hinos e fórmulas ritualísticas contidas nos *Vedas* (RENOU, 1942, p. 8-17). O rito solene védico – *Śrauta* – é centrado no sacrifício diante de um altar de fogo. Os hinos védicos (*mantra*) são, sobretudo, propiciações e invocações aos deuses realizadas durante os atos (*karma*) rituais: as oblações e sacrifícios ao fogo – *yajña* – diante do altar – *vedi*. O fogo, personificado como o deus Agni, era o veículo de transmissão das oblações às divindades. Durante o sacrifício, enquanto hinos de louvor eram entoados, uma elaborada oferenda ritual era servida e os deuses, convidados a participar da cerimônia e a compartilhar desse alimento sobre a erva sagrada, preparada para tal fim.

O hinduísmo posterior é herdeiro desse legado que os sacerdotes conservaram cuidadosamente desde o período védico-bramânico[14] até os dias atuais. A recitação cotidiana desse *corpus textual* é um dever do brâmane – repositório, desde os primórdios, desse conhecimento ritualístico. A influência e a autoridade dos brâmanes se tornaram cada vez mais difundidas na sociedade, uma vez que os próprios reis e líderes políticos ansiavam por favores e bênçãos das divindades (THAPAR, 1966, p. 37-38). Isso criou uma oscilação sutil e uma interdependência

---

primeiras porções dos Vedas estão presentes importantes corpos literários, dentre os quais o Kalpasūtra ou Sūtra, composto por enunciados e regras na forma de aforismos. Eles incluem: os *Śrauta-sūtra*, que contêm as regras para realização dos ritos solenes pelos brâmanes em locais consagrados, esses sacrifícios podiam durar muito dias ou meses; os *Gṛhya-sūtra*, que contêm as regras para os ritos e cerimônias de caráter doméstico, realizados diante do altar familiar, que incluem os *saṃskāra*, os sacramentos ligados aos ritos de passagem dos *ārya*; os *Dharma-sūtra*, que contêm instruções e normas para a vida secular e espiritual. Tais fontes pertencem ao período Bramânico e são, geralmente, datadas do século IX e VIII a.C. (FERREIRA, 1997, p. 85; HEESTERMAN, 1993, p. 59; RENOU, 1956, 1966).

[14] Utilizamos a terminologia *védico-bramânico* com vistas a enfatizar a continuidade do sistema ritual presente nos dois períodos. Ao final do período Védico, segue-se o chamado período Bramânico, ou Épico-Bramânico, no primeiro milênio a.C., cujo desenvolvimento está associado geograficamente à bacia do Rio Ganges. Tal época presenciou, numa primeira fase, datada dos séculos IX e VIII a.C., a codificação final dos rituais védicos, presentes nos *Brāhmaṇa*, bem como dos Kalpasūtra. A segunda fase desse período está associada ao corpo literário formado pelos os *Araṇyaka* e as *Upaniṣad*.

mútua entre o poder político exercido pelos *kṣatriya* (guerreiros) e o religioso, dominado pelos brâmanes. Para evitar a supremacia política da casta guerreira, os brâmanes reivindicavam uma posição superior na sociedade por serem os únicos capazes de conferir a divindade ao rei. Essa ideia baseava-se na divisão apresentada num hino tardio do *Ṛg-veda* [X. 90], que conferia aos brâmanes a posição mais elevada, como veremos adiante.

Assim, no centro do universo védico-bramânico estavam os *Vedas*, utilizados pelos sacerdotes brâmanes para manutenção da ordem universal por meio do ritualismo (HEESTERMAN, 1993, p. 59). Nesse sentido, a cosmogonia védica se desenvolveu lado a lado com esse complexo sistema de ritualismo sacrificial, permitindo desvelar uma unidade fundamental da religião encontrada sob a aparente diversidade dos ritos. O sacrifício ocupa o centro do sistema de valores védico-bramânicos (BIARDEAU; MALAMOUD, 1976, p. 15), como revela a mais antiga cosmogonia indiana. Os ritos cosmogônicos eram, portanto, realizados pelos sacerdotes para preservar a ordem universal – *ṛta* – e, e, consequentemente, garantir a vida dos homens na terra.

A analogia mais evidente acerca do sacrifício presente nas fontes védico-bramânicas é a de que o rito é *tecido* pelo sacerdote a partir dos diferentes elementos ali conjugados, como se observa no hino sobre o *sacrifício*, presente no *Ṛg-veda* [X. 130. 1, 2, 7],

> Um tecido feito de muitos fios, tal é o sacrifício.
> Os brâmanes, aqui reunidos, entretecendo os atos dos deuses, do rito a urdidura determinam.
> Sentados à frente do tear montado, dizem: "Um ponto para cá, um ponto para lá!"
> É o homem aquele que estende o fio, aquele que, ao esticar o fio, fixa o firmamento.
> Aqui estão os bastões. Aqui está a roca, que o canto produz. […]
> Dos cantos e dos metros, os entes brotaram. Os sete deuses ao rito se conformam.
> Tal é o sacrifício: quando os brâmanes se põem a caminho dos primeiros brâmanes,
> tecem eles um tecido feito de muitos fios[15].

[15] Tradução de Mario Ferreira, inédita.

A práxis sacrificial ocorre, portanto, à medida que os brâmanes vão *tecendo* os fios de cada rito. Se o homem é aquele que estende o fio do tear – o altar sacrificial –, um excerto do *Śata-patha-brāhmaṇa* [I. 3. 2. 1] também nos esclarece que

> O sacrifício é o homem. O sacrifício é o homem porque o homem lhe amarra os fios e quando ele lhe amarra os fios, ele o faz à medida exata do homem. Eis por que o sacrifício é o homem[16].

É a partir da cosmogonia que são apresentadas as noções e as relações fundamentais desse universo, que os textos posteriores vieram esclarecer e enriquecer. Nesse sentido, "o homem, como o único e indiscutível senhor de seu recinto sacrificial, constrói seu próprio universo em perfeita consonância com as regras do ritual" (HEESTERMANN, 1993, p. 3). Ao construir esse universo, o ritualista védico-bramânico manipula os processos cósmicos de modo ordenado e seguro, num lugar pacífico. Ao invés de eliminar o sacrifício, os sacerdotes o preservaram, transformando-o em ritualismo, isto é, controlando-o e tendo como objetivo maior garantir a ordem da vida na terra e, também, após sua morte (HEESTERMAN, 1993, p. 54, 59, 63, 76, 216). A base dessa cosmogonia ritual encontra-se claramente expressa no hino do *Ṛg-veda* [X.90] – o célebre *Puruṣa-sūkta* [*Hino ao Homem*][17], cuja tradução apresentamos a seguir na íntegra.

1. O [*Puruṣa*] Homem tem mil cabeças; ele tem mil olhos, mil pés. Cobrindo cada parte da terra, ele a perpassa ainda com dez dedos.
2. O Homem não é outro que esse universo, aquilo que passou, aquilo que ainda virá. E ele é o mestre do domínio imortal, pois ele crê para além do alimento.
3. Tal é seu poder, e ainda mais vigoroso é o Homem. Todos os seres são um quarto dele; o Imortal no céu, os três [outros] quartos.

---

[16] Tradução de Mario Ferreira, inédita.

[17] Sua importância é tal que o hino recorre nos outros três *Vedas: Yajur-veda* [31.1-6]; *Sāma-veda* [6.4]; *Atharva-veda* [19.6]; assim como em fontes védico-bramânicas. O *Puruṣa-sūkta* faz parte de um pequeno número de textos que são recitados durante certos ritos específicos. A relação do texto com o rito é, portanto, estreita; cada verso é associado a um gesto ritual específico. Ele costuma ser recitado, por exemplo, toda manhã pelo hindu ao adorar sua divindade pessoal. O final do luto também é marcado pela recitação desse hino que, nesse caso, estabelece o retorno à pureza ritual.

4. Com três quartos o Homem se elevou às alturas, o quarto teve nascimento aqui embaixo. De lá ele se espalhou por todas as direções, até as coisas que se alimentam e que não se alimentam.
5. Dele nasceu a Energia [criadora], da Energia nasceu o Homem. Uma vez nascido, ele se estendeu aos confins da terra tanto por trás como pela frente.
6. Quando os deuses prepararam o sacrifício tendo o Homem como sua oferenda, seu óleo foi a primavera, a lenha, o verão; a oferenda, o outono.
7. Eles ataram como vítima sobre a grama o Homem, nascido no princípio. Com ele, os deuses e todos os bardos e sacerdotes fizeram o sacrifício.
8. Desse grande sacrifício a gordura que gotejava foi colhida. Ela formou as criaturas do ar, os animais selvagens e domesticados.
9. Daquele grandioso sacrifício nasceram os *ṛc* e os *sāman* nasceram. Daí foram produzidos encantamentos e sortilégios, os *yajus* nasceram disso.
10. Dele nasceram os cavalos e todos os animais com duas fileiras de dentes: dele surgiu o gado, dele nasceram cabras e ovelhas.
11. Quando dividiram o Homem, quantos pedaços fizeram? A que chamam sua boca, seus braços? A que chamam suas coxas e pés?
12. O brâmane foi sua boca, de ambos os seus braços foi feito o guerreiro. Suas coxas tornaram-se os produtores, de seus pés nasceram os servos.
13. A Lua foi engendrada de sua mente, e de seus olhos o Sol nasceu. Indra e Agni nasceram de sua boca, e Vāyu de seu alento.
14. De seu umbigo nasceu a atmosfera, o céu foi modelado de sua cabeça; a terra de seus pés, e de suas orelhas as direções. Assim eles formaram os mundos.
15. Sete eram as madeiras da paliçada, três vezes sete eram as lenhas para o lume, quando os deuses, ao preparar o sacrifício, amarraram o homem como vítima.
16. Os deuses sacrificaram o sacrifício para o sacrifício. Assim se formaram as primeiras instituições. Essas potências têm acesso ao firmamento, lá onde estão os Santos, os deuses originais[18].

[18] Tradução de Mario Ferreira, inédita.

O termo *puruṣa*, que é traduzido como *homem*, não é empregado em nenhum contexto do *Ṛg-veda* para designar um homem comum mas, sim, o Homem cósmico, o Absoluto – *Brahman* – em sua forma mais *personalizada* e, ao mesmo tempo, o princípio imortal idêntico ao Absoluto que se encontra em cada indivíduo – *ātman*. Nesse hino, *Puruṣa* é descrito como um gigante primordial que é sacrificado pelos deuses – no *puruṣa-medha* (sacrifício do homem). A partir do seu corpo, o mundo tomou forma e surgiram os quatro *varṇa – brahman* (sacerdotes), *kṣatriya* (guerreiros), *vaiśya* (produtores) e *śūdra* (servos)[19]. O *Puruṣa* é descrito com mil cabeças e mil pés, dele emanou Virāj – energia ou poder –, o princípio a partir do qual ele renasce depois que o mundo foi formado com as suas próprias partes. O *Puruṣa* é, ao mesmo tempo, o sacrifício e a vítima sacrificial, uma vez que representa a totalidade do universo espaço-temporal, do domínio mortal e imortal, do visível e do invisível. O sacrifício, nesse sentido, estabelece e organiza os três mundos – céu, terra e espaço intermediário. Durante seu sacrifício, os cânticos védicos foram criados, bem como as espécies animais e a sociedade humana com suas quatro castas.

Esse hino nos coloca, portanto, diante do primeiro sacrifício – o primeiro *yajña* –, o ato primordial da criação que implica a violência cosmogônica original, que fragmentou o universo, antes unitário e estável, em entidades separadas e cuja nova ordem é, agora, dividida e instável (HEESTERMAN, 1993, p. 13, 28 ; PARPOLA, 2007, p. 170-173). Assim, encontramos claramente definida, nesse hino, a base da filosofia védico-bramânica: o cosmos é um produto do sacrifício, o sacrifício está no princípio de tudo e o comando do sacrifício pertence aos brâmanes.

O *Puruṣa-medha*, traduzido literalmente como *Sacrifício do Puruṣa*, mas também como *sacrifício humano*, é um *yajña* que aparece descrito no *Yajur-veda* [VS 30-31]. Nesse hino, pessoas de todas as camadas sociais e de todos os tipos aparecem presas às estacas de madeira e são oferecidas a Prajāpati, o Senhor das criaturas. A cerimônia evoca o sacrifício mítico do *Puruṣa*, pois o brâmane que oficiava a cerimônia recitava o *Puruṣa-sūkta* para o grupo de vítimas humanas. Esse sacrifício védico é, geralmente, considerado puramente simbólico, sem que tenha realmente incorrido na morte de seres humanos (GRIFFITH, 1987), mas há discordâncias a esse respeito e fontes textuais antes desconhecidas indicam a existência de sacrifícios humanos no período Védico, seguida de uma mudança no período Bramânico, tendo sido substituído pelo sacrifício de animais, como o cavalo e o touro, depois bodes e carneiros, até tornarem-se somente oferendas

[19] Somente os membros dos três primeiros *varṇa*, são *dvija* (nascidos-duas-vezes), isto é, recebem os sacramentos e, portanto, podem realizar sacrifícios.

vegetais (PARPOLA, 2007, p. 157-158, 163, 165-166). Esse ritual, sob muitos aspectos, se assemelha ao *aśva-medha* (HEESTERMAN, 1993, p. 9-10).

O sacrifício do cavalo – *aśva-medha* – era um dos rituais mais importantes do mundo védico-bramânico e aparece descrito nos hinos do *Ṛg-veda* [I.162-163] e, com maior detalhe, no *Yajur-veda* [TS 7.1-5, VS 22-25], assim como no comentário associado, presente no *Śata-patha-brāhmaṇa* [13.1-5] (v. GRIFFITH, 1987). Segundo essas fontes, o *aśva-medha* só podia ser realizado pela realeza e seu propósito era a aquisição de poder e glória para o rei, garantindo a soberania sobre as províncias vizinhas e a prosperidade do reino. O sacrifício era uma cerimônia muito elaborada, dispendiosa e longa. O garanhão a ser sacrificado era aspergido com água, enquanto um sacerdote e o sacrificante recitavam fórmulas no ouvido do animal. Esse cavalo era, em seguida, solto em direção ao nordeste, para vagar por onde quisesse durante um ano, ou metade desse tempo; período que estava associado ao sol e seu curso anual. Se o cavalo seguisse até uma província inimiga, esta deveria ser subjugada. O cavalo era acompanhado por cem jovens, filhos de príncipes ou nobres, incumbidos de proteger o animal de qualquer perigo (HEESTERMAN, 1993, p. 178), eles eram divididos em quatro grupos que simbolizavam as quatro direções cardeais. Durante esse período em que o cavalo vagava pela região uma série de cerimônias devia ser realizada no palácio do sacrificante. Após o retorno do cavalo, outros rituais eram realizados. O cavalo era preso a uma carruagem dourada, com mais três cavalos, e o hino do *Ṛg-veda* [I.1.6.1, 2] ou do *Yajur-veda* [*VSM* 23.5,6] era recitado.

O animal era, então, levado até a água e banhado; depois, ele era ungido com *ghṛta* – manteiga clarificada – pela rainha e outras duas consortes reais, para ser decorado com ornamentos de ouro. O rei oferecia ao cavalo os restos dos grãos de sua oblação noturna. Depois disso, o cavalo, um bode sem chifres e um cervo eram atados aos postes sacrificiais próximos ao altar do fogo, onde dezessete outros animais eram amarrados ao cavalo. Diversos animais domésticos e selvagens eram amarrados a outras estacas[20]. Em seguida, o cavalo era sacrificado [*YV VSM* 23.15] (GRIFFITH, 1987). A rainha – *mahiṣī* – chamava

[20] Um comentário chega a mencionar 609 deles [*YV 24*]. Heesterman (1993, p. 30, 193-194) explica a presença de animais domésticos e selvagens no sacrifício como uma forma de conquistar esses dois mundos, o que ocorria através do fogo. O sacrifício de animais (vacas, bodes, touros, carneiros, cavalos, pombos, aves e búfalos) é bastante raro atualmente, mas ainda acontece em alguns festivais na Índia e Sri Lanka. Esses cultos são condenados pela maioria dos hindus, que os consideram um ato selvagem. Assim, os sacrifícios de sangue praticamente desapareceram nesses dois países e foram substituídos por oblações de manteiga ou arroz. Por outro lado, entre os hindus do Nepal e de Bengala, o sacrifício

ritualmente as demais esposas para lamentar. As três circum-ambulavam o cavalo morto recitando hinos sagrados. A rainha devia então fingir copular com o cavalo morto, enquanto as demais falavam obscenidades (HEESTERMAN, 1993, p. 56). Na manhã seguinte, os sacerdotes levantavam a rainha do local em que ela passara a noite com o cavalo. Eles recitavam o verso *Dadhikra* [*RV* 4.39.6; *YV VSM* 23.32], que servia para purificar a linguagem obscena. As três outras consortes com uma centena de agulhas de ouro, prata e cobre indicavam as linhas do corpo do cavalo ao longo das quais ele seria desmembrado e sua carne assada. Muitas partes eram oferecidas às divindades. O *Aśvastuti* – a *Elegia ao Cavalo* –, era realizado [*RV* 1.162; *YV VSM* 24.24-45] e concluía com o seguinte verso: "Que o garanhão possa nos trazer prosperidade, grande riqueza, bons cavalos e progênie. Libertar-nos do mal, possa Aditi nos proteger e o garanhão, com nossas oblações, fazer-nos soberanos!". Os sacerdotes eram recompensados com parte do saque realizado durante o período em que o cavalo vagara pelas terras vizinhas.

Existem evidências de que o aśva-medha era realizado durante o primeiro milênio a.C. Esse ritual é descrito também na poesia épica: no *Rāmāyaṇa* [I.10-15] e no *Mahābhārata* [XIV.89]. O último *aśva-medha* documentado historicamente teria ocorrido durante o reinado de Samudragupta I (em 380 d.C.), da dinastia dos Gupta durante o período da Índia Clássica. As evidências arqueológicas incluem moedas que foram cunhadas na época para comemorar a cerimônia, quando o monarca teria recebido o título de *mahā-rāja-dhi-rāja* – grande rei dos reis –, após a realização desse sacrifício.

Intérpretes contemporâneos dos *Vedas* associam o cavalo simbolicamente ao sol e consideram o sacrifício uma alegoria ou, mesmo, que ele representava uma degeneração do rito original. A associação do ritual à zoofilia e necrofilia causou constrangimentos entre os estudiosos do século XIX, sendo que Griffith (1987) e Keith (1914) chegaram a omitir os versos [*VSM* 23.20-31] que falam de obscenidades em suas traduções. Algumas teorias, mais recentes, sugerem que um deus búfalo adorado pelas populações do Vale do Indo teria sido assimilado ao deus Vāruṇa dos indo-arianos védicos. De acordo com Parpola (2004, 2007), um búfalo era morto periodicamente na época de celebração do casamento sagrado desse deus com a deusa Terra. Podemos especular que, talvez, o selo (Figura 1) apresentado no início deste capítulo esteja associado a este rito. O epíteto *mahiṣī* – búfala – utilizado para designar a esposa do rei védico-bramânico quando ela se deitava com o cavalo

---

de animais ainda é comum atualmente e é oferecido à maioria das divindades do panteão hindu. Particularmente, entre as divindades femininas dos cultos Śākta (PARPOLA, 2007, p. 176-177).

sacrificado no *aśva-medha* sugere que o animal imolado originalmente era o búfalo, e não o cavalo. Esse sacrifício pré-védico hipotético e o sacrifício do cavalo que o teria substituído eram, possivelmente, substitutos do sacrifício do próprio rei. De acordo com os textos védicos, o rei se identificava com a vítima do *aśva-medha* e com sua parte divina, o deus Vāruṇa (PARPOLA, 2007, p. 175-176). Além disso, os textos *Brāhmaṇa* mencionam que ele é o único deus a receber búfalos em sacrifício. Vāruṇa tem poder sobre a vida e a morte e está intimamente associado a Yama, o deus da Morte, cuja montaria é, justamente, um búfalo.

Essa inter-relação entre os rituais do *puruṣa-medha* e do *aśva-medha* pode, possivelmente, ter significado um hibridismo ritual verificado na repetição periódica do desmembramento, inicialmente, do corpo de um homem e, depois, de um búfalo-divino – uma imagem mítica pré-védica equivalente ao homem cósmico védico – que, mais tarde, após a emergência da nobreza indo-ariana, passou a ser simbolizado pelo cavalo.

Elementos do sacrifício védico-bramânico

De acordo com Biardeau e Malamoud (1976, p. 156), que desenvolveram um estudo extremamente detalhado sobre o sacrifício na Índia, a práxis sacrificial é uma relação entre mortais e imortais, entre mortais e mortos e, igualmente, uma relação interpessoal e social dos mortais entre eles mesmos. Esses estudiosos pesquisaram os principais elementos dos ritos solenes – Śrauta –, os sacrifícios védico-bramânicos, nos quais estão envolvidos personagens específicos, instrumentos e materiais que esses personagens manipulam ao longo de uma sucessão de etapas. A fim de esclarecer os principais pontos dessa práxis ritual extremamente elaborada, iremos descrever e comentar cada um deles a seguir, com base nas pesquisas de Biardeau e Malamoud (1976) e de Heesterman (1993).

1. Os personagens do sacrifício

Para que se realize um rito solene, existem três tipos de personagens envolvidos: o sacrificante – *yajamāna* –, as divindades – *devatā* –, e o oficiante – *ṛtvij* – da cerimônia.

O *yajamāna* ou *svāmin* é o sacrificante, aquele que vai oferecer o sacrifício e que comanda a cerimônia, assim sendo, ele arca com os gastos e, consequentemente, recebe os frutos do ritual. O ato sacrificial é organizado por ele em seu próprio favor. Para ser um *yajamāna* são necessárias algumas qualificações como, antes de tudo, ter nascido num dos três primeiros *varṇa* e ter recebido os sacramentos ou *aperfeiçoamentos* requeridos – *saṃskāra* –, sendo o principal deles o *upanayana* – a iniciação que o introduz ao estudo dos *Vedas* e que constitui um segundo nascimento, no qual ele recebe o cordão sagrado no *yajñopavīta*, que simboliza o direito do indivíduo

realizar os *yajña*; com esse sacramento ele se torna um *dvija* – um nascido duas vezes (HEESTERMAN, 1993, p. 160; PANDEY, 1998, p. 111-140).

Com exceção dos *sattra* – sessões sacrificiais coletivas e de longa duração para as quais existem regras especiais –, os sacrifícios bramânicos, mesmo quando permitem ou requerem a participação de muitas pessoas, são realizados por um único *yajamāna*. Na maior parte dos sacrifícios védico-bramânicos, o *yajamāna* deve ser um homem, porque apenas os homens recebem o *upanayana*, embora a presença da mulher – *patnī* – seja indispensável, uma vez que os frutos do sacrifício pertencem ao casal. Os textos litúrgicos védico-bramânicos geralmente associam o sacrificante ao *paśu* – o animal sacrificial. Mesmo o rei sacrificante do *aśva-medha* é um *yajamāna* como outro qualquer (HEESTERMAN, 1993, p. 31, 187).

O ato essencial para o sacrificante é o abandono – *tyāga* – de algo que lhe pertence ou que ele tenha adquirido para o sacrifício. A qualificação do sacrificante – *adhikāra* – implica ainda que ele possui os meios materiais para realizar os ritos a serem empreendidos e, sobretudo, que ele tem o desejo – *kāma* –, i.e., o anseio pelos resultados que serão obtidos uma vez que o sacrifício tiver sido executado de forma correta. O *yajamāna* deve estar ritualmente puro no momento de iniciar a cerimônia, o que significa que ele e a esposa devem se banhar anteriormente (BIARDEAU; MALAMOUD, 1976, p. 157).

As divindades – *devatā* –, por sua vez, são as destinatárias das oblações. O fruto da oblação não será obtido se não for orientado em direção aos deuses, que estão ali para consumir a oferenda. De certa maneira, todas as operações do sacrifício védico-bramânico têm por objetivo fazer os deuses virem até a mesa servida, que é o altar ou, então, de fazer subir até eles os fumos dos quais eles se alimentam. Nos ritos de honra aos ancestrais, o papel de destinatário dessas oferendas é desempenhado pelos próprios brâmanes que são convidados a participar da refeição cerimonial (BIARDEAU; MALAMOUD, 1976, p. 158).

Os oficiantes – *ṛtvij* – são aqueles que executam propriamente o sacrifício, os técnicos e especialistas brâmanes que devem garantir que o sacrifício seja eficaz. Oficiar um sacrifício é meritório para os *ṛtvij* porque esse ato faz parte das obrigações, ou seja, do dharma dos sacerdotes. No entanto, não é o *ṛtvij* que obtém os frutos específicos do sacrifício, mas, sim, o *yajamāna*, uma vez que, durante a cerimônia, o *ṛtvij* – que é obrigatoriamente um brâmane – está a serviço do sacrificante. Ser um oficiante não é uma profissão, nem uma função permanente; ele é oficiante de uma cerimônia específica, pois tem competência para tal. Quanto mais elaborado o ritual, maior o número de oficiantes (HEESTERMAN, 1993, p. 60). Assim, o *yajamāna* escolhe os sacerdotes que irão realizar o sacrifício a partir da sua reputação, sabedoria, pureza e competência técnica (BIARDEAU; MALAMOUD, 1976, p. 158-159). Enquanto os

dvija têm em comum o dever de estudar os *Vedas*, oferecer os sacrifícios e distribuir os dons, apenas os brâmanes têm o privilégio de ensinar os *Vedas*, oficiar os sacrifícios oferecidos pelos demais e receber os dons.

2. Os elementos materiais e instrumentos do sacrifício

A área sacrificial – *yajñasālā* – deve ficar perto da casa do *yajamāna*. No centro dessa área é escavado ou levantado o altar – *vedi* –, no qual serão executados todos os gestos que constituem o sacrifício e dispostos todos os utensílios – recipientes, colheres, entre outros. Nos sacrifícios animais, esse espaço é ampliado e recebe um altar suplementar, o *uttaravedi*, cuja borda oriental possui uma estaca sacrificial – *yūpa*.

A matéria oblativa – *dravya* – é composta pela oferenda de cereais ou produtos lácteos ou de uma vítima animal – *paśu* –, que substitui o sacrificante por homologia; ou da bebida de propriedades euforizantes – o *soma*. As substâncias da oblação são consumidas pelos destinatários do sacrifício, as divindades. Seja de forma direta, quando a substância é colocada no fogo sacrificial, ou atirada na terra, ou na água, quando ela é destruída, dispensada; seja de forma indireta, quando é absorvida pelos sacerdotes ou, em certos casos, pelo próprio *yajamāna*. Esses sacerdotes são os substitutos, os representantes visíveis das divindades, que enquanto participam da cerimônia são os próprios deuses. No ritual védico, o abandono – *tyāga*[21] – das oferendas ao fogo é sempre feito em nome do deus específico para quem o sacrifício é oferecido. A eficácia do ritual depende desse abandono, a queima da oblação é a parte principal – *pradhāna* – do procedimento sacrificial (HEESTERMAN, 1993, p. 17-18).

Os hinos védicos recitados em voz alta, cantados ou murmurados, também fazem parte dos instrumentos de culto, acompanhando os diferentes gestos sacrificiais. Existem sacrifícios em que a matéria oblativa consiste unicamente na palavra sagrada – *vāc* – védica, capaz de incitar a força cósmica e manter a ordem – *ṛta* – do mundo. Também estão incluídas nessa categoria as riquezas de todo o tipo que o yajamāna irá oferecer ao sacerdote – o *dakṣiṇa*. Nos cultos solenes, os fogos – *agni* – são três e nos cultos domésticos, apenas um. Eles servem para cozer a oblação e para transportá-la até os deuses, por isso o fogo sacrificial é também chamado *vahni* – veículo (BIARDEAU; MALAMOUD, 1976, p. 159-160).

---

[21] As palavras de origem sânscrita estão grafadas com os diacríticos para a transliteração do *devanāgarī*. A concordância nominal dos termos sânscritos segue o ajuste ao gênero próprio desta língua, não serão adotadas as desinências do plural das palavras em sânscrito, mantendo a concordância de artigos e adjetivos como indício do número gramatical (e.g. o/os *maṇḍala*).

3. As etapas do sacrifício

Os ritos solenes possuem enorme diversidade, no entanto, todos são constituídos por uma combinação de momentos fundamentais que se sucedem numa sequência preestabelecida. Essa sucessão é enumerada no *Atharva-saṃhita* [XV.16], no qual a confiança, a consagração, o sacrifício e os dons formam os elos da corrente sacrificial.

Assim, o *śraddhā*, comumente traduzido como fé ou crença, é antes de tudo a confiança que o sacrificante possui na eficácia do rito que ele irá realizar e, sobretudo, na competência do *ṛtvij* que escolheu para oficiar esse rito (HEESTERMAN, 1993, p. 77, 210).

A *dīkṣā*, por sua vez, é a consagração do sacrificante, realizada antes do sacrifício propriamente dito, mas essencial, pois para sacrificar é necessário estar desprovido, por meio das austeridades, de seu corpo profano para receber um corpo divino ou, mais exatamente, um corpo sacrificial, isto é, digno de servir a oblação aos deuses para que esta seja aceita por eles. Durante os dias que antecedem o sacrifício, o *yajamāna* e sua esposa devem passar por uma importante transformação. Durante a consagração, o sacrificante é barbeado e tonsurado, a partir desse momento ele não se alimenta mais e fica isolado do convívio social. Além disso, suas mãos devem permanecer cerradas o maior tempo possível. Os exegetas explicam que isso indica seu estado embrionário, pois ele vai renascer após o sacrifício[22]. As restrições de alimento e comportamento são menos severas para a esposa (BIARDEAU; MALAMOUD, 1976, p. 161; HEESTERMAN, 1993, p. 160-161, 165).

O *yajña* é o sacrifício no sentido próprio do termo, o ato para o qual a *dīkṣā* preparou o *yajamāna*. Ele é composto por um conjunto de gestos e palavras sagradas que faz que a matéria oblativa seja encaminhada aos seus destinatários, até que os deuses estejam satisfeitos. A parte principal do procedimento sacrificial é chamada *pradhāna* e é composta pelas oferendas para a divindade e acompanhada pelos atos auxiliares – chamados *tantra* ou *anga* (HEESTERMAN, 1993, p. 61, 63). As oblações são entregues ao fogo – *agni* – no altar que fica no centro da área sagrada, enquanto hinos védicos são entoados. Algumas cerimônias podem durar

[22] A consagração é precisamente o recolhimento por meio do qual o sacrificante se torna *embrião* e se prepara para renascer como um deus, ou como alimento para os deuses. O *dīkṣita*, o homem que se submete à *dīkṣā* preparatória para o sacrifício, não sacrifica durante esse período. Ele está num estado fetal preliminar preparando-se para um novo nascimento (HUBERT; MAUSS, 1899, p. 19-20).

horas, outras vários dias ou até meses. Os *yajña*[23] descritos explicitamente nos *Vedas* são chamados *Śrauta-yajña* – sacrifícios solenes dedicados aos deuses que são, geralmente, acompanhados por muitas pessoas da região.

O ritual é realizado por um ou mais *ṛtvij* dependendo do seu objetivo e complexidade. Os *Vedas* possuem papel fundamental durante a realização dos ritos solenes e são recitados pelos oficiantes, os sacerdotes especializados em cada um deles. O Hotṛ é o sacerdote que recita o *Ṛg-veda* durante a oblação; o Adhvaryu é o especialista no *Yajur-veda* que cuida da organização da área sacrificial e de todos os atos que compõem o ritual, como a construção do altar, a instalação do fogo e das vasilhas, a imolação dos animais, entre outros; o Udgātṛ é o especialista que oficia os cânticos do *Sāma-veda*. Todos eles possuem assistentes. Entre os quatro grupos de sacerdotes, o Brahman é o mais importante, pois sua função é supervisionar a condução do ritual e sua forma de expressão é o silêncio. Antes de iniciar qualquer parte crucial do sacrifício, sua permissão explícita deve ser solicitada e ele é o *bhiṣaj*, aquele que cura o sacrifício, responsável por fazer correções, se algo der errado. Ele pode pertencer a qualquer um dos três tipos de sacerdotes descritos ou, ainda, ser um especialista no *Atharva-veda* (BIARDEAU; MALAMOUD, 1976, p. 163; HEESTERMAN, 1993, p. 59, 150-152, 186).

Acender, transportar e manter o fogo era de grande importância para o homem védico-bramânico. O primeiro hino do *Ṛg-veda* é dedicado a Agni, o fogo divino. Ele é o foco da maior parte dos sacrifícios védicos, entre os quais, o *agnihotra* – fogo de cura –, o rito de oferenda ao fogo realizado diariamente ao amanhecer e ao anoitecer pelo *dvija*. O sacrificante – *agnihotrin* – se purifica com água, alimenta o fogo sagrado, entoa versos sagrados e recita um hino ao deus Agni (HEESTERMAN, 1993, p. 210-211, 215). O *yajamāna* realiza o *agnihotra* todos os dias. A importância simbólica dessa cerimônia cotidiana é explicitada num hino do *Śata-patha-brāhmaṇa* [II, 3, 1-4]:

> O *angihotra* é, sem dúvida alguma, o sol, pois o sol se ergue ao comando do rito. Deveras, é por isso que se diz: "O *agnihotra* é o sol!" Quando [o ritualista] realiza o *agnihotra*, no crepúsculo após o ocaso, ele diz: "Farei a oblação enquanto ele está lá, ele que é a própria

[23] Os *Vedas* descrevem quatrocentos tipos diferentes de *yajña*. Na categoria dos *nityakarma* existem 21 *yajña* que estão incluídos entre os quarenta sacramentos, que devem ser realizados pelo menos uma vez na vida do *dvija*. Os *yajña* em que produtos lácteos, frutas, flores, tecido e dinheiro são oferecidos também são chamados *homa* ou *havan*. Um casamento hindu típico consiste essencialmente de um *yajña* no qual Agni, o deus do fogo, é a testemunha do casamento.

> oblação!", e quando ele realiza o *agnihotra* pela manhã, antes que o sol se levante, ele diz: "Farei a oblação enquanto ele está lá, ele que é a própria oblação!"
> […] E quando faz a oblação pela manhã, antes que o sol se levante, ele gera o sol, o qual se transforma em luz e, resplandecente, se levanta. Pois o sol não se levantaria mais se [o ritualista] deixasse de oferecer esta oblação; eis porque ele oferece esta oblação[24].

Antes do sacrifício solene, o *yajamāna* convida o sacerdote à sua casa e deve fazer acender o fogo de seu *agnihotra* nos *araṇi* – a prancha e o bastão de madeira, que serão levados de sua casa até a área sacrificial. Enquanto caminham, eles recitam hinos do *Ṛg-veda* e, ao chegar, o primeiro fogo é preparado pela fricção desses dois objetos. O altar do fogo – *agnicayana* –, que simboliza o Universo, é construído com tijolos – *agnicayana* – sobrepostos, geralmente é forrado com uma camada de erva sagrada – *barhis* – e recebe recipientes específicos. As medidas desses altares derivam das medidas do próprio sacrificante (HEESTERMAN, 1993, p. 63, 68). Assim, após determinar seu tamanho, a construção do altar também depende da escolha de sua localização e orientação que deve, por sua vez, levar em conta tanto o fator espacial (pontos cardeais) quanto o temporal (época propícia), que são determinados por conhecimentos astrológicos. Durante o sacrifício, a divindade é invocada pelo poder dos hinos. Acredita-se que o deus voe até o local do sacrifício em sua carruagem – *ratha* – para se alimentar no altar e depois partir de volta ao paraíso.

O *dakṣiṇa* é o rito por meio do qual o *yajamāna* doa ao oficiante as riquezas que lhe cabem. Essa é uma parte integral do sacrifício, pois a retribuição aos sacerdotes tem a mesma importância e dignidade que a consagração do sacrificante e a satisfação das divindades. Essa concepção é encontrada em um hino do *Ṛg-veda* [X.107.7], no qual se diz: "aqueles que ofereceram *dakṣiṇa* são trajados pelo céu; aqueles que doaram cavalos, o são pelo sol; aqueles que doaram ouro, têm lugar na imortalidade; aqueles que doaram vestes, ó Soma, prolongam a duração de suas vidas" (BIARDEAU; MALAMOUD, 1976, p. 163, tradução nossa). Essa retribuição oferecida ao *ṛtvij* nutre o sacrifício, pois diz-se que um sacrifício sem o *dakṣiṇa* "torna-se trevas". No sacrifício, concebido sobretudo como uma repetição e confirmação do processo cósmico, a doutrina védica do *dakṣiṇa* faz da

[24] Tradução de Mario Ferreira, inédita.

retribuição aos sacerdotes um caso específico de dom – dāna. O dom beneficia tanto o donatário quanto o doador. Assim, o *dakṣiṇa* é um dom que engendra um contradom e, assim, manifesta a natureza cíclica do universo. Entre as partes que doam e recebem o dom, se estabelece um circuito de trocas que é, ao mesmo tempo, símbolo e garantia da ordem do mundo[25]. Isso é verdade entre homem e deuses, mas também entre homem e deuses humanos, que são os brâmanes. Os brâmanes sacralizam o mundo, fazem-no ascender ao nível do ritual e tornam os homens aptos a celebrar os ritos de acordo com o que é apropriado para cada era – yuga (BIARDEAU; MALAMOUD, 1976, p. 163, 168-169; HEESTERMAN, 1993, p. 13, 69, 77, 209).

Aos quatro momentos fundamentais da práxis sacrificial acrescenta-se o *avabhṛtha*, a lustração final, por meio da qual o sacrificante e sua esposa se desligam do sacrifício para retornar à vida cotidiana. Ele compreende uma cerimônia para encerrar e sair do próprio rito, assim como foi necessário uma para poder iniciá-lo. Geralmente, isso ocorre por meio de um banho ritual, do qual o *yajamāna* e sua esposa emergem "renascidos". O sacrificante pode, então, abrir finalmente suas mãos, que permaneceram cerradas como as de um feto durante todo o sacrifício (BIARDEAU; MALAMOUD, 1976, p. 163). Uma vez terminado o sacrifício, o fogo dos três altares deve acender novamente a prancha e o bastão do sacrificante. Ele e sua esposa podem voltar para casa, onde o fogo é aceso novamente com esses dois objetos. O casal deve continuar a realizar o *agnihotra* pela manhã e ao anoitecer.

O último dos sacrifícios

No início de sua vida, o homem era recebido pelos pais e pelas divindades. Os deuses, sábios e ancestrais eram invocados e sacrifícios eram realizados com a intenção de lhes propiciar uma longa vida. Ao atingir a juventude, ele era iniciado por um mestre e, então, se casava. Em sua casa, os ritos eram celebrados diariamente e, se tudo corresse bem, sua vida seria longa e próspera. Na literatura védica, o

[25] Na Índia, a complexidade da relação litúrgica foi o modelo de todas as relações entre empregador e empregado, entre prestadores e contratantes de serviços (BIARDEAU; MALAMOUD, 1976, p. 197). Como observou acertadamente Benveniste (1969, p. 202), acreditar que as noções econômicas nasceram das necessidades de ordem material é um grave engano, pois tudo aquilo que se relaciona às noções econômicas está ligado a representações muito mais vastas, que colocam em jogo o conjunto de relações humanas e de relações com as divindades. A origem dessas relações está, portanto, diretamente ligada ao sacrifício.

tempo destinado à passagem do homem pela terra era *de cem outonos*. Aos poucos esse homem envelhecia, até que sua força e vitalidade fossem finalmente consumidas. Nesse sentido, a vida de um homem refletia a soma de seus atos, que deviam ser pautados pela retidão, a fim de lhe assegurar um bom caminho após a morte.

O funeral védico-bramânico – *antyeṣṭi* – é o sacrifício derradeiro que o *dvija* realiza, no qual ele é a própria vítima sacrificial. Ao ser cremado, o próprio morto, que já não podia mais realizar os sacrifícios nesse mundo, era oferecido ao fogo, a fim de que suas impurezas se consumissem e ele pudesse atingir o mundo celestial (ALDROVANDI; FERREIRA, 2013, p. 275). O rito funerário é uma transformação do cadáver em oblação, que o prepara para vida futura (MALAMOUD, 1982, p. 443, 445). Diferentemente dos Vedas e dos ritos solenes que invocam os deuses, a quem se dedicam os sacrifícios, os *Gṛhya-sūtra* tratam dos rituais e das cerimônias observadas ao longo da vida do *dvija*. Esse tratado abrange todos os ritos relacionados à família e, portanto, está associado aos *ritos de passagem*: ao nascimento, ao discipulado, ao casamento e, finalmente, ao funeral[26]. Embora algumas mudanças tenham ocorrido ao longo dos séculos, a Índia preservou muito de sua tradição milenar, especialmente nas áreas rurais. As cerimônias fúnebres hindus realizadas nos dias atuais ainda procuram seguir os preceitos estabelecidos desde o período Védico-Bramânico.

Um outro tipo de sacrifício associado aos funerais dos *dvija* é a imolação das viúvas – *Satī* – nas piras funerárias de seus esposos falecidos. Esse autossacrifício foi registrado pelos antigos viajantes europeus e banido pelo governo britânico em época colonial, embora ainda ocorra esporadicamente em algumas regiões da Índia, como entre alguns clãs Rajput do Rajastão (HAWLEY, 1994, p. 11-12), permanecendo objeto de grande controvérsia.

O termo *satī*, derivado do sânscrito *√sat* – verdade, tem seu significado associado à *mulher virtuosa*, referindo-se à viúva que voluntariamente se imola durante a cremação do marido. A referência textual mais antiga ao sacrifício das viúvas encontra-se no *Ṛg-veda* [X. 18, 7-8]. Embora sejam consideradas meramente simbólicas e uma interpolação para legitimar a prática mais tardia, essas estrofes descrevem a esposa deitada ao lado do

[26] A descrição detalhada desta cerimônia encontra-se no *Gṛhya-sūtra* da escola de Āśvalāyana, cuja porção final [IV] apresenta, em forma aforística, os principais elementos da práxis funerária, composta pela preparação do morto e do funeral, pelo cortejo fúnebre, pela deposição dos objetos rituais e pelo sacrifício animal, descreve a cremação, a purificação dos enlutados e o período de luto, a coleta dos restos mortais e o final do luto, bem como a cerimônia expiatória e a instalação de um novo fogo doméstico na casa do morto e, finalmente, os ritos dedicados aos ancestrais.

falecido na pira funerária que é resgatada por um parente antes que o fogo seja aceso (ALDROVANDI; FERREIRA, 2013, p. 268-269).

O termo também está associado à deusa hindu Satī que, nos *Purāṇa*, é uma das encarnações da esposa do deus Śiva. Embora as versões textuais do mito variem, por devoção ao marido, Satī teria se autoconsumido no fogo iogue (*tapas*) da meditação ou no fogo de uma *yajña* realizado por seu pai, reduzindo-se a cinzas. O episódio a transformou em um exemplo divino de devoção conjugal. Na sociedade védico-bramânica, o ideal feminino mais elevado era a virtude, a pureza e a devoção ao marido. O sacrifício voluntário, embora repudiado pelos brâmanes, foi transformado em símbolo da fidelidade conjugal pela casta guerreira e, mais tarde, tornou-se um preceito recomendado em diferentes fontes textuais, como nos *Purāṇa* (DEHEJIA, 1994, p. 50-51).

Vestígios arqueológicos dessas imolações se encontram dispersos pelo subcontinente indiano, datados do século III d.C. ao XVIII d.C., como atestam as inscrições. As pedras Satī (*satīgal*), associadas às pedras de herói (*vīragal*), que comemoram a morte heroica de um guerreiro da região (Figuras 4 e 5) e de sua esposa imolada em sua pira funerária (Figura 6), representam uma espécie de cenotáfio que recebe a adoração dos habitantes locais até hoje (THAPAR, 1981, p. 293). Na época medieval, muitos guerreiros do clã Rajput perderam suas vidas em batalhas e suas esposas devotadas preferiram realizar o *satī* a se entregar ao inimigo. A maior parte dessas pedras memoriais têm a forma de estela, com uma iconografia em relevo e inscrições que descrevem seus feitos, eternizando-os.

As pedras de herói e as pedras Satī eram erigidas pela própria comunidade dos vilarejos em cerimônias elaboradas e equivalentes às consagrações de imagens em templos. No caso das pedras de herói, a iconografia registra um combate entre guerreiros, entre um guerreiro e um animal, ou ainda, retrata um guerreiro em seu cavalo. Em muitos casos, a iconografia das pedras Satī apresenta o casal, ou se restringe ao braço direito da viúva erguido, com braceletes, e cuja mão espalmada aparece em gesto de proteção. Existem, igualmente, exemplos mais elaborados, como nos casos das *satī comunais*, que celebram a cerimônia em que as diversas esposas de um rei Rajput se imolaram em sua pira funerária (Figura 7). Essas rainhas autossacrificadas – *rānī-satī* – são representadas simbolicamente nas paredes dos palácios ou em templos erigidos para comemorar tais atos. As *satī-mata* ou *mães-satī* foram, ao longo dos séculos, divinizadas pelo seu sacrifício, tornando-se objeto de grande devoção para as comunidades regionais e sendo consideradas responsáveis pela sua prosperidade (THAPAR, 1981, p. 293-297).



Figura 4. Pedra de herói junto ao forte hindu, *in situ***,** Chaul, Maharashtra, Índia.
Fonte: Arquivo pessoal. Foto: Cibele Aldrovandi (2005).



Figura 5. Pedra de herói junto ao templo Someshwar, in situ, Chaul, Maharashtra, Índia.
Fonte: Arquivo pessoal.
Foto: Cibele Aldrovandi (2005).



Figura 6. Pedra Satī com inscrições, arenito, Museu Britânico.
Fonte: The Trustees of the British Museum.



Figura 7. Relevo das Satī, com as mãos das viúvas do marajá Singh, no Forte Meherengarh de Jodhpur, no Rajastão, Índia.
Fonte: Arquivo pessoal. Foto: Cibele Aldrovandi (2002).

Considerações finais

A práxis sacrificial sempre foi parte inerente da civilização indiana. Por isso, ao procurar traçar sua amplitude e complexidade nestas poucas páginas, torna-se inevitável incorrer em simplificações e ausências. O objetivo que nos norteou neste capítulo foi, justamente, apresentar e discutir os principais elementos que, embasados pela documentação arqueológica e pelas fontes textuais, permitem reconstruir e compreender os fundamentos dessa liturgia milenar praticada no Sul da Ásia, mesmo que de modo introdutório. Como vimos, indícios desses ritos remontam à sua proto-história e permearam profundamente toda sua Antiguidade. No entanto, muitas dessas cerimônias ainda podem ser observadas atualmente na Índia, permitindo entrever uma continuidade e uma longevidade que não encontram paralelos em outras partes do mundo.

Referências Bibliográficas

Fontes Antigas

BLOOMFIELD, M. (Trad). *Hymns of the Atharva-Veda*. Sacred Books of the East, v. 42. Oxford: Oxford University Press, 1896.

DUTT, M. N. (Trad.). *The Ramayana. Balakandam*. Calcutta: G. C. Chackravarti, 1891.

EGGELING, J. (Trad.). T*he Satapatha Brahmana I-V*. Sacred Books of the East, v. 12; 26; 41; 43; 44. Oxford: Oxford University Press,1882; 1885; 1894; 1897; 1900.

FITZGERALD, J. L. (Trad.). *The Mahabharata*, l. 7 : Book 11: The Book of the Women; Book 12: The Book of Peace, part 1. Chicago: University Press, 2004.

GRIFFITH, R. T. H. (Trad.). *The Hymns of the Samaveda*. Benares: Lazarus and Co., 1893.

GRIFFITH, R. T. H. (Trad.). *The Ramayan of Valmiki*. Benares: Lazarus and Co., 1895.

GRIFFITH, R. T. H. (Trad.). *The Hymns of the Atharvaveda*. v. I-II. Benares: Lazarus and Co., 1895-1896.

GRIFFITH, R. T. H. (Trad.). *The Texts of the White Yajurveda*. Benares: Lazarus and Co., 1899; New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1987.

KASHYAP, R. L. (Ed.). *Rig Veda Samhita*: Tenth Mandala. Bangalore: Sri Aurobindo, Kapali Sastry Institute of Vedic Culture, 2007.

KEITH, A. B. (Trad.). *The Veda of the Black Yajus School: Taittiriya Sanhita – Yajur Veda*. Cambridge, Massachussets, 1914; N. Delhi, Motilal Banarsidas, 1967.

MÜLLER, M. (Ed.). *Rig-Veda-Sanhita: Sacred hymns of the Brahmans; together with the commentary of Sayanacharya*. v. I, II, III, IV, V, IV. London: W. H. Allen and Co., 1849-1874.

OLDENBERG, H. (Trad.). *The Grihya-Sutras*. Sacred Books of the East, v. 29, 30. New Delhi: Motilal Banarsidass, 1891-1982.

ROTH, R.; WHITNEY, W. D. (Eds.) Atharva Veda Sanhita. Berlin: Ferd. Dümmler, 1924.

SAMASRAMI, A. S. (Ed.). *The Çatapatha Brahmana of the White Yajurveda with the Commemntary of Sayana Acarya*. Bibliotheca Indica, v. I. The Asiatic Society of Bengal. Calcutta: Asiatic Society, 1908.

SATRI, P. S. *The Mahabharata* (Southern Recension), v. I-XVIII. Madras: V. R. Sastrulu & Sons, 1931-1933.

SASTRI, P.P.S. *Valmiki Ramayana*. Madras: G. A. Natesan & Co., 1935.

SUKTHANKAR, V. S. (ed.). *The Mahabharata*, 19 vols. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1933-1966.

Van BUITENEN, J. A. B. (Ed. e Trad). *The Mahabharata*. Chicago: University of Chicago Press, 1973-1978. 3 v.

Obras Arqueológicas e Historiográficas

ALDROVANDI, C. E. V.; FERREIRA, M. Funerais pretéritos: uma estratigrafia da morte na Índia Antiga. *In*: POZZER, K. M. P.; SILVA, M. A. O.; PORTO, V. C. (Orgs.). *Um outro mundo antigo*. São Paulo: Annablume, 2013. p. 261-300.

ALLCHIN, B.; ALLCHIN, R. *The rise of civilization in India and Pakistan*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des instituitions indo-européennes*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969. v. 1.

BIARDEAU, M.; MALAMOUD, C. *Le sacrifice dans L'Inde Ancienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1976. (Bibliothèque de L'École des Hautes Études, Section des Sciences Religieuses, v. 79).

BRYANT, E. *The quest for the origins of Vedic culture*: the Indo-Aryan migration debate. Oxford: Oxford University Press, 2001.

DANI, A. H.; THAPAR, B. K. The Indus Civilization. *In*: DANI, A. H.; MASSON, V. M. (Eds.). *History of Civilization in Central Asia, v. 1*: the dawn of civilization, earliest times to 700 B.C. Paris: Unesco, 1992. p. 283-307.

DEHEJIA, V. A broader landscape. *In*: HAWLEY, J. S. (Ed.). *Sati, the blessing and the curse*: the burning of wives in India. Oxford: Oxford University Press, 1994. p. 49-53.

FERREIRA, M. Procedimentos retóricos na poesia sânscrita védica. *In*: MOSCA, L. L. S. (Org.). *Retóricas de ontem e de hoje*. São Paulo: Humanitas, 1997. p. 85-97.

HAWLEY, J. S. (Ed.). *Sati, the blessing and the curse*: the burning of wives in India. Oxford: Oxford University Press, 1994.

HEESTERMAN, J. C. *The Ancient Indian Royal Consecration*: the rājasūya described according to the Yajus texts and annotated. Gravenhage: Mouton, 1957.

HEESTERMAN, J. C. *The broken world of sacrifice*: an essay in ancient Indian ritual. Chicago: Chicago University Press, 1993.

HUBERT, H.; MAUSS, M. Essai sur la nature et la fontion du sacrifice. *Année Sociologique*, Paris, n. 2, p. 29-138, 1899.

HUNTINGTON, S. *The art of Ancient India*: Buddhist, Hindu, Jain. New York: Weather Hill, 1985.

KENOYER, J. M. *Ancient cities of the Indus Valley Civilization*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

LÉVI, S. *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*. Paris: Ernest Leroux, 1966.

MALAMOUD, C. Les morts sans visage: remarques sur l'idéologie funéraire dans *lês brâhmanisme. In*: GNOLI, G.; VERNANT, J.-P. (Eds.). *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Cambridge: Cambridge Univesity Press; Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982. p. 441-453.

MITTER, P. *Indian Art*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

PANDEY, R. *Hindu Samskaras*: socio-religious study of the Hindu Sacraments. Delhi: Motilal Banarsidass, 1998.

PARPOLA, A. From archaeology to a stratigraphy of Vedic syncretism: the banyan tree and the water buffalo as Harappan-Dravidian symbols of royalty, inherited in succession by Yama, Varuna and Indra, divine kings of the first three layers of Aryan speakers in South Asia. *In*: GRIFFITHS, A.; HOUBEN, J. E. M. (Eds.). *The Vedas*: texts, language & ritual. Proceedings of the Third International Vedic Workshop, Leiden 2002. Groningen: Egbert Forsten, 2004. p. 479-515.

PARPOLA, A. Human Sacrifice in India in Vedic Times and Before. In: BREMMER, J. N. (Ed.). *The Strange World of Human Sacrifice. Leuven*, Peters, 2007. p. 157-177.

POSSEHL, G. L. *The Indus civilization*: a contemporary perspective. Lanham: AltaMira Press, 2002.

RENOU, L. *La poésie religieuse de l'Inde Antique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1942.

RENOU, L. *Hymnes spéculatifs du Veda*. Genève: Unesco; Paris: Gallimard, 1956.

RENOU, L. *Les litteratures de l'Inde*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.

SHAFFER, J. G.; THAPAR, B. K. Pre-Indus and Early Indus Cultures of Pakistan and India. *In*: DANI, A. H.; MASSON, V. M. (Eds.). *History of Civilization in Central Asia, v. 1*: the dawn of civilization, earliest times to 700 B.C. Paris: Unesco, 1992. p. 237-270.

THAPAR, R. *A history of India*: volume one. London: Penguin Books, 1966.

THAPAR, R. Death and the heroes. *In*: HUMPHREYS, S. C.; KING, H. (Eds.). *Mortality and immortality*: the anthropology and archaeology of death. London: Academic Press, 1981. p. 293-316.

THAPAR, R. Archaeology and language at the roots of Ancient India. *Journal of the Asiatic Society of Bombay*, Bombay, v. 64-66, p. 249-268, 1991.

WRIGHT, R. P. *The Ancient Indus*: urbanism, economy and society. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

3

Sacrifícios no antigo Israel: uma abordagem êmica[1]

VAGNER CARVALHEIRO PORTO
Museu de Arqueologia e Etnologia da
Universidade de São Paulo (USP)

JORGE LUIZ FABBRO DA SILVA
Associação Brasileira de Arqueologia do
Mediterrâneo Oriental

Introdução[2]

Este capítulo tem como objetivo considerar, de forma introdutória, os sacrifícios de animais que o antigo Israel oferecia como parte de seu culto a YHWH. Antes, porém, entendemos ser útil delimitar o campo étnico, geográfico e cronológico desse objeto de estudo.

A mais antiga referência histórica a uma entidade social denominada Israel ocorre na famosa Estela de Merneptah, descoberta em 1896, em Tebas, por Flinders Petrie (1897), hoje exposta no Museu do Cairo. Nela, fiel ao estilo autolaudatório e hiperbólico dos faraós, Merneptah comemora suas vitórias militares e, entre outras coisas, proclama: "Israel está destruído, sua semente não existe mais" (PRITCHARD, 1969, p. 378). Uma vez que a palavra Israel é seguida pelo sinal hieroglífico determinativo de *povo*, embora não de unidade territorial, e aparece num contexto em que são mencionadas a região de Canaã e duas de suas cidades – Ashkelon e Gezer – pode-se aventar a hipótese de que, quando a estela foi erigida no quinto ano de

[1] A abordagem êmica pressupõe que o significado dos fenômenos culturais deve ser buscado primariamente dentro do sistema simbólico ao qual pertencem.

[2] Agradecemos imensamente a troca de ideias, a leitura cuidadosa e as generosas observações sugeridas pelos amigos Maria Cristina Nicolau Kormikiari e Marcio Teixeira Bastos.

reinado de Merneptah (final do século XIII a.C.), já havia em Canaã um grupo social, percebido como distinto, chamado Israel (HASEL, 1998, p. 47). Segundo William Dever, as referências geográficas oferecidas pela inscrição permitem inferir que o norte de Canaã era ocupado pelos hurritas e o sul, pelos beduínos Shasu, uma vez que as planícies do sul de Canaã passaram a ser ocupadas pelos filisteus e por outros povos do mar. William Dever parece ter razão em propor que, por volta de 1200 a.C., esse "Israel" só poderia estar localizado na região montanhosa central (DEVER, 2001, p. 42, 118-119).

As prospecções arqueológicas realizadas nessa região montanhosa revelaram que, na Idade do Ferro I (século XII a.C. a X a.C.), mais de 250 pequenos assentamentos foram ali estabelecidos em pontos não ocupados durante o período anterior (Bronze Tardio) (FINKELSTEIN, 1988, p. 73). Contudo, nenhum elemento da cultura material evidenciada nesses assentamentos pode ser usado, isoladamente, como marcador de um novo *ethos*, uma vez que quase todos são encontrados em áreas associadas a povos diversos. Seu conjunto, porém, é peculiar (MAZAR, 2007a, p. 89). Embora não haja diferença entre os tipos cerâmicos desses assentamentos e os da cultura canaanita da Idade do Bronze, a maior concentração de uma típica variedade de jarros cerâmicos de estocagem (*pithoi*) pode indicar uma novidade cultural (MAZAR, 1990, p. 345-348). O mesmo pode ser dito das assim chamadas "casas-de-quatro-cômodos", muito populares nos assentamentos da região montanhosa desse período (STAGER, 1985, 2001, p. 32-33).

Segundo William Dever, outros aspectos da cultura material, principalmente as evidências das práticas agrícolas, tais como o emprego de terraços para o plantio, silos cavados no solo para armazenamento de grãos, cisternas revestidas para armazenamento de água e ferramentas de ferro, são novidades que, como conjunto, sugerem descontinuidade cultural e permitem sustentar a hipótese de surgimento, nessa área, de um novo grupo social (DEVER, 2003, p. 113-125).

Particularmente significativa é a total ausência de ossos de porco, especialmente porque são relativamente abundantes em todas as outras áreas de Canaã, em sítios filisteus e canaanitas contemporâneos, e também em sítios dessas mesmas montanhas, porém de períodos anteriores. Tal indicador de hábitos alimentares pode ser um indicativo étnico, embora não seja a única explicação possível (FINKELSTEIN, 1996, p. 24; HESSE; WAPNISH, 1997, p. 238-270; SAPIR-HEN *et al.*, 2013, p. 12-13). O argumento mais convincente, porém, de que a onda de assentamentos na região montanhosa de Canaã, no início da Idade do Ferro I, pode ser associada ao surgimento de Israel é oferecido por Israel Finkelstein. Com base no fato de que quase todas essas vilas continuaram sendo ocupadas, sem interrupção, por toda a Idade do

Ferro II (ca. 1000 a.C. a 586 a.C.), período em que são relativamente abundantes os testemunhos arqueológicos e históricos da presença de Israel nessa área, ele propôs que "seus habitantes podem com segurança ser chamados de 'israelitas'" (FINKELSTEIN, 2007b, p. 74, tradução nossa[3]).

A inscrição do faraó Shoshenk (século X a.C.), preservada nas paredes do templo de Amon-Re, em Karnak, registra sua campanha militar em Canaã e, pela primeira vez nos anais egípcios, menciona sítios ao norte de Jerusalém. Segundo Amihai Mazar (2007b, p. 124), a "única possível explicação para isso deve ser a existência de um poder político na região montanhosa central que era suficientemente importante aos olhos dos egípcios para justificar uma rota tão excepcional para a campanha".

A tradição bíblica fala de um "Reino de Israel", com capital em Jerusalém, que teria se estabelecido em Canaã a partir do século X a.C. e que, no século IX a.C., teria se dividido entre o Reino do Norte, ou Reino de Israel, que mais tarde estabeleceu sua capital em Samaria; e o Reino do Sul, ou Reino de Judá, que manteve a capital em Jerusalém[4]. A Estela de Tel Dan, produzida por um rei de Damasco do século IX a.C. e descoberta nas escavações de 1993-1994 (BIRAN; NAVEH, 1993), reconhece a existência dessas duas unidades políticas ao proclamar a vitória sobre um "rei de Israel" e sobre um rei da "casa de Davi" (i.e. da dinastia que controlava o Reino de Judá).

O Reino do Norte teve fim com a invasão do império assírio e a destruição de Samaria, em 722 a.C., documentada tanto por fontes assírias, nos Anais de Sargão II (BECKING, 1992; PRITCHARD, 1969, p. 284-285), quanto bíblicas[5].

O Reino do Sul, por sua vez, foi destruído por repetidas investidas do império babilônico que culminaram com a queda de Jerusalém em 586 a.C., o que é

---

[3] Salvo indicação contrária, todas as traduções são dos autores.

[4] 2 Samuel 5:1-5; 1 Reis 12:19-20. O correspondente judaico das passagens encontradas na Bíblia cristã por nós citadas é *a Tanakh (Tanach)*, acrônimo utilizado dentro do judaísmo para denominar seu conjunto principal de livros sagrados, sendo o mais próximo do que se pode chamar de uma Bíblia judaica. A divisão refletida pelo acrônimo *Tanakh* está atestada em documentos do período do Segundo Templo e na literatura rabínica. Durante aquele período, entretanto, o acrônimo *Tanakh* não era usado, sendo que o termo apropriado era *Mikra* ("Leitura"). Este termo continua sendo usado em nossos dias, junto com *Tanakh*, em referência às escrituras hebraicas. De acordo com a tradição judaica (*Midrash Rabbah* 12:12) o Cânone Judaico é composto de 24 livros que se agrupam em três conjuntos: *Torá* (הרות): a Lei ou Instrução, *Neviim* (מיאיבנ): os Profetas, e *Kethuvim* (מיבותכ): os Escritos.

[5] 2 Reis 17:24.

documentado nas Crônicas de Nabucodonosor (WISEMAN, 1956, p. 66-75), nas Cartas de Laquis (Carta 4) (TORCZYNER, 1938) e nas fontes bíblicas[6].

Ao tratar dos sacrifícios do Israel Antigo, é a esse povo, tempo e lugar que este estudo se restringirá, isto é, ao povo de Israel (abrangendo o Reino de Israel e o Reino de Judá), entre os séculos XII e VI a.C., em Canaã.

Considerações metodológicas

A tarefa de tentar conhecer algo acerca de uma época tão remota apresenta as dificuldades com que sempre e inevitavelmente se deparam historiadores e arqueólogos: por um lado, o incerto grau de confiabilidade das fontes textuais e, por outro, a inevitável subjetividade na interpretação do registro arqueológico.

A mais explícita e abundante fonte de informações acerca dos sacrifícios de Israel, a Fonte Sacerdotal (P), que integra a Bíblia Hebraica, tem sido datada pela crítica literária em um período muito posterior aos fatos que pretende retratar. Segundo alguns, P não poderia ter sido produzida antes da queda de Samaria (722 a.C.) (FRIEDMAN, 1987, p. 91-92); para outros, isso teria ocorrido durante ou só após o Exílio Babilônico, em meados do século VI a.C. (WELLHAUSEN, 1885, p. 1-13); e há quem defenda a tese de que foi ainda mais tarde, no final do período Persa, no começo do século IV a.C. (VINK, 1969, p. 144). Além de não serem relatos de testemunhas oculares, como se supunha no período pré-crítico[7], as análises literárias concluíram que esses textos eram altamente ideológicos, capazes de, no máximo, revelar algo do período tardio em que foram compostos, mas nada, ou quase nada, dos períodos anteriores que pretendiam retratar.

Também abundantes sãos os dados arqueológicos amealhados ao longo de bem mais que um século de escavações científicas realizadas nas terras da antiga Canaã (MAZAR, 1990, p. 10-21). Contudo, a dificuldade para transpor o abismo que existe entre a observação do artefato encontrado e a compreensão da dinâmica que o produziu no passado, tão precisamente apontada por Lewis Binford (1983, p. 67), ainda está longe de ser superada. Para Ian Hodder, por

---

[6] 2 Reis 25; Jeremias 34:7,52; 2 Crônicas 36:17-20.

[7] O movimento racionalista dos séculos XVII ao XIX teve, entre seus desdobramentos, o surgimento de um movimento de crítica literária do cânon sagrado hebraico, de que a obra de Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, publicada em 1878, é o mais emblemático representante. Até então, no período pré-crítico, presumia-se a natureza predominantemente sobrenatural desses textos; porém, a partir desse movimento, eles passaram a ser estudados como produto cultural e histórico.

exemplo, os "fatos" sempre serão "interpretações feitas pelos arqueólogos de campo no curso de seu trabalho":

> Conquanto arqueólogos possam sustentar teorias por argumentos analógicos, usando proximidade de adequação e regularidades transculturais, a relevância da teoria para os dados depende fundamentalmente da compreensão do processo social que é culturalmente contextual. […] Conhecimento arqueológico do passado é baseado no significado dado ao registro arqueológico dentro dos paradigmas culturais correntes. (HODDER, 1985, p. 12)

Ciente de que "os fatos não falam por si sós" (BINFORD, 1983, p. 31), este trabalho presumirá, como é inevitável na lógica científica (KUHN, 1962), que as manifestações religiosas do passado remoto, nas palavras de Émile Durkheim (1996, p. vii), "pertencem ao real e o exprimem", sendo portanto possível conhecer algo da religião do Israel antigo estudando-se, no presente, seus remanescentes materiais.

A despeito dessas limitações epistemológicas, o "método regressivo" da escola francesa dos *Annales* parece ser, aqui, não apenas aplicável, mas especialmente proveitoso. Considerando-se que a religião é um dos mais conservadores fenômenos sociais, capaz de preservar ideias e práticas por longos períodos (DURKHEIM, 1996; MALINOWSKI, 1948), e que o costume de oferecer sacrifícios em Israel atravessou séculos, parece ser promissor proceder do mais próximo ao mais distante no tempo, do conhecido para o desconhecido, em busca de uma visão de *longue durée*, sempre lembrando, porém, de que a permanência inalterada de uma forma não implica, necessariamente, que o significado que lhe era atribuído permaneceu constante ao longo do tempo (BLOCH, 1997, p. 56).

Em se tratando de ritual, felizmente, inúmeros novos estudos, inclusive de uma perspectiva antropológica, têm acrescentado muito à nossa compreensão de Israel. Estes estudos têm contribuído de forma significativa e a seu próprio modo com reflexões sobre as expressões ritualísticas experienciadas na Antiguidade, respeitando os mais singulares aspectos culturais e religiosos de cada grupo cultural analisado. Destacam-se especialmente os escritos de estudiosos como Catherine Bell e Ronald Grimes (WESLEY, 2007, p. 579).

Os sacrifícios do Antigo Israel

A principal dificuldade em estudar os antigos rituais israelitas é que não temos rituais para estudar. O que temos são principalmente textos. Alguns deles descrevem

rituais, mas um texto sobre um ritual não é o mesmo que um ritual. Isso tem sido observado em uma série de obras recentes sobre os antigos rituais israelitas[8].

De qualquer modo, o melhor ponto de partida para essa análise regressiva, por ser suficientemente bem documentado, parece ser o ano 70 d.C., quando os romanos destruíram o Templo de Jerusalém e, com isso, puseram fim ao tradicional ritual de sacrifícios judaicos que ali era praticado.

As principais fontes – começando com as obras do historiador Flavio Josefo (testemunha ocular do século I d.C.) (JOSEPHUS, 1998)[9]; passando pelo *Kodashim*, parte integrante da *Mishná* (NEUSNER, 1991), que, apesar de produzida a partir do final do século II d.C., preserva tradições de séculos anteriores; e pelo Pergaminho do Templo[10] (o mais longo dos Manuscritos do Mar Morto, talvez do século II a.C.) (MARTINEZ, 1992; WISE, 1990, p. 26-31) – todas elas, a despeito de suas peculiares tendências e idealizações, dão testemunho inequívoco de que a oferta de sacrifícios, no Templo de Jerusalém, do ano 70 d.C. para trás, desempenhava função proeminente, central e basilar na cultura judaica.

O templo destruído pelos romanos em 70 d.C. havia sido construído pelo rei Herodes por volta do ano 20 a.C. Para isso, foi praticamente necessário demolir o chamado Segundo Templo que, no mesmo local, desempenhara fundamentalmente as mesmas funções rituais desde sua construção por Zorobabel, por ordem de Ciro, rei da Pérsia, no final do século VI a.C. Antes disso, por cerca de quatro décadas, o Templo de Jerusalém havia estado em ruínas, destruído que fora em 586 a.C. (THIELE, 1983, p. 188) por Nabucodonosor, rei da Babilônia. Sua origem, porém, deve ser muito anterior. Segundo as fontes hebraicas, ele teria sido construído pelo rei Salomão, no século X a.C.[11] Por essa via, portanto, é possível pressupor que, com exceção do período do Exílio Babilônico, sacrifícios foram continuamente oferecidos no Templo de Jerusalém desde o século I d.C., para trás, até o remoto período dos reis de Israel e Judá.

De central importância é o fato de que esse ritual secular, a partir de determinado momento e principalmente com a *descoberta* do Livro da Aliança, nos dias do rei Josias[12], passou a ser explicado e justificado pelos preceitos das escrituras sagradas dos judeus. É, portanto, com elas que esta brevíssima investigação se inicia.

---

[8] Ver Bergen (2007); Gane (2005); Gilders (2004); Klawans (2000); Olyan (2000).

[9] *Antiquities* XV:11; *Wars* VI:2, 5, 6.

[10] 11Q19 [11QTa].

[11] 1 Reis 6.

[12] 2 Reis 22-23.

Nessa coleção de textos, Deuteronômio preconiza que os sacrifícios só são legítimos se oferecidos no "lugar" indicado por Deus, isto é, no Templo de Jerusalém[13].

A Fonte Sacerdotal faz o mesmo, designando o Tabernáculo construído por Moisés – protótipo do Templo de Jerusalém – como único lugar onde sacrifícios poderiam ser oferecidos[14]. Contudo, são abundantes as evidências arqueológicas e textuais de que, pelo menos no período pré-exílico, essa prescrição nunca foi seguida.

As próprias escrituras hebraicas preservam a memória de que sempre houve inúmeros "lugares altos" (בָּמָה – *bamah*) onde sacrifícios eram realizados pelo povo[15] e mesmo pelos reis[16], continuando uma prática que vinha de muito tempo antes da construção do Templo[17]. Tais estruturas a céu aberto, dotadas de um altar feito com pedras, têm sido descobertas em muitos sítios da Idade do Ferro em Israel (DEVER, 2005, p. 135-159; FRIED, 2002; MAZAR, 1990, p. 492-502, 2007a, p. 91). O impressionante altar, com aproximadamente 157 cm de altura, encontrado desmantelado e em uso secundário, em Beer Sheva (Figura 1), dá testemunho dessa generalizada prática judaíta (AHARONI, 1974).



Figura 1. Altar de Sacrifícios de Beer Sheva, Israel.
Fonte: Jenkins (2013).

[13] Deuteronômio 12:5-7, 11-12;14:23; 16: 2, 6, 11; 26:2; cf. Jeremias 7:12; Esdras 6:12; Neemias 1:9; também em *Torá Devarim* 17.

[14] E.g. Levítico 1:3; 4:4; 12:6; 15:14, 29; 16:7; 17:2-6; 19:21; também em Torá Vayikra.

[15] E.g. 1 Reis 14:23; 15:14; 22:43; 2 Reis 12:3; 14:4; 15:4; 15:35; 17:9, 11; 21:3.

[16] E.g. 1 Reis 3:3-4; 14:23; 12:31; 13; 15:14; 22: 43; 2 Reis 12:3; 14:4; 15:4; 15:25; 16:4.

[17] E.g. Gênesis 12:8; 13:4; 28:22; Levítico 26:30; 1 Samuel 9:12-25; 1 Reis 3:2. *Tanach* e *Mishná Nedarim*.

Além desses múltiplos locais de sacrifício, o templo encontrado em Tel Moza, com seu notável altar de sacrifícios (Figura 2), construído no século X-IX a.C. e ativo até pelo menos o século VIII a.C., distante apenas cerca de 7 km de Jerusalém, evidencia a existência não apenas de atividades sacrificiais, mas também de templos, contemporâneos ao Templo de Salomão (GREENHUT; DE GROOT, 2009; KISILEVITZ, 2015).

Outro exemplo é o templo judaíta encontrado na fortaleza de Tel Arad, também dotado de imponente altar de sacrifícios (Figura 3), construído e mantido do século IX ao VII a.C., na região do Negev, Sul de Israel.



Figura 2. Altar de Sacrifícios de Moza, Israel.
Fonte: Kisilevitz (2015, p. 154).



Figura 3. Altar de Sacrifícios de Arad, Israel.
Fonte: Aharoni, Herzog & Rainey (1987).

Tanto o templo de Tel Moza quanto o de Tel Arad assemelham-se, em vários aspectos, ao Tabernáculo da Fonte Sacerdotal e ao Templo de Salomão, especialmente no que diz respeito ao número de compartimentos, à orientação para leste, ao eixo longitudinal e retilíneo, e ao altar de sacrifícios localizado no pátio, no início do eixo de acesso (AHARONI, 1967, p. 247, 1968, p. 18-19, 1969, p. 30, 1973, p. 4; SILVA, 1992; 2018, p. 103-115).

Essa multiplicidade de lugares de culto e oferta de sacrifícios foi deplorada por profetas do período pré-exílico, como, por exemplo, Ezequiel[18], Isaías[19], Oséias[20] e Jeremias[21], especialmente porque estavam associados a divindades estrangeiras e a cultos considerados abomináveis. Por outro lado, a tradição bíblica, preserva a memória de que até mesmo o venerado profeta Elias considerava que Jerusalém não era o único local legítimo para sacrifício[22]. A crítica que os profetas Amós[23], Oséias[24], Miquéias[25] e Jeremias[26] faziam ao censurarem a própria noção de sacrifício, afirmando que os sacrifícios seriam inúteis caso não fossem acompanhados de comportamentos de misericórdia, bondade e justiça, é indício de que havia grande diversidade no modo como os sacrifícios eram percebidos naquela época. Ainda mais significativa é a rejeição da legitimidade de todo o sistema sacrifical que, como adiantou Ronald Hendel (2012, p. 74-75), é possível perceber em Isaías[27].

Por essas razões, pode-se afirmar com segurança que o costume de sacrificar animais e oferecê-los a YHWH caracterizava-se, no antigo Israel, por manifestações muito variadas tanto na forma quanto no significado. A tradição bíblica, portanto, ainda que possa ter se tornado dominante no período pós-exílico, deve ser vista como representando não mais do que uma estreita faixa dessa larga diversidade.

A despeito disso, ao se tentar conhecer as características e significados dos sacrifícios no antigo Israel, reconhece-se aqui o potencial que essas fontes literárias têm de prover

---

[18] Ezequiel 6:3, 6; 20:29-31.

[19] Isaías 57:5.

[20] Oséias 4:13.

[21] Jeremias 7:31; 19:5; 32:35.

[22] 1 Reis 19:10, 14.

[23] Amós 5:21-24.

[24] Oséias 6:6; 8:13.

[25] Miquéias 6:6-8.

[26] Jeremias 6:19-21.

[27] Isaías 29:13-14.

valiosas informações. Afinal, é ao povo que se destinavam e, se conseguiam comunicar-se com o povo, eventualmente conquistando sua adesão e se tornando prevalecentes no período pós-exílico, só pode ter sido porque empregavam símbolos cujos significados eram compreendidos por todos. Por conseguinte, certamente não podem ter sido tão inovadoras e tão sectárias ao ponto de totalmente inventar novos símbolos e novos significados. Ron Hendel demonstra convincentemente que as normas da Fonte Sacerdotal referentes aos sacrifícios coincidem, em linhas gerais, com as descrições encontradas em fontes mais antigas, o que permite "assumir um certo grau de conservadorismo nos procedimentos básicos de sacrifício na religião Israelita" (HENDEL, 1989, p. 382)[28].

Esse conservadorismo das fontes literárias é evidente quando confrontadas com o registro arqueológico. As fontes escritas prescrevem, por exemplo, que os altares para sacrifício, quando feitos de pedra, deveriam ser erigidos com pedras naturais, não lavradas[29]; e, no caso do Tabernáculo da Fonte Sacerdotal[30], como também é relatado ter sido o caso do primeiro altar instalado à porta do Templo de Salomão[31], que o altar de sacrifícios media cinco côvados de comprimento, cinco côvados de largura e três côvados de altura. Essas exatas proporções caracterizam os altares descobertos em Beer Sheva e em Arad. Embora pedras talhadas tenham sido abundantemente usadas para a construção do santuário de Arad, o altar de sacrifícios foi erigido e reconstruído várias vezes sempre e exclusivamente empregando pedras naturais (AHARONI, 1969, p. 31) e mantendo as mesmas proporções da prescrição bíblica (AHARONI, 1968, p. 25). O altar de Beer Sheva, por outro lado, embora preserve as proporções tradicionais (AHARONI, 1974, p. 3), emprega pedras talhadas.

Deve-se ainda observar que as fontes bíblicas, em particular a Fonte Sacerdotal, dão instruções detalhadas quanto aos tipos de animais que deveriam ser oferecidos em cada situação específica, bem como quanto ao ritual apropriado para cada caso, mas, praticamente, não fazem nenhum esforço para explicar o porquê dessa prática. Esse fato é especialmente evidente no vocabulário empregado. Palavras técnicas são usadas, porém, jamais explicadas. Parece, pois, plausível concluir que as fontes assim procedem por presumir que não há necessidade de explicar o que já era de conhecimento geral. O que explicam revela tão somente a compreensão particular de quem produziu esses textos, pois, por não representar o consenso ou a prática comum,

[28] 1 Samuel 2:12-17.

[29] Êxodo 20:25.

[30] Êxodo 27:1.

[31] 2 Crônicas 6:13.

precisava de esforço pedagógico. O que os textos não buscam explicar, aquilo que pressupõem, isso é o que tem maior potencial de revelar o que todos sabiam, a cultura do povo como um todo. Em largos traços, é isso o que aqui nos interessa.

A despeito disso, ao se tentar esboçar o quadro dos sacrifícios no antigo Israel, reconhece-se aqui o potencial que essas fontes literárias têm para prover valiosas informações. Soma-se uma outra consideração importante em qualquer estudo de rituais e de textos sobre rituais que é a influência de textos posteriores sobre nossa compreensão dos anteriores. Para os judeus, a *Mishná*, *Talmud* e outros escritos rabínicos podem informar a sua compreensão do texto bíblico. Para os cristãos, o livro de Hebreus e os escritos de Paulo são frequentemente considerados chave. Ambos os grupos também olham para os livros dos profetas para ajudar a entender os rituais de Israel (WESLEY, 2007, p. 586).

Seguindo esse caminho metodológico, é oportuno agora considerar, a partir das fontes literárias, alguns desses símbolos do antigo ritual sacrificial de Israel.

Como espécies do gênero *oferta* (קָרְבָּן – *qorban*), *a Fonte Sacerdotal cuidadosamente distingue a oferta de cereais* (*minhah*: ofertas[32]) *da oferta de animais* (עֹלָה – *ʿolah*: holocaustos[33]; ou זֶבַח שְׁלָמִים – *zebah shelamim*: sacrifícios pacíficos[34]). Contudo, como já foi observado por Baruch Levine (2002, p. 128), essa distinção parece não ter existido em tempos mais remotos. No Gênesis, tanto o animal oferecido por Abel quanto os vegetais oferecidos por Caim são chamados de מִנְחָה – *minhah*[35].

Em sentido lato, *minhah* significa "dádiva", "presente". Em contextos não ritualísticos, essa palavra é geralmente usada para referir-se a um presente que se dá com a intenção de obter um benefício. Jacó ofereceu um presente (*minhah*) a seu irmão Esaú com a intenção de aplacar sua ira[36] e, em outra ocasião, enviou um presente (*minhah*) ao governador do Egito com a intenção de conquistar seu favor[37]. Esse termo, portanto, parece traduzir a ideia subjacente ao conceito de sacrifício: um "presente" oferecido a YHWH, ou outra divindade, com a intenção de obter uma bênção.

Os raros textos hebraicos que tangenciam a questão do significado parecem mesmo associar sacrifício a um resultado benéfico para o ofertante. Por exemplo:

---

[32] Levítico 2:1; 6:14-23.

[33] Levítico 1:3; 6:8-13.

[34] Levítico 3:1; 7:11-35.

[35] Gênesis 4:3-4.

[36] Gênesis 32:13, 20-21.

[37] Gênesis 43:11, 25-26.

"Um altar de terra me farás, e sobre ele sacrificarás os teus holocaustos, as tuas ofertas pacíficas, as tuas ovelhas e os teus bois. Em todo o lugar onde eu fizer celebrar a memória do meu nome, virei a ti, e te abençoarei"[38].

Há, porém, que se perguntar como o sacrifício de um animal poderia ser entendido como "presente", isto é, algo que o ofertante percebe como valioso para a divindade. Baruch Levine (2002, p. 127) sugere a possibilidade de que a palavra *zebah* (sacrifício) é cognata do acádio *zidu* (refeição) e de que ambas poderiam ter esse mesmo sentido básico. De fato, nas fontes hebraicas, tanto as ofertas de animais quanto as de grãos são várias vezes chamadas de לֶחֶם – *lehem* (alimento) oferecido a Deus[39]. No livro dos Juízes, a palavra *lehem*, designando o alimento servido a homens, é usada paralelamente e como sinônimo da palavra *ʿolah*, designando o holocausto oferecido a YHWH[40].

Assim, parece admissível propor que todos os sacrifícios, indistintamente, tinham a conotação de alimento, refeição.

Dessa refeição cerimonial participavam a divindade e o ofertante. Pelo menos uma porção do animal sempre era queimada sobre o altar. Inteiramente transformada em fumaça, esta era a porção de YHWH que ascendia como "cheiro agradável"[41].

No caso dos holocaustos (*ʿolah*), o animal todo era queimado. No caso dos sacrifícios pacíficos (*zebah shelamim*), a gordura e parte das entranhas eram queimadas em oferta a YHWH, mas a carne era cozida[42] e comida pelo ofertante e pelos sacerdotes[43]. Em ambos os casos, o sangue era sempre derramado sobre o lado do altar. Esses dois tipos de sacrifício são representativos por serem os mais importantes e rotineiros.

É, pois, perfeitamente compreensível que as fontes literárias não se preocupem em explicar o significado desses rituais. As funções de uma refeição eram suficientemente conhecidas. Prover nutrição pode ter sido a única reconhecida. A história de Adapa, preservada em tabletes cuneiformes de El-Amarna e na biblioteca de Assurbanipal, indica que, na cultura do antigo Levante, ofertas e sacrifícios eram entendidos como provisão diária de comida para os deuses: "Com os padeiros ele faz o pão. Com os

---

[38] Êxodo 20:24.

[39] Levítico 3:11, 16; 21:6, 8, 17, 21, 22; 22:25; também em *Torá Bamidbar* 28:2.

[40] Juízes 13:15-19.

[41] Gênesis 8:21; Êxodo 29:18, 25, 41; Levítico 1:9, 13, 17; 2:2, 9, 12; 3:5, 16; 4:31; 6:15, 21; 8:21, 28; 17:6; 23:13, 18; Números 15:3, 13, 14, 24; 18:17; 28:2, 6, 8, 13, 24, 27; 29:2, 6, 8, 13, 36; também em *Torá Vayikra* 1-17.

[42] 1 Samuel 2:13-14; Ezequiel 46:24; Zacarias 14:21.

[43] Levítico 7:15-16, 31-36.

padeiros de Eridu ele faz o pão. Pão e água para Eridu diariamente ele provê. Com suas mãos limpas ele arruma a mesa… Diariamente ele atende o santuário de Eridu" (PRITCHARD, 1969, p. 101). Contudo, extrair conclusões com base em analogia é método falho pois, como corretamente ressalta Ronald Hendel, seguindo Hubert e Mauss, ignora que "*o locus* primário de significado é o sistema de conceitos religiosos" (HENDEL, 1989, p. 369). Em outras palavras, ritos que integram sistemas religiosos diversos, ainda que semelhantes na forma, podem ter significados díspares. A compreensão dos sacrifícios do antigo Israel, portanto, deve ser buscada, primariamente, dentro do próprio sistema cultural do antigo Israel. Conclusões baseadas em meras analogias transculturais ou em esquemas evolucionários e genealógicos falham ao não levar em conta a criatividade e o imenso potencial humano de gerar diversidade cultural e, por isso, devem ser consideradas inadequados.

As evidências recentemente reveladas pelas escavações arqueológicas de Khirbet Qeiyafa reforçam a tese de que, desde o século X a.C., como parte do processo de formação de sua identidade nacional, Judá já buscava distinguir-se das nações ao redor rejeitando traços culturais que lhes eram marcantes, principalmente no âmbito da religião. Embora ossos de porco e estatuetas antropomórficas e zoomórficas sejam relativamente abundantes em sítios arqueológicos canaanitas e filisteus da Idade do Ferro, e mesmo em muitos sítios de Israel (DEVER, 2005, p. 219-236, 2012, p. 278-281; MAZAR, 1990, p. 348-352, 501-502; SAPIR-HEN *et al.*, 2013), nenhum exemplar foi encontrado em Qeiyafa (GARFINKEL; GANOR, 2009, p. 203; GARFINKEL; GANOR; HASEL, 2010). Essa constatação, cabe aqui lembrar, coincide exatamente com os textos sagrados hebraicos que proíbem o consumo de carne suína (e, por conseguinte, seu uso como oferta sacrificial[44]) e as representações iconográficas[45].

Por essa razão, não se pode a *priori* assumir que palavras, artefatos ou ritos utilizados em Judá, quando semelhantes aos das nações vizinhas, tinham necessariamente o mesmo significado que lhes era atribuído nestas. Em face das evidências, é necessário, pelo menos, trabalhar com a hipótese de que traços culturais semelhantes, inclusive os sacrifícios, podem ter passado, em Judá, por um processo de ressignificação. O que se propõe aqui, portanto, é que o significado dos sacrifícios do antigo Israel (ou de qualquer outro povo) deve ser buscado a partir de uma perspectiva êmica. Se nos textos bíblicos o conceito de "sacrifício" era fundado no conceito de "refeição", da qual participavam YHWH e o ofertante, como foi acima

[44] Levítico 11:7, 46-47; 20:25-26; Deuteronômio 14:8.

[45] Êxodo 20:4-6; Deuteronômio 5:8.

demonstrado, é à luz do significado que uma refeição tinha no antigo Israel que seus sacrifícios devem ser entendidos.

A tradição literária hebraica indica que, muito mais do que mero meio de saciar a fome, os presentes (*minhah*), frequentemente em forma de alimento ou refeição (*lehem*), desempenhavam importantes funções sociais (de estabelecimento, restauração, consolidação e cultivo de relacionamentos favoráveis), várias vezes traduzidas pela expressão "achar graças aos olhos de". Aos visitantes que recebeu à porta, Abraão ofereceu um pedaço de pão (*lehem*), na verdade, uma lauta refeição que, se aceita, significaria ter ele "achado graça aos olhos" deles[46].

Com esse mesmo objetivo de "achar graça aos olhos", isto é, de aplacar a ira de seu irmão Esaú, a quem havia ardilosamente enganado e roubado, e restaurar com ele uma relação de paz, Jacó ofereceu-lhe valioso presente (*minhah*), na forma de numeroso rebanho[47].

Buscando conquistar uma atitude favorável da parte do governador do Egito, Jacó enviou-lhe um presente (*minhah*) "dos melhores produtos da terra", "um pouco de bálsamo, um pouco de mel, especiarias, mirra, nozes de pistache e amêndoas"[48].

Uma refeição de maiores proporções tornava-se uma "festa", um "banquete" (מִשְׁתֶּה – *mishteh*), mas conservava as mesmas funções sociais de uma simples "refeição" (lehem) ou de um simples "presente" (*minhah*)[49]. Oferecer e aceitar alimentos eram gestos de boa vontade. Por honrar o convidado[50], uma refeição podia apropriadamente ser chamada de "presente" (minhah). As refeições, portanto, proviam o contexto social necessário e apropriado para consolidar concertos de paz e mútua cooperação e, desse modo, propiciar a circulação de favores[51].

A utilização casual do vocabulário que era próprio das refeições cotidianas para falar dos sacrifícios permite concluir que conceitos básicos da esfera profana foram transferidos para a sagrada. Essa conclusão encontra suporte adicional no fato de que o altar de sacrifícios (מִזְבֵּחַ – *mizbeah*) é equiparado à mesa comum de refeições (מִזְבֵּחַ – *shulhan*)[52].

---

[46] Gênesis 18:2-8.

[47] Gênesis 32:5, 13-21; 33:8.

[48] Gênesis 43:11.

[49] Gênesis 19:1-3; 26:26-31; 2 Samuel 3:20-21.

[50] Juízes 13:17-19.

[51] Gênesis 14:18-20.

[52] Malaquias 1:7.

A despeito de semelhanças entre as práticas de povos diversos, explicações rigidamente generalizantes, difusionistas ou genealógicas podem obscurecer a compreensão de processos históricos particulares. Em face das considerações acima apresentadas, não parece ser possível explicar os sacrifícios do antigo Israel como sendo um mecanismo para dar vasão, de um modo socialmente aceitável, à natural violência humana, como René Girard (2008) explica os sacrifícios em geral; nem como recurso para atenuar, controlar e canalizar o profundo desconforto causado pela brutal atividade da caça, como propõe Walter Burkert (1983) ao tratar dos sacrifícios entre os gregos; nem nos termos propostos por William Hallo (2011), para quem os sacrifícios em Israel refletem, originalmente, os rituais da Mesopotâmia, que tinham como função justificar o consumo de carne e que, mais tarde, assumiram a roupagem de comida para os deuses.

Uma abordagem êmica requer a conclusão de que, no antigo Israel, a mesma função que as refeições desempenhavam na relação entre homens e homens, os sacrifícios desempenhavam na relação entre homens e YHWH. Nas palavras de Ronald Hendel (2005, p. 4746), o sacrifício "é uma refeição ou festa ritualizada, na qual animais são abatidos […] transferida do ambiente doméstico para o espaço sagrado, onde assume o caráter de presente ou tributo para a divindade e celebra os laços entre o adorador e a divindade".

O caráter relacional dessas refeições rituais, como gesto de boa vontade, prazer no convívio mútuo e troca de favores, é ressaltado pela compreensão de que não apenas os homens as oferecem a YHWH, mas o próprio YHWH as oferece aos homens: "YHWH dos Exércitos prepara neste monte a todos os povos uma festa com animais gordos, uma festa com vinhos puros, com coisas gordurosas e vinhos velhos, bem purificados"[53].

Assim, conquanto seja evidente que os sacrifícios eram compreendidos e praticados de modos diversos no antigo Israel, as evidências sugerem que, no cerne dessas diversas manifestações, estava a ideia de comunhão[54]. Desse significado fundamental parecem derivar todos os outros a que as fontes aludem. A ideia de que os sacrifícios criavam vínculos entre os comensais e, em consequência, tornavam propícia a circulação de favores, permitiu conceber que os sacrifícios também podiam, por exemplo, adequadamente expressar gratidão[55] e assegurar expiação, isto é, restaurar o relacionamento prejudicado por alguma ofensa[56].

---

[53] Isaías 25:6. Cf. Salmo 23:5.

[54] Deuteronômio 12:6-7.

[55] Levítico 7:12-13, 15; 22:29.

[56] Levítico 1:4; 4:27-35.

Referências Bibliográficas

Fontes Antigas

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

JOSEPHUS, F. *The complete works of Flavius Josephus*: Josephus's work, translated by William Whiston in 1737. Nashville: Thomas Nelson, 1998.

MIDRASH Rabbah. Tradução: H. Freedman, M. Simon. London: Soncino Press, 1939.

NEUSNER, J. *The Mishnah*: a new translation. New Haven: Yale University, 1991.

Obras Arqueológicas e Historiográficas

AHARONI, M.; HERZOG, Z.; RAINEY, A. *Arad – An ancient Israelite fortress with a temple to Yahweh*. Biblical Archaeology Review, Washington, DC, v. 13, n. 2, p. 16-35, 1987.

AHARONI, Y. Arad: its inscriptions and temple. *Biblical Archaeologist*, Chicago, v. 31, n. 1, p. 1-32, 1968.

AHARONI, Y. Excavations at Tel Arad: preliminary report on the second season, 1963. *Israel Exploration Journal*, Jerusalem, v. 17, n. 4, p. 233-249, 1967.

AHARONI, Y. The Horned Altar of Beer-sheba. *Biblical Archaeologist*, Chicago, v. 37, n. 1, p. 2-6, 1974.

AHARONI, Y. The Israelite sanctuary at Arad. *In*: FREEDMAN, D. N.; GREENFIELD, J. C. (Eds.). *New directions in Biblical Archaeology*. Garden City: Doubleday, 1969. p. 25-39.

AHARONI, Y. The Solomonic temple, the tabernacle and the Arad sanctuary. *In*: HOFFNER, H. A. (Ed.). *Orient and Occident*: essays presented to Cyrus H. Gordon on the occasion of his sixty-fifth birthday. Neukirchener: Verlag Butzon and Bercker Kevelaer, 1973. p. 4-6.

BECKING, B. *The fall of Samaria*: an historical and archaeological study. Leiden: Brill, 1992.

BERGEN, W. Studying Ancient Israelite ritual: methodological considerations. *Religion Compass*, Hoboken, v. 1, n. 5, p. 579-586, 2007.

BINFORD, L. R. *Working at archaeology*. New York: Academic Press, 1983.

BIRAN, A.; NAVEH, J. An Aramaic stele fragment from Tel Dan. *Israel Exploration Journal*, Jerusalem, v. 43, n. 2/3, p. 81-98, 1993.

BLACKMAN, P. *Mishnayoth vol. 1*: order zeraim. 2. ed. Gateshead: The Judaica Press, 1983.

BLOCH, M. *Apologia da história*: ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BURKERT, W. *Homo Necans*: The anthropology of Ancient Greek sacrificial ritual and myth. Berkeley: University of California Press, 1983.

CARDOZO, N. T. L. *The written and oral Torah*: a comprehensive introduction. Northvale: Jason Aronson, 1997.

DEVER, W. G. *Did God have a wife?* Archaeology and folk religion in Ancient Israel. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2005.

DEVER, W. G. *The lives of ordinary people in Ancient Israel*: when archaeology and the Bible intersect. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2012.

DEVER, W. G. *What did the biblical writers know and when did they know it?* Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2001.

DEVER, W. G. *Who were the early Israelites and where did they come from?* Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2003.

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa*: o Sistema Totêmico na Austrália. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FINKELSTEIN, I. Digging for the truth: Archaeology and the Bible. *In*: SCHMIDT, B. B. (Ed.). *The quest for the historical Israel*: debating archaeology and the history of early Israel. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007a. p. 9-20.

FINKELSTEIN, I. Ethnicity and origin of the iron I settlers in the highlands of Canaan. can the real Israel stand up? *Near Eastern Archaeologist*, Chicago, v. 59, n. 4, p. 198-212, 1996.

FINKELSTEIN, I. *The archaeology of the Israelite settlement*. Jerusalem: Israel Exploration Society, 1988.

FINKELSTEIN, I. The emergence of Israel in Canaan: consensus, mainstream and dispute. *Scandinavian Journal of the Old Testament*, Copenhagen, v. 5, n. 2, p. 47-59, 1991.

FINKELSTEIN, I. *The forgotten kingdom*: the archaeology and history of Northern Israel. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.

FINKELSTEIN, I. When and how did the Israelites emerge? *In*: SCHMIDT, B. B. (Ed.). *The quest for the Historical Israel*: debating archaeology and the history of early Israel. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007b. p. 73-83.

FRIED, L. S. The high places (Bāmôt) and the reforms of Hezekiah and Josiah: an archaeological investigation. *Journal of the American Oriental Society*, Ann Arbor, v. 122, n. 3, p. 437-465, 2002.

FRIEDMAN, A. Z. *Mahahyahna Shel Torah*: Vayikra. Tradução: M. Tzvi. Tel Aviv: Pihair, 1938.

FRIEDMAN, R. E. The recession of Biblical source Criticism. *In*: FRIEDMAN, R. E.; WILLIAMSON, H. G. M. (Eds.). *The future of Biblical studies*: The Hebrew Scriptures. Berkeley: University of California, 1987. p. 81-101.

GANE, R. E. *Cult and Character*: Purification offerings, day of atonement, and theodicy. Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.

GARFINKEL, I.; GANOR, S. *Khirbet Qeiyafa I*: excavation report 2007-2008. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem, 2009.

GARFINKEL, I.; GANOR, S.; HASEL, M. The contributions of Khirbet Qeiyafa to our understanding of the Iron Age Period. *Bulletin of the Anglo-Israel Archaeological Society*, London, v. 28, p. 39-54, 2010.

GILDERS, W. *Blood ritual in the Hebrew Bible*: meaning and power. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.

GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

GITIN, S.; DEVER, W. G. (Eds.). *Recent excavations in Israel*: studies in Iron Age Archaeology. Winona Lake: Eisenbrauns, 1989.

GREENHUT, Z.; DE GROOT, A. *Salvage excavations at Tel Moza*: the Bronze and Iron Age settlements and later occupations. Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2009.

HALLO, W. W. The origin of Israelite sacrifice. *Biblical Archaeology Review*, [*s. l.*], v. 37, p. 6, 2011.

HASEL, M. G. *Domination and resistance*: Egyptian military activity in the Southern Levant, ca. 1300-1185 B.C. Leiden: Brill, 1998.

HENDEL, R. Away from ritual: the prophetic critique. *In*: OLYAN, S. M. (Ed.). *Social theory and the study of Israelite religion*: essays in retrospect and prospect. London: Society of Biblical Literature, 2012. p. 59-79.

HENDEL, R. Israelite Religion. *In*: JONES, L. (Ed.). *Encyclopedia of religion*. 2. ed. Detroit: Thomson and Gale, 2005. p. 4742-4750.

HENDEL, R. Sacrifice as a cultural system: the ritual symbolism of Exodus 24,3-8. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, Bad Feilnbach, v. 101, n. 3, p. 366-390, 1989.

HESSE, B.; WAPNISH, P. Can pig remains be used for ethnic diagnosis in the Ancient Near East? *In*: SILBERMAN, N. A.; SMALL, D. B. (Eds.). *The archaeology of Israel*: constructing the past, interpreting the present. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997. p. 238-270.

HODDER, I. Postprocessual archaeology. *Advances in Archaeological Method and Theory*, New York, v. 8, p. 1-26, 1985.

HUBERT, H.; MAUSS, M. *Sacrifice*: its nature and function. Chicago: University of Chicago Press, 1964.

INSOLL, T. Sacrifice. *In*: INSOLL, T. (Ed.). *The Oxford Handbook of the Archaeology of ritual and religion*. Oxford: Oxford University Press, 2012. p. 152-165.

JENKINS, F. The reforms of Hezekiah. *In*: *Ferrel's Travel Blog*. [*S. l.*], 16 jul. 2013. Disponível em: https://bit.ly/2wqhW1f. Acesso em: 18 mar. 2020.

KISILEVITZ, S. The Iron IIA Judahite Temple at Tel Moza. *Tel Aviv*, Abingdon, v. 42, p. 147-164, 2015.

KLAWANS, J. *Impurity and Sin in Ancient Judaism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

KUHN, T. S. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press, 1962.

LEVINE, B. A. Ritual as symbol: modes of sacrifice in Israelite religion. *In*: GITTLEN, B. M. (Ed.). *Sacred time, sacred place*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2002. p. 125-135.

MALINOWSKI, B. *Magic, science and religion*. Garden City: Doubleday, 1948.

MARTINEZ, F. G. (Ed.). *Textos de Qumrán*. Madrid: Trotta, 1992.

MAZAR, A. *Archaeology of the land of the Bible*: 10,000-586 B.C.E. New York: Doubleday, 1990.

MAZAR, A. The Israelite settlement. *In*: SCHMIDT, B. B. (Ed.). *The quest for the Historical Israel*: debating archaeology and the history of early Israel. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007a. p. 85-98.

MAZAR, A. The search for David and Solomon: an archaeological perspective. *In*: SCHMIDT, B. B. (Ed.). *The quest for the Historical Israel*: debating archaeology

and the history of early Israel. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007b. p. 117-139.

MESZAROS, J.; ZACHHUBER, J. (Eds.). *Sacrifice and modern thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MORO, C. Il sacrificio ebraico come "abominio degli egiziani": fonti classiche e tradizione giudaica. *Rationem Rerum*, Roma, n. 2, p. 146-165, 2003.

NAKHAI, B. A. What's Bamah? How sacred space functioned in Ancient Israel: a survey of cultic sites finds greater variety than the Biblical "high place". *Biblical Archaeology Review*, [*s. l.*], v. 20, n. 3, p. 19-29, 1994.

NICHOLSON, E. The centralisation of the cult in Deuteronomy. *Vetus Testamentum*, Leiden, v. 13, n. 4, p. 380-389, 1963.

OLYAN, S. M. Honor, shame, and covenant relations in Ancient Israel and its environment. *Journal of Biblical Literature*, Atlanta, v. 115, n. 2, p. 201-218, 1996.

PETRIE, W. M. F. *Six temples at Thebes*. London: Bernard Quaritch, 1897.

PRITCHARD, J. (Ed.). *Ancient Near Eastern texts relating to the Old Testament with supplement*. Princeton: Princeton University Press, 1969.

RICHTER, S. L. *The Deuteronomistic history and the name theology*. New York: De Gruyter, 2002.

RODOLPHO, A. L. Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 44, n. 2, p. 138-146, 2004.

SAPIR-HEN, L.; BAR-OZ, G.; GADOT, Y.; FINKELSTEIN, I. Pig husbandry in Iron Age Israel and Judah: new insights regarding the origin of the "taboo". *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*, Tübingen, v. 129, n. 1, p. 1-20, 2013.

SILVA, J. L. F. *Arqueologia e semiótica do espaço dos templos de Judá em seu contexto levantino*. 2018. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

SILVA, J. L. F. *The implications of the Arad Temple for the question of Dating P*. 1992. Dissertação (Mestrado em Artes) – Andrews University, Berrien Springs, 1992.

STAGER, L. E. Forging an identity: the emergence of Ancient Israel. *In*: COOGAN, M. D. (Ed.). *The Oxford history of the Biblical world*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 123-175.

STAGER, L. E. The archaeology of the family in Ancient Israel. *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, Chicago, n. 260, p. 1-35, 1985.

THIELE, E. R. *The mysterious numbers of the Hebrew kings*. Grand Rapids: Zondervan, 1983.

TORCZYNER, H. *Lachish I*: the Lachish letters. New York: Oxford University Press, 1938.

TREBOLLE BARRERA, J. *A bíblia judaica e a bíblia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1996.

VAN GENNEP, A. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1978.

VINK, J. G. The date and origin of the priestly code in the Old Testament. *Oudtestamentische Studiën*, Leiden, n. 15, p. 1-144, 1969.

WELLHAUSEN, J. *Prolegomena to the history of Israel*. Edinburgh: Adam and Charles Block, 1885.

WESLEY, B. Studying Ancient Israelite ritual: methodological considerations. *Religion Compass*, Hoboken, v. 1, n. 5, p. 579-586, 2007.

WISE, M. O. *A critical study of the Temple Scroll from Qumran Cave 11*. Chicago: University of Chicago, 1990.

WISEMAN, D. J. *Chronicles of Chaldean Kings (626-556 B.C.)*: in the British Museum. London: British Museum, 1956.

4

O sacrifício humano entre fenícios e púnicos[1]

MARIA CRISTINA NICOLAU KORMIKIARI
Museu de Arqueologia e Etnologia da
Universidade de São Paulo (USP)

ADRIANA ANSELMI RAMAZZINA
Universidade Santo Amaro (Unisa)

As cidades da Fenícia[2], localizadas na costa siro-palestina[3] (o que corresponde, hoje em dia, aos territórios meridionais da Síria, Líbano em toda sua extensão e norte de Israel), desenvolveram-se desde a Idade do Bronze. Uma das mais antigas cidades do mundo, a fenícia Biblos, é datada de 3000 a.C. (HARDEN, 1980, p. 40). Em torno do início da Idade do Ferro, isto é, c. 1200 a.C., acontecimentos de grandes proporções históricas – a chegada de levas de povos estrangeiros, vindos pelo mar, nas regiões do Oriente Próximo, alcançando o Egito – alteraram profundamente o jogo de forças políticas de toda a região[4]. É a chamada invasão dos povos do mar (ACQUARO, 1987, p. 11; MOSCATI, 1966, p. 30).

---

[1] Uma versão deste texto apareceu no formato de artigo na *Romanitas*: Revista de Estudos Grecolatinos, Vitória, n. 10, p. 100-122, 2017.

[2] Os termos Fenícia e fenício são de origem grega e aparecem na Odisseia, de Homero. Não sabemos se os próprios fenícios atribuíam uma denominação comum aos habitantes das diversas cidades-estados da região com características culturais próximas, e mesmo se existia uma consciência unitária, de um povo, entre eles. De todo modo, seja pelos seus contemporâneos, como os gregos, seja por nós, na modernidade, o termo fenício designa um povo específico que habitava a chamada Fenícia (KORMIKIARI, 2018, p. 175).

[3] Para uma compreensão do território fenício na Idade do Ferro, ver Ramazzina (2012).

[4] Ocorre a queda do Império Hitita e a destruição definitiva de Ras Shamra-Ugarit, além de um abalo profundo no Egito.

A partir deste momento, as cidades fenícias tornam-se autônomas e mantêm a base cultural que já vinha se desenvolvendo desde a Idade do Bronze, isto é, uma cultura semítica (RAMAZZINA, 1993, p. 291-292; PEDRAZZI, 2012).

A região da costa siro-palestina é estreita, comprimida pela cadeia do Líbano no seu lado oriental e pelo Mediterrâneo no seu lado ocidental. As montanhas por vezes se aproximam tanto do mar que chegam a tocá-lo com seus promontórios. Outras vezes, distam dele em até 50 km. As razões que levaram os fenícios a buscar uma saída para o mar são ainda discutidas pela historiografia. A procura por metais, como a prata e o estanho; a fome causada por problemas ambientais aliada ao aumento demográfico; e o expansionismo imperialista neoassírio são alguns dos motivos usualmente arrolados pelos pesquisadores (ALVAR; BLÁZQUEZ; WAGNER, 1999; AUBET, 2001). O fato é que o fazem, antecedendo-se aos gregos[5], e navegam para o ocidente mediterrâneo ao menos já no início do século X a.C. (KORMIKIARI, 1993). Trabalhos de investigação arqueológica iniciados no século XIX têm sistematicamente encontrado assentamentos fenícios de tamanhos variados, ao longo de toda a costa mediterrânea, em localidades como: Chipre – primeiro ponto de parada (RAMAZZINA, 1993), costa do Egeu, Sicília, Sardenha, Península Ibérica, Norte da África, alcançando até as terras banhadas pelo Atlântico, onde hoje temos o Marrocos, a ilha de Mogador, e a Cornualha, na Grã-Bretanha (MOSCATI, 1997, p. 47) (Figura 1). O maior e mais importante desses assentamentos foi Cartago, cidade fundada por colonos de Tiro no século IX a.C., na atual Tunísia.

Uma quantidade imensa de dados materiais foi escavada nos diversos sítios de ocupação fenícia no Mediterrâneo, e tem sido investigada por arqueólogos em grandes equipes interdisciplinares, com geólogos, biólogos, zoólogos, epigrafistas, antropólogos e historiadores. No que diz respeito à documentação textual fenício-púnica, se compararmos com os textos gregos e latinos que sobreviveram à Idade Média, pouca coisa chegou até nós (CRAWFORD, 1985). Basicamente, a documentação textual fenício-púnica é composta por dados epigráficos, na sua maioria de contexto funerário e votivo (KRINGS, 1995). Mais de dez mil estelas e cipos com inscrições foram encontrados em diferentes sítios fenício-púnicos.

[5] É possível que as primeiras navegações fenícias tenham ocorrido em parceria com os micênios (KORMIKIARI, 1993, p. 264-265), ou mesmo seguindo as rotas abertas por micênios e cipriotas (BONDÌ, 2009, p. 90).



Figura 1. A bacia do Mediterrâneo. Em verde, sítios fenícios, em vermelho, rotas de navegação fenícia.
Fonte: https://bit.ly/31L4XUZ.

Para além dos dados epigráficos (que são fontes diretas), os pesquisadores contam com os textos do Antigo Testamento, com a correspondência e os textos burocráticos das grandes potências próximo-orientais, como os textos de Tell el Amarna e os tabletes de Ugarit, além de textos latinos e gregos – todos estes fontes indiretas, mesmo quando reproduzem trechos de obras fenícias ou cartaginesas perdidas pra nós (MOSCATI, 1966). Essa documentação textual existente é bastante problemática, dado os contextos históricos de conflito entre esses povos e os fenício-púnicos, exigindo uma análise crítica cuidadosa dessas fontes escritas.

Para se analisar o sacrifício humano fenício-púnico, tema central deste capítulo, dispomos dos textos epigráficos das estelas e cipos, mas não temos a nosso dispor fontes textuais diretas dos próprios fenícios e púnicos[6], como textos litúrgicos ou mitológicos que possam elucidar os cultos ou o sentimento religioso dos praticantes. Os textos das estelas não cobrem todos os períodos, são esquemáticos e sucintos, e

[6] A historiografia trabalha com a seguinte conceituação, definida por Sabatino Moscati: fenício diz respeito a tudo e todos relacionados à população semita do Mediterrâneo oriental e ao processo de expansão para o Ocidente a partir do 1º milênio; cartaginês refere-se a tudo e todos relativos à cidade de Cartago especificamente; e púnico diz respeito aos territórios, à cultura e à população semita ocidental diretamente relacionados à ação cartaginesa, a partir do século V a.C. (MOSCATI, 1988). Recentemente ocorreram tentativas de criar novas nomenclaturas (AUBET, 2001), porém mantivemos neste texto a estabelecida por Moscati, ainda considerada a mais válida.

sua interpretação nem sempre é fácil. A grande maioria dos dados disponíveis sobre o assunto são arqueológicos, sobre os quais os pesquisadores da área vêm se debruçando com especial atenção para compreender esse fenômeno[7]. Tanto o debate quanto a pesquisa sobre esse assunto continuam bastante acirrados, e passados quase cem anos desde que os primeiros achados materiais começaram a jogar luz sobre a prática ritual descrita pelo Antigo Testamento e por autores antigos como Diodoro da Sicília, ainda se percebe que há muito a ser pesquisado até que se possa determinar se fenícios e púnicos sacrificavam ou não crianças aos deuses, por que o faziam, e como o faziam.

Tofet

Para analisarmos a questão dos sacrifícios humanos entre os fenício-púnicos precisamos nos debruçar sobre um local específico de vestígios arqueológicos únicos, o *tofet*[8]. Aliando características de uma necrópole excepcional às de um santuário a céu aberto, o *tofet* é absolutamente típico dos assentamentos fenício-púnicos do ocidente do Mediterrâneo. Mais precisamente, todos os *tofets* já encontrados estão localizados na região central do Mediterrâneo: na Tunísia e a leste da Argélia, na Sicília, na Sardenha e em Malta. Contam-se seguramente dez *tofets*: três no norte da África (Cartago e Hadrumeto, na Tunísia, e Cirta, na Argélia), um na Sicília (Motia) e seis na Sardenha (Tarros, Sulcis, Monte Sirai, Nora, Caralis, Bithia). Há mais dois deles, Lilibeu, na Sicília, e em Malta, cuja localização exata não é conhecida, muito embora sua existência seja presumida, por conta do achado de algumas estelas e objetos típicos desse sítio arqueológico (MARKOE, 2000, p. 133). Até hoje as investigações arqueológicas não conseguiram identificar este tipo de espaço nem nos sítios da costa siro-palestina, no oriente mediterrâneo, nem na Península Ibérica ou no ocidente do norte da África (Marrocos).

O *tofet* seria um precinto sagrado urbano a céu aberto cercado por um muro, que contém os remanescentes cremados de crianças pequenas, bebês e/ou filhotes de animais (geralmente ovelhas) enterrados em urnas, às vezes sob marcadores de pedra

[7] Para uma visão geral da discussão sobre o assunto até o final do século XX, ver Ramazzina (2002).

[8] Termo moderno que se refere a algumas passagens do Antigo Testamento que utilizam a palavra com o significado de 'lugar de queima', fazendo referência a sacrifícios (GARBATI, 2009). A vocalização *tōpheth* é uma versão tardia e deformada (adaptada da palavra *bōsveth* = vergonha) empregada pelos massoretes, os gramáticos que produziram o texto do Antigo Testamento usualmente utilizado na atualidade. A etimologia e, consequentemente, o significado do termo, o qual pode ser um topônimo, ainda são desconhecidos (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2013, p. 162). Vale dizer que na epigrafia fenício-púnica a palavra *tofet* nunca foi encontrada.

(estelas e cipos), bem como vários altares, santuários, capelas e outras instalações cultuais (XELLA; QUINN; MELCHIORRI; VAN DOMMELEN, 2013, p. 1200) (Figura 2).

Em termos cronológicos, como veremos, os *tofets* escavados até o momento foram instalações implantadas conjuntamente ou muito próximas à data de fundação do assentamento. Por outro lado, tendo o *tofet* de Cartago como carro-chefe, percebe-se que a destruição da cidade pelos romanos não levou ao encerramento das atividades nos outros *tofets* do Mediterrâneo central. Muitos continuaram a existir ou surgiram ao longo do período romano (como em Hadrumeto e em Calama, ambas no Norte da África). Apesar de não se ter ainda encontrado materialmente um *tofet* na Fenícia propriamente dita, a prática era comum na costa siro-palestina, como as diversas referências bíblicas demonstram. E, segundo fontes textuais, particularmente uma passagem de Q. Curtius Rufus[9], no século IV a.C. esta prática já estaria abolida nessa região (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2013, p. 160).

Nossa concepção deste espaço como local de sacrifício humano está irremediavelmente atada às fontes textuais gregas, latinas e bíblicas.



Figura 2. *Tofet*, Cartago.

Fonte: Arquivo pessoal de Adriana A. Ramazzina, 2009.

[9] *Hist.*, 4, 3, 23.

História de uma descoberta

Historicamente, J. I. S. Whittaker, proprietário e escavador da ilhota onde se situa o mais antigo sítio fenício na Sicília, Mótia (localizado a noroeste da grande ilha), descobriu em 1919 um campo lotado de estelas colocadas sobre urnas contendo ossos de crianças muito jovens e de pequenos animais. Ele foi o primeiro estudioso a relacionar este achado com as descrições das fontes textuais (WHITTAKER, 1921, p. 257-260) (Figuras 3 e 4).

Anteriormente, em 1885, descobriu-se o *tofet* de Nora. No entanto, seus escavadores não o relacionaram às descrições textuais e não o identificaram como tal. O espaço foi, então, interpretado como uma necrópole de cremação (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2013, p. 161).

Já o *tofet* de Cartago só foi descoberto dois anos após o de Mótia. Os personagens desta façanha são dois arqueólogos amadores: François Icard, atirador oficial que ocupava o cargo de inspetor de polícia em Tunis, e Paul Gielly, funcionário municipal. Um vendedor de antiguidades tentou passar-lhes um objeto bastante intrigante, uma estela longa e estreita, com a representação de um homem em perfil vestindo uma túnica transparente e portando um adereço de cabeça, similar a um turbante, com sua mão direita elevada em benção, e a esquerda carregando um bebê (Figura 5)[10]. Uma estela com tal representação iconográfica imediatamente chamou a atenção desses amadores, impregnados pelos textos latinos e gregos, e de pronto imaginaram estar próximos do *tofet* de Cartago. Decidiram, então, seguir o vendedor, e na véspera do Natal de 1921 surpreenderam-no com alguns de seus trabalhadores enquanto retiravam da terra, em um terreno próximo à laguna retangular de Cartago (a ser identificada como o porto comercial da cidade), vários objetos semelhantes. Compraram, então, o terreno e iniciaram a partir de 1922 escavações arqueológicas apenas aos domingos (dias de folga!) (DRIDI, 2009, p. 190; LANCEL, 1992, p. 248-249).

[10] Estela que se tornou icônica e encontra-se em exposição no Museu do Bardo, em Tunis.



Figura 3. *Tofet*, Mótia, Sicília.
Fonte: Arquivo pessoal de Adriana A. Ramazzina, 2011.



Figura 4. Estelas do *tofet* de Mótia, Sicília. Museu Whittaker.
Fonte: Arquivo pessoal de Adriana A. Ramazzina, 2011.



Figura 5. Estela do sacerdote (estela Icard C 217). Museu do Bardo, Tunísia.
Fonte: https://bit.ly/3iCmDrE.

Guiados pela leitura de Diodoro da Sicília e do Antigo Testamento, os estudiosos imediatamente batizaram este local de *tofet*. No entanto, este não é um termo fenício e sim, como vimos, hebreu, pois não aparece em nenhuma inscrição fenícia ou púnica[11]. Por outro lado, ele é constante no Antigo Testamento, particularmente nos textos dos profetas. Nestes, fala-se do "local elevado" do *tofet*, no vale de Ben-Hinnom, onde meninos e meninas eram imolados pelo fogo em associação ao culto de Baal, ação fortemente reprovada pelo profeta Jeremias[12]. No final do século VII a.C., o rei Josias mandou destruir o *tofet* (chamado no texto bíblico de "queimador") de Ben-Hinnom, mas não se sabe se foi algo definitivo[13] (LANCEL, 1992, p. 248). Do nome do Vale

[11] Na epigrafia das estelas e cipos votivos dos *tofets*, o espaço é denominado simplesmente *bt*, santuário ou templo. Por vezes, temos a expressão *('šr) qdš*, "(local) sagrado", fazendo referência, provavelmente, a alguma estrutura construída dentro da área do *tofet* (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2013, p. 176).

[12] *Jeremias*, 7: 31-32; 32: 35; também em *II Reis*, 17: 17.

[13] *II Reis*, 23, 10.

de Ben-Hinnom, ou Gê-hinnom, derivou-se a palavra francesa para inferno, local de tortura, *géhenne*, com o mesmo significado de ǧahannam – em árabe.

O tofet de Cartago tem algumas particularidades. Em primeiro lugar, dali saíram os vestígios materiais mais antigos da colônia tíria (LANCEL, 1992, p. 40), o que fez com que um dos mais importantes arqueólogos a trabalhar com a área, Pierre Cintas, o identificasse como um santuário estabelecido concomitantemente à chegada dos primeiros colonos ou, ao menos, cronologicamente próximo à implantação do sítio[14]. Em segundo lugar, o *tofet* de Cartago foi utilizado sem interrupções por quase seis séculos, isto é, até a destruição final da cidade pelos romanos em 146 a.C., o que demonstra a força social e religiosa do lugar.

Dentre os achados do *tofet* de Cartago estão milhares de estelas e cipos, muitos com inscrições, que são mais recorrentes a partir do século IV a.C.[15]. A fórmula dessas inscrições é praticamente a mesma: primeiro é mencionado algo que foi dado, dedicado, feito, prometido ou ofertado; em seguida menciona-se o tipo de ato praticado (referindo-se a *mlk* + complemento), a "oferenda"; na sequência a divindade a quem se destina a oferenda é, então, mencionada, majoritariamente o deus Baal Hamon, e a partir do século V a.C. a deusa Tinnit (quase que exclusivamente em Cartago), nomeada nas estelas e cipos como 'face de Baal' (*Tinnit pene Baal*), junto de Baal Hamon; depois faz-se alusão a quem faz a oferenda (o nome do ofertante, sua ascendência até, pelo menos, duas gerações[16] e sua profissão); e então o fecho, indicando que o voto havia sido feito porque os deuses (ou deus) haviam ouvido a prece do dedicante ou, então, que este seria ouvido. Nas inscrições mais antigas

[14] A data historiograficamente aceita da fundação de Cartago, a partir da análise de fontes textuais, é 814 a.C., isto é, o final do século IX a.C. (KORMIKIARI, 1993). Arqueologicamente, no entanto, os achados mais antigos, entre outros, cerâmica fenícia e grega, justamente encontrados nas necrópoles arcaicas e no *tofet*, são datados do final do século VIII a.C. (algumas poucas sepulturas) ao século VII a.C. (*tofet* e inúmeras sepulturas) (LANCEL, 1992, p. 38-39). Mas, como bem lembra Serge Lancel, este estado de coisas pode ser justificado por não se ter encontrado ainda as sepulturas mais antigas da cidade (LANCEL, 1992, p. 40-41), bem como pode ter resultado de dificuldades de identificação das camadas mais antigas do *tofet*, em razão da própria estrutura do santuário, onde gerações de enterramentos aconteceram, sobrepondo-se cronologicamente e, portanto, dificultando a interpretação das camadas arqueológicas.

[15] Os marcos mais antigos datam do século VII a.C., em Cartago e em Malta (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2013, p. 163).

[16] A menção à ascendência é feita de maneira análoga ao que se encontra epigraficamente no Oriente.

(datadas do século VII a.C.)[17] a oferenda é especificamente definida, o que deixa de ser regra nas estelas posteriores e mais numerosas. Mas mesmo nestas, vê-se que se mantêm expressões arcaicas (inclusive até o século I d.C., quando Cartago já havia sido destruída há mais de dois séculos!).

A fórmula da inscrição podia ser um presente (*mtnt*), uma oferenda (*ndr*) ou algo destinado (aos deuses) (*mlk*). A referência a um ser humano fica explícita com o uso das expressões *'zrm š(t)* (uma pessoa não adulta) e *mlk b'l* (oferenda de um cidadão); no período helenístico encontra-se a frase *mlk'dm* (oferenda humana), e em Cirta e Cartago encontra-se *mlk'mr* (oferenda de um carneiro) (AMADASI GUZZO, 2008, p. 350), o cordeiro compreendido como um sacrifício de substituição. A oferenda apresenta um nome específico, *mlk*, que foi assimilado a um termo semelhante hebreu que aparece nas passagens bíblicas a respeito do *tofet* de Jerusalém: Molok[18].

As interpretações

Os vestígios resgatados no *tofet* de Cartago suscitaram polêmica de pronto (SAUMAGNE, 1923; VASSEL, 1923 apud WAGNER, 1995). Para muitos, provava-se, assim, a ideia de que o *molk* como sacrifício sangrento era conhecido desde a Fenícia e dali se difundira para Israel e para o ocidente fenício-púnico (DE VAUX, 1964, p. 49-81 apud WAGNER, 1995). A controvérsia logo se instalou. Desse modo, autores como Deller (1965, p. 382-386 apud WAGNER, 1995) apresentam contra-argumentos baseado em documentos neoassírios, propondo uma interpretação figurativa e não literal das passagens bíblicas que falavam no "passar meninos e meninas pelo fogo"[19].

---

[17] O mesmo fenômeno aparece nas estelas de Malta (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2013, p. 163).

[18] Até 1935 não se fazia objeção à ideia de haver de fato um culto a Molok (*molk*), que parecia evidente a partir de uma série de passagens dos textos bíblicos. Então, em 1935, Otto Eissfeldt publicou um trabalho no qual analisou a utilização do termo mlk (vocalizado como *molk* em latim) nas inscrições púnicas e, a partir desta análise, lançou a hipótese de que, nos textos do Antigo Testamento, o vocábulo Molok designa um tipo de sacrifício e não o nome de uma divindade. Essa interpretação teve muito sucesso (ALBRIGHT, 1953; DUSSARD, 1946; FÉVRIER, 1953 apud Wagner 1995, p. 9) e outros continuaram neste caminho. A partir daí, então, rechaçou-se a existência de um culto a uma divindade com tal nome, apesar de haver quem ainda assim pense (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2013, p. 163).

[19] Outra linha de raciocínio insiste na falta de documentação que ateste o *molk* na Fenícia propriamente dita, de onde deveria ser originário, bem como no ambiente precedente, ugarítico da Idade do Bronze (XELLA, 1978, 1985 apud WAGNER, 1995, p. 10).

A questão do sacrifício infantil entre fenícios e púnicos foi apresentada como questão acadêmica no II Congresso Internacional de Estudos Fenícios e Púnicos, ocorrido em Roma em 1987. Neste momento ocorrem as maiores críticas à ideia do *tofet* como santuário de sacrifício humano.

A reinterpretação dos textos antigos, separando-os em notícias (as mais abundantes) relativas a assassinatos rituais, que seriam sumamente episódicos, e notícias sobre sacrifícios humanos, levou boa parte dos pesquisadores a entender o *molk* como um rito religioso não sangrento (SIMONETTI, 1983). Assim, segundo os argumentos de H. Bénichou-Safar (1981), que havia apontado a escassez de achados de crianças nas necrópoles de Cartago, os *tofets* abrigariam da alta mortalidade infantil da Antiguidade, e não de sacrifícios. Diversos pesquisadores do mundo fenício-púnico abraçaram inicialmente essa interpretação, como Ribichini (1987); Olmo Lete (1990); Gràs, Rouillard e Teixidor (1991); Bénichou-Safar (1993), entre outros (WAGNER, 1995, p. 3). No entanto, alguns destes se posicionaram de maneira mais cautelosa em outros momentos. Por exemplo, o próprio Sabatino Moscati afirma que:

> as inscrições indicam, antes de mais nada, que no *tofet* ocorria certamente um ritual, assim o próprio *tofet* não pode ser considerado simplesmente uma necrópole de incineração. O rito dizia respeito sem dúvida às crianças, cujos remanescentes ósseos eram depostos em urnas. Porém, que as crianças foram mortas/sacrificadas não é claro: indícios como a expressão mlk'dm podem sugerir isso, mas a própria expressão é limitada e tardia. O rito deveria ser ocasional e não periódico, pessoal e não coletivo. A relação das estelas que apresentam inscrições com as urnas é evidente no conjunto, mas não o é de forma pontual, seja porque as estelas aparecem só num segundo momento, seja porque são em menor número (e freqüentemente muito menor) em relação às urnas. (MOSCATI, 1991, p. 150)

Iniciou-se, assim, um grande e acirrado debate acadêmico sobre a interpretação do *tofet* como local de sacrifícios humanos.

De um lado está a interpretação do *tofet* como necrópole para crianças que haviam morrido antes de serem aceitas no grupo social, e por isso, necessitavam de espaço próprio (XELLA, 2010)[20]. Exime-se, assim, os fenícios de uma prática consi-

[20] Para termos uma ideia da dinâmica e dificuldades interpretativas, apenas três anos depois este importante e renomado pesquisador apresentou uma outra interpretação para o *tofet*, como veremos mais à frente.

derada modernamente uma aberração e transforma-se o *molk* em um rito iniciático não sangrento.

Schaeffer teria sido o pioneiro da hipótese funerária. Em 1956 ele defendeu que os restos humanos encontrados no *tofet* de Cartago não eram vítimas de um sacrifício humano, infantil no caso, mas mortos de causas naturais. Mesmo assim, à época, esta hipótese foi pouco acolhida, e vários pesquisadores continuaram a postular a ideia de que o sacrifício sangrento estaria por detrás do *molk* (MOSCATI, 1966)[21]. Muitos associavam o *molk*, na verdade, ao sacrifício semita do primogênito[22].

Além da reinterpretação da documentação escrita e de sua crítica como produto preconceituoso elaborado em contextos de disputas socioculturais, entre fenícios (pagãos) e judeus (no caso dos textos do Antigo Testamento), e disputas bélicas, referentes aos conflitos entre púnicos e gregos, primeiro, e púnicos e romanos, em seguida, dois pontos costumam ser trazidos à baila para se refutar o caráter de santuário de sacrifício do *tofet*: o número bastante reduzido de enterramentos infantis nas necrópoles fenício-púnicas e a baixa idade dos mortos do *tofet*. No entanto, como veremos, a precisão desses pontos tem sido questionada recentemente.

Uma segunda linha interpretativa, derivada dos pontos elencados, considera o *tofet* como um santuário[23] onde práticas cultuais tomavam lugar, dedicado principalmente aos natimortos ou perimortos, isto é, bebês que sobreviveram pouco tempo após o nascimento. Por não terem tido tempo de serem integrados oficialmente na

---

[21] Como é possível notar a partir das datas das publicações, diversos pesquisadores mudaram de opinião, e mais de uma vez, ao longo do tempo.

[22] Wagner (1995) diz que a ideia de holocausto, conforme as prescrições do Êxodo 22: 28-29 e outras passagens do Pentateuco, relativas às oferendas de primícias, teria causado a confusão. *Ezequiel* (20:26) seria o único texto bíblico a falar que os primogênitos seriam as vítimas do rito de "passar os filhos no fogo". Lipinski critica os verbos e termos usados nos textos bíblicos, que são discrepantes quando mencionam oferendas de primogênitos e o *molk*. Tampouco haveria dados dos textos clássicos ou da epigrafia vinda dos *tofets* ocidentais para fazer esta ligação com primogênitos. Assim, *molk* e sacrifício de primogênitos não teriam uma ligação sólida (HEIDER, 1984; LIPINSKI, 1988; OLMO LETE, 1990; RIBICHINI, 1987 apud WAGNER, 1995).

[23] Templos e santuários são usualmente grandes consumidores de água na Antiguidade, especialmente para a realização de rituais, como purificações e libações. Em Cartago, pelo menos, foram reconhecidos arqueologicamente um poço e uma cisterna no *tofet* (DRIDI, 2009, p. 81), ponto que fortalece a interpretação deste espaço como um santuário e não uma necrópole.

sociedade púnica[24], um local sagrado e específico lhes era dedicado, onde seus pais podiam pagar a solicitação de um filho que vingasse a Baal Hammon e Tinnit Pene Baal, as divindades (em separado ou em dupla, como vimos) a quem as inscrições nas estelas agradecem o voto alcançado ou a ser alcançado.

Na concepção do grupo de acadêmicos (BERNARDINI, 1996; SUDDER, 1991) que defende a ideia do santuário para crianças já mortas e não sacrificadas, os autores antigos, ao não entenderem bem os ritos e cerimônias cartaginesas, acabaram apressadamente equacionando práticas religiosas e sociais bem codificadas a holocaustos regulares em honra a divindades sanguinárias (BÉNICHOU-SAFAR, 2004; DRIDI, 2009, p. 166; RIBICHINI, 2000, 2013).

Autores como H. Dridi (2009) e Bénichou-Safar (2004), que acreditam que devamos analisar o *tofet* como santuário-necrópole e não como simples necrópole, defendem que estes espaços receberam um conjunto de rituais diversificados, particularmente ritos de passagem. Este deve ter sido o caso do rito Molok, pois para Dridi devemos entender o termo *molk* (*mlk*) que aparece nas estelas enquanto um tipo de batismo marcado por uma cerimônia incluindo provavelmente um sacrifício e o erigir de uma estela. Este termo pode ter um significado semelhante ao da expressão latina *intravit sub iugum* (entrado sob o jugo). A ideia de rituais não sangrentos praticados no *tofet* envolvendo bebês também foi defendida por Paul Mosca em sua tese de doutorado em 1975. Para Mosca, a cremação de bebês não seria uma morte ritual, mas um processo de passagem pelo fogo, como um ato de divinização e como um presente para os deuses. O papel do fogo nesse processo parece um meio privilegiado de interpretar os ritos do *tofet*, que não são compatíveis, a seu ver, a mortes rituais convencionais. (MOSCA, 2013; XELLA, 2013, p. vii).

Seguindo esta linha de pensamento, outro rito de passagem aparentemente importante entre fenícios e cartagineses que possivelmente ocorria no *tofet* seria a circuncisão. Na cidade fenícia de Sidon, no atual Líbano, no templo de Eshmun, divindade curadora, foram encontradas inúmeras estatuetas de mármore representando o que os arqueólogos denominaram *temple-boys*. Trata-se de jovens crianças sentadas, portando um amuleto no colo e segurando uma pomba. Autores como Dridi (2009) consideram que estas estatuetas eram ofertadas por ocasião de um rito de circuncisão. Em Cartago, foram encontradas representações análogas, geralmente em estelas no

[24] Na sociedade púnica, como em todas as sociedades, a passagem de um estágio de vida a outro implica uma celebração, um rito de passagem. Em Cartago, este fato provavelmente ocorria por ocasião da transição do mundo da infância para o do adulto (DRIDI, 2009, p. 165).

tofetmas também na necrópole. Algumas estelas e cipos mencionam ainda, em suas inscrições, barbeiros (cirurgiões), artesãos normalmente encarregados de realizar este tipo de operação. Por serem poucas, em relação às outras estelas do *tofet*, acredita-se que tal prática tenha sido descontinuada. No entanto, é usada como argumento para pensarmos o *tofet* enquanto santuário diversificado (DRIDI, 2009, p. 166).

Os rituais que ocorriam nos *tofets* não diziam respeito unicamente aos meninos. No *tofet* de Sulcis, na Sardenha, encontramos praticamente o mesmo número de imagens de meninas e meninos. As meninas são desenhadas, em geral, de frente, segurando um tamborim. É possível que estas representações comemorem um momento solene na vida delas, talvez a passagem da infância para a puberdade (DRIDI, 2009, p. 166).

Não devemos deixar de considerar a presença de crianças mais velhas (até dois anos de idade), que também foram incineradas e depostas em urnas no *tofet*. Apesar do número bem menor, nos mostram que os rituais praticados nesses locais sagrados não se restringiam a bebês.

Por fim, a terceira ideia prega que estamos, de fato, diante de um local de oferenda de sangue, no caso, sangue infantil. Autores que seguem esta linha: Stager e Wolf (1984); Lipinski (1988); Day (1989); Picard (1990); Clifford (1990); Brown (1991); Wagner (1991); Levenson (1993); Lancel (1994) (apud WAGNER, 1995); e, mais recentemente, Garnand, Stager e Greene (2013). Mas, mesmo entre os autores que assim entendem o *tofet*, há enorme discordância com relação aos objetivos, causas e frequência do ritual. É mais comum a ideia de uma prática esporádica, circunstancial e restrita, que afetaria apenas a classe mais alta da população, sendo um ritual próprio da realeza e das famílias nobres diante de uma situação gravíssima que implicava grande perigo coletivo de toda a comunidade. Assim, Jean-Paul Février (1953, 1960) reconstituiu o ritual do *tofet* a partir de uma passagem específica de Plutarco[25] que resgata eventos descritos por Diodoro da Sicília[26] a respeito do sacrifício em Cartago de duzentas crianças de famílias nobres, às quais acrescentou-se outras cem, quando a cidade foi terrivelmente ameaçada pelo sítio do tirano de Siracusa, Agátocles, no final do século IV a.C.[27]. A descrição tornada famosa pelo romance de

[25] *De superstitione*, 13.

[26] *Biblioteca Histórica*, 20, 14.

[27] A interpretação dos sacrifícios como episódios esporádicos em face de situações críticas que implicavam perigo coletivo (guerras, fome, pestes, entre outros) (GREEN, 1973), sustenta-se na análise dos próprios textos antigos, como o de Fílon de Biblos (Porfirio, *Abst*., 2.5.6), Diodoro da Sicília (*Biblioteca Histórica*, 20, 14, 4) ou Q. Curtius Rufus (*Hist.*, 4, 3), ou mesmo os textos bíblicos, que falam de um

Gustave Flaubert, *Salambô*, retrata uma estátua gigantesca de Baal em cujos braços a criança era depositada e de onde rolava para o fogo. Arqueologicamente, não existe traço algum de tal estátua em nenhum dos *tofets* escavados.

Acreditamos que essa prática do sacrifício não era restrita, entretanto, às classes mais altas da sociedade fenício-púnica. Tratava-se de uma prática ritual profundamente arraigada na comunidade como um todo, um ato piedoso de característica identitária, e a crença de essa prática ser restrita às classes dominantes não se sustenta.

A possibilidade de o *tofet* ser um lugar de práticas rituais envolvendo crianças mortas submetidas a um rito de fogo (em honra a algumas divindades) e, ao mesmo tempo, de rituais de sangue é aventada por S. Moscati, entre outros pesquisadores. Moscati afirma que:

> entre os proponentes de um sacrifício sistemático por si só duvidoso e a negação do mesmo contra certas evidências irrefutáveis, está a definição de um rito que, herdando o costume religioso antigo, o integra e o transforma na convergência entre mortes naturais, agora provadas, e mortes violentas, difíceis de negar. (MOSCATI, 1991, p. 182)

Para Moscati, o rito de sangue deveria ser ocasional e não periódico, pessoal e não coletivo, se levarmos em consideração o teor dos textos das estelas e cipos (MOSCATI, 1991, p. 150).

A linha interpretativa do *tofet* como lugar de sacrifico de sangue é seguida no mais recente artigo sobre o tema, de Xella, Quinn, Melchiorri e van Dommelen (2013), seguindo o estudo de Ciasca, di Salvio, Castellino e di Patti (1996), no qual os autores assinalam a baixíssima média de deposições no *tofet* de Mótia, na Sicília: se fizermos uma divisão por anos (quatrocentos anos de uso do *tofet* sobre o número de deposições) o resultado é uma ou duas deposições por ano. Já outros autores, como Fedele e Foster (1988 apud XELLA; QUINN; MELCHIORRI; VAN DOMMELEN, 2013, p. 1202), ao analisarem os depósitos do *tofet* de Tarros na Sardenha, apontam a sazonalidade das cremações de ovinos, o que remeteria a um ritual sazonal regular de sacrifício e, portanto, não excepcional.

---

apogeu da prática diante do perigo assírio (DAY, 1989). Esta mesma tendência circunscreveu a prática a um círculo social restrito, próximo à realeza e a ela identificado (AUBET, 1987; BAUMGARTEN, 1981; HEIDER, 1984; KATZESTEIN, 1991; OLMO LETE, 1990 apud WAGNER, 1995, p. 10).

Paolo Xella, revendo sua posição de 2010, na introdução a um volume inteiramente dedicado ao tema do *tophet*, de 2013, assim coloca:

> Levando em consideração o conjunto da evidência (arqueológica, epigráfica, literária), a hipótese do tofet como uma (mesmo que especial) necrópole reservada a bebês mortos prematura ou naturalmente está excluída. Ao mesmo tempo, a tese desse local de culto como a sede de sacrifícios infantis e animais (a maioria recém-nascida ou muito jovem) é reafirmada como o modelo interpretativo mais performático e econômico. As vítimas eram oferecidas a Baal Hamon (e Tinnit) como consequência de votos individuais e coletivos (‘ndr), visando saúde, segurança social, e outros motivos individuais e sociais. Uma vez tendo sido feito o voto, ele deveria ser mantido a todo custo, principalmente no caso de orações exaltadas, e também algumas vezes antecipadamente. […] essa interpretação está de acordo com o conjunto de evidências, e também explica a possível – se não a demonstra completamente – presença de fetos nas urnas. Mortes rituais de bebês certamente não eram as únicas cerimônias realizadas e sua frequência não era tão alta quanto normalmente se afirma, mas elas eram o fulcro mais visível e real da atividade ritual realizada no tofet. (XELLA, 2013, p. ix-x)

Atualmente, a ideia do *tofet* como necrópole é a que está mais em baixa, visto que o argumento em seu favor enfraqueceu-se diante das evidências arqueológicas acumuladas nas últimas décadas e das análises realizadas sobre o conjunto das evidências do *tofet*. As pesquisas arqueológicas evidenciam uma baixa incidência de deposições de crianças em necrópoles fenício-púnicas de maneira geral, mesmo em sítios onde não se encontraram *tofets* (XELLA; QUINN; MELCHIORRI; VAN DOMMELEN, 2013, p. 1202). A inferência de que as crianças eram depostas e os animais sacrificados como parte do ritual funerário se choca com a evidência de Hadrumeto, onde, no período romano, apenas animais são encontrados (CINTAS, 1947, p. 78), além do que, de maneira geral, há ossos de animais e crianças cremados e enterrados em conjunto em Cartago (SMITH; AVISHAI; GREENE; STAGER, 2011, p. 871).

A linha interpretativa do *tofet* enquanto local de prática ritual de sacrifício infantil ganhou novo impulso com a publicação de Smith, Avishai, Greene e Stager (2011). Os autores realizaram uma análise independente da mesma amostra estudada por Schwartz, Houghton, Macchiarelli e Bondioli (2010), e chegaram a conclusões diversas

quanto às idades biológicas dos remanescentes ósseos das urnas do *tofet* de Cartago. A importância desses estudos é enorme, pois podem indicar de forma contundente a prática de sacrifício de bebês em uma idade específica ou o rito diferenciado de tratamento mortuário de bebês natimortos ou perimortos, com base na determinação da idade óssea dos indivíduos. As diferenças nos resultados obtidos, porém, divide a comunidade científica.

Ambas as equipes, de Schwartz e de Smith, se debruçaram sobre os mesmos exemplares de remanescentes infantis cremados, encontrados pelo Projeto Púnico ASOR de Cartago, nas escavações entre 1975 e 1980 (STAGER, 1982). A equipe de Smith analisou o conteúdo de 334 urnas e a de Schwartz examinou estas e mais um adicional de catorze urnas, totalizando 348.

Schwartz, Houghton, Machiarelli e Bondioli (2010) chegaram à conclusão de que a principal faixa etária representada na amostra seria de natimortos (fetos pré-termo) e perimortos (recém-nascidos), mortos certamente por causas naturais, que deviam ser comuns à época, descartando assim a possibilidade de sacrifício de sangue. A publicação de Smith, Avishai, Greene e Stager (2011), porém, contesta os resultados de Schwartz, Houghton, Machiarelli e Bondioli (2010), pois foram baseados em três parâmetros imprecisos para estimar a idade das amostras: a taxa de encolhimento da parte pétrea do osso temporal, o traço neonatológico dos dentes (que se forma no nascimento) e o tamanho do esmalte das coroas dos dentes. Schwartz, Houghton, Bondioli e Machiarelli (2012), por sua vez, rebatem as críticas, o que levou a uma tréplica de Smith, Stager, Greene e Avishai (2013), que demonstram, ponto a ponto, as falhas metodológicas da análise de Schwartz, Houghton, Bondioli e Machiarelli, que não teriam considerado de forma adequada os efeitos do encolhimento dos ossos e do esmalte dos dentes decorrente do calor (lembrando que as incinerações ocorriam entre 200º e 700º C, conforme indica a coloração dos remanescentes ósseos). Smith afirma que a equipe de Schwartz "falhou em avaliar a confiabilidade dos padrões que eles usaram para as estimativas de idade em bebês cremados" (SMITH; STAGE; GREENE; AVISHAI, 2013, p. 1197), o que os levou a subestimar em doze semanas as estimativas de idade biológica dos indivíduos analisados.

A faixa etária preponderante de fetos e de recém-nascidos na análise de Schwartz, Houghton, Bondioli e Machiarelli corroboraria a interpretação que propuseram, segundo a qual não se tratava de vítimas de sacrifício, mas crianças que morreram no ventre ou logo após o nascimento, e que foram depostas no *tofet* de forma ritual, mas sem sacrifício de sangue. A grande questão do debate centra-se em conseguir determinar se as crianças incineradas depostas no *tofet* eram natimortos ou perimortos, o que em muito refutaria a ideia do sacrifício, e reforçaria a do

cemitério ou santuário. Smith, Stager, Greene e Avishai deixam claro que a faixa etária preponderante no *tofet* de Cartago está entre 1 e 2 meses de idade (quase 60% das amostras), demonstrando nitidamente que as crianças sobreviveram ao nascimento e foram selecionadas. A distribuição etária dos indivíduos analisados no *tofet* de Cartago reflete uma faixa etária específica, entre 1 e 3 meses de idade (80%), majoritariamente escolhida para os (custosos) rituais realizados, fornecendo evidência inequívoca de sacrifício infantil de sangue (SMITH; STAGER; GREENE; AVISHAI, 2013, p. 1197).

Acrescentando ao debate, importantes arqueólogos das mais diversas áreas, como epigrafia e religião, e arqueologia da paisagem (XELLA; QUINN; MELCHIORRI; VAN DOMMELEN, 2013) realizam sua contribuição, partindo não da perspectiva biológica, mas da contextual, para igualmente argumentar, como o fazem Smith, Stager, Greene e Avishai (2013), pelo sacrifício infantil. Eles se afastam dos ossos cremados para enfatizar um conjunto de aspectos sociais e arqueológicos dos *tofets* no Mediterrâneo central, ressaltando alguns dados expostos neste capítulo, como:

1. O fato de encontrarmos ossos de animais como oferenda única em certas urnas (por exemplo, em Hadrumeto no período romano, mas também em outros *tofets* e em períodos mais recuados), o que advogaria pela ideia do sacrifício de substituição.
2. As próprias fontes textuais[28], principalmente as mais de 25 referências no Antigo Testamento à prática do sacrifício infantil na Idade do Ferro do Levante (isto é, na costa siro-palestina), as quais apontariam para um claro contexto levantino e uma origem para estes santuários (os *tofets*) no Ocidente, onde teriam sido ritualizados em um ambiente colonial.
3. Por fim, o caráter votivo das inscrições nas estelas (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPES, 2013).

[28] Na interpretação desses autores, houve um exagero moderno ao lê-las enquanto recriminatórias. Na sua opinião, várias passagens apenas e tão somente atestam a prática entre os cartagineses, sem julgamentos. Por exemplo, Pseudo-Platão, em *Minos*, cuja afirmação de que cartagineses "sacrificam até seus filhos para Kronos" (*Minos*, 315C) serve apenas como argumento filosófico da variedade de concepções existentes entre os povos acerca do que é legal e religiosamente aceitável (XELLA; QUINN; MELCHIORRI; VAN DOMMELEN, 2013, p. 1203).

Uma (controversa) quarta explicação?

O arqueólogo espanhol Carlos Wagner levanta uma crítica pertinente. Ele afirma que ao se tentar tão fortemente determinar se havia ou não sacrifício infantil no *tofet*, acaba-se deixando de lado outras abordagens essenciais. Isto é, não se conseguiu até hoje explicar os aspectos culturais e sociais do rito.

De fato, ele propõe uma quarta interpretação, a do controle demográfico, indo contra aqueles que defendem um caráter esporádico do rito. Wagner (1995, p. 4-6) ressalta que o *molk* deve ser inserido em um contexto mais amplo, o do infanticídio no mundo antigo. Ele parte da premissa de que houve sérios problemas de pressão demográfica entre os povos antigos, e que os pesquisadores simplesmente negam não só este dado, mas também o fato de que uma das maneiras encontradas para resolver a questão, de tempos em tempos, tenha sido o infanticídio. Wagner segue a historiografia norte-americana sobre o tema, em particular, os trabalhos realizados por Stager e sua equipe (STAGER, 1980; STAGER; WOLF, 1984).

A interpretação de Wagner sustenta que entre o nascimento e o reconhecimento social, mormente por meio de ritos de passagem diferenciados em cada sociedade[29], há um perigoso período, quando a criança recém-nascida está em uma espécie de limbo social e ainda não faz parte do grupo. Na sua opinião, o sacrifício infantil ocorria neste momento, quando então haveria, além das interpretações de sacrifício em prol de um voto à divindade, um mecanismo de controle demográfico.

No entanto, sua posição não encontra muito eco no mundo acadêmico. O *tofet*, tendo sido um espaço de sacrifício infantil ou santuário para os natimortos e para aqueles que morreram antes de terem realizado os ritos de passagem devidos, configura-se como um local central do espaço fenício-púnico. Como vimos no início deste capítulo, trata-se de um dos primeiros locais estabelecidos no momento de fundação de um novo assentamento. As milhares de estelas e cipos, com as dedicatórias às divindades, tornam-no um local socialmente visível e de muita devoção. Desta maneira, a ideia de se livrar de um ser que não era bem-vindo e de expor crianças, que, como sabemos por fontes textuais, era prática

[29] Somos mais bem informados sobre os ritos de passagem de gregos e romanos. Os de nascimento envolvem, quase sempre, o reconhecimento paterno diante do grupo social maior, família ou fratria, por exemplo (para o caso grego, ver Florenzano (1996); para o romano, ver Bayet (1957); para o púnico ver Dridi (2009).

das sociedades grega e romana[30] e ocorria igualmente entre fenícios e púnicos, como é de se esperar, não faz sentido enquanto ação coletiva organizada, conforme podemos vislumbrar nos *tofets*.

Conclusão

Em artigo recente, a epigrafista M. Giulia Amadasi Guzzo e o filólogo José A. Zamora López (2013) traçam um panorama pormenorizado das fórmulas atestadas nas estelas dos *tofets* em geral, e, em particular, no de Cartago, do qual saiu a maioria das inscrições hoje conhecidas. O objetivo do artigo é apresentado de pronto (p. 159), e os textos dos *tofets* claramente demonstram que estamos diante de um santuário e não de uma necrópole.

O caráter votivo desses textos e a falta absoluta de qualquer fórmula usualmente utilizada em contexto funerário é o grande argumento. As estelas e cipos registram, de maneira geral, uma doação de um tipo específico de oferenda, denominada *mlk*, a Baal Hammon (ou a Tinnit e a Baal Hammon) feita pelo ofertante (o qual, por vezes, agradece à divindade por ter sido ouvido ou pede para ser ouvido), em um local denominado templo ou santuário.

Na opinião desses pesquisadores, em concordância com os autores favoráveis à ideia de sacrifício humano, a oferenda só poderia ser constituída por seres vivos, humano ou animal, conclusão que se alinha com as passagens bíblicas e com os textos de autores gregos e latinos (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2013, p. 177). Se aceitarmos a ideia de que o conteúdo das urnas representa uma oferenda e uma vez que ninguém argumenta contra a ideia de os animais serem sacrifícios (sacrifício de substituição, alguns dirão), seria lógico também compreender os restos humanos como frutos de sacrifícios.

Precisamos nos debruçar sobre esse tema com rigor científico (XELLA; QUINN; MELCHIORRI; VAN DOMMELEN, 2013, p. 1206) e certo distanciamento emocional. Não podemos levar para a análise nossos julgamentos e preconceitos relativos às práticas evidenciadas no *tofet*. Devemos nos lembrar que eram atos de devoção e crença, e que intencionavam preservar a vida (AMADASI GUZZO; ZAMORA LÓPEZ, 2013), mesmo que fosse num sentido mais amplo. E precisamos analisar o conjunto das evidências num trabalho de investigação profundo e interdisciplinar: arqueologia, história, epigrafia e bioarqueologia. Sem

[30] As mesmas fontes textuais relatam a existência de verdadeiras redes de acolhimento destas crianças expostas e de sua adoção por mulheres que não conseguiam engravidar.

dúvida alguma, o debate deve ser contextualizado (GARNAND, 2006), de forma que seja destravada a possibilidade de que fenícios, cartagineses e púnicos realizassem o sacrifício de bebês.

É o momento de pensarmos o *tofet* como uma peça grande e importante do enorme quebra-cabeça da sociedade fenício-púnica. Estes locais não eram compostos apenas pelo campo de urnas e estelas. Estruturas diversas, como capelas (guardando imagens divinas), pequenas construções com usos específicos, altares, possíveis tronos e poços, também faziam parte do todo. As diferenças espaciais e cronológicas entre os *tofets* e as possíveis diferenças rituais vislumbradas e daí derivadas representam um excelente caminho para o avanço do nosso conhecimento. Deixemos de lado (ao menos por enquanto), a terrível questão e concentremo-nos em temas para os quais nossos métodos investigativos podem, de fato, contribuir.

Referências Bibliográficas

Fontes antigas

DIODORO DA SICÍLIA. *The library of history*: books XIX e XX. Cambridge: Harvard University Press, 1954.

PLUTARCO. *De superstitione.* Roma: Guerini e Associati, 2005.

Obras Arqueológicas e Historiográficas

ACQUARO, E. *Cartagine*: un impero sul Mediterraneo. Roma: Club del Libro Fratelli Melita, 1987.

ALVAR, J.; BLÁZQUEZ, J. M.; WAGNER, C. G. *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*. Madrid: Cátedra, 1999.

AMADASI GUZZO, M. G. Il tofet: osservazioni di un'epigrafista. *Scienze dell'Antichità*, Fiesole, v. 14, n. 1, p. 347-362, 2008.

AMADASI GUZZO, M. G.; ZAMORA LÓPEZ, J. Á. The epigraphy of the tophet. *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*, Verona, n. 30, p. 159-192, 2013.

AUBET, M. E. *The Phoenicians and the West*: politics, colonies and trade. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BAUMGARTEN, A. L. *The Phoenician history of Philo of Byblos*: a commentary. Leiden: Brill, 1981.

BAYET, J. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine.* Paris: Payot, 1957.

BÉNICHOU-SAFAR, H. A propos des ossements humains du tophet de Carthage. *Rivista di Studi Fenici*, Roma, v. 9, n. 1, p. 5-9, 1981.

BÉNICHOU-SAFAR, H. Le rite d'entrée sous le joug: des stèles de Carthage à l`Ancien Testament. *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, v. 210, n. 2, p. 131-143, 1993.

BÉNICHOU-SAFAR, H. *Le tophet de Salammbô à Carthage*: essai de reconstitution. Rome: École Française de Rome, 2004.

BERNARDINI, P. Giustino, Cartagine e il Tofet. *Rivista di Studi Fenici*, Roma, n. 24, p. 27-45, 1996.

BONDÌ, S. F. L'Irradiazione mediterranea. *In*: BONDÌ, S. F., et al. (Eds.). *Fenici e Cartaginesi*: una civiltà mediterranea. Roma: Libreria dello Stato, 2009. p. 89-102.

CIASCA, A.; DI SALVIO, R.; CASTELLINO, M.; DI PATTI, C. Saggio preliminare sugli incinerati del tofet di Mozia. *Vicino Oriente*, [*S. l.*], n. 10, p. 317-346, 1996.

CINTAS, P. Le sanctuaire punique de Sousse. *Revue Africaine*, Paris, n. 410-411, 1947.

CRAWFORD, M. *Sources for ancient history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

DRIDI, H. *Carthage et le monde punique*. Paris: Les Belles Lettres, 2009.

FÉVRIER, J. Essai de reconstruction du sacrificie Molek. [*S. l.*: *s. n.*], 1960.

FÉVRIER, J. Molchomor. *Revue de l'Histoire des Religions*, Paris, n. 143, p. 8-18, 1953.

FLORENZANO, M. B. B. *Nascer, viver e morrer na Grécia antiga*. São Paulo: Atual, 1996.

GARBATI, G. Il tofet. *In*: BONDÌ, S. F., et al. *Fenici e Cartaginesi*: una civiltà mediterranea. Roma: Libreria dello Stato, 2009. p. 411.

GARBINI, G. Il sacrificio dei bambini nel mundo punico. *In*: VATTIONI, F. (Ed.). *Sangue e antropologia biblica*: atti della settimana. Roma: Centro studi Sanguis Christi, 1982. p. 127-134.

GARNAND, B. K.; STAGER, L. E.; GREENE, J. A. Infants as offerings: Palaeodemographic patterns and tophet burial. *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*, Verona, n. 30, p. 193-222, 2013.

GARNAND, B. K. *The use of Phoenician human sacrifice in the formation of ethnic identities*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

GRÀS, M.; ROUILLARD, P.; TEIXIDOR, J. The Phoenicians and death. *Berytus*, [*S. l.*], n. 39, p. 127-176, 1991.

GREEN, A. R. W. *The role of human sacrifice in the Ancient Near East*. Alexandria: Asor, 1973.

HARDEN, D. *The Phoenicians*. London: Pelican, 1980.

HEIDER, G. C. *The cult of Molek*: a reassessment. Sheffield: Sheffie, 1985.

KORMIKIARI, M. C. N. Expansão marítima e influência cultural fenícia no Mediterrâneo centro-ocidental. *Clássica*, Belo Horizonte, p. 261-267, 1993.

KORMIKIARI, M. C. N. Fenícios pelo Mediterrâneo: formas de contato diversificadas. *Cadernos do Lepaarq*, Pelotas, v. 15, n. 29, p. 174-185, 2018.

KRINGS, V. (Ed.). *La civilisation phénicienne et punique*: manuel de recherche. Leiden: Brill, 1995.

LANCEL, S. *Carthage*. Paris: Fayard, 1992.

MARKOE, G. *Phoenicians*. London: British Museum Press, 2000.

MOSCA, P. G. *Child sacrifice in Canaanite and Israelite religion*: a study in mulk and mlk. Cambridge: [*s. n.*], 1975.

MOSCA, P. G. The tofet: a place of infant sacrifice? *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*, Verona, v. 30, p. 119-136, 2013.

MOSCATI, S. (Dir.). *I Fenici*. 2. ed. Milano: Bompiani, 1997.

MOSCATI, S. Fenicio o punico o cartaginese. *Rivista di Studi Fenici*, Roma, v. 16, n. 1, p. 3-13, 1988.

MOSCATI, S. *Gli adoratori di Moloch*. Milano: Jaca Book, 1991.

MOSCATI, S. *Il mondo dei fenici*. Milano: Il Saggiatore, 1966.

MOSCATI, S.; RIBICHINI, S. Il sacrificio dei bambini: un aggiornamento. *Quaderni dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, Roma, v. 266, 1991.

NORMAN, N. J. Death and burial of Roman children: the case of the Yasmina cemetery at Carthage, part I: setting the stage. *Mortality*, Abingdon-on-Thames, v. 7, n. 3, p. 302-323, 2002.

NORMAN, N. J. Death and burial of Roman children: the case of the Yasmina cemetery at Carthage, part II: the archaeological evidence. *Mortality*, Abingdon-on-Thames, v. 8, n. 1, p. 36-47, 2003.

OLIVE, C. Étude anthropologique des restes osseux provenant de la nécropole archaïque du versant sud de la colline de Byrsa. *In*: LANCEL, S. (Ed.). *Byrsa II*. Rome: École Française de Rome, 1982. p. 391-396.

OLMO LETE, G. Pervivencias cananeas (ugaríticas) en el culto fenicio – II. El culto "molk". Semítica, [*S. l.*], v. 39, p. 67-76, 1990.

PEDRAZZI, T. Fingere d'identità fenicia: confini e cultura materiali in oriente. *Rivista di Studi Fenici*, Roma, v. 40, n. 2, p. 137-157, 2012.

RAMAZZINA, A. A. Chipre como primeira etapa da expansão fenícia pelo Mediterrâneo no início do 1º milênio a.C. *Clássica*, Belo Horizonte, p. 291-296, 1993.

RAMAZZINA, A. A. Organização do espaço e território na Fenícia na Idade do Ferro: cidades e necrópoles. *Mare Nostrum*, São Paulo, v. 3, n. 3, p. 157-174, 2012.

RAMAZZINA, A. A. Sacrifícios de crianças ou cemitérios infantis? A polêmica do tophet no mundo fenício-púnico. *In*: CONGRESSO DA SOCIEDADE DE ARQUEOLOGIA BRASILEIRA, 11., 2001, Curitiba. *Anais* […]. Rio de Janeiro: SAB, 2002. p. 1-13.

RIBICHINI, S. Histoires de Moloch, le roi effroyable. *In*: NAGY, A. A. ; PRESCENDI, F. (Eds.). *Sacrifices humains*: dossiers, discours, comparaisons. Turnhout: Brepols, 2013. p. 209-274.

RIBICHINI, S. Il tofet e il sacrificio dei fanciulli. Sassari: Chiarella, 1987.

RIBICHINI, S. La questione del 'tofet' punico. *In*: VERGER, S. (Ed.). *Rites et espaces en pays celte et méditerranéen*. Rome: École Française de Rome, 2000. p. 293-303.

SAUMAGNE, C. Notes sur les découvertes de Salammbô. 1: sur les sacrifices humains; 2: sur les monuments. *Revue Tunisienne*, [*S. l.*], p. 3-23, 1923.

SCHWARTZ, J.; HOUGHTON, F. D.; BONDIOLI, L.; MACCHIARELLI, R. Bones, teeth and estimating age of perinates: Carthaginian infant sacrifice revisited. *Antiquity*, Cambridge, v. 86, n. 333, p. 738-745, 2012.

SCHWARTZ, J.; HOUGHTON, F. D.; MACCHIARELLI, R.; BONDIOLI, L. Skeletal remains from Punic Carthage do not support systematic sacrifice of infants. *PloS ONE*, Newark, v. 5, n. 2, 2010.

SIMONETTI, A. Tharros, 9. Sacrifici umani e uccisioni rituali nel mondo fenicio-punico. Il contributo delle fonti letterarie classiche. *Rivista di Studi Fenici*, Roma, v. 11, p. 91- 111, 1983.

SMITH, P.; AVISHAI, G.; GREENE, J. A.; STAGER, L. Aging cremated infants: the problem of sacrifice at the Tophet of Carthage. *Antiquity*, Cambridge, v. 85, n. 329, p. 859-875, 2011.

SMITH, P.; HORWITZ, L.; ZIAS, J. Human remains from the Iron Age cemeteries at Akhziv. Part 1: the built tomb from the southern cemetery. *Rivista di Studi Fenici*, Roma, v. 18, n. 2, p. 137-150, 1990.

SMITH, P.; MAZAR, E.; SABARI, P.; SELAH, M.; GANCHROW, R. The early Phoenicians excavated from Achziv, northern Israel. *National Geographic Research and Exploration*, Amsterdam, v. 9, n. 1, p. 54-69, 1993.

SMITH, P.; STAGER, L.; GREENE, J.; AVISHAI, G. Age estimations attest to infant sacrifice at the Carthage Tophet. *Antiquity*, Cambridge, v. 87, p. 1191-1199, 2013.

STAGER, L. E. Carthage, a view from the Tophet. *In*: NIEMEYER, H. G. (Ed.). *Phönizier im Westen*: die Beiträge des Internationalen Symposiums über "Die phönizische Expansion im westlichen Mittelmeerraum" in Köln vom 24 bis 27 April 1979. Mainz: von Zabern, 1982. p. 155-166.

STAGER, L. E. The rite of child sacrifice at Carthage. *In*: PEDLEY, J. G. (Ed.). *New light on ancient Carthage*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1980. p. 1-11.

STAGER, L. E.; WOLF, S. R. Child sacrifice at Carthage: religious rite or population control? Archaeological evidence provides basis for a new analysis. *Biblical Archaeological Review*, Washington, DC, v. 10, n. 1, p. 30-51, 1984.

SUDDER, W. Tophet à Carthage. Quelques remarques sur le rite funéraire et les problèmes démographiques. *In*: CONGRESSO INTERNAZIONALE DI STUDI FENICI E PUNICI, 2., 1987, Roma. *Anais* […]. Roma : Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1991. p. 407-409.

TRELLISO, L. The anthropological study on the human skeletal remains of Tyre-Al-Bass 1997. *In*: AUBET, M.-E. (Ed.). *The Phoenician cemetery of Tyre-Al-Bass*: excavations 1997-99. Beyrouth: Direction Générale des Antiquités, 2004. p. 247-278.

VASSEL, E. Les enseignements du sanctuaire punique de Carthage. Revue Archéologique, Paris, v. 20, p. 233-236, 1924.

WAGNER, C. G. El sacrificio del Moloch en Fenicia: una respuesta cultural adaptativa a la presión demográfica. *In*: CONGRESSO INTERNAZIONALE

DI STUDI FENICI E PUNICI, 2., Roma, 1987. *Anais* […]. Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1991. p. 411-416.

WAGNER, C. G. El sacrificio fenicio-púnico *MLK*: la ritualización do infanticidio. *In*: JORNADAS DE ARQUEOLOGÍA FENICIO-PÚNICA, 9., 1994, Eivissa. *Anais* […]. Eivissa: Museo Arqueológico d'Eivissa y Formentera, 1995. p. 23-54.

WHITTAKER, J. I. S. *Motya*: a Phoenician colony in Sicily. London: G. Bell and Sons 1921.

XELLA, P. Introduction: tophet as a historical problem. *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente Antico*, Verona, v. 30, p. iii-x, 2013.

XELLA, P. Per un "modello interpretativo" de tofet: il tofet come necropoli infantile? *In*: BARTOLONI, G.; MATTHIAE, P.; NIGRO, L.; ROMANO, L. (Eds.). *Tiro, Cartagine, Lixus*: nuove acquisizioni. Atti del convegno internazionale in onore di Marìa Giulia Amadasi Guzzo. Rome: Universitá di Roma "La Sapienza", 2010. p. 259-279.

XELLA, P.; QUINN, J.; MELCHIORRI, V.; VAN DOMMELEN, P. Phoenician bones of contention. *Antiquity*, Cambridge, v. 87, n. 338, p. 1199-1207, 2013.

5

A morte apotropaica: aspectos do sacrifício no Egito Antigo para a manutenção da ordem cósmica

CINTIA ALFIERI GAMA-ROLLAND
Faculdades Metropolitanas Unidas

Neste capítulo não se pretende, de maneira alguma, apresentar de forma exaustiva os rituais sacrificiais dos antigos egípcios, pois se trata de uma civilização com, ao menos, 4 mil anos, que existiu entre os períodos pré-dinástico, dinástico, persa, helenístico e romano, o que significa variações e novas interpretações do ritual, sem contar o fato de o ritual sacrificial ter ocorrido alternadamente em diferentes períodos.

Assim, analisaremos a possível existência de sacrifícios humanos, o período em que teriam acontecido, a ocorrência de sacrifícios na forma de oferendas e os animais utilizados nelas, bem como o significado desses abates e, por fim, o uso de alimentos simbólicos como metáfora sacrificial. Todos esses temas, mesmo que não sejam abordados à exaustão, são acompanhados da bibliografia essencial, para que o leitor possa se aprofundar no tema caso seja de seu interesse.

Para começar por um conceito geral, em oposição aos *thusiai* gregos ou "ato central do culto" (RUDHARDT, 1958, p. 249), se a oferenda é central no processo ritual egípcio, o ato de oferecê-la (ou o sacrifício em si) não é visto pelos egípcios antigos como um momento culminante (BOUANICH, 2005, p. 149-158), isto é, a morte não é o ato central do culto, mas apenas um meio de chegar à destruição do que deve ser oferecido. Dito isso, comecemos pela questão tabu do sacrifício humano.

Sacrifício humano ou morte de acompanhamento?

A questão do sacrifício humano é discutida desde o século XIX e constitui um amálgama de ideias preconcebidas, interpretações de dados arqueológicos e

compreensão de imagens e textos egípcios; tudo permeado pelo desconforto de tratar dessa questão, por muito tempo considerada vergonhosa.

A possível existência de sacrifícios humanos no Egito antigo é um dos temas mais discutidos não apenas desde o início da egiptologia, mas já pelos autores gregos e latinos (GRIFFITHS, 1948, p. 409-424; PLUTARCO, 1970, p. 551-553). Antes de Manethon, cujo testemunho é importante por se tratar de um sacerdote egípcio que escreveu em grego a história de sua nação (início do século III a.C.), as referências ao sacrifício humano nos textos clássicos mencionam quase que exclusivamente a lenda grega do rei Busiris[1], que matava estrangeiros no altar de Zeus até o dia em que Héracles lhe reservou a mesma sorte[2]. Essa lenda, que remonta a Hesíodo, é claramente elaborada e difundida num contexto helênico, sem grandes relações com a realidade religiosa egípcia. No entanto, essa realidade estabelece os alicerces do imaginário acerca do sacrifício humano, isto é, antes dos próprios egípcios, os autores gregos "criam" o tema do "sacrifício humano egípcio" inspirando os estudiosos modernos.

Diodoro Sículo, que visitou o Egito por volta de 60 a.C. e utilizou em grande escala os autores que lá estiveram antes dele, conta que, de acordo com os egípcios, "homens eram antigamente (το παλαιόν) sacrificados pelos reis diante da tumba de Osíris"[3], o que denota que o sacrifício humano (se houve) seria algo em desuso no período em questão.

O motivo do sacrifício humano perdura em uma obra literária grega sobre pastores das zonas inóspitas do Delta, chamada Boukoloi, (VOLOKHINE, 2013, p. 44-45), narrativa que se estende para relatos históricos romanos sobre as revoltas de 171 d.C. Entre esses relatos, Dion Cassius expõe que rebeldes chamados *boukoloi* teriam atacado autoridades romanas sob Marco Aurélio, sacrificando e comendo um centurião[4], algo perpetuado em outras narrativas de sacrifício humano e canibalismo de Juvenal[5].

Se há citações de autores gregos e latinos sobre o sacrifício humano egípcio que parecem se referir mais à literatura e a uma existência longínqua do que à realidade

---

[1] O nome grego Busiris é forjado a partir do topônimo egípcio *Per-Ousir* "a casa de Osíris", conhecido por determinar a metrópole da nona sepat do Baixo Egito, o que mostra que esse nome não é, em egípcio, um antropônimo e muito menos um nome de faraó (VOLOKHINE, 2013, p. 42)

[2] Apollodoro II, 51; Diodoro IV, 18.1.

[3] Diodoro I, 88, 4-6.

[4] Histoire Romaine, 72.4.

[5] Sátiras, XV, 35-71.

egípcia, o que o contexto arqueológico ou mesmo os textos e representações egípcias nos apresentam?

Inúmeros pesquisadores modernos como Gaston Maspero (1891, p. 435-468), Eugène Lefébure (1900, p. 164) e Alexandre Moret (1923, p. 42), dentre outros, mencionam a provável existência de sacrifícios humanos no período faraônico, geralmente relacionados à cerimônia citada no *Livro dos mortos* de "picaretagem da terra" (*khebes-ta*), que ilustra a imolação sangrenta de Seth e seus seguidores, os ruivos. Por outro lado, nos pilones dos grandes templos do Novo Império existem inúmeras representações do faraó matando os inimigos do Egito, o que fez com que se pensasse que o massacre dos cativos fosse uma prática corrente e uma forma de sacrifício humano e manutenção do poder real. Atualmente se sabe que essa representação simboliza o poder faraônico e a manutenção da *mâat*[6] diante do caos estrangeiro, isto é, representa o faraó em sua imagem de chefe militar aniquilando *isefet*[7], o caos, e não uma matança efetiva de inimigos, mesmo que em alguns casos acredite-se que oponentes eram realmente mortos.

Mas, se os faraós não sacrificavam realmente inimigos ou estrangeiros, será que isso também vale para o período pré-faraônico, ou pré-dinástico, em que o poder central estava em formação e precisava de meios de demonstração hierárquica?

Como o objetivo deste capítulo não é revisar a bibliografia completa, entremos no cerne da questão, que na verdade não é saber se vítimas humanas eram mortas ou não em certos ritos sacrificiais[8], pois atualmente essa questão parece clara entre os egiptólogos: os egípcios praticavam a morte de seres humanos num contexto ritual. A questão central, no entanto, consiste em saber quais eram as modalidades desse tipo de sacrifício, que pode ser definido como "morte de acompanhamento" (ALBERT; MIDANT-REYNES 2005, p. 34-57), isto é, homens e mulheres mortos na ocasião da morte de um personagem?

Essa modalidade de morte que se refere não a uma oferenda, mas a uma prática funerária, existiu no Egito do período arcaico e pré-dinástico e é identificada arqueologicamente por enterramentos múltiplos simultâneos, desmembramentos

---

[6] Conceito ético de verdade, ordem e equilíbrio cósmico, personificado em uma deusa que recebe o mesmo nome. Essa deusa representa a divina harmonia e o equilíbrio do universo, incluindo o ciclo infinito do nascer e pôr do sol, assim como as cheias do Nilo, a manutenção da monarquia e a força que afasta o caos.

[7] O caos, a desordem, a antítese de *mâat*, a destruição e o desequilíbrio universal.

[8] Conceito estreito de sacrifício como ato endereçado a uma entidade sobrenatural que implica um sacrificante, um sacrificado (no caso, uma vítima humana) e um terceiro (aquele a quem se dedica o sacrifício).

ósseos decorrentes do manuseio *post-mortem* dos esqueletos e marcas de uma possível degola, mesmo tipo de evento observado no Sudão, mais precisamente no reino de Meroe (LENOBLE, 2005, p. 164-179).

A primeira escavação a lançar essa questão e identificar os elementos descritos acima foi a da necrópole de Nagada, no Alto Egito, feita por Flinders Petrie em 1895, na qual, ao estudar 3 mil tumbas, o arqueólogo encontrou ossadas desmembradas, com marcas de manipulação, levando os especialistas a relacionarem essa descoberta com o *Hino Canibal*[9], documento encontrado nos *Textos das Pirâmides* (fórmulas 273-274), e posteriormente nos *Textos dos Caixões*, que guardou traços metafóricos do desmembramento de cadáveres. Entretanto, traçar uma ligação entre essa descoberta e esses textos parece leviano, já que tanto o documento escrito quanto o arqueológico não são claros. Essa dificuldade ocorre principalmente no documento arqueológico, que, mesmo com a atenção tomada por Petrie no século XIX, ainda estava sujeito às diversas intrusões e aos erros comuns desse século, que nos impedem de saber com certeza se o desmembramento era acidental ou não. Esse problema de falta de metodologia durante as escavações no início da egiptologia obstrui, atualmente, uma visão mais elaborada de sítios como Ábidos e Saqara. Porém, dentre os egiptólogos do século XIX, Flinders Petrie foi um dos mais atentos, sendo o primeiro a utilizar a estratigrafia e outras técnicas de escavação metódicas no Egito.

A descoberta de Petrie se deparou rapidamente com julgamentos etnocêntricos, que estimaram esses enterramentos como sinais de arcaísmo e de barbárie, pouco convenientes às maravilhas feitas pelos egípcios e admiradas de todos desde a expedição napoleônica, de 1798 a 1801. Aliás, a hipótese do egiptólogo inglês que associava esses enterramentos a um sacrifício humano foi rapidamente afastada, pois não parecia lógico que uma civilização que, no período faraônico, tanto prezou pela integridade

[9] O *Hino Canibal* constitui uma variante interessante da afirmação do status real a partir da morte de seres vivos. O rei defunto, para demarcar seu poder e ser reconhecido no céu, deve absorver o *heqa* (magia) dos deuses contido em seus abdomens, local central da força mágica. Essa assimilação se faz por meio de uma refeição em que os ingredientes são preparados de acordo com uma ordem precisa: os deuses que serão comidos são capturados no laço, depois presos e amarrados. Posteriormente, os deuses são estrangulados por Khonsu que extrai, para o rei morto, o que há no corpo dos deuses. Os homens são comidos em diferentes momentos do dia: os adultos de manhã, os jovens ao meio-dia e os mais jovens de noite. A força dos últimos é necessária para a noite do rei. O faraó quebra a coluna vertebral dos deuses e toma seus corações (BAUD; ÉTIENNE, 2000). Esse texto é, até o momento, pouco compreendido pelos egiptólogos.

do corpo (realizando a mumificação), tenha realizado, no período pré-dinástico, o desmembramento e a retirada das mãos e crânios dos mortos. Chegou-se, assim, à conclusão de que a interpretação de Petrie estava errada.

Contudo, esqueletos desmembrados continuaram a aparecer: em 1898, no cemitério do Antigo Império de Deshasheh e, posteriormente, na mastaba de Ima-Pepi, em Balat (CRUBEZY; MIDANT-REYNES, 2005, p. 60). Recentemente, as escavações de Adaima mostraram que, por volta de 3.500 a.C. (NAGADA I), a morte em contexto funerário era praticada sob uma forma ritual, já que a manipulação das ossadas parece inconteste e a análise sistemática entrevê possíveis marcas de degola.

Os trabalhos na necrópole de Adaima começaram em 1990 e usam técnicas da antropologia de campo, estudo dinâmico das sepulturas no qual os arqueólogos procuram reconstituir os gestos funerários. Em 1999, quase quinhentas tumbas tinham sido escavadas e, no que diz respeito aos sacrifícios humanos, a reflexão se organizou a partir do cruzamento de dados arqueológicos (as sepulturas múltiplas), da antropologia médico-legal e das informações antropológicas relativas ao cemitério oeste (CRUBEZY; MIDANT-REYNES, 2005, p. 60).

Sobre as sepulturas simultâneas, duplas ou múltiplas, dentre as 349 do cemitério oeste de Adaima muitas já haviam sido pilhadas antes da escavação, mas 33 foram encontradas intactas e com sepultamentos múltiplos. No cemitério leste, dentre as 160 tumbas praticamente intactas apenas uma é múltipla. Há duas hipóteses possíveis para essas sepulturas múltiplas, que não parecem ser corriqueiras na necrópole leste: a de morte por catástrofe (epidemia ou massacre) e a de sacrifício humano. A primeira parece improvável, pois não corresponde ao tipo de sepultamento "rápido" de um período de catástrofe, já que as práticas funerárias encontradas nessa sepultura são muito elaboradas.

Dentre as sepulturas do cemitério oeste uma das mais interessantes é a S55, que continha seis indivíduos, dois adultos e quatro crianças, enterrados simultaneamente. Além de ser o enterramento mais antigo da necrópole, todo o cemitério está organizado em torno dessa sepultura e nenhum traço de morte violenta pode ser observado nos ossos, havendo, aparentemente, uma organização hierárquica, pois os dois adultos ocupam a parte central da tumba enquanto as quatro crianças estão no quarto sul da fossa.

Ao Leste, outras sepulturas múltiplas trazem dados interessantes, principalmente a S34, com dois homens com marcas de incisão na cervical, talvez um sinal de degola, como foi visto, na mesma época na necrópole de Hieracômpolis. Vale lembrar que as pesquisas atuais mostram que apenas 10% das mortes por corte na garganta deixam marcas ósseas,

o que pode significar que em ossadas sem nenhuma marca de morte violenta possa ter ocorrido a degola (LUDES; CRUBEZY, 2005, p. 82-95).

Ainda em relação à necrópole de Adaima, outro indício parece revelar um comportamento funerário insólito para a época: o número anormalmente grande de sepulturas de jovens homens, com idade entre 10 e 20 anos (assim como encontrado em Ábidos), leva mais uma vez a pensar em sacrifício humano.

Mesmo sem nos estendermos ao estudo completo da necrópole de Adaima, a visão detalhada das publicações da responsável pelo sítio Béatrix Midant-Reynes permite evocar as conclusões preliminares de seu trabalho.

A hipótese de sacrifício em contexto funerário não pode ser descartada, mas a forma como morreram os indivíduos estudados, as circunstâncias e as modalidades de enterramento podem ser discutidas, pois, ainda que predominem homens jovens, todas as faixas etárias e sexos foram encontrados. Por outro lado, se a hipótese de sacrifício é evocada, a questão relativa à "morte de acompanhamento" não pode ser provada, pois não se identificou quem esses corpos acompanhariam no contexto funerário. Não foram encontradas provas de que as pessoas tenham sido sacrificadas por causa da morte ou para acompanhar o funeral de alguém. Por fim, assinalemos que, no momento de ocupação da necrópole, quando foram encontrados enterramentos múltiplos simultâneos com traços denotando sacrifício, esse local era uma área privilegiada que ainda não funcionava como necrópole, mas apenas como área de vocação religiosa, o que posteriormente fez com que as elites começassem a ocupá-la para seus enterramentos (CRUBEZY; MIDANT-REYNES, 2005, p. 64-65), tornando o local uma necrópole mais vasta.

Seja como for, desde o artigo de Jean Yoyotte (1980, p. 31-102), ninguém mais ousa questionar a existência de sacrifícios humanos no Egito Antigo. Entretanto, os casos que ele estudou não são pré-dinásticos nem estão em contexto funerário, mas a arqueologia nos mostra que, até o momento, o sacrifício humano em contexto funerário pôde ser verificado em Adaima, Hieracômpolis, Ábidos e Saqqara.

No que diz respeito às tumbas subsidiárias dos primeiros reis do período dinástico de Ábidos, Um el-Kab e Saqqara, mesmo com os trabalhos mais recentes, o contexto arqueológico ainda não permite encerrar o debate. No caso desses reis, é impossível demonstrar, até então, que o sacrifício de acompanhamento funerário ocorreu.

O caso mais evidente é o dos enterramentos subsidiários da tumba do faraó Djer, predominantemente composto por mulheres do harém real (das 97 estelas privadas encontradas, 76 pertencem ao harém). Se houve morte coletiva durante o funeral real, nada se sabe sobre como essas pessoas foram mortas. Podemos apenas

afirmar que elas deviam ter uma posição na sociedade que as permitiu ter sepulturas individuais próximas à do rei e que, se foram sacrificadas, tiveram direito a um enterramento especial. Como afirma Reisner (1936), parece improvável que todas as tumbas subsidiárias sejam de sacrificados e que a corte inteira morra junto com o rei, mas, por outro lado, parece difícil negar o sacrifício de seres humanos durante o funeral real.

Assim, a execução em contexto funerário teria existido apenas no período pré-dinástico e protodinástico, mas os dados devem sempre ser interpretados com precaução. No caso do período dinástico, as tumbas subsidiárias foram, desde os primeiros estudos, rapidamente aproximadas da tradição mesopotâmica, das tumbas reais de Ur, da chinesa dos Shang e da sudanesa (Kerma e Napata) e integradas numa relação com a monarquia nascente, sendo uma dentre as formas de afirmar o poder, uma maneira de transição entre um chefe em pequena escala para um chefe de um reino unificado, um "Estado", o que fez com que essa prática caísse em desuso, uma vez que as regras do jogo foram estabelecidas (HOFFMAN, 1980, p. 279). Deve-se, então, entender o sacrifício pelo viés da ação desse ato sobre os vivos, servindo para criar vínculos sociais e sobretudo a hierarquia, o que denota que no final da primeira dinastia a instituição monárquica sentiu-se suficientemente afirmada a ponto de abrir mão dessa prática e economizar o maior de todos os gastos: a vida humana.

Por outro lado, além do sacrifício no contexto funerário ou "de acompanhamento", trazido à tona pelos recentes trabalhos em Adaima e Hieracômpolis (FRIEDMAN, 1999), Bernadette Menu mostra, por meio de quatro etiquetas da primeira dinastia conhecidas como "Sul. Norte (Norte. Sul). Receber", cenas de um "assassinato" ritual associado à cobrança de impostos ou recepção de tributos e às insígnias reais (MENU, 2001, p. 164-175). Essa cobrança seria o momento em que o rei manifesta sua supremacia diante de seus vassalos derramando, em paralelo, um tributo de extremo valor: o sangue humano e as lágrimas (MENU, 2001, p. 175), o que é mostrado na etiqueta de Djer (Figura 1) e nos três fragmentos de etiquetas de Âha (Figura 2). Muito provavelmente, as pessoas mortas nessas circunstâncias rituais (em alguns casos suspeita-se que pertencessem à família real ou à nobreza) recebiam a honra de ser enterradas próximas ao rei, o que justifica a existência de sepulturas subsidiárias em torno das sepulturas dos faraós da primeira dinastia Âha, Djer, Djet, Mer(yt)neith e Den.

Na etiqueta de Djer (Figura 1) e nos fragmentos de etiquetas de Âha (Figura 2) pode-se observar um homem ajoelhado com os braços atados atrás das costas e outro diante dele com uma faca sobre o peito do cativo e um pote na mão esquerda.

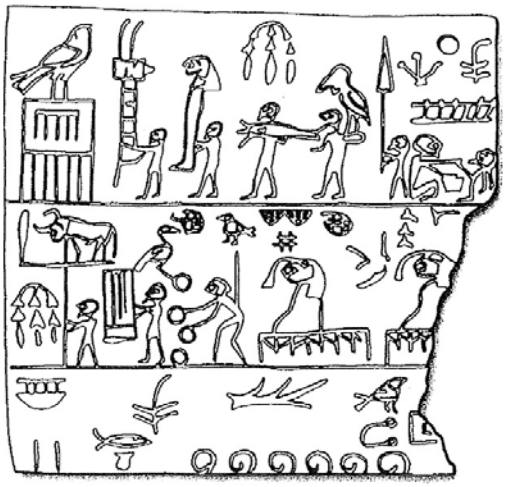


Figura 1. Etiqueta de jarra de Djer, Período Thinita, primeira dinastia.
Fonte: Menu (2001, p. 165).

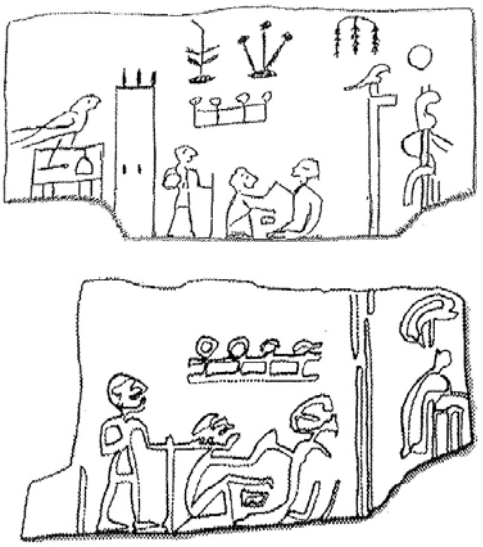


Figura 2. Fragmentos de etiquetas de jarra de Âha, Período Thinita, primeira dinastia.
Fonte: Menu (2001, p. 169).

Baud e Étienne, contrariamente a Menu, veem nessas etiquetas a representação de um ritual de aniquilação do *rekhyt* (originalmente um povo rebelde estrangeiro instalado no Delta Ocidental), a representação dos seres negativos em revolta contra a ordem. Para chegar a essa conclusão traduziu-se de outra forma o texto encontrado no registro inferior, *rsy mhw šzp*: "tomar o Alto e Baixo Egito" em vez de "Sul. Norte (Norte. Sul). Receber", tratando-se assim de uma cerimônia de união das duas terras através da morte de inimigos do Estado e da submissão de rebeldes.

Os autores notam o caráter supostamente funerário da etiqueta de Djer (Figura 1) por meio do registro mediano em que se percebem duas rainhas chorando como carpideiras diante de quatro círculos associados ao ritual das quatro bolas protetoras da tumba, mantenedoras da integridade do corpo de Osíris em Ábidos, além de uma possível representação de múmia no primeiro registro, precedida por uma escada – meio de ascensão celestial citado no *Texto das Pirâmides* (BAUD; ÉTIENNE, 2005, p. 113). Isso faria com que esse ritual comportasse três elementos: a ideia de proteção ou integridade do corpo, o lamento de um morto e o renascimento celestial. Com esses indícios, Baud e Étienne evocam a possibilidade de um sacrifício de acompanhamento, em que o sacrificado seria uma oferenda funerária a um rei morto, recolhida dentre os inimigos do Egito, como se verá mais adiante em relação à perna dianteira do boi.

Assim, esse sacrifício humano teria um referencial político e religioso. Com a morte do rei, a união estatal – Alto e Baixo Egito –, a ordem e o poder sofreriam um entrave gerado pela desordem causada pelo fim da vida do garantidor da paz e da unidade, o rei. Essa morte produtora de *isefet* deve ser controlada para que o caos não seja vitorioso, o que exige uma série de rituais de manutenção de *mâat*. O sacrifício humano inserir-se-ia, religiosamente, nesse contexto de matança de um inimigo ou de acompanhantes escolhidos do rei para que a *mâat* fosse mantida, isto é, mortes para apaziguar o caos causado pelo fim do período de existência terrena do mantenedor da sociedade egípcia.

Vale lembrar que, mitologicamente, a morte do primeiro rei egípcio, Osíris, é um assassinato, um ato que quebra o curso ordenado da vida. Seth, irmão do deus-rei, é seu assassino, instaurador do caos. Esse mito fundador mostra a que ponto a morte de um rei é contra a natureza, pois apesar de sua morte o poder real deve ser mantido e transmitido ao sucessor sem que haja espaço para a instauração do caos[10].

Politicamente, esse tipo de sacrifício humano do início da primeira dinastia se inscreve na ideologia real de "monarquia absoluta" emergente e se configura como uma maneira de afirmar o poder central nascente sem relacioná-lo diretamente ao funeral real, não sendo, portanto, uma "morte de acompanhamento".

Assim, se em todos os períodos da história egípcia o massacre de inimigos é iconograficamente representado, textualmente citado, estatuetas de execração de inimigos são feitas e jogadas ao fogo e o combate do faraó pela manutenção da ordem é eterno, o fato é que esse povo coloca a morte humana no discurso constitutivo do poder real e da proteção da terra contra os estrangeiros. Isso também é encontrado nos textos gregos sobre Busiris, da mesma forma que no domínio religioso da morte de Seth e seus seguidores. Mas os documentos arqueológicos estranhamente não corroboram esse discurso a partir da primeira dinastia, isto é, os egípcios praticaram bem menos o sacrifício humano do que mostram ou falam em seus textos e representações.

Há sim um exercício de poder que passa pela exaltação do massacre do outro, pensando nos procedimentos de destruição como a cremação, a reclusão, o esfaqueamento, o estrangulamento e o esquartejamento de um homem, um animal ou um deus. Mas a realidade é menos destrutiva do que o discurso, sendo primordialmente substituído, no período dinástico, por animais inimigos.

Pedaços escolhidos: a carne para a manutenção da ordem cósmica

[10] Para análise do regicídio como gerador da vida, ver Campagno (2000, p. 138-139).

Os vestígios alimentares são, para a arqueologia, extremamente importantes como marcadores sociais e culturais, e como amostra, de um ponto de vista físico, de valores nutricionais e traços alimentares de um povo. Contudo, no que diz respeito mais especificamente à carne, ao sangue e à morte, discerne-se geralmente um caráter altamente simbólico. Ao menos é o que se nota no contexto imagético e religioso egípcio.

A morte de animais se inscreve em vários ritos associados à regeneração cósmica, à manifestação do poder político, à alimentação cotidiana e solene de um deus. Essa oferenda de carne, entretanto, nunca é o ato central do culto: ela se integra numa série de rituais que permitem que o deus venha até sua estátua e realize a hierofania. O mesmo é visto no contexto funerário em que as cenas de oferendas e as oferendas físicas fazem com que o morto tenha seus alimentos na tumba e volte a ela quando necessário.

O tema do sacrifício ou "açougue", como é comumente chamado, é fundamental desde o Antigo Império e atravessa os diversos períodos da história egípcia, o que é testemunhado pelas representações e onipresença de oferendas compostas de carne, tanto nas fórmulas quanto nas imagens de oferendas funerárias encontradas nas mastabas.

Numa breve retrospectiva da questão, em 1910 Pierre Montet (1910, p. 41-65) se interessa pelas cenas de "açougue" do Antigo Império. Em seguida, em 1973, Arne Eggebrecht consagra sua tese ao tema (EGGEBRECHT, 1973), em 1995 Salima Ikram oferece uma abordagem inovadora do assunto sob o viés da arqueozoologia e da etnoarqueologia (IKRAM, 1995), e finalmente, Cathérine Bouanich, em 2010, estuda as representações de sacrifícios e oferendas nos templos, principalmente Edfu (BOUANICH, 2010).

As representações de "açougues" ou sacrifícios são constituídas de uma sequência de cenas que se desenvolvem da seguinte maneira: levar o animal ao abatedouro, controlá-lo, abatê-lo, cortá-lo em pedaços, conservá-lo e consumi-lo. Este capítulo, que tem como objetivo tratar do sacrifício, se limitará às menções de abate, seus atores, o contexto material e as práticas associadas a essa morte.

Primeiramente, devemos abordar um fato interessante referente à etimologia dos animais abatidos. Encontramos, juntamente com as cenas, legendas nomeando cada espécie animal, dentre elas o *ỉw3* ou *ng3* (boi), a *m3-ḥḏ* (gazela órix)[11], a *nỉ3* (cabra) e a *mw-ḏw* (gazela adax)[12]. Outro termo interessante é o rn, que se refere aos animais domésticos

[11] O órix (*Oryx gazella*) é um grande antílope africano também chamado de guelengue-do-deserto ou ainda *gemsbok*.

[12] A gazela adax (*Addax nasomaculatus*) ou antílope branca é típica do Deserto do Saara.

cuidados pelo homem, termo que nunca é usado para animais na hora do abate. Nesse momento eles deixam de ser rn e passam a ser chamados de *ḫryt*, "animal de açougue ou sacrifício", ou mesmo de *ḫfty* "inimigo", assimilando o inimigo mítico Seth, de acordo com Yvan Koening (1994, p. 28). Assim, o animal antes cuidado pelo homem é declarado inimigo e fonte de caos potencial, podendo ser abatido.

Mesmo que essa nomenclatura associando o animal aos inimigos ainda não seja clara no Antigo Império, as representações nas mastabas, como a de Qar (G7101, Giza, sexta dinastia) mostram os animais com as patas amarradas (Figura 3), da mesma forma que os inimigos do Egito são representados com os braços atados. Além do mais, a legenda da cena reafirma esse controle, com a palavra *qꜣs* "travado".

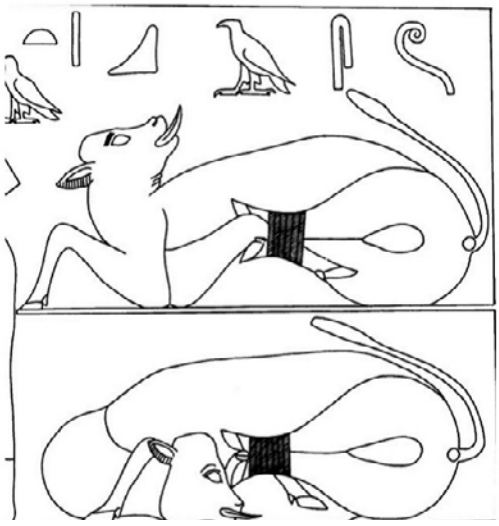


Figura 3. Relevo da Mastaba de Qar (pátio C, parede Norte), Giza, sexta dinastia.
Fonte: Simpson (1976).

Ao trabalho do açougueiro ou sacrificador estão associados oficiantes religiosos, como o sacerdote *wʿb*, que controlava o estado sanitário do animal, o sacerdote *ḫry-ḥbt*, encarregado de efetuar um rito desconhecido, transportar a carne e colocar o sacrificado na mesa de oferendas e, por fim, o sacerdote *ḥm.w-ḳꜣ*, que participa ativamente da morte do animal.

Do que se sabe até o momento, além dos sacerdotes associados ao abate de animais, cada templo era teoricamente dotado de seu próprio abatedouro, o que não exclui os abatedouros privados. Mas, infelizmente, essas zonas privadas ainda não foram sistematicamente detectadas pelo trabalho arqueológico. Uma das estruturas

mais conhecidas é o abatedouro do complexo funerário de Raneferef – reinado de Niuserê, quinta dinastia, Abusir – que ficou em atividade até o reinado de Teti, da sexta dinastia (VERNER, 1986, p. 181-190). Outro abatedouro do Antigo Império é o do templo funerário de Neferirkarê-Kakai (Abusir, da quinta dinastia) de onde proviriam as oferendas para as festas. Vale mencionar que estes dois complexos possuem dimensões diversas: o primeiro era de grande porte e deveria fornecer a carne para o ritual solar quotidiano; o segundo abatedouro, ao contrário, era de menor capacidade e seria responsável pelo abastecimento em ocasiões especiais, como pode ser visto no papiro de Abusir (POSENER-KRIEGER, 1976, p. 519).

Ao analisar as cenas de abate de animais para tentar compreender o método usado para o sacrifício diversas questões aparecem. Evoca-se a possibilidade de que a morte ocorreria por degola, hipótese atualmente criticada, pois a degola além de cortar as artérias abre a traqueia, acarretando um refluxo gástrico que afetaria a carne do animal. Há, também, a possibilidade de corte da perna frontal esquerda ou ainda de entalhes em ambos os lugares mencionados para realizar a sangria do animal.

A forma exata da morte ainda não é clara, pois as cenas egípcias de abate não são detalhadas, isto é, não se sabe se a representação é o momento da morte ou apenas o instante em que o animal é cortado em pedaços. Entretanto, não se ousa afirmar que a maneira pela qual o animal é morto é secundária, já que o objetivo desse ato não é a morte em si, mas a transformação do animal em oferenda: de *rn* (doméstico) em *ḫfty* ou *ḫryt*, besta que volta ao estado selvagem. Por meio da aniquilação desse ser selvagem que representa o caos (*isefet*) torna-se possível realizar a manutenção da ordem, *mâat*.

Assim, as representações de sacrifício animal em contexto funerário respondem a duas prerrogativas da religião egípcia: primeiramente, a garantia de alimentação póstuma eterna por meio de oferendas de carne, as quais estão representadas na tumba nas cenas de abate e, em segundo lugar, o combate entre o caos e a ordem, com a vitória da ordem ou *mâat*, significando que o morto também terá direito a essa ordem, afastando de si todos os obstáculos passíveis de serem encontrados no além.

No contexto ritualístico do templo as oferendas de carne são utilizadas no rito quotidiano feito para cada deus em seu domínio. Realizado diariamente ao nascer do sol, os sacerdotes entram no templo com oferendas alimentares (legumes, pães, bolos e carnes); em seguida penetram na parte mais sagrada quebrando o selo colocado na véspera e depositam no naos apenas pães que ficarão diante da representação divina até a manhã seguinte. Os alimentos perecíveis e principalmente a carne que se decompõe rapidamente no calor de uma sala fechada são oferecidos no pátio do templo. A carne

é grelhada, fornecendo fumaça e pequenos pedaços aos deuses; o restante é dividido de forma hierárquica entre os sacerdotes, de acordo com regras restritas.

Geralmente, as divindades concernidas pelas oferendas em carne estão relacionadas à manutenção da ordem cósmica e possuem, muito frequentemente, traços violentos que devem ser apaziguados. Por exemplo, os deuses e deusas leoninos como Mahés, as filhas do deus Rê Hathor, Sekhmet, Tefnut, Neseret, os deuses masculinos belicosos como Hórus, relacionado ao combate para a ascensão ao trono egípcio, e Khnum e Thot, ligados ao contexto da caça com rede dos deuses caçadores (BOUANICH, 2005, p. 150).

Se o ritual de divisão e comensalidade associado à carne é conhecido na Grécia e no templo de Jerusalém, no Egito isso ainda é muito vago, e não se sabe ao certo qual o ritual acerca do abate, da degola, do corte e da repartição dos pedaços destinados ao holocausto ou aos grelhados, o que não significa que esses rituais não existiram.

Por meio das informações esparsas existentes fica latente que, diferentemente da ideia de comensalidade associada ao sacrifício de um animal na Grécia, toda essa operação, que visa fazer com que a carne chegue aos deuses sob a forma da fumaça dos assados, não denota um interesse marcado pelo consumo da carne, pois o que estaria em questão seria a destruição do animal sacrificado como metáfora da destruição do mal. Na verdade a oferenda no contexto ritualístico dos templos não é verdadeiramente a carne em si (essa é uma simples consequência): o que se oferece é a morte de um ser que representa o caos; é a aniquilação de *isefet*, isto é, o que se dá aos deuses é a ordem, a *mâat*, e não um pedaço de carne.

Esse ritual quotidiano feito em nome do faraó[13], cargo que tinha como prerrogativa, enquanto sumo sacerdote, a execução de todos os rituais, era uma das funções primordiais da monarquia egípcia, isto é, garantir a manutenção da *mâat*, conservando assim a ordem cósmica e assegurando o bem-estar de seu povo. Essa ação de oferecimento da *mâat* aos deuses deriva da lógica de que o povo deveria seguir a *mâat* e oferecê-la ao rei. Este, por sua vez a mantém e oferece-a aos deuses, que por sua vez retribuem mantendo a ordem e devolvendo a *mâat* aos humanos, para que o curso do cosmos e da vida continue.

Nos templos, as cenas em que a morte de animais está presente são geralmente encabeçadas pelo faraó que, em seu papel de soberano e mantenedor da *mâat*, é representado em proporções muito maiores do que as do animal abatido.

[13] O faraó era o chefe supremo militar, político e religioso. Delegava seu poder aos sacerdotes locais, já que não poderia estar em todos os templos egípcios todos os dias ao mesmo tempo.

Este, por sua vez, é geralmente um animal selvagem submetido pelo faraó, que o mata com uma lança, um arpão ou o degola com uma faca. As cenas de morte de animais selvagens são frequentemente colocadas em lugares de passagem, zonas fragilizadas pelo contato entre o impuro (o exterior) e o puro (o templo), sendo uma representação metafórica da proteção do templo contra o impuro, os inimigos cósmicos e reais do Egito. Nesses mesmos lugares também são representadas as cenas de controle e abate de estrangeiros pelo rei (vide os pilones do Novo Império, principalmente dos templos memoriais).

Nesse sentido, pode-se verificar que a escolha dos animais para o abate, como o touro selvagem e a gazela órix, refere-se a um valor apotropaico e não gustativo, já que a vítima incarna o lado maléfico de Seth e Apófis, *isefet*, o que pode ser visto "na procissão dos bois gordos" que, antes de serem mortos, carregam sobre seus chifres imagens dos adversários do Egito (LECLANT, 1956, p. 128-145), sendo novamente apotropaicos antes de comestíveis (DUNAND; ZIVIE-COCHE, 2006, p. 129). Por outro lado, observa-se que esse povo colocava no mesmo nível sacrifical tanto animais considerados comestíveis, como o boi e o ganso, quanto os que não eram vistos como próprios para o consumo, como a serpente, o hipopótamo e a tartaruga, todos associados à *isefet*, denotando mais uma vez que o ritual não tinha uma função comensal, mas apenas destrutiva.

Por outro lado, os termos utilizados pelos hierogramatas nos títulos das cenas dos templos para designar o que hoje chamamos de sacrifício denotam a violência e o real anseio de destruição: wnp, degolar, perfurar (o asno); mqs, "moer" (o touro); *ḥwi̯*, "bater" (a serpente); *sm3*, "matar, abater, massacrar" (o asno, o crocodilo, o hipopótamo, a gazela órix, a serpente, o touro e a tartaruga); *sḫr*, "derrubar, aterrar" (a serpente); *sti̯*, "dardejar, trespassar" (o crocodilo, o hipopótamo); *šʿd*, "cortar, destrinchar, talhar em pedaços" (a gazela órix, a tartaruga) e *tḫs*, "abater" (a gazela órix). Dentre eles, *sm3* é o mais utilizado, podendo ser considerado o termo que se refere mais especificamente à morte ritual ou sacrifício. A única exceção é *ḫrp*, "oferecer, consagrar" – o touro e a caça do deserto (LABRIQUE, 1993, p. 175-176).

Com os termos enumerados acima e os animais que os acompanham nota-se a diversidade das vítimas, normalmente masculinas e selvagens. Observa-se também que, ao contrário da civilização helênica, que sacrifica animais domésticos e sugere o consentimento das vítimas ao banir do ritual sacrificial todo indício de violência (DETIENNE, 1979, p. 13, 17-19, 22; DURAND; SCHNAPP, 1984, p. 50), nos templos egípcios tardios figuram animais selvagens perseguidos, caçados e mortos brutalmente. A violência é latente e desejável.

Assim, no ritual de morte, após a perseguição o animal é abatido[14] por meio da degola, decapitação, ou sangria. Nas cenas de caça usa-se um arpão ou flechas. Em seguida o animal é cortado em pedaços e a carne e os ossos são expostos às chamas sem que fique claro se é realizada uma destruição completa, holocausto, ou um cozimento. Por fim, com os restos de animais como a gazela se pode fabricar roupas e com os restos das tartarugas fazem-se escudos (LABRIQUE, 1993, p. 177).

Assim, o rei, substituído pelos sacerdotes de cada templo, cumpre seu desígnio, nesse caso oferecendo as carnes a Hórus:

<cit>Eu apresento o recipiente cheio de carne, os pedaços provêm daqueles que são do séquito de Seth, eles são destinados ao fogo, teu ka os vê e tua majestade está alegre, tu os prova e a tua força é decuplicada. (Edfu VII, 142)</cit>

> Tomes os pedaços dos inimigos que estão no fogo, eu coloquei Edfu em festa com suas gorduras. (Edfu V, 302)

> Tu trucidas teus inimigos, tu os comes. (Edfu VII, 74)

Entretanto, se o consumo desse ser sacrificado e ritualmente destruído não era o objetivo, mas apenas uma consequência, não podemos deixar de crer que ele seja real, já que se menciona o uso de ervas e temperos no momento de assar o animal em altares conhecidos como "altares de fogo" (QUAEGEBEUR, 1993, p. 329-353). Esses altares são de dois tipos: os portáteis, usados dentro dos templos, e os altares monumentais, edificados ao ar livre diante dos templos e tumbas (GAUTHIER, 2006, p. 19) O melhor exemplo dos grandes "altares de fogo" feitos em rocha está na parte oriental de Karnak e em Dendera, ao lado do lago sagrado, onde há vestígios de dois altares.

A função alimentar dessas vítimas após a passagem pelo altar parece não se aplicar a todos os animais sacrificados, mas apenas aos caçados, que são direcionados para a mesa de oferendas divinas e consecutivamente à refeição dos deuses. A comensalidade é levemente evocada durante a divisão dos animais caçados entre os caçadores, bem como quando os animais caçados são divididos entre diversos templos.

Ainda nesse contexto de associação entre ritual, sacrifício e alimentação, vale lembrar que se ritualisticamente a matança de certos animais em nome do deus era apotropaica, esse ato deve ter suscitado em certas pessoas a vontade de ingeri-los,

[14] A caça e o açougue não são excludentes, mas complementares.

pois no capítulo 125 do *Livro dos mortos*, no trecho referente à confissão negativa algumas passagens se destacam:

> Eu não diminuí as oferendas alimentares nos templos
> Eu não profanei os pães dos deuses
> Eu não roubei os pães dos bem-aventurados
> Eu não omiti os dias de oferendas de carne
> Eu não desviei o rebanho da refeição de um deus.
> (BARGUET, 1967, p. 157-164)

Nessa passagem do *Livro dos mortos*, podemos ver o interesse das pessoas pela carne e pelas oferendas, o que constituiria um furto, já que seriam alimentos retirados dos deuses ou dos mortos. Vale lembrar que a necessidade dos egípcios de negar esses atos no além, antes da pesagem da alma, pode indicar que atos desse tipo realmente deviam acontecer.

Entretanto, se alguns animais sacrificados são comidos por humanos ou deuses, outros como o asno, a serpente e a tartaruga são mortos e não são ingeridos, não sendo tratados como vítimas alimentares. Assim, nem todos os animais sacrificados podem servir como alimento, mas todos são vistos como inimigos do deus ou do faraó (por extensão, do povo egípcio inteiro) e, portanto, merecem ser destruídos.

Para evidenciar a representação desses animais enquanto inimigos, expliquemos em que medida eles se opõem aos deuses: o touro, o asno, o crocodilo e o hipopótamo são adversários de Osíris, aliados de Seth, que tentam comprometer a justificação de Osíris e o triunfo de Hórus. Por outro lado, a tartaruga, a serpente e o órix são inimigos de Rê. A primeira faz parte do grupo de inimigos aquáticos que podem secar o Nilo, já que a tartaruga poderia beber toda a água das cheias. A serpente é uma manifestação de Apófis, inimiga de Rê, que busca parar o deslocamento da barca solar no seu ciclo noturno hipnotizando com seus poderes o condutor da barca, numa tentativa de parar o tempo. Por fim, a gazela órix incarna o inimigo do olho *udjat* ou do olho (Hórus), mordendo o olho solar[15]. Notemos que, se o hipopótamo,

[15] Notemos que o maniqueísmo não é egípcio e não faz parte da lógica egípcia, o que significa que pode haver serpentes boas e más e todas convivem paralelamente. A título de exemplo: Apófis, a grande inimiga do Sol, teria sido criada pelo cuspe da própria mãe de Rê, Neith; se Apófis é destrutora o uraeus é protetor. Quanto ao inquietante crocodilo, de acordo com os textos de Philae, ele teria levado o corpo de Osíris para seu repouso eterno nessa ilha.

a serpente e o touro selvagem podem ser perigosos para o homem, é difícil atribuir a mesma característica à tartaruga e ao asno. Além disso, o Egito conhece outros animais temíveis, como o leão e o escorpião, que no entanto não fazem parte das vítimas sacrificiais. Dessa maneira, percebe-se que não é o fato de um animal trazer problemas ou não para o Homem que o fará ser definido como símbolo do inimigo e, portanto, suscetível de ser sacrificado.

De acordo com Françoise Labrique (1993, p. 180) a explicação deve ser invertida: é por serem mortos violentamente que esses animais são transformados em representantes dos inimigos. Isto é, a desordem apareceria sob a forma do sangue que escorre durante o sacrifício, que representa a guerra e a violência. Por essa razão as representações de sacrifícios tardios são extremamente violentas, pois a violência é a desordem, *isefet*, e, portanto a inimiga. Essa metáfora da morte exprime que o deus (ou o rei) é para seu adversário o que o caçador (ou sacrificador) é para a vítima.

Isso pode ser observado em algumas inscrições de Dendera nas cenas de sacrifício: "Consagrar os pedaços de carne: tomes os pedaços de boi, do bovídeo, das gazelas, do órix, do íbex, teu coração está satisfeito com os pedaços desses inimigos que são infiéis a tua majestade" (Dendera IV, 22).

Ou ainda, associando a ingestão das carnes escolhidas (*setepu*, ou pedaços escolhidos) por Sekhmet com a destruição de inimigos: "Sekhmet que tem poder sobre os inimigos, que queima o corpo dos rebeldes, a grande fera que bebe o sangue e come os pedaços dos revoltosos" (Dendera IV, 119).

Por sua vez, Hórus em forma de falcão se metamorfoseia em leão "cuja força é grande, que se nutre do coração dos inimigos e que se satisfaz em massacrar" (Dendera IV, 62).

De todos esses meios de sacrifício contra os inimigos dos deuses e do Egito decorrem rituais representados nos templos: o massacre dos inimigos humanos do Egito (aparentemente mais iconográfico do que real), da tartaruga (Figura 4), do touro, do hipopótamo (Figura 5), do asno (Figura 6), do crocodilo, da gazela órix e da serpente. A maioria desses eventos está representada nos templos tardios de Dendera e Edfu. Tanto o massacre da tartaruga quanto o da serpente não são representados no Novo Império.

Saindo do contexto sacrificial dos templos egípcios, podemos nos voltar aos sacrifícios feitos em contexto funerário, nos quais o animal de predileção é o boi ou o vitelo. O ato fundamental da oferenda funerária é, assim, o sacrifício desse bovídeo, que acontece pelo corte da perna anterior do animal vivo para que seja apresentada ainda quente e vibrando ao morto, trazendo com isso uma promessa de revivificação do defunto (BAUD; ÉTIENNE, 2000, p. 101). A morte do boi

também é vista no ritual funerário de *Abertura da boca*, em que o sacrificante corta a pata dianteira do boi, *khepesh*, e extrai seu coração para apresentar à estátua do finado, que serve como substituta do morto. A função do ritual é reestabelecer a integridade de quem não está mais vivo.w



Figura 4. Massacre da tartaruga. Esna, templo dedicado a Khnum, Neith e Heqat. Período ptolomaico-romano.
Fonte: Foto do autor.



Figura 5. Massacre do hipopótamo. Edfu, templo de Hórus. Período ptolomaico.
Fonte: Foto do autor.



Figura 6. Sacrifício da gazela órix. Edfu, templo de Hórus. Período ptolomaico.
Fonte: Foto do autor.

Esse ritual funerário de "cortar a coxa (do boi)", isto é, "sacrificar", é uma promessa de aprovisionamento da tumba em oferendas, por um lado, e, como afirma Harco Willems, a partir do Primeiro Período Intermediário, uma ameaça de execução de todos aqueles que violassem a tumba, que correriam o risco de receber a pena capital disfarçada de ato ritual (WILLEMS, 1990). Desde o Antigo Império, na

quarta dinastia, os profanadores eram igualmente ameaçados de serem destruídos por animais selvagens como a serpente e o crocodilo e, às vezes, o leão e o hipopótamo. O violador de tumbas nada mais é do que um gerador de caos, um agente de Seth que profana a integridade sepulcral representada por Osíris, merecendo o mesmo sofrimento reservado ao animal sacrificado.

Esse ato sacrificial associa-se também ao mito de Hórus e Seth, segundo o qual o primeiro inflige, pela morte de seu pai, a mesma punição ao segundo, dando origem ao asterismo da constelação da Grande Ursa que, no Egito, tem a forma de uma pata dianteira de touro (BAUD; ÉTIENNE, 2000, p. 102). Nas cenas funerárias egípcias observa-se comumente o oferecimento da pata dianteira de um boi (*khepesh*) a Osíris, como uma reprodução tanto do ritual de abertura da boca, já que Osíris é um deus morto, quanto uma menção à reconstrução da ordem, feita por Hórus, ao vingar o assassinato de seu pai Osíris. Vale lembrar que o instrumento usado nesse ritual recebe o mesmo nome que a pata dianteira do boi, *khepesh*.

Para finalizar, os exemplos citados desenvolvem motivos referentes aos deuses belicosos, a um rei belicoso, ao momento belicoso do mito de Hórus e Seth (em que um animal é transformado em inimigo, que deve ser destruído), tomando um sentido ritual profilático. Essas cenas associam-se ao funcionamento e à criação do mundo que, para ser mantido em equilíbrio, necessita que sejam afastadas as forças de desordem. Como a cosmologia egípcia é cíclica, é imperativo que a ordem seja ciclicamente mantida tanto no domínio dos vivos quanto no dos deuses e dos mortos, pois os três fazem parte do cosmos e a ordem se preserva pela aniquilação da desordem.

A substituição das oferendas sacrificais

Por mais que o sacrifício cruento, tanto humano quanto de animais, exista no Egito antigo, as substituições sacrificiais também são observadas. Dentre elas, gostaríamos de chamar a atenção especificamente para uma substituição, assim como para o sacrifício humano e animal de caráter apotropaico.

Para ser compreendida, essa substituição deve ser relacionada à mitologia de Hórus, mais precisamente, a uma passagem da face oeste, do registro superior do templo de Hórus de Edfu, conhecida como o "ritual dos dez arpões". Nessa cena de Edfu, Hórus aparece sob sua forma local, com a cabeça de falcão, de pé, segurando um arpão com o qual massacra o inimigo, um hipopótamo (Figuras 7 e 8). De acordo com o texto inscrito no registro superior, Hórus não estaria sozinho, mas com companheiros que o ajudam a caçar os hipopótamos e crocodilos, formas sob as quais Seth e seus acólitos se escondem.

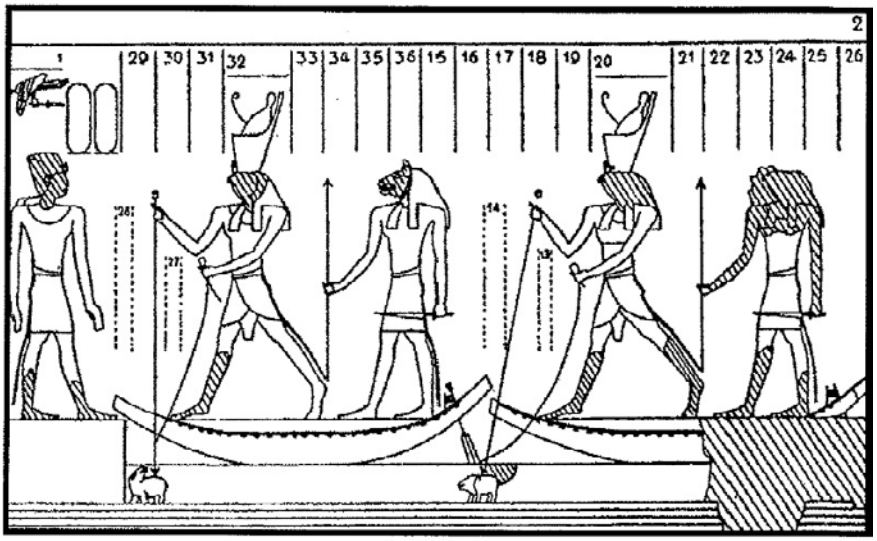


Figura 7. "Mito de Hórus", Ritual dos dez arpões.
Fonte: Edfou I, pl. CXLVII.

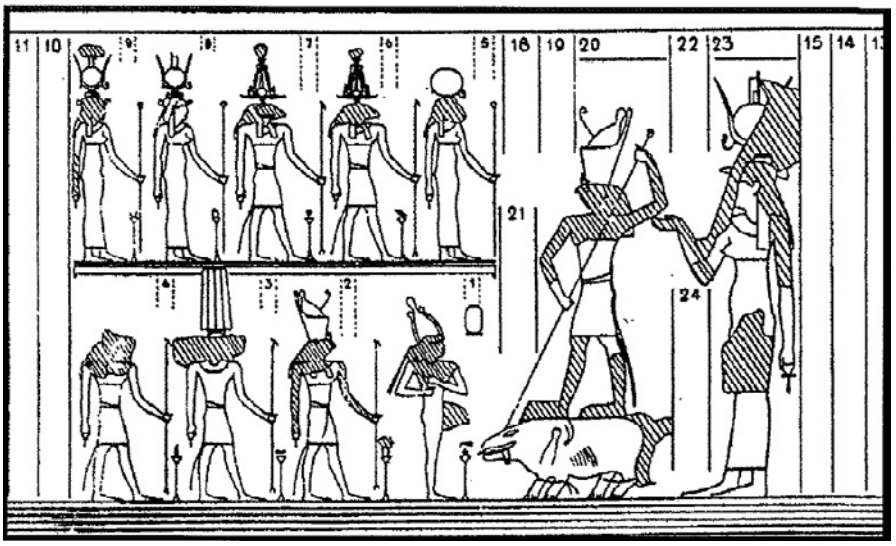


Figura 8. "Mito de Hórus", morte do hipopótamo e distribuição dos pedaços depois do corte.
Fonte: Edfou I, pl. CXLVIII.

Nesse texto mitológico Hórus e seus companheiros caçam Seth por todo o Egito e matam o deus, sob a forma de hipopótamo em Edfu, às margens do lago sagrado do templo que tem como um de seus nomes "lago do hipopótamo". Os textos que

descrevem a morte são de grande violência: "Eu estou atrás de você […], eu puno a maldade de teu inimigo: eu corto seus ossos, eu mutilo suas vértebras, eu corto a sua carne e eu bebo o seu sangue" (Edfu VI, 65, 12-66,2). Na Figura 8 observa-se o momento de divisão dos pedaços da vítima. Nessa imagem, vê-se Hórus enfiando seu arpão no hipopótamo, as patas e a boca do animal estão amarradas e Isis, logo atrás de seu filho, designa a quem será concedido cada pedaço.



Figura 9. "Mito de Hórus", corte do hipopótamo em massa de bolo.
Fonte: Edfou I, pl. CXLVIII.

Se a existência de sacrifícios reais de animais selvagens nos templos não pode ser excluída, sabe-se que existia também uma forma de substituição do sacrifício por meio de figurinhas em cera, normalmente de coloração vermelha, a cor de Seth (GAUTHIER, 2006, p. 21-22). No entanto, também parece haver outra substituição. A cena ritual de corte do hipopótamo (Figura 9) é acompanhada por uma rubrica explicando que "traz-se o hipopótamo em massa de bolo (*SAyt*) na presença daquele que levanta os braços [Hórus]. O açougueiro [sacrificador] o corta. O sacerdote leitor chefe lê o escrito, voltado para ele, no 21 *mechir* [dia da festa da vitória]" (ALLIOT, 1954, p. 789). Nesse texto é visível que o hipopótamo é um simulacro feito de massa de bolo ou pão composta de trigo, gordura e mel, que substitui o animal de carne e sangue. A ideia de sacrifício, no entanto, é mantida até o fim, pois o corte é feito por um açougueiro ou sacrificador.

Esse mesmo tipo de simulacro é descrito por Heródoto: "os pobres que têm apenas do que viver, fazem porquinhos em massa (*staitinos*), os cozinham e oferecem em sacrifício"[16]. Plutarco em seu *De Iside et Osiride* também menciona bolos em forma de asno e hipopótamo como simulacros de Seth[17].

Além dos textos e cenas, o registro arqueológico apresenta amostras de pães em forma de animais associados a Seth, como o encontrado na tumba intacta do arquiteto Kha, 18ª Dinastia, em Deir el-Medina, hoje conservado no Museu de Turim, com a forma de uma gazela com as patas amarradas. Complementando essa descoberta de Schiaparelli, alguns *ostraca* de Deir el-Medina mencionam um pão chamado gazela. As patas amarradas desse animal muito provavelmente remetem aos verdadeiros animais sacrificados que tinham suas patas amarradas antes da morte, mostrando o controle da selvageria e dos caos, isto é, novamente um ritual apotropaico de manutenção da *mâat*, mas agora muito mais doce.

[16] Heródoto II, 47.

[17] Plutarco 30, 362F e 50, 371D.

Referências Bibliográficas

Fontes Antigas

BARGUET, P. Le *Livre des Morts des anciens égyptiens*. Paris: Cerf, 1967.

PLUTARCO. *De Iside et Osiride*. Tradução: J. G. Griffiths. Oxford: Oxford University Press, 1970.

Obras Arqueológicas e historiográficas

ALBERT, J.-P.; MIDANT-REYNES, B. (Orgs.). *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*. Paris: Soleb, 2005.

ALLIOT, M. *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*. Le Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1954.

BAUD, M.; ÉTIENNE, M. Le vanneau et le couteau: à propos d'une scène de "sacrifice" sur deux étiquettes thinites. *Archéo-Nil*, Paris, v. 10, p. 55-77, 2000.

BOUANICH, C. *L'offrande carnée dans le système rituel égyptien*. Religions de l'Égypte ancienne: Conférences de Mme Christiane Zivie-Coche, 2010.

BOUANICH, C. Mise à mort de l'animal, offrande carnée dans le temple égyptien. *In*: GEORGOUDI, S.; KOCH PIETRE R.; SCHIMIDT, F. (Eds.). *La cuisine et l'autel*: le sacrifice en question dans les sociétés de la Méditerranée ancienne. Turnhout: Brepols 2005. p. 149-161.

CAMPAGNO, M. Sur un régicide obscur. *Archéo-Nil*, Paris, v. 10, p. 113-122, 2000.

CAUVILLE, S. *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*. Louvain: Peeters, 2011.

CRUBEZY, E.; MIDANT-REYNES, B. Les sacrifices humains à l'époque prédynastique: l'apport de la nécropole d'Adaïma. In: ALBERT, J.-P.; MIDANT-REYNES, B. (Orgs.). *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*. Paris: Soleb, 2005. p. 58-81.

DERCHAIN, P. *Rites égyptiens*: le sacrifice de l'órix. Bruxelles: Fondation Égyptologique Reine Élisabeth, 1962. t. 1.

DETIENNE, M. Pratique culinaire et esprit de sacrifice. *In*: DETIENNE, M.; VERNANT, J. P. (Eds.). *La cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Gallimard, 1979. p. 7-21.

DUNAND, F.; ZIVIE-COCHE, C. *Hommes et dieux en Égypte*: 3.000 av. J.-C.-395 apr. J.-C. Paris: Cybèle, 2006.

DURAND, J.-L.; SCHNAPP, A. Boucherie sacrificielle et chasses initiatiques. Institut d'archéologie et d'histoire ancienne, Lauzane. *In*: CENTRE DES RECHERCHES COMPARÉES SUR LES SOCIÉTÉS ANCIENNES (Ed.). *La cité des images*: religion et société en Grèce antique. Paris: La Tour, 1984. p. 49-66.

EGGEBRECHT, A. *Schlachtungsbräuche im alten Äegypten und ihr Wiedergabe im Flachbild zum Ende des Mittleren Reiches*. 1973. Tese – Ludwig-Maximilians-Universität, München, 1973.

FRIEDMAN, R. F. Preliminary report on field work at Hierakonpolis: 1996-1998. *Jarce*, Cairo, v. 36, p. 11-14, 1999.

GAUTHIER, N. D. Pains et gâteaux comme substituts d'animaux et d'offrandes carnées en Égypte ancienne: une étude de cas. *In*: BOUFFIER, S. C.; SAUNER, M.-H. (Orgs.). *Substitution de nourritures et nourritures de substitution en Méditerranée*. Marseille: PUP, 2006. p. 17-34.

GRIFFITHS, J. G. Human sacrifice: the classical evidence. *ASAE*, Cairo, v. 48, n. 2, p. 409-424, 1948.

HAMONIC, F. "Adieu veau, vache, cochon, couvée…" La boucherie à l'Ancien Empire: croisement des données iconographiques, textuelles et archéologiques. *Cahiers de l'École du Louvre*, Paris, v. 3, p. 53-62, 2013.

HOFFMAN, M. A. *Egypt before the pharaohs*: the prehistoric foundations of Egyptian civilization. London: Marboro Books, 1980.

IKRAM, S. *Choise Cuts*: Meat Production in Ancient Egypt. Leuven: Peeters, 1995.

KOENING, Y. *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*. Paris: Pygmalion, 1994.

LABRIQUE, F. Transpercer l'âne à Edfou. *In*: QUAEGEBEUR, J. (Org.). *Ritual and sacrifice in the Ancient Near East*. Leuven: OLA, 1993. p. 175-189.

LECLANT, J. La mascarade des bœufs gras et le triomphe de l'Égypte. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*, Mainz, v. 14, p. 128-145, 1956.

LEFÉBURE, E. Le sacrifice humain d'après les rites de Busiris et d'Abydos. *Sphinx*, Upsala v. 3, n. 3, p. 129-164, 1900.

LENOBLE, P. Le "sacrifice humain" des funérailles impériales de Méroé: un massacre de prisonniers. *In*: ALBERT, J.-P.; MIDANT-REYNES, B. (Orgs.). *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*. Paris: Soleb, 2005. p. 165-179.

LUDES, B.; CRUBEZY, E. Le sacrifice humain en contexte funéraire: problèmes posées à l'anthropobiologie et à la médicine légale. L'exemple prédynastique. *In*: ALBERT, J.-P.; MIDANT-REYNES, B. (Orgs.). *Le sacrifice humain en Égypte ancienne et ailleurs*. Paris: Soleb, 2005. p. 82-95.

MASPERO, G. *Tombeau de Montouhikopshouf*. Le Caire: IFAO, 1891.

MENU, B. Mise à mort cérémonielle et prélèvements royaux sous la 1ère dynastie (Nârmer-Den). *Archéo-Nil*, Paris, v. 11, p. 164-175, 2001.

MONTET, P. Les scènes de boucherie dans les tombes de l'Ancien Empire. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, Le Caire, v. 7, p. 41-65, 1910.

MORET, A. *Mystères égyptiens*. Paris: Armand Colin, 1923.

PETRIE, F. Naqada and Ballas, 1895. London: Egyptian Exploration Found, 1896.

POSENER-KRIEGER, P. *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï (les papyrus d'Abousir)*: traduction et commentaire. Le Caire: IFAO, 1976.

QUAEGEBEUR, J. L'autel-à-feu et l'abattoir en Égypte tardive. *In*: QUAEGEBEUR, J. (Org.). *Ritual and sacrifice in the Ancient Near East*. Leuven: OLA, 1993. p. 329-353.

REISNER, G. *Development of the Egyptian tomb, down to the ascension of Cheps*. Cambridge: Harvard University Press, 1936.

RUDHARDT, J. *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*. Genève: Droz, 1958.

SIMPSON, W. K. *The mastabas of Qar and Idu G7101 and 7102*. Boston: Museum of Fine Arts, 1976.

VERNER, M. A slaughterhouse from the Old Kingdom. *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo*, Mainz, v. 42, p. 181-190, 1986.

VOLOKHINE, Y. Observations sur l'anthropoctonie: le débat sur les "sacrifices humains" en Égypte ancienne. *In*: NAGY, A.; PRESCENDI, F. (Eds.). *Sacrifices humains*: dossiers, discours, comparaisons. Turnhout: Brepols, 2013. p. 39-64.

WILLEMS, H. Crime, cult and capital punishment. *Journal of Egyptian Archaeology*, London, v. 76, p. 27-54, 1990.

WRESZINSKI, W. Bäckerei. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, Berlin, v. 61, p. 1-15, 1926.

YOYOTTE, J. Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain. *In*: ANNUAIRE DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES. 89., 1980, Paris. *Résumés* […]. Paris: EPHE, 1980. p. 31-102.

6

O sacrifício na Grécia durante a Idade do Bronze

ALVARO HASHIZUME ALLEGRETTE
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

JULIANA CALDEIRA MONZANI
Universidade Cidade de São Paulo

Introdução

A Idade do Bronze no Egeu compreende a história do continente grego, de Creta e das ilhas gregas no período que vai da introdução do bronze na produção de ferramentas e armas até a difusão do uso do ferro, compreendendo, grosso modo, entre 3000 e 1100 a.C. Neste período observa-se o desenvolvimento de duas civilizações palacianas. Primeiro na ilha de Creta, a partir de 2300 a.C., denominada civilização minoica. Em seguida a civilização micênica no continente grego, por volta de 1600 a.C. Utilizamos o termo palácio para designar um complexo administrativo representado materialmente por um edifício de grandes proporções que desempenhava várias funções de caráter político, religioso e econômico, e que exercia algum tipo de controle sobre o território circunvizinho. Tal centralização administrativa é também comprovada pelo desenvolvimento de sistemas de escrita de caráter contábil: o Linear A em Creta e o Linear B no continente grego[1].

Na ilha de Creta, podemos considerar como palácios os edifícios escavados em Cnossos, Mália, Festos, Zacros e Gálatas. Tal civilização palaciana estendeu-se

[1] Ambos os sistemas se caracterizam pelo uso de caracteres silábicos, pictogramas e símbolos numéricos, e o sistema Linear B emprestou vários caracteres do Linear A. Este, no entanto, foi utilizado para registrar uma língua desconhecida que, por isso, ainda não foi decifrada, exceção feita a alguns nomes próprios e topônimos. O Linear B, por sua vez, foi empregado para registrar uma forma arcaica da língua grega, sendo em grande parte inteligível e prova da presença de populações gregas na Península Balcânica durante a Idade do Bronze, ao que tudo indica, a partir de 1900 a.C.

até 1100 a.C., mas provavelmente a partir de 1450 a.C. os micênicos controlaram pelo menos o palácio em Cnossos, uma vez que os arquivos encontrados ali estão em Linear B. Na ilha também encontramos construções de caráter administrativo consideradas intermediárias, chamadas vilas, como Hagia Triada. Já no continente os palácios seriam Pilos, Micenas e Tirinto. A despeito da inexistência de uma corte central no edifício de Tebas, este também pode ser considerado um palácio. Não há a categoria de vilas no mundo micênico, mas há outros tipos de edifícios administrativos ligados aos palácios, principalmente em Micenas.

Propomos, neste capítulo, refletir sobre a possibilidade de atestar o sacrifício humano a partir das evidências arqueológicas, uma vez que, a despeito do desenvolvimento de sistemas de escritas, as civilizações da Idade do Bronze na Grécia não legaram textos narrativos de caráter religioso. Assim, temos como documentos os objetos, estruturas, iconografias e contextos arqueológicos. Discutiremos também, no caso do mundo micênico, a potencialidade da escrita Linear B em uma abordagem que não seja apenas econômica, mas que nos dê pistas das práticas religiosas.

A documentação literária, sendo posterior, não será objeto de análise deste capítulo. O uso de documentos escritos que não foram produzidos pelas civilizações em questão é problemático e deve ser feito com cautela, pois pressupõe a continuidade populacional e de certas práticas culturais ao longo de um período de tempo considerável, no nosso caso em particular cerca de quatrocentos anos, entre o final da Idade do Bronze no século XII a.C. e os primeiros documentos escritos datados do século VII a.C. Pode-se especular sobre as tradições passadas oralmente antes da adoção do alfabeto pelos gregos, ou considerar algo que Freud chamou de período de latência entre um acontecimento histórico e seu relato escrito (FREUD, 1997, p. 63). Tais abordagens, no entanto, fogem da proposta deste capítulo.

Creta minoica

O propósito deste capítulo é refletir criticamente sobre as evidências relacionadas ou sugestivas de práticas sacrificiais no mundo grego durante a Idade do Bronze.

No caso de Creta não existe um consenso a respeito do tema, pois ao mesmo tempo em que alguns autores silenciam sobre essa prática dentro da civilização minoica, outros sustentam sua existência com base em situações bem documentadas, mas de interpretação controversa. Assim, é necessário discutir as evidências de Cnossos, que apesar de contarem com mais de trinta anos desde sua descoberta por Warren, não foram ainda definitivamente refutadas pelos arqueólogos; muito pelo contrário, elas têm servido de argumento para a discussão de novas descobertas relacionadas ao tema, como a que foi feita recentemente em Cânia.

No sítio arqueológico de Cidônia, que fica sob a atual cidade de Cânia, durante a campanha de 2010, foram encontrados vestígios de uma edificação micênica em uma área cheia de material que datava desde o Neolítico até o período romano. Naquela construção foram descobertos restos ósseos animais e humanos, incluindo fragmentos de um crânio pertencente a um indivíduo de sexo feminino e que, segundo a arqueóloga responsável, Maria Andreadaki-Vlazakis (MANOLITSAKIS, 2014), foi deliberadamente quebrado, pois apresentava marcas de um forte impacto desferido na fronte. Essa interpretação levou a diretora dos trabalhos e seus colegas a pensarem em sacrifício como uma explicação provável para essas evidências, ainda sujeitas a análise mais aprofundada.

Mas um dos argumentos da arqueóloga para essa interpretação foi o paralelo feito com outros contextos associados ao sacrifício em Creta, em particular os casos de Cnossos e de Anemospilia, que serão discutidos a seguir.

O tema não é novo. O debate sobre o sacrifício em Creta já existe há tempos, associado ao mito do Minotauro, habitante do labirinto de Creta, ao qual seriam entregues jovens atenienses para serem mortos pelas mãos do monstro, prática interrompida pela intervenção do herói Teseu[2].

Do espaço do mito para o estudo da civilização minoica, durante as pesquisas arqueológicas deste século em Creta foram procurados indícios de que tal prática ocorrera. Mas quase nada surgiu para suportar essa ideia.

Um dos primeiros sinais dessa possibilidade veio com Peter Warren, que havia mencionado a possibilidade da prática de sacrifício humano durante as escavações feitas no sítio de Myrtos – Fournou Korifi, onde encontrou um crânio humano isolado em uma situação tal que sugeria o culto ancestral ou o sacrifício[3].

Se esta posição de Warren – que no final se mostrou inconclusiva, pois não houve maior desenvolvimento da análise desses vestígios, apesar dos achados posteriores em

---

[2] Das várias versões desse mito são retiradas imagens diferentes do monstro, mas a ideia do sacrifício de jovens permanece um ponto básico do argumento do mito.

[3] Segundo o autor: "Just beside P574, to the south-west, lay the strangest find from the site, fragments (about a quarter in all) of a human skull. Like the pots the bone was burnt by the destruction fire, but the pieces were identifiable as those of a young adult male… No other bones, human or animal, were found. How is this skull to be interpreted? It was certainly not the remains of a burial, nor could it be a last inhabitant who had failed to escape at the moment of destruction; in both cases other bones would have survived. The skull can only have been an object as such, deliberately situated near the tripartite structure with central hearth. Thus the possibilities of ancestor worship or even human sacrifice cannot be ruled out" (WARREN, 1972).

Cnossos, tratados a seguir – pode ser tomada como ponto de partida, então sua interpretação dos vestígios encontrados mais de uma década depois em Cnossos poderia ser vista como uma sequência daquela hipótese lançada em Myrtos? Vamos conferir.

1. Casa Norte, Cnossos

O primeiro conjunto de evidências que vamos analisar está localizado na cidade palacial de Cnossos, em Creta. De acordo com as informações fornecidas por Peter Warren, arqueólogo responsável pelos trabalhos nesta área em 1978, fazia-se uma escavação de salvamento para permitir a construção de um anexo do Museu Estratigráfico de Cnossos, que se tornara muito pequeno para abrigar as coleções que vinham se acumulando ao longo dos últimos trinta anos.

Durante os trabalhos eles descobriram as paredes de uma habitação, de aproximadamente 1500 a.C., chamada de Casa Norte, composta por algumas salas subterrâneas e um pátio a céu aberto. O terremoto que destruiu parte de Cnossos por volta de 1450 a.C. também atingiu esta casa, que se incendiou e desmoronou. Uma camada de terra carbonizada contendo marcas de vigas de madeira indica que o teto do porão ou do primeiro andar desabou durante o incêndio e enterrou o conteúdo das salas subterrâneas e do térreo. Novas construções erguidas no mesmo local acabaram por encobrir estes vestígios e preservá-los até a escavação feita pelos arqueólogos.

A função da Casa Norte não foi identificada de maneira conclusiva, mas podemos apontar que se tratava de uma construção de tamanho considerável (cobria uma área de 9 × 12 m, conforme a escavação de 1982), com acabamento esmerado (piso de lajes de calcário e gipso, afrescos). Apesar de construída em 1500 a.C., há sinais de outras estruturas abaixo dela, que parecem chegar até o período inicial de ocupação da cidade, em 2000 a.C.

No período Neopalaciano (c. 1700-1450 a.C.) a cidade de Cnossos era densamente urbanizada, mas parece que a zona próxima da Estrada Real, que vai da área teatral até o norte do palácio, era particularmente apreciada pelos seus habitantes.

A Casa Norte tinha uma fachada de blocos aparelhados e se abria para a Estrada Real através de um pátio externo que levava às salas do piso térreo. Uma grande quantidade de vasos estava originalmente estocada em uma sala térrea no centro do edifício. Quando o piso queimou, estes vasos, que estavam guardados dentro de recipientes maiores, os *pithoi*[4], caíram nas salas subterrâneas, quebrando-se.

A estratigrafia deste conjunto revelava inicialmente no topo um nível carbonizado de coloração castanho-escura, que constitui os remanescentes do teto da

[4] *Pithoi* são grandes vasos de estocagem com até 1,80 m de altura.

sala subterrânea ou da sala acima desta, que tombaram sobre o conteúdo da sala inferior; depois havia uma camada de terra e madeira carbonizadas com manchas de terra castanho-amarelada; esse nível se assentava sobre um solo argiloso castanho-acinzentado, abaixo do qual se encontrou, a 30 cm de profundidade, uma outra camada de piso castanho-avermelhado com traços de estuque nos cantos, muito mais antigo que a casa.

O material pertencente ao primeiro piso nos serve para datar o conjunto, mas são as salas do subterrâneo que mais nos interessam. Esse nível abrange seis salas, sendo uma central (a maior) de orientação norte-sul e as outras de orientação leste-oeste. Da sala central temos conexão a leste e oeste por corredores que se abrem para as salas nos extremos, duas paralelas do lado oeste e mais três do lado leste, das quais duas estão separadas por um corredor curto, enquanto a terceira é acessível pelo ângulo nordeste da sala subterrânea central, por uma abertura que leva a uma peça mais ou menos quadrada com piso central lajeado, contendo numerosos fragmentos de afrescos, quebrados demais para recompor cenas, mas ao menos dois pedaços mostram flores na margem de um rio e outro exibe cinco guirlandas de plantas e flores.

A sala central tem duas características particulares. A primeira consiste em um bloco cortado de calcário perto da parede leste e a segunda em uma construção de pedra no meio da sala que provavelmente servia como banco. Uma porção de vasinhos e utensílios cobria o piso. Nesta sala central subterrânea foram encontrados os primeiros ossos de crianças, sobre o solo argiloso.

Mas não era a única. Das duas salas menores do lado oeste, a que fica mais ao norte foi denominada Sala dos Ossos de Crianças (Figura 1), pois ali foi encontrada a maior concentração de restos humanos do sítio.

Os vestígios estavam situados na camada de terra e madeira carbonizada, logo abaixo dos detritos do teto queimado e desabado. Essa camada espessa continha ao menos dois níveis distintos de vestígios ósseos humanos e animais misturados a vestígios cerâmicos. Nesses níveis havia muitos vasos pequenos (tacinhas cônicas, taças comuns, jarros e tigelas) além dos restos de uma ânfora de estilo Marinho, que datou a destruição do conjunto entre 1580 e 1490 a.C. Segundo o relatório preliminar de Warren (1984, p. 48-57), contou-se 304 pedaços de ossos pertencentes a duas crianças, mas sem sinais de queima, ao contrário da terra que compunha esta camada. Os pedaços estavam espalhados pelo solo, indicando que pelo menos partes dos corpos das crianças haviam sido jogados ou colocados na sala. Esses restos pertenciam claramente a indivíduos

jovens[5], provisoriamente identificados com idade entre 10 e 15 anos. Os ossos foram estudados por pesquisadores da Universidade de Bristol, que recuperaram 23 fragmentos de crânio, os quais indicaram se tratar de duas crianças.

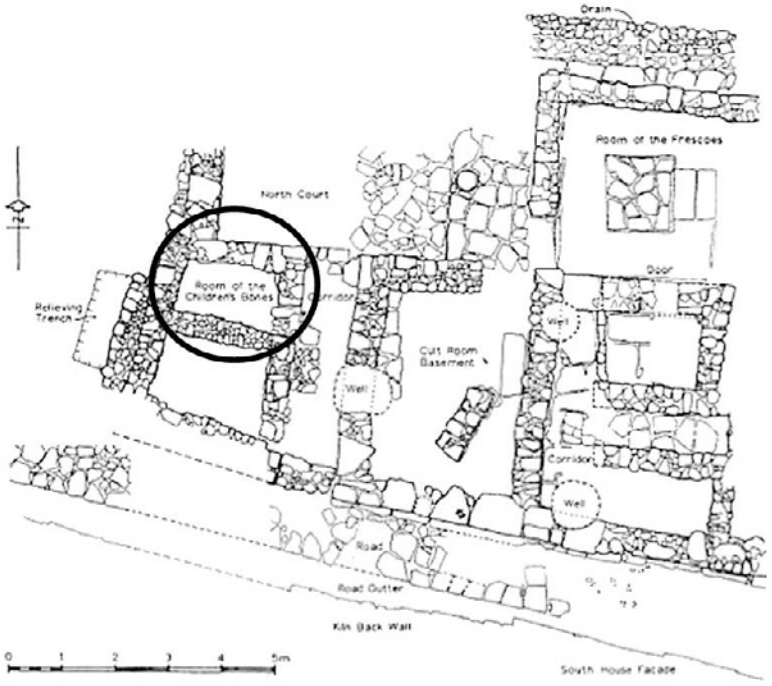


Figura 1. Plano geral da Casa Norte de Cnossos.
Fonte: Warren, Wall e Musgrave (1986).

Mais fragmentos ósseos foram achados na camada escura queimada da Sala de Afrescos, no interior de um dreno exterior, a norte dessa sala; em uma camada de terra queimada do Pátio Norte, na camada de destruição sobre a "Sala Subterrânea de Culto" e dentro de um jarro decorado com espirais tombado nesta mesma sala, do outro lado do corredor da "Sala dos Ossos de Crianças"; nesse jarro foram encontradas algumas falanges (ossos de dedos das mãos ou dos pés) humanas, uma vértebra humana com marca de corte de faca, algumas conchas marinhas, algumas conchas de caracóis comestíveis e terra queimada.

[5] Originalmente esses vestígios eram atribuídos a um grupo de oito a onze crianças, número que foi reduzido em 1984 para apenas duas, mas que em 1986 foi aumentado para quatro, por conta de avaliações mais detalhadas do conjunto osteológico (WARREN; WALL; MUSGRAVE, 1986).

Alguns fragmentos ósseos pertencentes a adultos foram descobertos esparsamente na Casa Norte, mas em camadas posteriores, sem associação aos vestígios mencionados anteriormente.

Foram feitas fotografias de raios x dos crânios e de outros ossos, examinados por um radiologista que declarou pertencerem a indivíduos sem qualquer anormalidade física, ao menos no que dizia respeito a seus ossos e estruturas celulares. Para Warren, isso significava que se tratava de crianças em perfeito estado de saúde, que haviam aparentemente sido mortas. Quando o artigo original foi elaborado, em 1984, não havia ainda nenhuma forma adequada para determinar com precisão o gênero destes esqueletos e, desde então, continuamos desconhecendo esse aspecto dos espécimes recuperados.

Apesar disso, uma análise osteológica mais detalhada foi publicada em 1986 (WARREN; WALL; MUSGRAVE, 1986, p. 333-388), mostrando que os fragmentos ósseos correspondiam a quatro indivíduos diferentes, todos jovens, com idades variando entre 8 a 12 anos. A variação na quantidade de indivíduos, que ocorria desde a descoberta, foi ocasionada porque a maioria dos ossos estavam associados a dois corpos, porém a quantidade total de vestígios não poderia pertencer a menos de quatro indivíduos (WARREN; WALL; MUSGRAVE, 1986, p. 377). Não é possível saber se a distribuição de concentrações de vestígios ósseos indicava a presença desses indivíduos em áreas diferentes do subsolo ou se seus ossos estavam dispersos de forma aleatória.

Observou-se que entre 21 e 35% do total de ossos, que incluíam fragmentos de crânios e outras partes, possuíam marcas finas de corte com faca, geralmente nas extremidades. A teoria de que houve remoção da carne dos ossos foi apoiada pelo professor Lewis Binford (Universidade do Novo México) que observou indícios das ações de serrar e cortar repetidamente e não de pancadas de trincho. As marcas pareciam indicar mais a remoção da carne do que o desmembramento dos corpos. Além disso, a falta de marcas longitudinais de raspagem dos ossos confirmaria a hipótese de que não houve a intenção de limpá-los meticulosamente, retirando todos os vestígios de carne, mas apenas remover os pedaços maiores (WARREN; WALL; MUSGRAVE, 1986, p. 386). Em síntese, as conclusões dos especialistas apontavam atividades de desmembramento, descarnamento e esfolamento dos corpos.

Junto com a concentração principal de ossos humanos foram achados também alguns ossos de ovelha, incluindo vértebras articuladas. Em uma delas havia uma marca de corte em posição que indicava terem aberto a garganta do animal, o que sugeria aos arqueólogos que o sacrifício de ovelhas poderia estar conectado à morte e desmembramento das crianças.

A reconstrução do contexto original em que as crianças foram sacrificadas é um problema difícil em função da complexidade e diversidade de ações envolvidas e dos eventos subsequentes, que devem ser reconstituídos para que se possa compreender essa situação arqueológica.

Não é possível dizer quanto tempo os ossos ficaram na sala subterrânea antes do edifício se incendiar, nem se os ossos foram deliberadamente jogados no chão ou colocados cuidadosamente no local, se foram arrumados como corpos inteiros ou em partes (aparentemente não por muito tempo, visto que os corpos e muitos vasos pequenos estavam espalhados pelo chão no momento da destruição).

Mesmo assim, podemos ao menos realizar algumas observações de forma a eliminar algumas possibilidades e propor hipóteses, baseadas nas informações disponíveis:

1. As crianças apresentavam condições normais de saúde, sem qualquer tipo de deformidade ou doença visível ou perceptível nos exames realizados.
2. Sendo assim, sua morte deve ter sido deliberada.
3. As crianças não parecem ter sido vítimas de um assassinato comum, dado o elaborado trabalho de corte dos ossos.
4. Não parecem ter sido vítimas de um ataque inimigo à cidade de Cnossos, pois não há sinais de golpes com armas ou de violência nesta casa ou na cidade ao redor neste período, muito menos de adultos que poderiam fazer parte desta moradia.
5. Até o momento este evento parece ser único neste espaço. Não há evidências de uso regular deste espaço para esta atividade, neste nível ou em outros anteriores ou posteriores desta construção ou de outras próximas.
6. Não há evidências diretas que indiquem que os corpos estavam sendo preparados para um enterramento secundário, uma prática comum na funerária minoica; eles foram apenas cortados.
7. Indicamos a ausência de instrumental associado ao processo de descarnamento e desmembramento dos corpos nesse espaço.
8. A dispersão dos vestígios ósseos e da cerâmica associada por diversos espaços da casa não sugere um aposento específico para o tratamento dos corpos, mas que todo o espaço da casa poderia estar envolvido nas atividades analisadas.
9. Também indicamos o problema da natureza fragmentária desses vestígios: onde estão os outros crânios e o restos dos esqueletos associados?

10. Não há evidências diretas na civilização minoica que indiquem que canibalismo alimentar – o consumo de carne humana como alimento – era uma prática corrente.
11. No entanto, esta parece ser a interpretação básica dos autores em 1986 (WARREN; WALL; MUSGRAVE, 1986, p. 386, 388), considerando paralelos etnográficos e literários associados aos vestígios cnossianos.

Existem outros contextos de achados de vestígios ósseos humanos, isolados ou associados a restos animais e vasos rituais, mas que não são concludentes, como no caso do crânio humano isolado de Myrtos (WARREN, 1972, p. 83), do crânio humano associado a ossos animais de Sitia (PLATON, 1960, p. 196), dos ossos carbonizados na casa D em Moclo (SEAGER, 1909, p. 273-303), dos ossos próximos a um *pithos* em Epano Zakro (PLATON, 1965, p. 222) e do crânio infantil achado numa parede do palácio de Kato Zacro (PLATON, 1971, p. 120).

Da mesma forma, uma impressão de um anel de Cânia (Figura 2) do mesmo período é usada por alguns arqueólogos para apoiar essa teoria. Ela mostra uma figura feminina sentada, possivelmente uma deusa, diante da qual está uma criança com saia, provavelmente uma menina, sobre a qual há o que parece ser uma espada desembainhada, pronta para matar. No entanto, isso parece tão inconclusivo quanto os restos ósseos isolados.

Se levássemos a ideia da antropofagia ao limite, poderíamos dizer que a carne das crianças de Cnossos foi cozida e talvez consumida ritualisticamente, conforme indicação dos vestígios da "Sala Subterrânea de Culto", do outro lado do corredor da "Sala dos Ossos de Crianças", e o tratamento dado à maioria dos ossos encontrados.

Tal preparação é similar à mencionada por Homero[6], que descreve como a carne dos animais sacrificados era retirada antes de ser cozida, para ser consumida por deuses e homens.

Aqui se poderia pensar em antropofagia, seja na forma de uma prática ritual que até então não havia sido registrada na cultura minoica, seja na forma de um comportamento de caráter excepcional provocado pela escassez de alimentos, esta causada pelos efeitos extremamente prejudiciais dos gases e detritos oriundos da erupção vulcânica em Tera. Essa última hipótese é a mais discutível, porque ela

[6] Homero I, 459-466.

oferece como causa um evento que não era contemporâneo da situação observada em Cnossos segundo a cronologia adotada[7].

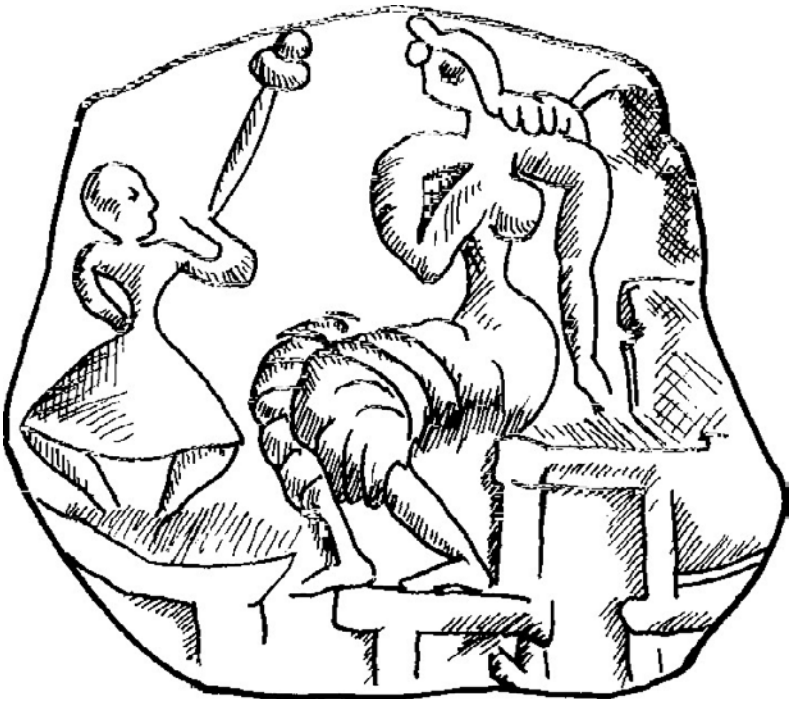


Figura 2. Impressão de selo de Cânia.
Fonte: Marinatos (1993, p. 162).

O consumo de carne humana não é provado por estes achados, mas é pouco provável que o preparo de carne humana fosse concebido apenas como uma oferenda simbólica, e que não fosse efetivamente consumida.

Também não podemos deixar de mencionar que em áreas próximas foram encontrados fornos de cal para estuque de casas de 1450 a.C., além de três plataformas

[7] A erupção do vulcão em Tera teria ocorrido cinquenta anos depois ou duzentos anos antes, de acordo com a interpretação usada. Esta datação é uma controvérsia à parte, pois a data de 1628 a.C., obtida por carbono 14, possui uma margem de erro de cem anos. Por isso muitos arqueólogos preferem uma data por volta de 1500 a.C. fundamentada na correlação cerâmica (baseada na cronologia cerâmica de Arthur Evans). Há ainda os que datam a erupção em 1450 a.C. visando equacioná-la com a destruição de Cnossos e o fim da cultura minoica. No entanto, a datação da primeira metade do século XVII a.C. obtida por carbono 14 foi corroborada por mais duas datações científicas, a dendrocronologia e a análise dos depósitos de cinzas nas camadas de gelo na Groenlândia.

pavimentadas de pedra cortada, de aproximadamente 1400 a 1350 a.C., que lembram o local de dança em Cnossos que Dédalo fez para Ariadne, mencionado por Homero na Ilíada[8]. Tal associação pode nos sugerir que esta casa fosse ligada a atividades cultuais e em particular aos ritos funerários, conforme observado nos túmulos circulares da planície de Messara, sugestão feita por Branigan a respeito desse tipo de estrutura. Se a presença dessas plataformas se liga a ações rituais, a proximidade com a Casa Norte pode reforçar o caráter ritual do tratamento dado aos corpos ali encontrados, seja na forma do descarnamento ou do posterior consumo cerimonial.

2. O Santuário de Anemospilia em Archanes

No verão de 1979, os arqueólogos Yannis Sakellarakis e Efi Sapouna-Sakellaraki escavaram uma estrutura datada entre 1490 e 1320 a.C., na encosta norte do Monte Juktas, cerca de 3 km a noroeste do complexo funerário de Archanes e a uns 7 km ao sul de Cnossos. O santuário foi destruído pelo fogo, provavelmente como resultado de um terremoto, ocorrido por volta de 1430 a.C., possivelmente o mesmo que destruiu os primeiros palácios em Cnossos e Festos naquela época.

O edifício era por si próprio uma grande descoberta, por ser um templo de plano arquitetônico único, com quatro salas e circundado por um muro baixo (o *temenos*) dentro de um períbolo. Mas ele também serve para lembrar que nossas visões sobre uma cultura passada podem estar sujeitas a mudança súbita e drástica resultante de uma única descoberta.

O que mais surpreendeu os arqueólogos foi encontrar quatro corpos em seu interior, que, segundo eles, eram os primeiros a ser encontrados fora de contextos funerários. A queda do teto e da alvenaria das paredes superiores durante o terremoto matou três dos quatro indivíduos achados dentro da estrutura. O jovem provavelmente já estava morto (Figura 3).

Em plano, o templo consiste em um corredor leste-oeste (o *prothalamos*) que conecta três salas estreitas retangulares paralelas e independentes, com orientação norte-sul. Foram denominadas salas Leste, Central e Oeste.

Na camada superficial, situada acima do nível do solo do corredor, foram achadas partes de chifres de consagração, que indicam se tratar de um local de importância particular dentro da cultura minoica.

---

[8] Homero XVIII, 590. Branigan sugere que haveria plataformas semelhantes perto dos túmulos circulares de Messara, o que poderia reforçar a ideia de que se trata de uma área com funções rituais (1993, p. 130-136).

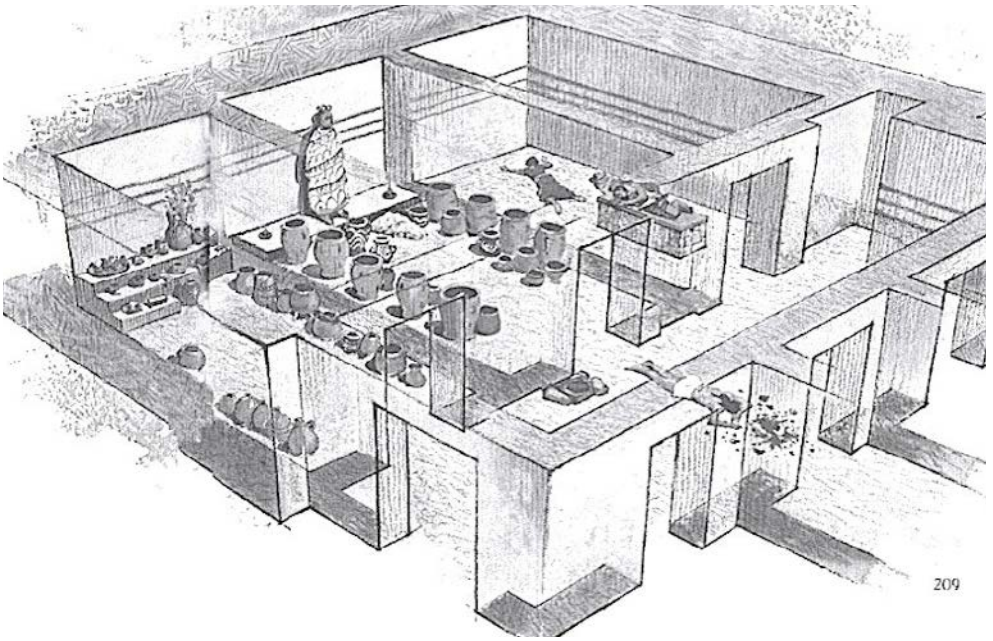


Figura 3. Plano reconstituído do santuário de Anemospilia.
Fonte: Sakellarakis e Sapouna-Sakellaraki (1981).

No corredor havia grande quantidade de cerâmica, tanto no solo quanto na camada superior, cerca de 155 vasos inteiros ou fragmentados. A maioria no extremo oeste do corredor.

Na Sala Leste foram achados muitos vasos de cerâmica contendo produtos agrícolas, a maior parte deles arranjada em três degraus ao longo da parede posterior (sul) da sala, que poderia ser um altar, segundo Sakellarakis.

O primeiro esqueleto foi encontrado diante da entrada da sala Central. Ele estava muito queimado e mal conservado, mas pôde-se perceber que a cabeça estava ao norte e as pernas próximas à porta. Na entrada, espalhados ao redor deste corpo, foram achados 105 fragmentos remontáveis de um vaso de cerâmica com manchas vermelhas, decorado em relevo com o motivo do touro. Este era o único vaso, dos cerca de quatrocentos recipientes recuperados do edifício, que foi achado espalhado por uma área tão extensa. Os escavadores supõem que foi derrubado no corredor pela quarta pessoa quando ela foi derrubada pelas paredes do edifício que desmoronava. Esse vaso é semelhante ao recipiente visível em um dos painéis laterais do sarcófago de Hagia Triada (Figura 4), no qual há um touro amarrado sobre uma mesa, e do pescoço do animal se percebe um jato líquido avermelhado que escorre para um vaso no solo; disso se concluiu que o vaso serviria para colher o sangue do touro sacrificado (LONG, 1974).

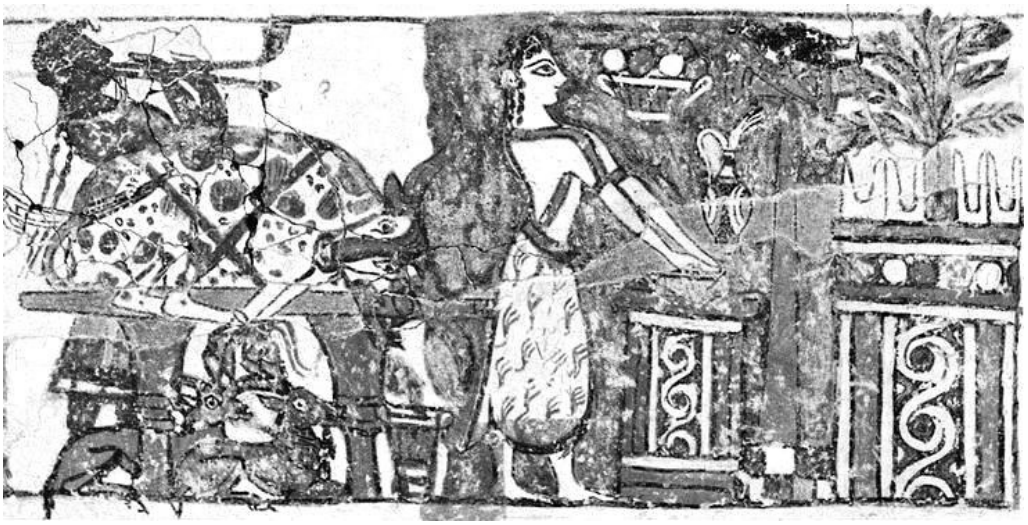


Figura 4. Imagem do sarcófago de Haghia Triada.
Fonte: LONG (1974).

Dentro da sala central foram achados mais vasos contendo produtos agrícolas, incluindo nove *pithoi*. Destes, sete estavam contra a parede leste perto de vasos menores. Também havia outros na parte sul (posterior) da sala, próximos a uma plataforma elevada na qual foram encontrados dois pés de terracota, que seria tudo o que restou, na opinião dos escavadores, de uma estátua de culto feita de madeira, da qual só os restos carbonizados foram descobertos.

Próximo desses pés de terracota, parte do afloramento de pedra calcária era visível, exposto no nível de chão, em vez de ser talhado como o resto do piso. Os escavadores identificaram este rochedo bruto como uma "pedra sagrada" em cima da qual podem ter sido vertidos oferecimentos de sangue.

A Sala Oeste tinha pouca cerâmica, mas apresentava outros elementos interessantes. Na parte norte, próximo à entrada da sala, havia uma plataforma baixa feita de pedras e barro, medindo 0,63 × 0,76 m, com orientação norte-sul.

Nesta sala foram achados os outros três esqueletos.

O primeiro era de uma mulher de 28 anos, com 1,54 m de altura, deitada de bruços no canto sudoeste da sala, com as pernas separadas e as mãos na face. O esqueleto mostrava sinais de diversas fraturas devido à queda de destroços da construção.

O segundo era de um homem com aproximadamente 38 anos e cerca de 1,78 m de altura, achado deitado de costas perto da plataforma, com a perna direita estendida e a esquerda dobrada na altura do joelho, ambas quebradas por destroços. Os braços estavam dobrados, com as mãos elevadas à altura do peito (segundo Hughes), como se protegesse sua face (segundo Rutter). No dedo mindinho da sua mão esquerda

havia um anel de prata e ferro. Em uma correia ao redor de seu pulso havia um selo de ágata no qual estava entalhada a representação de um homem remando um barco, cuja proa em forma de cabeça de pássaro está voltada para o homem.

O terceiro esqueleto era de um homem de 18 anos e cerca de 1,65 m de altura, deitado sobre o lado direito da plataforma. A posição dos ossos indicava que o corpo estava tão contraído que é possível que ele tenha sido amarrado de forma parecida ao touro sacrificatório do sarcófago de Haghia Triada. As mãos do morto estavam na altura do peito e a perna esquerda estava dobrada no joelho para trás, com o pé tocando a coxa. Os ossos do jovem morto estavam descorados de tal modo (os do lado superior esquerdo brancos, os do inferior direito pretos) que sugeriram a um antropólogo físico visitante que o jovem havia morrido por perda de sangue. Na região abdominal havia uma lâmina (punhal, segundo Rutter) de bronze com 0,40 m de comprimento, que tinha de cada lado da lâmina o desenho inciso da cabeça de um javali (Figura 5). Ao lado da plataforma (ou altar sacrificatório) havia um pilar com um cocho na base, projetado provavelmente para aparar o sangue do sacrifício animal (ou humano) – o cocho não foi mencionado por Hughes.



Figura 5. Imagem de javali incisa em lâmina do santuário de Anemospilia, Creta.
Fonte: Sakellarakis e Sapouna-Sakellaraki (1981).

Segundo a interpretação feita por Sakellarakis desses elementos, o esqueleto sobre a plataforma seria uma vítima sacrificial sobre um altar. O homem e a mulher seriam sacerdotes que realizavam a cerimônia, cujo propósito era evitar o iminente terremoto que acabou por destruir o edifício.

O sacrifício seria feito com a lâmina de bronze encontrada no corpo do jovem.

Tal interpretação depende de vários fatores. Temos que estabelecer os seguintes pontos:

1. A identificação do edifício como um templo ou santuário;
2. a identificação da plataforma como um altar;
3. a identificação da lâmina de bronze como uma faca sacrificial;
4. a contextualização da faca no corpo da vítima;
5. a identificação da posição do corpo do jovem e seu significado;
6. o significado da diferença de coloração dos ossos do jovem.

Além destes elementos podemos incluir ainda outros pontos referentes à própria cultura minoica e ao momento específico ao qual pertence o edifício.

O edifício pode ser identificado como templo ou santuário devido aos artefatos encontrados e à própria arquitetura. Isso inclui os rítons, os altares portáteis, o vaso do touro e os pés de terracota. Os chifres de consagração, exceto os dos palácios, são achados apenas em santuários. Embora Hughes duvide da identificação neste aspecto, os indícios apresentados por Gesell em seu estudo sobre áreas de culto minoicas se combinam com os achados (GESELL, 1985, p. 86).

Uma interpretação do local como área de sacrifício de touros não parece provável, pois as portas internas são estreitas, com menos de 1 m de largura, insuficiente para a passagem de animais de grande porte. Uma observação das imagens de culto minoicas, tanto em impressões de selos quanto nos painéis de Cnossos, sugere que geralmente as atividades eram realizadas a céu aberto.

A identificação da plataforma como altar é difícil, porque a maioria dos altares encontrados são feitos de blocos monolíticos de pedra ou são altares portáteis com pernas, como é o caso daquele visto no sarcófago de Haghia Tríada, cuja coloração escura sugere que fosse feito de madeira. Por outro lado, as dimensões dessa plataforma são pequenas para um altar sacrificial de touros.

A lâmina de bronze tem formato parecido com uma ponta de lança, com dois orifícios a aproximadamente 15 cm da base, sugerindo fixação em uma haste

A localização da lâmina sobre o abdômen do jovem é um indício forte de seu uso. Porém, Hughes sugere que esta lâmina poderia ter caído do piso superior, junto

com outros artefatos, ou ainda, que fosse de uma lança apoiada contra a parede que tombou durante o terremoto.

A posição do corpo sobre a plataforma é um outro indicativo forte da interpretação de sacrifício. A citação dos arqueólogos indica que a perna esquerda estava dobrada e atada com a direita, mas não precisa este ponto. Por outro lado, as mãos não são claramente descritas, mesmo para saber se estavam à frente ou nas costas do corpo e se estavam atadas. Outra interpretação sugere que este rapaz tropeçou na plataforma quando fugia do terremoto, caindo nesta posição.

A diferença de cor dos ossos poderia ser atribuída à intensidade do calor do incêndio que se seguiu ao colapso do edifício, com a calcinação do lado esquerdo que provocaria a cor branca. A hipótese de que a coloração seria diferenciada em função da ausência de sangue não tem base científica sólida.

Assim, apesar das indicações contrárias de Hughes, o quadro que se configura é parcialmente correto no que se refere à interpretação de um cenário de sacrifício.

Sakellarakis acreditava que o santuário de Anemospilia fosse um local onde ocorriam sacrifícios de touros e que num momento excepcional foi cenário do sacrifício de um ser humano.

A análise da arquitetura mostra que o local era inadequado ao sacrifício de animais de grande porte como os touros. No entanto, o local pode ser seguramente identificado como um santuário, pelo seu plano arquitetônico e pelo aparato ritual.

Em relação à plataforma, este tipo de dispositivo não é comum em templos, mas possui um arranjo similar aos suportes de blocos maiores, como visto no palácio de Mália, no setor VII, onde serve de base para uma pedra com cúpulas, dispositivo para controle de acesso restrito em áreas rituais.

O uso dessa plataforma como altar parece um arranjo improvisado numa situação excepcional.

O corpo disposto sobre a plataforma estava deitado de lado e a flexão de suas pernas, como visto na foto, sugere sua acomodação ao espaço restrito da plataforma.

A identificação da lâmina como uma ponta de lança não pode ser confirmada com segurança, pois as lanças minoicas têm folha semelhante às espadas e adagas (folhas longas e estreitas, com decoração incisa). Portanto esta lâmina pode ser de uma adaga.

O sacrifício humano é um fato fora do comum na cultura minoica. Temos representações de animais sacrificados ou encaminhados para o sacrifício no sarcófago de Hagia Triada, configurando uma cerimônia funerária de um personagem ligado ao culto, talvez um sacerdote. Esta cena representa homens e mulheres carregando animais, maquetes e vasos de libações, e um touro amarrado sobre um altar de madeira.

O touro tem um corte no pescoço e o sangue é aparado em um vaso no solo, como se encontrou em Anemospilia.

Por ser um santuário datado entre 1490 e 1320 a.C., pertence a um momento em que a ilha de Creta acabara de passar pela erupção do vulcão de Tera, que aconteceu em 1628 a.C., e não em 1450 a.C.

A principal consequência dessa erupção foi a destruição de todas as plantações e boa parte dos animais do leste e do centro da ilha, por causa das cinzas e dos gases sulfurosos que atingiram a terra. Uma série de terremotos e maremotos também atingiu a ilha, provocando fome, morte e o colapso social e econômico dessas regiões. Neste contexto, um sacrifício às divindades não seria estranho.

A Grécia micênica

1. Práticas funerárias micênicas

No caso do mundo micênico não possuímos nenhuma evidência excepcional como as de Creta onde um evento natural preservou alguns contextos e ações que não são recorrentes na documentação arqueológica. No continente grego, alguns achados têm sido interpretados como sacrifício, mas não de forma unânime uma vez que outras hipóteses são possíveis. Tais evidências referem-se a sepultamentos e restos de esqueletos encontrados na entrada de algumas sepulturas.

No mundo micênico, que conviveu estreitamento com os minoicos no final da Idade do Bronze, ou seja, por volta de 1450 a 1150 a.C., o sacrifício de animais associado aos enterramentos era uma prática comum. O principal tipo de túmulo micênico era a *tholos*, uma tumba monumental enterrada em uma colina artificial, com um corredor de acesso construído, o *dromos* (Figura 6). No interior da *tholos* ocorria um banquete funerário, no qual ovelhas eram mortas e vinho era servido, e cujos restos eram jogados ou enterrados num canto do túmulo. Os cavalos eram sacrificados e enterrados no *dromos* e perto deles os cães do morto.

No final do século XIX, Tsountas indicou que os crânios humanos e esqueletos encontrados na porção leste do Círculo Funerário A em Micenas, bem como um enterramento feminino no *dromos* da *tholos* de Clitemnestra, seriam os corpos de escravos e cativos imolados na sepultura de seus senhores (TSOUNTAS; MANATT, 1897, p. 151). Entretanto, na década de 1960, o arqueólogo Mylonas, de Micenas, atribuiu os ossos do Círculo Funerário a enterramentos de períodos anteriores e o sepultamento no *dromos* da *tholos* a uma reconhecida prática de enterramento secundário nas sepulturas micênicas (MYLONAS, 1966, p. 116-117).

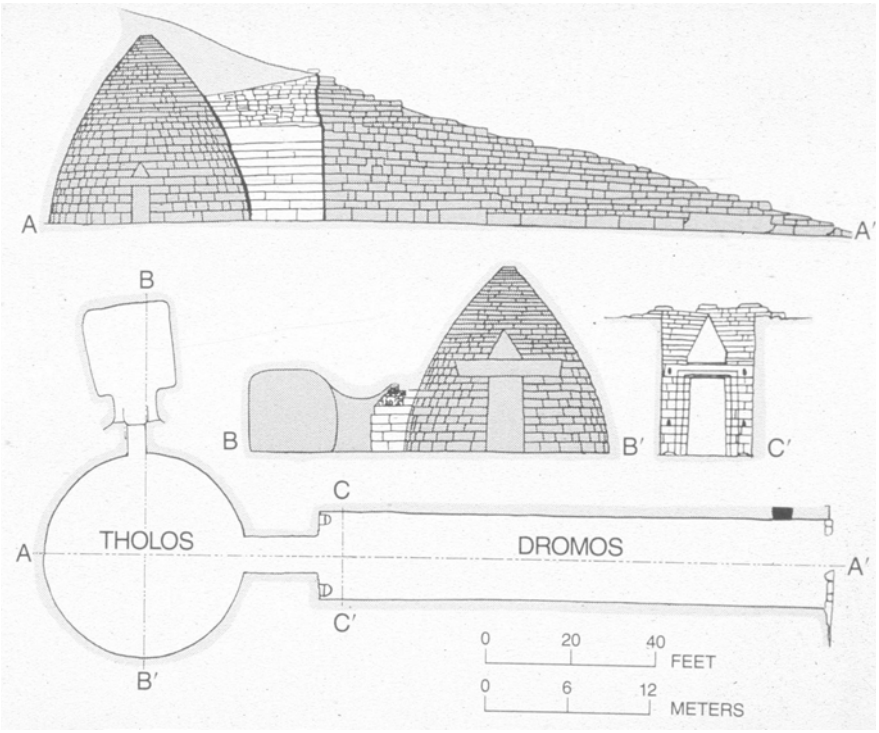


Figura 6. Esquema de uma *tholos*, ilustração de Piet de Jong.
Fonte: https://bit.ly/3eaN1WE.

Outros contextos levantaram suspeitas quanto à possibilidade da prática do sacrifício ritual. Restos de ossos humanos foram escavados no *dromos* da sepultura IV em Deiras, sob uma pilha de pedras. Quinze esqueletos foram encontrados na entrada da sepultura 505 de Micenas (Figura 7). Dois esqueletos não sepultados na *tholos* em Kazarma, associados a ossos de animais com traços de queima e sem a presença de mobiliário funerário, apresentavam uma posição fletida do corpo, o que foi interpretado como morte de joelhos sobre a plataforma na entrada da sepultura. Na sepultura VII em Prosymna um esqueleto foi encontrado a dois metros do solo, sobre uma pilha de pedras parcialmente coberta com uma plataforma de pedra encostada à parede do *dromos*. Um esqueleto que se encontrava na cista da *tholos* III em Thorikos foi interpretado como de um escravo devido à ausência de mobiliário funerário depositado com o morto. Finalmente, o fosso II de uma *tholos* de Dendra continha ossos carbonizados de seres humanos e cachorros (GALLOU, 2002, p. 331-333).

Em geral, todos os indícios mencionados, que foram interpretados por alguns como evidências de sacrifício humano, podem ser considerados enterramentos secundários. Tal prática, amplamente atestada em contexto micênico, corresponde à reutilização da sepultura. Neste caso, o enterramento anterior, bem como os objetos

a ele associados, eram deslocados para um canto da *tholos* ou realocados em um cista ou fosso escavado. Na impossibilidade ou falta de necessidade de reabrir a sepultura, o sepultamento poderia ser feito no *dromos*. A ausência de mobiliário funerário associado a certos enterramentos deve-se, em muitos casos, aos saques realizados em tais tumbas.

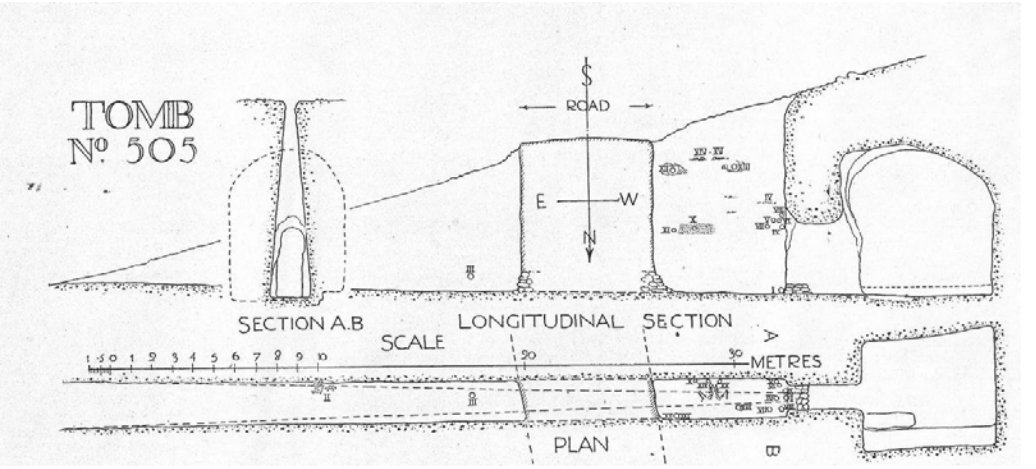


Figura 7. *Tholos* 505 de Micenas. Os esqueletos encontrados no *dromos* estão assinalados com numerais romanos.

Fonte: Wace (1932).

De todos os casos micênicos, o único que merece uma séria consideração com relação à possibilidade de sacrifício humano é o caso dos seis esqueletos provenientes do *dromos* da sepultura em câmara 15 de Micenas escavada por Tsountas. Tais esqueletos foram colocados uns sobre os outros no preenchimento de pedra em frente ao triângulo que se situa sobre a porta. Os arqueólogos do final século XIX, como Tsountas, Schliemann e Evans, eram profundamente influenciados pela literatura, em especial Homero. Assim, a referência utilizada para interpretar estes esqueletos como escravos sacrificados deve-se à descrição na Ilíada dos doze troianos sacrificados na pira mortuária de Pátroclo. Apesar do contexto incomum para um enterramento secundário, tais esqueletos estavam associados a ossos de animais e potes cerâmicos, o que caracterizaria o mobiliário funerário. Infelizmente a arqueologia do final do século XIX não produzia relatórios de escavação com os detalhes que se emprega atualmente, e muitas informações hoje consideradas importantes, principalmente referentes ao contexto dos achados, não eram registradas. A ausência delas impossibilita una análise mais detalhada dessa evidência.

Ainda que se possa considerar esse caso e o dos esqueletos encontrados ajoelhados em Kazarma como possível evidência de sacrifício ritual entre os

micênicos, o que se atesta é a exceção de uma prática, não a regra. Ademais, todos os exemplos citados provêm da Argólida e não há relatos similares para o resto do continente grego, o que tornaria tal exceção uma variante local do mundo micênico.

2. Linear B: o tablete PY Tn 316 de Pilos

Tanto o Linear A quanto o Linear B são sistemas de escrita relacionados à administração palaciana. Ainda que o Linear A não tenha sido decifrado, seu caráter contábil fica claro em razão da estrutura dos documentos: palavras formadas por sinais silábicos seguidos de ideogramas que representam produtos, seguidos, por sua vez, de numerais. O Linear B segue o mesmo esquema, e a leitura desses documentos possibilitada pelo uso de uma forma arcaica da língua grega demonstrou a estrutura telegráfica de tais registros. Em geral trata-se de registros temporários, provavelmente anuais, que só foram preservados devido ao acaso – os incêndios que destruíram os palácios micênicos. Se havia algum arquivo permanente, era constituído de algum tipo de material perecível, como pergaminhos ou papiros. A natureza dos tabletes em Linear B é, em geral, a de rascunhos que, escritos em argila úmida, poderiam ser apagados e reutilizados.

Um tablete escrito em Linear B proveniente dos arquivos do palácio em Pilos, identificado como PY Tn 316 (Figura 8), registra as atividades ritualísticas e oferendas de vasos preciosos (que são seguidos dos ideogramas para homem e para mulher) a santuários e divindades. Em uma fórmula que aparece três vezes no tablete lê-se o seguinte: *do-ra-qe pe-re po-re-na-qe a-ke*. A transliteração aproximada seria: *dora* – presentes/dádivas (do grego *dwroσ*); *pere* – trazer (do grego *ferε*); *porena* – ?; *ake* – levar/conduzir (do grego *agε*); a tradução seria: trazer presentes e conduzir ?.

Na primeira publicação do documento, Ventris e Chadwick (1973, p. 284) traduziram *porena* como "os portadores dos vasos a serem dedicados". Em uma publicação posterior, Chadwick (1976, p. 90) elaborou a hipótese do sacrifício humano, uma vez que o número de vasos era superior ao número de pessoas e que tal ritual corresponderia a uma medida desesperada para evitar um grande desastre que, por fim, abateu-se sobre o palácio, destruindo-o. O incêndio que se seguiu, preservou este tablete em argila crua, que foi cozido.

Toda especulação sobre a possibilidade deste documento registar o sacrifício de seres humanos está em traduzir a palavra *porena* como "vítimas", uma vez que está associada aos ideogramas de homem e mulher, o que faz de *dora* o objeto do verbo *pere* e *porena* o objeto do verbo *ake*.

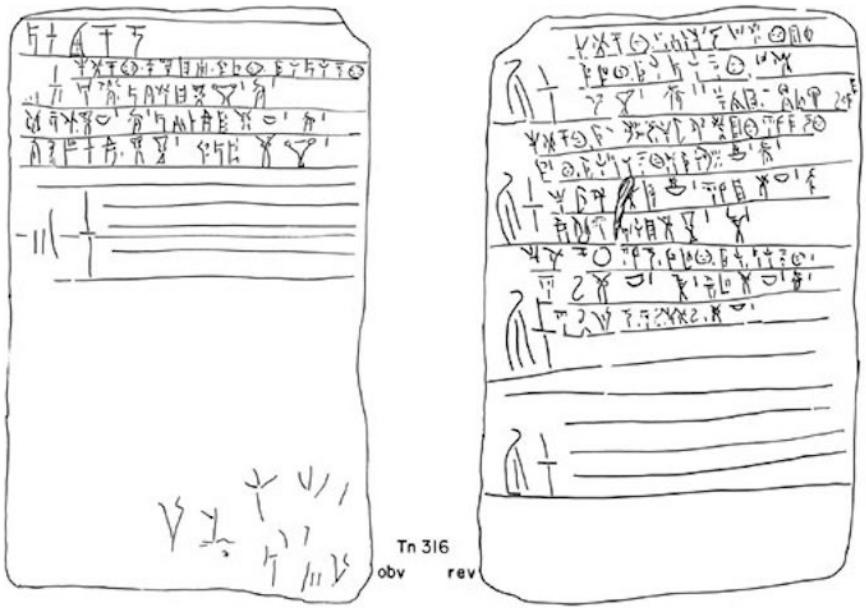


Figura 8. Tablete PY Tn 316.
Fonte: Bennett (1955, p. 36).

Se o significado da palavra *dora* não causa muitos problemas, a palavra *porena* levanta sérias dúvidas, pois não há similar em grego clássico. Tal palavra, no entanto, aparece em outros dois tabletes de Pilos (PY Ua 1413 e PY Ua 443) e um de Tebas (TH Of 26). Nestes documentos, lã e tecidos especiais estão relacionados com variantes da palavra *porena*.

Muitos autores não compartilham da tese de Chadwick, e já foi sugerido que se trata de estátuas em forma humana que estavam sendo dedicadas. A maioria dos pesquisadores, no entanto, reconhece que são seres humanos: não vítimas para um sacrifício, mas servidores do santuário. Preferem assim a seguinte tradução para a fórmula: "trazer presente e conduzir os portadores". O fato de que nos demais documentos tais pessoas estejam relacionadas à produção de lã e tecidos – uma das oferendas às divindades nos documentos em Linear B – parece suportar esta hipótese.

Conclusões

Tanto para a Creta minoica quanto para a Grécia micênica as evidências são inconclusivas com relação às práticas de sacrifício. Neste sentido, o que podemos apreender a partir de tais casos é que a arqueologia não é capaz de lidar com práticas de exceção. A evidência material, em grande parte composta do refugo das sociedades, ou seja, daquilo que foi descartado ou abandonado, é fonte importante para as práticas sociais correntes. As fontes materiais possuem caráter qualitativo e quantitativo, e a

recorrência das evidências fornece informações a respeito das sociedades. Evidências excepcionais, como as do santuário de Anemospilia em Archanes, ou isoladas, como a da Casa Norte em Cnossos e o tablete PY Tn 316 de Pilos, não podem constituir prova absoluta do sacrifício de seres humanos. Podem, na melhor das hipóteses, servir para a especulação a respeito de casos ímpares e práticas que por algum motivo fogem dos costumes usuais.

Em relação às sociedades sem documentação escrita de caráter narrativo, como as civilizações da Idade do Bronze na Grécia, para as quais a única fonte é de caráter material, é preciso entender a natureza da documentação arqueológica, suas limitações e seu campo de atuação. Atualmente, o que podemos afirmar é que os sacrifícios de seres humanos e as evidências estudadas não constituem práticas rituais comuns nessas sociedades, ainda que seja possível terem ocorrido em momentos de crise.

Referências bibliográficas

BRANIGAN, K. *Dancing with death*: life and death in southern Crete 3000-2000 B.C. Amsterdam: Adolf M. Hakkert, 1993.

CHADWICK, J. *The Mycenaean world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

GALLOU, C. *The cult of the dead in central Greece during the Mycenaean Period*. 2002. Tese (Doutorado em Filosofia) – Nottinghan University, Nottinghan, 2002.

GESELL, G. C. *Town, palace and house cult in Minoan Crete*. Goteborg: P. Åström, 1985. (Studies in Mediterranean Archaeology, v. 47).

HUGHES, D. D. *Human sacrifice in Ancient Greece*. London: Routledge, 1991.

LONG, C. R. *The Ayia Triadha sarcophagus*: a study of late Minoan and Mycenaean funerary practices and beliefs. Goteborg: Paul Åström, 1974. (Studies in Mediterranean Archaeology, v. 41)

MANOLITSAKIS, D. Archaeology: Greece, human sacrifices 3,000 years ago in Crete. *In*: *ANSAmed*, Rome, 10 fev. 2014. Disponível em: http://bit.ly/386DCwC. Acesso em: 6 fev. 2020.

MARINATOS, N. *Minoan religion*: ritual, image and symbol. Columbia: University of South Carolina Press, 1993.

MARINATOS, N. *Minoan sacrificial ritual*: cult practice and symbolism. Stockholm: Svenska Institutet, 1986.

MYLONAS, G. E. *Mycenae and the Mycenaean Age*. Princeton: Princeton University Press, 1966.

NILLSON, M. P. *Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion*: a history of Greek religion. Oxford: Clarendon, 1925.

PLATON, N. Anaskafi Akhladion Sitias. *Prakt 1959*, [*S. l.*], p. 210-219, 1965.

PLATON. N. Erevnai tis Arkhaiologikis Etairias is anatolikin kai kentrikin Kritin. *ArchDelt*, [*S. l.*], v. 16, p. 258-259, 1960.

PLATON, N. *Zakros*: the discovery of a lost palace of Ancient Crete. New York: Charles Scribner's Sons, 1971.

RUTTER, J. Minoan religion: evidence for human sacrifice. *In*: *Aegean Prehistoric Archaeology*, Hanover, 1º fev. 2001. Disponível em: http://bit.ly/2GYQIjA. Acesso em: 20 jan. 2015.

SAKELLARAKIS, J. A. Minoan cemeteries at Arkhanes. *Archaeology*, Long Island, v. 20, n. 4, p. 276-281, 1967.

SAKELLARAKIS, Y.; SAPOUNA-SAKELLARAKI, E. Drama of death in a Minoan temple. *National Geographic*, Washington, DC, v. 159, n. 2, p. 204-222, 1981.

SEAGER, R. B. Excavations on the Island of Mochlos, Crete, in 1908. *American Journal of Archaeology*, Boston, v. 13, n. 3, p. 273-303, 1909.

TSOUNTAS, C.; MANATT, J. I. *The Mycenaean age*: a study of the monuments and culture of Pre-Homeric Greece. London: Macmillan, 1897.

VENTRIS, M.; CHADWICK, J. *Documents in Mycenaean Greek*: Three hundred select tablets from Knossos, Pylos and Mycenae with commentary and vocabulary. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

WARREN, P. M. Knossos: new excavations and discoveries. *Archaeology*, Long Island, v. 37, n. 4, p. 48-57, 1984.

WARREN, P. M. *Myrtos*: an Early Bronze Age settlement in Crete. London: British School at Athens & Thames and Hudson, 1972.

WARREN, P. M.; WALL, S. M.; MUSGRAVE, J. H. Humans bones from a late Minoan I B house at Knossos. *The Annual of the British School at Athens*, Cambridge, v. 81, p. 333-388, 1986.

7

Sacrifício entre os gregos antigos: a comunhão com o divino

MÁRCIA CRISTINA LACERDA RIBEIRO
Universidade do Estado da Bahia

VAGNER CARVALHEIRO PORTO
Museu de Arqueologia e Etnologia da
Universidade de São Paulo (USP)

"Os deuses amam os sensatos e abominam os vis"
(Atena a Odisseu: Sófocles, Aias, v. 132-133)

"Respeito os que veneram meu [de Afrodite] poder e abato os que me tratam com soberba. Pois também entre os deuses isto ocorre: gostam de ser honrados pelos homens"
(Eurípides, Hipólito, v. 1-10).

Introdução

Em seu tratado sobre o trabalho, Hesíodo (1991, p. 43-45)[1] aconselha o irmão Perses a sempre trabalhar e a ter como aliada Deméter para encher de alimentos seus celeiros, dar-lhe fartura e prosperidade, pois os deuses se irritam com quem vive ocioso e agrada-lhes quem duramente trabalha. Em sua lista de aconselhamentos ao irmão, sem dúvida, ganha destaque a relação que ele deve manter com os deuses, cuja primeira caridade ao humano é o alimento:

> se podes, oferece sacrifícios aos deuses imortais sacra e imaculadamente e queima pernis luzidios; tornando-os propiciadores com libações e oferendas, quando adormeces e quando volta a

[1] v. 285-311

> luz sagrada, para que tenham a ti propícios coração e ânimo, para de outros comprar a herança e não, outros, a tua. (HESÍODO, 1991, p. 47-49)[2]

É Hesíodo também que nos dá conta do mais completo retrato do panteão grego em sua *Teogonia*, do nascimento das divindades às esferas que presidem e da imaculada relação que os homens devem manter com os deuses para seu fortúnio. Os relatos míticos faziam parte da educação dos gregos, que desde tenra idade os ouviam e eram por eles auxiliados na formação de seu aparato religioso. O *Hino a Deméter* canta a história do rapto de Perséfone pelo deus infernal, do atordoamento da divindade a rodopiar pela terra sombria à procura da filha até o pacto, quando à jovem é permitido passar parte do tempo com os olímpicos. Apaziguados os deuses, os campos voltam a florescer, a terra se cobre de verde e de frutos, Deméter e Perséfone enchem de riquezas os humanos que lhes devotam amizade (MASSI; CARVALHO, 2010).

Os deuses da épica a tudo assistem e em toda vida humana interferem. Um bom exemplo é o catálogo de benefícios que Hécate pode oferecer ao seu fiel. Conforme Hesíodo, ela foi muito agraciada pelos deuses, dos Titãs a Zeus, pois todos lhe concederam excelentes dons, que a tornaram uma divindade poderosa. Hesíodo afirma que ainda em seu tempo, se algum homem invoca Hécate com belos sacrifícios e ritos adequados, muita glória e opulência ele alcança. Quando Hécate aceita a prece, sua esfera de atuação com os humanos é ampla: no tribunal de justiça e na assembleia ela auxilia o devoto com a oratória; na guerra concede a *kléos* a quem lhe aprouver; nos jogos vencem o atleta e a cidade que agradam a divindade. Ela concede a farta pesca, aumenta o rebanho de bois, cabras e ovelhas, além de ser a nutriz das jovens; mas seu amplo poder também pode ser usado em sentido contrário, para causar prejuízo (HESÍODO, 1992, p. 129-131)[3].

Os deuses, portanto, exercem múltiplas funções e múltiplos são os seus epítetos. Zeus, que estabeleceu a ordem divina vencendo as forças primitivas e repartindo os poderes entre os olímpicos, atua em muitas esferas: Zeus dos juramentos, Zeus das fronteiras, Zeus protetor dos suplicantes e dos estrangeiros, Zeus da chuva e do raio (VEGETTI, 1994, p. 239). Da vida privada à vida pública, do nascimento à morte, a sorte humana está impregnada da sua relação com os deuses.

Em sendo assim, é necessário a comunhão do homem com o divino em todas as fases da vida: os rituais religiosos – elo humano-divino – estão presentes

[2] v. 335-341

[3] v. 405-455.

do nascimento à morte, em momentos de festas, antes e ao final das batalhas, inclusive na celebração de tréguas. Na comunhão a reciprocidade é a palavra de ordem: ao deus cabe a boa ou má fortuna do humano e a este o zelo com o deus e com tudo que se refere ao sagrado. Os sacrifícios estão em primeiro plano na relação humano-divino. De acordo com Teofrasto há três razões para sacrificar algo aos deuses: para honrá-los, por gratidão a alguma graça alcançada ou por algum pedido que se espera que seja atendido (BREMMER, 2007, p. 139).

As cidades tinham um extenso calendário de festas públicas em períodos determinados do ano. A essência das festividades era restabelecer a constante e perene relação com os deuses através de inúmeros rituais, especialmente os sacrificiais, e de fortalecer a unidade da pólis. Ao lado das grandes festas do calendário havia ainda pequenos festejos das comunidades, as festas de família e os quatro grandes festivais pan-helênicos, quando pessoas e embaixadas de várias pólis distintas se reuniam nas Olimpíadas e nas Nemeias, ambas dedicadas a Zeus, nos Jogos Píticos, consagrados a Apolo em Delfos, e nos Jogos Ístmicos em homenagem a Posidão.

Pretendemos apresentar ao longo deste texto nuances das relações mantidas entre os homens e os deuses no mundo grego antigo, com especial destaque para os sacrifícios cruentos, envolvendo derramamento de sangue. Abordaremos os benefícios da boa relação com os deuses tanto quanto o que pode implicar uma relação não amistosa, quais os tipos de oferendas, como se desenrolava o sacrifício cruento e em quais circunstâncias era realizado. Falaremos ainda sobre a importância do altar – lócus apropriado para a prática do ritual. Há farta documentação escrita e arqueológica sobre o tema: nos ocuparemos principalmente da literatura, sobretudo da epopeia e da tragédia, e de fontes iconográficas.

De partida, é necessário acentuar que não é possível falar de mundo grego antigo como bloco homogêneo e estático nem no tempo e nem no espaço. No Período Clássico, séculos V a.C. e IV a.C., a Grécia se estendia de uma ponta a outra, desde o Fásis, uma fundação grega na costa do mar Negro, passando pelas costas da Ásia até Marselha, o sul da Península Itálica e a Sicília, e ainda englobava uma série de ilhas (FINLEY, 1998). Mais de mil cidades autônomas, com ritmos próprios, política e economia endógenas. Evidentemente, alguns elementos se somavam em torno de uma identidade helênica. Conquanto os estudiosos divirjam a respeito de quando essa identidade[4] comum foi concebida ou quais elementos se somaram para amalgamar esses gregos, um deles é indiscutível:

[4] Consultar Hall (2001).

a religião. Muito embora também seja importante deixar claro que havia diferenças de uma cidade a outra em termos religiosos, calendários, os deuses mais cultuados, dentre outros aspectos.

O ritual do sacrifício animal não foge a essa regra. Conforme Bremmer (2007, p. 132) ele se expandiu consideravelmente no Período Arcaico com o crescimento da urbanização e o concomitante aumento da riqueza, tornando-se cada vez mais especializado e rebuscado. Os séculos V a.C. e IV a.C. assistem ao surgimento de vestimentas especializadas para os sacrificadores e um ritual mais elaborado ao redor do altar. Portanto, o ritual não deve ser visto como um acontecimento imutável, mas como um ritual vivo que respondia às necessidades, às possibilidades e aos questionamentos dos gregos em uma cultura dinâmica, sempre em mudança.

Os vários presentes aos deuses

Na longa lista de presentes aos deuses estão incluídos objetos de toda sorte, edifícios de culto, estátuas, objetos de arte, peças do vestuário, instrumentos de trabalho, escravos. Etéocles diz que se vencer o exército invasor consagrará na morada sagrada dos deuses as vestes inimigas rasgadas por sua lança (ÉSQUILO, 2009, p. 161)[5] e quando Íon se apresenta a Creúsa como escravo do deus, ela lhe pergunta se ele é "uma prenda votiva de alguma cidade ou vendido por alguém?" (EURÍPIDES, 2005a, p. 53)[6]. No lécito de fundo branco do período Clássico, atribuído ao Pintor de Bowdoin (Figura 1), é possível observar uma mulher alada colocando, ou recolhendo (o que é mais provável), oferendas em um altar: provavelmente se trata de Niké, a personificação da vitória. Niké ou Vitória, segundo Hesíodo (1992, p. 127-129)[7], é filha de Estige e da divindade híbrida Palas; Estige foi a primeira imortal a se apresentar a Zeus com seus quatro filhos para lutar em suas hostes contra os Titãs, recebendo do Olímpico muitos benefícios, inclusive que os seus filhos morassem para sempre com o próprio Zeus. Vitória, de belos tornozelos, conforme Hesíodo[8], é sempre representada com asas. Em uma variante do mito, ela aparece associada a Atena.

[5] v. 275-280.

[6] v. 310.

[7] v. 383-404

[8] v. 384.



Figura 1. Mulher alada recolhendo (ou colocando) oferendas em um altar. Lécito ático de fundo branco do pintor de Bowdoin.
Data: 475-450 a.C. Atenas, National Archaeological Museum.
Fonte: Ribeiro Júnior (2000).

No conselho de Hesíodo a Perses, entrevemos três possibilidades de mimos aos deuses: os sacrifícios animais, as oferendas e as libações. Nesse vasto universo, temos as oferendas de primícias, normalmente vinculadas a uma esfera camponesa simples e patriarcal – é a oferenda primeira àqueles que hierarquicamente são os primeiros – os deuses. Era comum o campesino devoto levar ao santuário os primeiros produtos de sua safra. Produtos da caça, da pesca ou da casa são colocados em locais sagrados deixados para outros homens ou animais; podem ser atirados em um rio, em um pântano, no mar ou ser incinerados: a oferenda se transforma em sacrifício mediante a destruição. As dádivas podem retornar aos homens por intermédio da organização da economia do templo e da classe dos sacerdotes, mas na essência, o ato de renúncia reconhece a superioridade dos deuses (BURKERT, 2007, p. 93).

Ao lado das oferendas de primícias, vemos as oferendas votivas: oferece-se à divindade um bem, um dom, em troca de outro, um contradom. Não há regra quanto ao que se doa, o que pode implicar um gasto mínimo ou grandes gastos. Pode ser uma oferenda de primícias, um aumento na quantidade de uma oferenda que já se faz, um sacrifício animal, um escravo para servir no templo, uma extensão de terras que passa a pertencer a um dado templo ou botins de guerra. As atribulações do cotidiano – o medo, as incertezas, as enfermidades, uma viagem, uma guerra – levaram o homem, individualmente ou em nome da comunidade, a exprimir seu voto em voz alta diante do máximo de testemunhas. Seu pedido, uma vez acatado pela esfera divina implicava o necessário cumprimento da promessa (BURKERT, 2007, p. 95-97).

Nas Figuras 2 e 3, vemos guerreiros cortando os cabelos. No lécito ático de fundo branco (Figura 2), o pintor de Nikon representou um guerreiro cortando mechas do cabelo para ofertar aos deuses antes da batalha: trata-se de uma oferenda votiva. Na Figura 3, vemos um guerreiro cortando o cabelo, o quinto da esquerda para a direita. Graças à inscrição ao seu lado com o nome Partenopeu a representação foi associada à peça *Os sete contra Tebas* de Ésquilo; possivelmente, a representação similar no lécito ático também se refira a tal peça (RIBEIRO JÚNIOR, 2013).



Figura 2. Guerreiro cortando o cabelo. Lécito ático de fundo branco atribuído ao pintor de Yale.
Data: 470-460 a.C. New York, The Metropolitan Museum of Art. Foto: Paula Chabot, 2000.
Fonte: Ribeiro Júnior (2002).



Figura 3. Hídria ática de figuras vermelhas atribuída ao grupo maneirista antigo, 470-460 a.C. Shigaraki, Museu Miho.
Fonte: Ribeiro Júnior (2003).

Segundo Ésquilo, Partenopeu foi um dos sete guerreiros do exército argivo e lutou na quinta porta de Tebas – a de Bóreas. Façamos uma consideração, a despeito da associação do herói com o Partenopeu trágico de Ésquilo, apresentado na hídria ática acima, cortando os cabelos, em suposta oferenda religiosa. Ésquilo o retrata como um jovem quase imberbe, quando os pelos começam a se firmar na face, e não faz referências ao sacrifício do seu cabelo. Pelo contrário, ameaçador e destemido, com uma roupagem demasiado sacrílega, é seu poder guerreiro que o apoia quando faz seu juramento: ele jura pela lança que venera mais que a qualquer divindade que mesmo contra a vontade de Zeus saqueará a cidade de Tebas (ÉSQUILO, 2009, p. 175)[9]. A confiança demasiada no poder bélico pessoal, colocado acima dos deuses, não é prerrogativa apenas do Partenopeu de Ésquilo, mas de alguns dos seus companheiros. Capaneu, além de insultar Zeus, garante que arrasará Tebas com ou sem a ajuda dos deuses (ÉSQUILO, 2009, p. 169-171)[10]. De igual modo, outro argivo, Etéoclo, carrega em seu escudo a inscrição: "Nem Ares me derrubará da torre" (ÉSQUILO, 2009, p. 173)[11]. A hídria (Figura 3) foi catalogada pelo Beazley Archive, e sua decoração foi atribuída à peça *Os sete contra Tebas*[12]. Para Burkert (2007, p. 97) "ao dedicar seu cabelo o homem cede parte de si mesmo a um poder superior; uma perda que há de se reconhecer que não causa dor e é rapidamente reposta". A despeito da observação de Burkert, de certo modo minimizando a oferenda do cabelo, devemos considerar o significado do ato religioso da deposição do cabelo. No *coureion*, ritual em que o jovem é apresentado a sua *fratria*, na festa das Apatúrias, o pai realiza um sacrifício animal e o ápice da cerimônia ocorre quando o jovem, aceito pela comunidade, oferece uma mecha de cabelo à divindade da *fratria*. Ademais, no túmulo, ofertar uma mecha de cabelo ao morto é uma das obrigações mais caras que cabe a um membro da família[13]. Na saga dos Atridas, Orestes é sempre o responsável por chegar a Argos, depois do seu longo exílio, e por fazer sacrifícios e libações no túmulo do pai, mas seu ato principal é depositar uma mecha do seu cabelo sobre o túmulo (ÉSQUILO, 2004b; EURÍPIDES, 2012; SÓFOCLES,

[9] v. 525-535.

[10] v. 420-440.

[11] v. 465-470.

[12] Disponível em: http://bit.ly/38cIAYU. Acesso em: 25 jul. 2017.

[13] Quanto ao significado do ato religioso de depositar o cabelo e de essa ser uma obrigação de família, consultar Pucci (1967).

2009). Em *Orestes*, de Eurípides, Helena tem vergonha dos argivos e teme suas reprimendas, por isso, pede a Electra para ir ao túmulo de Clitemnestra levar oferendas de cabelo e libações. Diante da recusa de Electra, que afirma que não poderá olhar o túmulo da mãe, caberá a Hermione essa tarefa (EURÍPEDES, 1999, p. 34-35)[14].

Em geral todas as divindades recebem oferendas, inclusive as ctônias. As oferendas aos deuses ctônios representam a antítese dos sacrifícios às divindades sem vínculo com o mundo infernal: tudo acontece na calada da noite, não se ergue um altar, a carne da vítima é queimada diretamente no chão até sua completa extinção e nada resta para os homens se banquetearem (VEGETTI, 1994, p. 243-244). Em Gela, na Sicília, as divindades ctônias concentram o maior número de áreas sagradas e seu culto é um dos mais antigos (HIRATA, 2014, p. 91). Algumas divindades, como Deméter e Posidão, comportam tanto aspectos ctônios quanto olímpicos (VERNANT, 2006, p. 53).

Em que pese a diversidade da lista de presentes para os deuses, o mais prestigioso deles é a oferta alimentar – o sacrifício animal, o "ato sagrado" por excelência, como nos chama a atenção Burkert (2007, p. 27). O sacrifício cruento experimentou formas diversas conforme a divindade e o meio social – do mais nobre, a vaca (mas principalmente o touro), passando pelo mais habitual, a ovelha, depois a cabra, o porco (sendo o leitão o mais barato deles) – até as galinhas, gansos, pombos e peixes (Burkert, 2007, p. 27). Jan N. Bremmer (2007, p. 134-137) fala sobre as idades dos animais sacrificados: em alguns lugares como Dydima eram preferidos os adultos e em Kalopodi, ao contrário, era comum o sacrifício dos mais jovens. Levava-se em consideração também o sexo e a cor. Enquanto aos deuses em geral sacrificavam-se os machos, às deusas as fêmeas. Em relação à cor, animais negros geralmente eram dedicados às divindades ctônias. Independentemente dessas nuances, as vítimas sacrificiais tinham de estar em perfeito estado, intactas. A exceção cabia a Esparta, que realizava sacrifícios pequenos e baratos, inclusive com animais mutilados, possivelmente por conta da própria ideologia espartana. Há que se acrescentar que os sacrifícios sofreram variações ao longo do tempo, como já salientamos: enquanto Hesíodo fala na passagem supra do oferecimento das pernas do animal, vemos no século V a.C. referências a outras partes, como as entranhas, baço, rins, fígado, coração e pulmões.

Há quem tivesse suas preferências: os touros frequentemente aparecem associados a Zeus e a Posidão; os veados e as cabras a Ártemis e a Apolo; o porco a

[14] v. 96, v. 110-125.

Deméter e a Perséfone. Porcos eram atirados em abismos dedicados a essas deusas: quatro meses depois mulheres desciam nesses lugares para resgatar os restos decompostos dos porcos sacrificados e levar até os altares nos quais fiéis concluíam o ritual, acrescentando sementes que renderiam muitos frutos em uma colheita abundante (CARVALHO, 2010, p. 284). Este sacrifício exprime sua vertente ctônia, quando a oferenda é completamente destruída, diversa do sacrifício aos olímpicos, como veremos adiante.

Independentemente de suas nuances, na raiz do sacrifício está a renúncia aos preciosos recursos alimentares em nome da boa relação com o deus e das benesses daí advindas. Hesíodo, na exortação a Perses, deixa claro que o sacrifício deve estar circunscrito à possibilidade do ofertante. Bremmer lembra que o sacrifício é uma obrigação ritual que envolve uma questão econômica, pois um animal implica um custo (BREMMER, 2007, p. 133). Egisto preparava um suntuoso sacrifício às Ninfas em sua fazenda quando foi assassinado por Orestes. Electra já não podia ostentar o mesmo no ritual de purificação pelo suposto nascimento do seu filho, ardil utilizado para atrair sua mãe ao casebre e cometer o matricídio. A princesa e o esposo eram muito pobres e quando receberam Orestes e sua pequena comitiva mal tinham o que comer naquele dia (EURÍPIDES, 2012). No entanto, a pobreza não pode servir de pretexto para desobrigar o fiel ao cumprimento dos rituais divinos. Portanto, quando Clitemnestra se dispõe a realizar o rito, em geral feito pela parteira, Electra diz que o cesto ritual e a faca já estão preparados. Ao contrário de Electra, Xuto providencia um grande banquete no Santuário de Apolo em Delfos para comemorar o nascimento do filho adolescente que ele acabara de conhecer: "quero inaugurar a nossa mesa comum, sentando-me a um comum banquete, e sacrificar o que não sacrifiquei quando do teu nascimento" (EURÍPIDES, 2005a, p. 74)[15].

O altar

Enquanto o templo é a morada do deus e também espaço de exibição[16] de oferendas, o altar é o elo entre o homem e o sagrado – o lócus por excelência do sacrifício à divindade. O *Íon* de Eurípides nos proporciona um retrato vívido do altar, desde os cuidados com sua limpeza até seu aspecto mais importante, a

[15] v. 650-655.

[16] Os templos de Delfos e de Olímpia ostentavam monumentos diversos erigidos em agradecimento aos deuses pelos benefícios alcançados tanto por particulares quanto por cidades, que tentavam impor fisicamente e aos olhos de todos seu poder e sua identidade (SCOTT, 2010).

sacralidade, que o torna um local inviolável, um asilo. O órfão Íon cresceu no templo de Lóxias, em Delfos; ele é o encarregado de tomar conta do lado externo do templo, pois do interior cuidam os délfios, escolhidos por sorteio. Ele recebe e orienta os visitantes e cuida da limpeza do santuário. Devotadamente varre o altar com sua vassoura de loureiro. Nos vasos de ouro, pega a água virgem da fonte Castália e asperge sobre o altar. Atento com o espaço sacro, ele empunha o arco e afugenta os pássaros que teimam em tudo sujar e em profanar as oferendas deixadas sobre o altar, além de fazer incômodos ninhos nas cornijas do templo. Toda a vida do herói está circunscrita ao espaço do santuário, do templo e do seu altar, sua própria casa. Íon se alimenta das oferendas dos altares e do que os visitantes lhe dão (EURÍPIDES, 2005a, p. 41; 54), dorme nas dependências do templo e usa as vestes do deus (EURÍPIDES, 2005a, p. 53-54)[17].

O altar pode assumir a função de asilo para um suplicante, como nos diz Ésquilo: "Altar pode mais que torre, infrágil escudo" (ÉSQUILO, 2009, p. 267)[18]. Ainda em *Íon*, Creúsa tenta assassinar o próprio filho, Íon, imaginando que ele fosse um bastardo de seu esposo. Descoberta, ela é julgada e condenada pela lei dos délfios. Desesperada, agarra-se ao altar como suplicante, o mesmo em que estivera antes, com ramos de louro nas mãos, dirigindo orações aos deuses na esperança de ter filhos. Ao surpreendê-la no altar, o jovem, premido pelas regras que o recinto sacro impõe, é obrigado a se deter, embora a lei dos homens a tivesse condenado. Sob protestos, ele vocifera:

> Ai! É terrível como não foi da melhor maneira – nem com uma intenção sensata – que o deus estabeleceu as leis para os mortais! Não era deixar sentar os injustos no altar que era necessário, mas expulsá-los. Pois não é bonito tocar nos deuses com uma mão perversa – somente aos justos é permitido fazê-lo. Mas se o injusto tem de se sentar num local sagrado, que, ao recorrer à mesma proteção, não receba idêntico tratamento, da parte dos deuses, o que é bom e aquele que não o é. (EURÍPIDES, 2005a, p. 104)[19]

Romper com a sacralidade do altar, ultrajando-o, pode suscitar a fúria divina. O assassinato de Príamo no altar doméstico consagrado a Zeus, a violência cometida

[17] v. 50-55; 323; v. 315; v. 326.

[18] v. 190.

[19] v. 1312-1319.

por Ájax ao arrancar Cassandra do altar de Atena e o consórcio de Agamenão com a jovem consagrada fizeram com que a deusa Atena, sempre do lado dos aqueus, tomasse direção contrária e propusesse a Posidão, partidário dos troianos, um pacto de sangue. Rezava o pacto que o retorno dos aqueus vencedores encontraria no mar muitas desgraças: o fogo de Zeus atingiria as naus; violentas tempestades, os remoinhos de Posidão e a fúria de Atena cobririam o mar de uma ponta a outra de cadáveres (EURÍPIDES, 2004, p. 77-82)[20].

Caminhar com os deuses significava estabelecer laços sólidos e benéficos. Portanto, nada mais apropriado do que oferecer à divindade um sacrifício animal. O altar (*bomós*) é o espaço do sacrifício para onde o animal é ritualmente conduzido, supostamente de forma voluntária, depois de cuidadosamente preparado e embelezado. É dia de festa para a comunidade e as pessoas se arrumam, enfeitam-se (BURKERT, 2007, p. 27). Em algumas cenas dos vasos cerâmicos é possível observar efebos lutando com os animais no intuito de dominá-los, amarrando-os pelos pés ou pescoço (BREMMER, 2007, p. 135). Na *Electra* de Eurípides, as jovens que moram no campo ficam sabendo do festival de Hera e rapidamente correm para convidar Electra: "anunciam o sacrifício (*thysia*) para daqui a três dias, em Argos. Todas as virgens estão prestes a caminhar em procissão até Hera" (EURÍPIDES, 2012, p. 77)[21]. Electra declina do convite, chamando a atenção para a sua aparência imunda destoante das moças argivas. Logo diz que não está para enfeites ou colares de ouro, mesmo quando as amigas insistem e se oferecem para emprestar-lhe um belo manto, acessórios dourados e enfeites graciosos. Na Figura 4, é possível observar na representação de uma procissão sacrificial as jovens com os cabelos bem penteados, enfeites e mantos elaborados, elegantes e limpos, além das cabeças coroadas. Quadro bastante diferente da apresentação da princesa atrida, com cabelos raspados e aparência suja e mal cuidada, portando um vaso d'água na cabeça que, diferentemente dos vasos rituais observáveis na Figura 4, tinha a função de levar água para abastecer sua casa.

[20] v. 1-97.

[21] v. 172-174.



Figura 4. Procissão sacrificial. Pintura em tábua de madeira da Caverna de Pitsa.
540 a.C. Atenas, National Archaeological Museum. Ekdotike Athenon S. A.
Fonte: S. Karouzou, National Museum, Atenas, 1999.
Disponível em: https://tinyurl.com/w3sz364. Acesso em: 12 abr. 2020.

A procissão segue, conforme a Figura 4, ao som do aulos e da lira tocados por meninos, em direção ao altar, para onde convergem todos os olhares. Trata-se de um sacrifício a uma divindade olímpica, uma vez que o altar foi erigido acima do solo. Uma jovem certamente virgem e da aristocracia verte uma jarra, provavelmente com água lustral, sobre outro recipiente. O fogo já está aceso, e pouco atrás vemos um jovem com um vaso e bandeja nas mãos, objetos que servirão ao ritual. Um menino conduz o carneiro preso pelo pescoço, serenamente. As jovens carregam coroas e fitas nas mãos, possivelmente para enfeitar o altar e talvez o animal. Bremmer (2007, p. 133-134) comenta sobre o tratamento dado aos animais: seus enfeites variavam do adorno em ouro, a depender da riqueza da comunidade ofertante, aos mais comuns, fitas e guirlandas que enfeitavam o pescoço e a barriga do animal. No rito da Figura 4, cada um desempenha uma função na ação coletiva; observe-se que na cena predominam mulheres, inclusive uma lidando no altar, o que não significa que ela irá realizar a degola do animal. O sacrifício animal era realizado por homens enquanto o choro e o grito (*ololygmos*), ritual usual nos sacrifícios quando a vítima recebia o golpe fatal, cabia às mulheres (BREMMER, 2007, p. 137). Etéocles se irrita com as mulheres (coro) que se desesperam quando tomam conhecimento que o exército argivo avança sobre Tebas. O excesso das mulheres, segundo o herói, espalha o medo pela cidade e diminui a coragem e o ímpeto dos guerreiros tebanos. Profundamente irritado, Etéocles exige que elas guardem o silêncio e sigam o que ele pede: "Quando ouvires as minhas preces, entoa tu o

benévolo alarido sagrado, à moda grega do grito sacrificial, a dar força e livrar-nos do pavor hostil" (ÉSQUILO, 2009, p. 161)[22]. A princípio qualquer cidadão está apto a realizar um sacrifício aos deuses, desde que seja puro e não incorra sobre ele nenhum miasma. A limpeza, ao contrário da sujidade, é uma característica humana, é sua marca de nascença. Orestes perde a pureza quando mata sua própria mãe. Ao lado do princípio da pureza, está o fato de o sacrifício cruento exigir que a vítima seja degolada por sacrificante homem. Etéocles se dirige de forma enfática ao coro, formado por mulheres tebanas, mostrando que tarefa cabe a cada gênero: "Viril é isto: as vítimas e os sacrifícios oferecer aos Deuses, a perscrutar inimigos. Teu [das mulheres], aliás, é calar e ficar dentro de casa" (ÉSQUILO, 2009, p. 159)[23].

O altar era o espaço central do sacrifício, para o qual convergiam todas as expectativas, como já dissemos. Entretanto, havia outro recinto de grande relevância para os convivas: o *hestiatorion*, a sala de banquetes. Tratava-se do espaço convival para comer, beber e ouvir música nas ocasiões em que o sacrifício era sucedido pelo banquete. Choupanas e tendas eram erguidas para essa finalidade. A arqueologia registra restos de construção de salas de banquete para centenas de pessoas espalhadas por vários santuários, além de restos animais e cerâmica relacionados ao ritual (TABONE, 2013, p. 4). No santuário de Apolo, Xuto pede ao filho que acabara de conhecer, Íon, que construa uma tenda, a sala de banquetes, com o objetivo de comemorar junto com os délfios o nascimento do menino. Xuto parte para sacrificar aos deuses do nascimento enquanto Íon recolhe do templo de Apolo tudo que é necessário para erguer e ornamentar ricamente o *hestiatorion*:

> Solenemente, o jovem estabeleceu com estacas os contornos desprovidos de muros das tendas, depois de ter observado bem os raios de sol, para que nem ficassem expostas ao brilho incandescente do meio dia, nem aos derradeiros raios do pôr do sol; e calculou a medida de um pletro [pouco mais de 30 metros] para regularidade dos ângulos, a qual detinha no meio a medida numérica de dez mil pés, como determinam os peritos, de modo a poder chamar para o banquete todo o povo de Delfos. (EURÍPIDES, 2005a, p. 96)[24]

[22] v. 265-270.

[23] v. 230-231.

[24] v. 1132-1140.

O ritual

No discurso do mensageiro, na *Electra* de Eurípides, temos um relato expressivo de toda preparação do ritual até a degola da vítima. Dois detalhes chamam a atenção: a participação de servos no ritual e o homicídio ardiloso do sacrificante no altar. Egisto está em sua fazenda preparando um rito sacrificial às Ninfas. Orestes o encontra nos jardins colhendo ramos de mirto para ornar a cabeça e rapidamente é convidado para se juntar aos demais e participar do banquete; Egisto sacrificará um touro às Ninfas. O primeiro passo é a purificação dos recém-chegados para que possam se aproximar do altar e da água lustral. Orestes diz a Egisto que não será necessário porque ele e o seu grupo acabaram de se purificar nas águas lustrais de um rio, portanto, estavam prontos para o ritual. Os servos se agitavam de um lado para o outro a preparar o grande momento: "Uns carregavam o vaso (*sfageion*) para o sangue, outros traziam o cesto (*Kaneyn*), outros ainda acendiam o fogo sobre o altar e endireitavam os caldeirões, e toda casa ressoava" (EURÍPIDES, 2012, p. 114-115)[25]. Egisto pegou os grãos de cevada e atirou ao pé do altar enquanto suplicava às Ninfas dos rochedos. Depois pegou a faca do cesto ritual, cortou o pelo da novilha e a colocou sobre o fogo do altar com a mão direita. Os escravos ergueram a vítima enquanto o rei a degolava. Na sequência, ele convidou Orestes a destrinchar o animal, o que o jovem fez com destreza esfolando o couro e deixando descoberto os flancos. Egisto pegou as vísceras da vítima para o exame, procedimento normal para verificar em sua leitura se os deuses aprovavam o sacrifício. O anfitrião percebeu algo errado, faltava parte do fígado, exatamente o órgão que deve ser examinado: "o lóbulo do fígado não estava entre as vísceras, e os orifícios de entrada próximos à vesícula biliar revelavam um ataque iminente ao observador" (EURÍPIDES, 2012, p. 115)[26]. Nesse sacrifício, o banquete não terá vez, posto que o anfitrião se transforma, ele próprio, em vítima sacrificial aos pés do altar. O ritual sacrificial é representado pelo poeta como "sacrifício corrompido". Segundo Froma Zeitlin, sacrifícios corrompidos são rituais invertidos, nos quais "as ações violentas de derramamento de sangue são retratadas não como assassinato, mas como assassinato com roupagem sacramental, isto é, uma chacina ritual" (ZEITLIN, 1970, p. 464)[27]. O oficiante do rito, como já dissemos, não é um sacerdote com poderes religiosos especiais, mas o dono da casa em uma cerimônia de cunho privado/familiar.

---

[25] v. 800-801.

[26] v. 827-829.

[27] Em artigo publicado em 2003, Froma Zeitlin emprega o conceito de sacrifício corrompido ao assassinato de Clitemnestra, realizado no contexto do ritual de sacrifício ao nascimento do filho de Electra, e ao assassinato de Egisto, quando ele realizava um rito às Ninfas (ZEITLIN, 2003).

Na origem do rito do sacrifício está o ardil perpetrado por Prometeu. Em um banquete em Mecona, quando homens e deuses ainda festejavam à mesma mesa, conta-nos Hesíodo (1992, p. 135-139)[28], Prometeu racionou um boi em duas partes na tentativa de ludibriar Zeus: na primeira dispôs carnes gordas e vísceras com a banha sobre a pele e cobriu-as com o ventre do boi; na segunda, colocou os ossos do boi cobertos de banha. No estratagema do titã, a melhor porção tinha a aparência mais feia, enquanto a segunda, a pior porção, era mais atraente. Em seguida Prometeu pediu a Zeus que escolhesse uma das duas. Ciente da trapaça, Zeus escolheu a segunda porção e ali descobriu os ossos sob a banha, tomando-se de raiva e rancor contra os humanos e o titã. Prometeu por certo não imaginava os males que causaria aos mortais. Da astúcia do titã a ludibriar o poderoso Zeus advém a necessidade da celebração do sacrifício em honra aos deuses: "aos imortais sobre a terra a grei humana queima os alvos ossos em altares turiais" (HESÍODO, 1992, p. 137)[29]. A cólera de Zeus atingiu tanto os humanos quanto Prometeu. O cronida tirou o fogo dos humanos, fazendo com que mais uma vez o titã o enfrentasse. Prometeu roubou uma centelha do fogo para ofertar aos homens. Zeus, para punir os homens, projetou um mal ainda maior: fez a mulher. Quanto ao titã, ele o aprisionou em uma cadeia montanhosa.

O ardil de Prometeu pôs fim à comensalidade, o rito de comer e beber juntos, originária de homens e deuses, afastando-os para lados opostos. A partir de então, aos imortais a fumaça e o aroma; aos homens a carne, associada à mortalidade. O sacrifício, que a partir de então os humanos devem realizar para as divindades, não elimina a ruptura entre o divino e o terreno: já não é possível regressar à comensalidade das origens, mas o rito sacrificial harmoniza homens e deuses, estabelecendo uma relação, uma comunhão, entre o sacrificador e a divindade. Os deuses aceitam o sacrifício e regozijam-se com ele e aos homens é permitido se alimentar da carne ritualizada e consagrada em um banquete comunitário (VEGETTI, 1994, p. 243).

O fogo sacrificial estabelece a fronteira que une humanos e divinos. Contudo, diferentemente da chama eterna dos deuses, o homem dispõe de um fogo artificial, que é preciso alimentar constantemente para que não se apague. O fogo secundário serve para cozinhar os alimentos, separando os homens dos animais e criando um elo entre deuses e homens, quando estes lançam a chama nos altares em direção ao céu (VERNANT, 2006, p. 64).

[28] v. 535-616.

[29] v. 556-557.

O sacrifício animal, portanto, pode ser entendido em primeira instância como um rito de cunho religioso que consiste em degolar um animal doméstico, obedecendo a certas regras ou etapas, em nome de uma divindade, estabelecendo uma ligação benéfica entre o sacrificante, indivíduo ou comunidade, e aquele a quem a vítima é imolada. Para Bremmer (2007, p. 144) além do significado religioso, o ritual possui outros significados, de cunho econômico, político, social e cultural; é um momento de exibição de força física e ostentação de status, para ter um bom jantar e para demonstrar a fronteira do grupo.

A comunhão com o sagrado

A comunhão com o sagrado determina a boa ordem da comunidade e dos indivíduos. A ruptura dessa comunhão, pelo contrário, leva à ruína o indivíduo e desestabiliza o grupo, colocando todos em perigo. A literatura exibe amiúde exemplos de como os deuses podem ser cruéis quando desrespeitados ou quando não recebem as devidas honras. Afrodite é perversa com Hipólito porque o jovem caçador é piedoso apenas com Ártemis; seu erro (*hamartia*) é considerar que Ártemis lhe basta, excluindo os demais deuses, sobretudo abominando Afrodite. Ele pagou com a própria vida agonizando até a morte pelas mãos de seu pai Teseu, convencido falsamente de que Fedra, sua esposa, havia sido assassinada pelo filho. Toda trama é tecida por Afrodite, que no início do Prólogo já vomita sua ira: "respeito os que veneram meu poder e abato os que me tratam com soberba. Pois também entre os deuses isto ocorre: gostam de ser honrados pelos homens" (EURÍPIDES, 2010, p. 23)[30]. Nem Ártemis, a protetora de Hipólito, foi capaz de mudar o curso dos acontecimentos, como afirma a divindade: "Cípria queria que isso sucedesse, saciando a ira. Eis a lei dos deuses: nenhum de nós se opõe às intenções do deus que quer, mas sempre nos abstemos" (EURÍPIDES, 2010, p.109)[31]. Em *Bacantes* de Eurípides, Penteu e sua família experimentaram a fúria de Dioniso, deus cujo culto foi negado em Tebas. A *hybris* da divindade lança um delírio sobre as mulheres bacantes e elas estraçalham Penteu imaginando matar um leão: a primeira delas é a sua própria mãe, Agave, que em transe não ouve o filho. De igual modo Ájax, o homem que dispensava os deuses, padeceu com a sanha de Atena. Tudo começou quando o herói se preparava para deixar sua casa em direção a Troia. Seu velho pai sabiamente o aconselhou: "filho, com lança pretende triunfar – mas triunfar sempre com um deus!" (SÓFOCLES, 2008,

[30] v. 1-10.

[31] v. 1325-1330.

p. 111)[32]. Sua arrogância não permitia enxergar o óbvio, não era um homem afeito a conselhos. Não sabia da grande lição de Hesíodo: "é bom também quem ao bom conselheiro obedece" (HESÍODO, 1991, p. 45)[33]. Arrogantemente ele respondeu ao pai: "pai, com os deuses mesmo quem não é nada conquistaria o triunfo; mas eu, mesmo sem eles, creio que hei de arrebatar essa glória" (SÓFOCLES, 2008, p. 111)[34]. Não fosse o bastante, o herói afrontou a própria deusa, quando esta o instou contra os inimigos, e com soberba disse-lhe para ajudar aos outros argivos, dispensando auxílio divino. Quando Ájax se enfureceu contra os companheiros de exército pela disputa das armas de Aquiles e resolveu vingar-se, a deusa lançou sobre ele um delírio que o fez dilacerar o rebanho argivo imaginando destruir seus antigos aliados. Quando voltou a si, nada lhe restava exceto o suicídio.

No Canto I da *Ilíada*, Crises, o sacerdote de Apolo, portando as fitas do deus e o cetro dourado, dirige-se às naus aqueias e, na esperança de reaver a filha, suplica aos aqueus, especialmente aos atridas, comandantes da expedição. Antes da súplica, o sacerdote roga aos deuses pela vitória dos helenos e implora que devolvam Criseida em troca de muitas riquezas. A jovem fazia parte do espólio de guerra da cidade de Tebas de Eécion e no reparte ficou com Agamenão. Todos os aqueus estavam de acordo com o resgate, exceto o supremo comandante da armada, a quem coube Criseida como *géras*. Rispidamente o atrida expulsa o ancião sagrado e, tomado de empáfia, diz-lhe que os atributos divinos que o velho porta de nada valerão. Amedrontado, o pobre homem caminha silente afastando-se das tendas para a praia distante; ali dirige prece ao deus Apolo:

> Ouve-me, senhor do arco de prata, deus tutelar de Crise, e da sacratíssima Cila, que pela força reges Tênedo, ó Esminteu! Se alguma vez ao belo templo te pus um teto, ou queimei para ti as gordas coxas de touros ou de cabras, faz que se cumpra isso que te peço: que paguem com tuas setas os Dânaos as minhas lágrimas. (HOMERO, 2013, p. 110)[35]

[32] v. 764-765.

[33] v. 295.

[34] v. 765-770.

[35] v. 35-45.

Observe-se que a prece segue uma fórmula, embora suscetível de alguma variação: primeiro, exorta-se o nome da divindade; segundo, define-se a esfera de atuação do deus; terceiro, segue a justificativa da boa relação mantida com o deus; quarto, realiza-se o pedido.

Apolo ouve e aceita a prece. Sem demora, o deus desce do Olimpo e com seu arco certeiro de setas malignas atinge os animais dos aqueus e depois o exército, desestabilizando todo o grupo. Dia após dia, o deus age impiedosamente e espalha a peste entre os aqueus. Aquiles convoca os companheiros e pede para que se interrogue um adivinho: "por causa de promessa ou de hecatombe nos censura [Apolo]; na esperança de que se aceite o sacrifício de ovelhas e cabras imaculadas e que assim afaste de nós a pestilência" (HOMERO, 2013, p. 111)[36]. Calcas, o adivinho, revela que nada tem a ver com promessa ou hecatombe, mas o deus não descansará até os aqueus restituírem a jovem sem qualquer ônus ao pai e realizarem uma sagrada hecatombe em Crise. Agamenão não tem como desobedecer a ordem divina, o que equivaleria à ruína completa dos aqueus. Decidiu então enviar a Crises a jovem Criseida numa nau com vinte remadores sob o comando de Odisseu e realizar a hecatombe para apaziguar o deus.

Agamenão ordena aos homens a purificação: "e eles purificaram-se, atirando a sujidade para o mar; e a Apolo ofereceram imaculadas hecatombes de touros e cabras junto à orla do mar nunca cultivado. Ao céu chegou o aroma, rodopiando por entre o fumo" (HOMERO, 2013, p. 120)[37].

Ao chegar a Crises, Odisseu e seus marinheiros aportam. Odisseu dirige-se ao altar e entrega a jovem ao pai, declarando que ali estava em nome de Agamenão para oferecer uma hecatombe sagrada a Febo. Observem ao longo da extensa passagem a presença de uma sequência de passos para realizar o sacrifício: desde a construção do altar acima do chão, a purificação, a prece, os grãos de cevada[38], passando pelo trato com a vítima, até as libações e o banquete regado a música, comida e bebida.

> E logo aprontaram para o deus a sagrada hecatombe em torno do bem construído altar. Lavaram as mãos e pegaram nos grãos de cevada. Entre eles levantou Crises as mãos e rezou em voz alta: "Ouve-me, senhor do

[36] v. 65-67.

[37] v. 314-317.

[38] Diferentemente da planta selvagem, os cereais implicam o trabalho agrícola, a necessidade de cultivo, portanto, uma vida civilizada (VERNANT, 2006, p. 65). Burkert fala dos frutos da agricultura – cevada e o vinho – como marcos de uma vida "domesticada" (BURKERT, 2007, p. 82)

> arco de prata, deus tutelar de Crise e a santíssima Cila, que pela força reges Tênedo! Tal como antes destes ouvidos à minha prece, e para me honrares fustigaste a hoste dos aqueus, também agora faz que se cumpra isto que te peço: afasta dos Dânaos a pestilência repugnante". Assim disse, orando; e ouviu-o Febo Apolo. Depois que rezaram e atiraram os grãos de cevada, primeiro puxaram para trás as cabeças das vítimas e depois as degolaram e esfolaram. Cortaram as coxas e cobriram-nas com dupla camada de gordura e sobre ela colocaram pedaços de carne crua. O ancião queimou-as nas achas e por cima verteu vinho frisante. Junto dele os jovens seguravam garfos de cinco dentes. Queimadas as coxas, provaram as vísceras, cortaram o resto da carne e puseram-na em espetos; assaram-na com cuidado e dos espetos a tiraram. Quando puseram termo ao esforço de preparar o jantar, comeram e nada lhes faltou naquele festim compartilhado. Mas quando afastaram o desejo de comida e bebida, vieram mancebos encher as taças de bebida; vertidas as libações, serviram-nas a todos. Durante todo o dia apaziguaram com canto o deus, entoando um belo hino, os mancebos dos aqueus, cantando em honra do deus que atua ao longe, que no seu espírito se deleitou a ouvi-los. (HOMERO, 2013, p. 125)[39]

É ao sacerdote Crises que cabe dirigir o ritual e fazer a prece ao deus. Atentem-se mais uma vez à fórmula da prece: a exortação à divindade, a referência ao local sob sua tutela e regência e, finalmente, o pedido. O ancião evoca ao deus para que como antes o escute, dessa feita apaziguando-se com os arrependidos aqueus. Os dânaos presentes lavaram-se, purificando-se antes do ritual sacrificial. Segue-se toda a descrição do tratamento dispensado aos animais sacrificados até o festim em que se reparte a carne e se bebe do mesmo vinho que também serve para a libação, tudo em meio a muita música durante todo o transcurso do dia até o escurecer, quando o culto acaba e todos se recolhem.

Não resta dúvida, portanto, que o respeito aos deuses é imperativo para a boa ordem do grupo e do homem em sua individualidade. Quando os gregos desrespeitaram os altares sagrados, tomando Criseida como escrava e repudiando o sacerdote, atingiram diretamente Apolo e a boa ordem foi rompida. As ferozes setas de Febo que aos gregos adoeciam instalavam a contaminação no seio do grupo. Apenas nova

[39] v. 447-474.

comunhão com o deus, a expiação, foi capaz de restabelecer o status quo do exército. A contaminação ou o miasma

> é uma culpa que ultrapassa os limites da ordem jurídica e moral, faz recair sobre o culpado a vingança divina e difunde-se quer no espaço, envolvendo a comunidade que o alberga […] quer no tempo, atingindo implacavelmente os descendentes do contaminado, como aconteceu às famílias trágicas dos Labdácidas e dos Atridas. A ideia do miasma tem provavelmente origens materiais, exprimindo a sujidade, a imundície, a mácula de quem vive sob ou fora das normas impostas pela sua comunidade social, e revelando-se, em sentido próprio, nas mãos sujas de sangue do homicida, nas chagas de quem cobre o corpo de quem, segundo se pensa, sofre um castigo divino. (VEGETTI, 1994, p. 236)

Tanto a *Ilíada* quanto a *Odisseia* e as tragédias estão repletas de relatos de sacrifícios. Telêmaco chegou bem cedo da manhã a Pilos em busca de notícias do pai, Odisseu, quando a cidade estava em festa sacrificando a Posidão. Nove arquibancadas com quinhentos homens sentados e diante de cada uma delas nove touros aguardavam o sacrifício. Oitenta e um[40] animais tiveram suas vísceras e coxas oferecidas aos deuses. Nestor e seus filhos estavam sentados com muitos companheiros a se banquetear, enquanto alguns assavam a carne e outros a colocavam no espeto. Quando viram os estrangeiros, rapidamente os convidaram a tomar parte nos festejos. O filho de Nestor serviu uma taça de vinho doce e vísceras para Mentor (Atena disfarçada) invocar o anfitrião – o soberano Posidão. Em seguida, Mentor dirige a prece a Posidão: invoca o deus que abala a terra para primeiramente conceder glória ao rei e aos cidadãos e por fim pede por Telêmaco e por ele próprio (HOMERO, 2011, p. 149-151)[41]. Como indicara o filho de Nestor, Mentor passa a taça de libação de duas asas a Telêmaco que, adotando os passos de Mentor, faz a prece nos mesmos moldes. Seguiu-se faustoso banquete onde todos comiam e bebiam. Apenas depois de terem recepcionado os estrangeiros, permitido suas libações e servido comida e bebida à vontade era chegada a hora de entrevistá-los.

---

[40] A hecatombe não é necessariamente o sacrifício de cem animais, como neste caso. Walter Burkert (2007, p. 27) deduz que a palavra hecatombe venha dos sacrifícios indo-europeus e que é mais bem compreendida como "reproduza vacas", um ato mágico de multiplicação, presente apenas marginalmente no caso grego.

[41] v. 5-60.

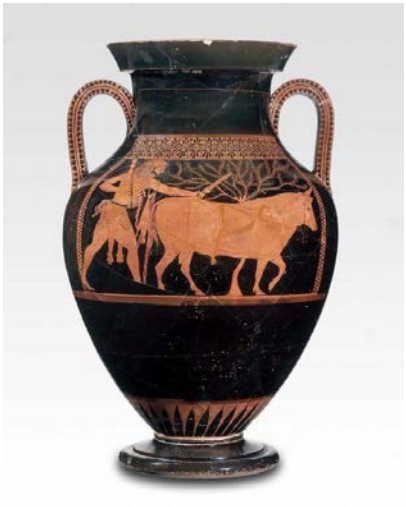


Figura 5. Héracles conduz um touro ao sacrifício. Ânfora de figuras negras, 550-500 a.C., atribuída ao pintor Andócides.
Fonte: Oxford, Classical Art Research Centre. Disponível em: http://bit.ly/2Su6kky. Acesso em: 7. fev. 2020.



Figura 6. O deus Apolo faz uma libação. Detalhe de um cálice ático de fundo branco no estilo do pintor de Pistoxenos.
Data: 480-470 a.C. Delfos, Archaeological Museum.
Fonte: Ribeiro Júnior (2004a).

Nas Figuras 5 e 6 é possível ver como mesmo os divinos não se descuravam das obrigações rituais. Na Figura 5 Andócides pintou Héracles sobre uma ânfora de figuras negras. O herói está com sua famosa capa feita do couro do leão de Nemeia, conduzindo um touro ao sacrifício. Na Figura 6, um cálice ático de fundo branco, vemos Apolo representado em toda sua majestade – bem penteado, com sua coroa, mantos finos e sandálias. Está sentado e segura a cítara (lira) com a mão direita, apoiando-a em seu colo enquanto verte delicadamente um líquido no chão, fazendo sua libação enquanto um pássaro o observa pousado a uma pequena distância.

Os sacrifícios humanos

Ao lado das libações e das diversas oferendas encontramos um tipo singular de sacrifício – os sacrifícios humanos com derramamento de sangue. Tanto a literatura, especialmente a que versa sobre os mitos, quanto a iconografia nos apresentam

cenas desses rituais. Ao lado da documentação produzida pelos antigos gregos, os arqueólogos têm descoberto ossadas humanas com indícios de contexto sacrificial. Contudo, os estudiosos modernos se dividem quanto à interpretação e/ou aceitação dessa prática entre os gregos, posto que não há prova contundente da existência dessa espécie de ritual entre eles[42].

Examinaremos os mitos das jovens Polixena, filha de Príamo e Hécuba, e de Ifigênia, filha de Agamenão e Clitemnestra, que foram representados sob diversas formas de arte em diferentes períodos (vasos, esculturas, estelas funerárias, sarcófagos, pinturas) e na literatura. Importante frisar que embora haja forte diálogo entre as peças, os sacrifícios respondem a diferentes propostas: o de Polixena é reclamado pelo fantasma de Aquiles, um humano, para homenagear seu túmulo, enquanto o de Ifigênia é exigido por Ártemis, logo, um sacrifício a uma divindade. Portanto, o sacrifício humano aparece com diferentes finalidades e é dedicado não apenas aos deuses. Vale notar que em *Íon*, Creúsa diz para o herói que dá nome à peça que seu pai Erecteu sacrificou suas irmãs em nome de sua pátria (EURÍPIDES, 2005, p. 50)[43].

Em *Troianas*, Taltíbio apenas nos deixa saber de forma enigmática que no reparte das mulheres troianas feitas escravas Polixena servirá no túmulo de Aquiles, o que Hécuba não entende muito bem, imaginando que alguma lei grega preveja uma serviçal de funerais. Mais tarde, Andrômaca fala para a sogra que Polixena foi imolada no túmulo de Aquiles, em sina mais feliz que a sua, que sucumbe à escravidão; ela própria a cobriu com um peplo e carpiu seu cadáver.

Será em *Hécuba*, contudo, que teremos um retrato mais pormenorizado do sacrifício de Polixena. Hécuba grita desesperadamente quando toma conhecimento de que Polixena, sua filha ainda criança, será imolada sobre o túmulo de Aquiles. O fantasma do herói apareceu para os dânaos quando se preparavam para deixar as muralhas troianas e protestou ao perceber seu sepulcro sem honrarias. A assembleia se dividiu e, por fim, votou por oferecer a jovem em sacrifício ao herói Pélida, que reclamava o sacrifício da princesa em sua honra, contendo as naus em Troia. Coube a Odisseu a tarefa de arrancá-la dos braços da mãe, pedindo-lhe que reconhecesse suas fracas forças e a entregasse de bom grado, pois caberia a ele e a Neoptólemo as tarefas de sacerdote e mestre do sacrifício respectivamente. Tentando dissuadi-lo,

---

[42] Para acompanhar o debate, consultar artigo de Ma. Cruz Cardete Del Olmo (2006).

[43] v. 278. Em seu estudo e tradução da Ifigênia em Áulis, Wilson Alves Ribeiro Júnior apresenta um apêndice com um levantamento dos principais mitos que relatam sacrifícios humanos (RIBEIRO JÚNIOR, 2005, p. 299).

Hécuba relembrou antigos favores a Odisseu: quando em perigo em seu palácio ele se pôs na condição de suplicante e ela o salvou. Agora a suplicante é a rainha, que implora calorosamente pela vida da filha. Inconformada, ela tenta demover Odisseu do inusitado sacrifício humano ao morto, indagando-o: "É o dever da imolação humana que os conduz ao túmulo, onde mais convém o sacrifício bovino?" (EURÍPIDES, 2004, p. 15)[44]. Odisseu diz que nada pode fazer por Polixena; poderia apenas salvar a própria Hécuba, que a ele coube na partilha das escravas troianas. A jovem vítima sacrificial, entretanto, mostra-se resignada desde o princípio, chora pela mãe, mas encontra na morte o remédio para seus males: "para mim, morrer ocorreu ser a melhor fortuna" (EURÍPIDES, 2004, p. 12)[45]. Obstinada, a jovem pede à mãe que não mais se interponha, apenas que troquem os últimos carinhos, pois viva ela seria uma escrava com todas as implicações do jugo servil, o que para a princesa constitui aflição superior à morte, tal qual o pensamento de Andrômaca em *Troianas*, exposto anteriormente. Polixena é levada por Odisseu e depois de cumprido o rito do sacrifício seu corpo é enviado à mãe através de Taltíbio para o enterramento.

Ouvimos então do arauto o relato do ato sacrificial. Neoptólemo toma Polixena pela mão em um monte elevado enquanto jovens escolhidos estão a postos para domar a jovem como a uma novilha. O sacerdote, Neoptólemo, segura um cálice cheio e verte a libação ao pai morto. Solicita ao arauto que peça a todos o silêncio que o momento exige. Então, o sacrificador dirige-se ao morto:

> Ó filho de Peleu, nosso pai, recebe de mim estas libações propiciadoras, invocadoras dos mortos: vem para beberes o negro sangue puro da jovem, com o qual te presenteamos, o exército e eu; sê benévolo para conosco, solta as popas e as amarras de ancoragem dos navios e concede-nos que de Ílion benévolo retorno todos alcancemos, voltando para a pátria. (EURÍPIDES, 2004, p. 29)[46]

Depois de ouvir o sacerdote, todo exército fez a prece. Na sequência, Neoptólemo desembainha sua espada e dá o sinal para que os jovens selecionados peguem a vítima. Polixena ergue a voz e afirma que segue para a morte sacrificial de bom grado, posto que deseja permanecer livre. Rasga seu peplo e expõe seu peito, entregando-se à

[44] v. 260-261.

[45] v. 214-215.

[46] v. 530-545.

ferramenta do sacrifício (a espada). Apesar da comoção, Neoptólemo rompe o peito da vítima e seu sangue jorra abundantemente. Cada um toma para si uma tarefa: enquanto uns atiram folhas sobre a vítima outros erguem uma pira e retrucam para que os demais a adornem e a cubram com um peplo.



Figura 7. O sacrifício de Polixena. Detalhe de ânfora ática de figuras negras, de cerca de 575 a.C. a 525 a.C., atribuída ao pintor de Timiades.
Fonte: Londres, British Museum, 1897.2-27.2. Disponível em: http://bit.ly/31IZdcs. Acesso em: 25 jul. 2017. (Também em Ribeiro Júnior (2004b)

No detalhe da ânfora ática (Figura 7) vemos Polixena voltada para baixo (de bruços), suspensa por três guerreiros paramentados, harmonicamente distribuídos na cena; eles a mantêm imóvel e em posição horizontal reta. Neoptólemo, conforme nome inscrito abaixo de sua coxa esquerda, suspende a cabeça dela e a degola, fazendo jorrar o sangue que flui fartamente da espada ao túmulo de Aquiles em várias direções, sob o olhar dos guerreiros que acompanham o ritual. Enquanto a Polixena de Eurípides, retratada em *Hécuba*, representada por volta de 425 a.C., dispensa os jovens escolhidos para mantê-la imóvel no túmulo e segue resoluta rasgando suas vestes e entregando seu peito desnudo ao cesto ritual, o pintor de Timiades, a quem é atribuída a ânfora da Figura 7, pintada cerca de cem anos antes da tragédia em questão, não dispensa os jovens guerreiros que auxiliam o sacrificador.

No detalhe do relevo do sarcófago (Figura 8), vemos mais uma variante do mito de Polixena, esculpido em cerca de 500 a.C. O sarcófago foi descoberto em 1994 na província de Canakkale, na Turquia, onde há um sítio de Troia; nele

havia um corpo de um homem adulto. No recorte mostrado, jovens imberbes, não paramentados como guerreiros, participam do ritual. Três deles seguram a vítima, cujo corpo está voltado para cima desconsertadamente. Dois jovens voltam o rosto em direção contrária à degola e o terceiro não parece olhar exatamente para o ato sacrificial. O sacrificante, por seu turno, segura a jovem pelos cabelos, puxando-os para baixo, e examinando fixamente a garganta da vítima, está pronto para desferir o golpe; observe-se que o sacrifício não foi realizado sobre um túmulo ou um altar: a representação do altar pode ser a trípode exibida na extrema direita desse lado do sarcófago.

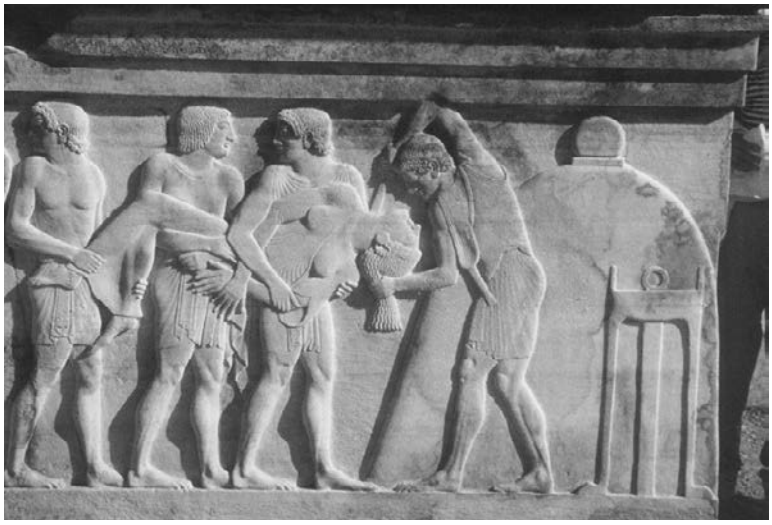


Figura 8. Detalhe de parte de um sarcófago de Canakkale, próximo a Troia, datado de cerca de 500 a.C.
Fonte: Canakkale, Archaeological Museum. Troia Project, University of Tubingen. Disponível em: http://bit.ly/31IZdcs. Acesso em: 25 jul. 2017.

Examinemos a partir de agora o sacrifício humano à deusa Ártemis: o da jovem Ifigênia, filha de Agamenão e Clitemnestra. O mito é retratado em diversas passagens da literatura e por diferentes autores e períodos – Hesíodo, Estesícoro, Ésquilo, Sófocles, Eurípides – e por diversas formas de arte – cerâmica, pintura, bronze, relevos, mármore. Contudo, devemos especialmente a Eurípides nosso maior conhecimento sobre o mito de Ifigênia, pois duas tragédias de sua autoria chegaram até nós na íntegra, a Ifigênia em Táuris e a Ifigênia em Áulis. Nesta, podemos acompanhar a saga da jovem de Argos até o altar em Áulis, quando é substituída por uma corça no momento da degola.

Conclamados por Menelau, os chefes gregos e seus soldados se reúnem em Áulis, na Beócia, terra de Ártemis, formando o exército heleno que marchará sobre Troia. Todos estavam aflitos para a partida. Contudo, Ártemis os retinha e exigia dos dânaos um sacrifício propiciatório: o silêncio dos ventos, o balanço das águas e as aves, tudo havia desaparecido daquelas paragens e os mil navios estavam imóveis. O oráculo do adivinho Calcas vaticinava. Ante muitas dúvidas, mas convencido por Menelau, Agamenão enviou uma mensagem ardilosa a Clitemnestra solicitando que encaminhasse a jovem a Áulis, onde seria dada em casamento a Aquiles, que de tal plano nem desconfiava. Arrependido, Agamenão envia nova mensagem no afã de não mais trazer a jovem para o sacrifício. Tarde demais, seu plano é descoberto por Menelau. No embate, Agamenão afirma que se comprometeu diante dos deuses, porém se arrepende e será perdoado por Ártemis porque "a divindade não é estúpida e sabe reconhecer os maus juramentos, feitos apressadamente, sob coerção" (EURÍPIDES, 2005b, p. 185)[47].

O mensageiro chega com a notícia de que Ifigênia já está em Áulis e a multidão se agita para vê-la. Todos se preparavam para o ritual, que aos olhos do mensageiro, de Clitemnestra e de Ifigênia seria o do casamento, mas que o exército sabia – seria o sacrifício ritual da jovem. Ouçamos o mensageiro e atentemo-nos para a ambiguidade entre ritual de casamento e ritual de sacrifício cruento:

> E deles poderias ouvir isto: A Ártemis, soberana de Áulis, consagrarão a mocinha; quem será que vai conduzi-la? Mas vamos, começa a dispor o cesto para esses eventos! Coroai as cabeças! E tu, senhor Menelau, apronta o himeneu, que sob as tendas, que sob as tendas soe a flauta e que se ouça o impacto dos pés, pois a luz desse dia traz felicidade para a donzela. (EURÍPIDES, 2005b, p. 186)[48]

A metáfora do casamento persiste no desespero de Menelau quando "Hades depressa a conduzirá como noiva" (EURÍPIDES, 2005b, p. 188)[49]. Na sequência, em seu diálogo com Clitemnestra, Aquiles fica furioso ao descobrir o plano dos aqueus envolvendo seu nome, e brada ameaçando: "Amargos grãos de cevada e vasos

[47] v. 394-395.

[48] v. 432-439.

[49] v. 461.

de libação irá preparar Calcas, o adivinho" (EURÍPIDES, 2005b, p. 221)[50]. Sem imaginar que Clitemnestra já sabe que a filha foi prometida pelo esposo à deusa, ele continua tecendo o engano em torno do falso casamento:

> Manda a filha sair do alojamento em companhia do pai; estão prontos os vasos de libação e preparados os grãos de cevada para atirar ao fogo que as mãos purifica, e novilhas, que antes das núpcias é preciso abater para a deusa Ártemis, fazendo jorrar-lhes o negro sangue aos borbotões. (EURÍPIDES, 2005b, p. 231)[51]

Ifigênia se lança aos joelhos do pai e suplica pela doce vida, relembrando carinhos e palavras trocadas entre ela e o pai; pede que a olhe e a beije. Agamenão tenta convencê-la de que a Hélade é maior do que ele e sua família, e é pela pátria livre de bárbaros que o sacrifício deve ser feito. De repente, todo o exército entra em convulsão exigindo o sacrifício e apedrejando Aquiles que a ele se opõe. De súbito, a jovem princesa em atitude patriótica resolve deixar de bom grado a vida e morrer gloriosamente pela liberdade da Hélade, concluindo: "e se quis Ártemis tomar o meu corpo, eu, mortal, serei obstáculo à deusa? Isso é impraticável; eu dou meu corpo à Hélade. Sacrificai-me, pilhai Tróia!" (EURÍPIDES, 2005b, p. 251)[52].

Ifigênia transforma seu sacrifício em momento festivo e de alegre celebração. É a princesa quem solicita que um dos servos do pai a conduza até os prados de Ártemis e diz como deve ser o ritual: primeiro, jovens devem entoar um peã pelo seu destino em honra à Ártemis; alguém deve iniciar a oferenda dos cestos sacrificiais e depois acender o fogo para os grãos de cevada; o pai deve se dirigir ao altar pela direita. Ao altar ela será conduzida, sua cabeça coroada e sobre ela águas lustrais devem ser lançadas; tudo em meio a dança para homenagear Ártemis. Esse é o seu desejo.

Sabemos através do mensageiro o relato do sacrifício. A despeito de a jovem se dirigir voluntariamente ao altar, Agamenão virou a cabeça em direção contrária e cobriu o rosto com um manto. Cada um assumiu um posto e o ritual prosseguiu. Taltíbio proclamou o silêncio sagrado. Calcas coroou a princesa e aprontou o cesto ritual, colocando ali a espada desembainhada. Aquiles com o cesto em mãos, correu em volta do altar e dirigiu-se à deusa:

---

[50] v. 955-956.

[51] v. 1110-1115.

[52] v. 1395-1398.

> Filha de Zeus, matadora de feras, que resplandecente tocha volteias na benfazeja noite, aceita esta vítima com que te presenteamos, por igual, o exército dos Aqueus e o senhor Agamêmnon; aceita o sangue imaculado do pescoço de uma bela jovem, concede que se torne propícia a viagem das naus e que nós, pela lança, a cidadela de Tróia destruamos. (EURÍPIDES, 2005b, p. 263)[53]

Chegado o momento da degola, todos abaixam a cabeça em direção ao chão. Um sacerdote faz a prece e examina a garganta para desferir o golpe. Ouve-se então estrondoso golpe. De repente, o sacerdote e todos os presentes gritam pelo inusitado – uma corça enorme e de belo aspecto estava estendida sobre a terra e o altar de Ártemis inundado pelo sangue. Calcas então salienta: "Esta [a corça], mais do que a jovem, ela [Ártemis] aprecia, para não macular seu altar com nobre sangue" (EURÍPIDES, 2005b, p. 265)[54]. Neste caso não houve o banquete comum aos sacrifícios: a vítima foi consumida inteiramente pelo fogo, as súplicas pelo retorno do exército foram feitas e todos seguiram para suas naus rumo a Troia. A peça sugere que Ifigênia morreu para renascer: "este dia viu tua filha morrer e viver" (EURÍPIDES, 2005b, p. 265)[55]. De fato, a jovem será encontrada pelo irmão Orestes na Táurida servindo como sacerdotisa de Ártemis, mito representado na Ifigênia em Táuris.

Em Ésquilo, no *Agamêmnon*, o párodo dá alguns pequenos detalhes da cena do sacrifício de Ifigênia: as súplicas da virgem ao pai de nada adiantaram. Agamenão fez a prece e na sequência pediu aos servos que como a uma cabra a segurassem, erguendo-a por sobre o altar sem que palavras imprecatórias fossem pronunciadas contra o palácio. Nesse ponto, o coro interrompe: "o depois disso nem vi nem digo" (ÉSQUILO, 2004a, p. 121)[56]. Portanto, não temos na variante esquiliana do mito o sacrifício de substituição, mas a imolação da própria Ifigênia.

No detalhe da cratera (Figura 9) o pintor retrata a cena do sacrifício de Ifigênia como sacrifício de substituição. No centro, em primeiro plano, está o altar. Do lado esquerdo um jovem imberbe segura com a mão esquerda uma bandeja que servirá à execução do rito. Atrás do altar está o sacrificante, provavelmente

[53] v. 1570-1576.

[54] v. 1594-1595.

[55] v. 1611-1612.

[56] v. 248.

Agamenão; com a mão direita ele ergue a ferramenta do sacrifício apontando-a para a(as) vítima(s). Do lado direito, vemos Ifigênia e a corça quase como única figura, ambas de mesma altura, posto que o animal se apoia nas patas traseiras. A jovem está em primeiro plano com a cabeça voltada para baixo e parece tão serena quanto a corça, que se ergue e com todo seu corpo parece conscientemente protegê-la. Do lado esquerdo uma mulher acompanha ao longe o ritual, provavelmente a deusa Ártemis, e mais ao fundo, soerguido, vemos um homem desnudo, em geral associado a Apolo.



Figura 9. O sacrifício de Ifigênia. Detalhe de cratera apuliana de figuras vermelhas do pintor do Ilioupersis. **Data:** 370-350 a.C.
Fonte: Londres, British Museum. K. Servi, Greek Mythology, Athens, 1998. Disponível em: https://tinyurl.com/rhs58qf. Acesso em: 12 abr. 2020.

Conclusão

Rompida a feliz comensalidade entre homens e deuses, definitivamente estabelecia-se uma rígida hierarquia entre ambos. Dispostos em polos tão distantes, restava aos mortais a necessária comunhão com o divino. Suscetível a todas as agruras e intempéries próprias da sua condição, o humano busca no consórcio com as divindades uma vida harmoniosa.

Por um lado, o desprendimento dos mortais varia das dádivas mais singelas, como uma oferenda de primícias, àquelas mais faustosas, como grandes porções de terra, ou mais simbólicas, como o oferecimento de parte do cabelo e de armas pessoais dos soldados, encontradas amiúde em muitos santuários. Mas é especialmente o alimento – o sacrifício animal – que mais agrada aos deuses. Enquanto estes se saciam apenas com o perfume, os homens consomem a carne, e nesse ato revivem simbolicamente a sua natureza mortal. A seu turno, em resposta, os deuses estão prontos para castigar ou para permitir a boa ordem da comunidade e do indivíduo em uma relação de reciprocidade.

Dos textos escritos ao documento material, quer dos vasos, esculturas, moedas, templos, e muitos outros, os gregos deixaram marcas profundas da fé nos deuses e nas benesses da comunhão com o divino.

Referências Bibliográficas

Fontes antigas

ÉSQUILO. *Agamêmnon*. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras: Fapesp, 2004a.

ÉSQUILO. *Coéforas*. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras: Fapesp, 2004b.

ÉSQUILO. *Tragédias*. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009.

EURÍPIDES. *Bacas*. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Hucitec, 1995.

EURÍPIDES. *Duas tragédias gregas*: Hécuba e Troianas. Tradução: Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

EURÍPIDES. *Íon*. Tradução: Frederico Lourenço. Lisboa: Colibri, 2005a.

EURÍPIDES. *Iphigenia avlidensis de Eurípides*. Tradução: Wilson Alves Ribeiro Júnior. 2005. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas e Vernáculas) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP, 2005b.

EURÍPIDES. *Orestes*. Tradução: Augusta Fernanda de Oliveira e Silva. Brasília, DF: Editora UNB, 1999.

EURÍPIDES. *Hipólito*. Tradução: Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Odysseus Editora, 2010.

EURÍPIDES. Electra. *In*: SACCONI, Karen Amaral. *Electra de Eurípides: estudo e tradução*. 2012. 149 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012. p. 68-141.

EURÍPIDES. *Helena de Eurípides*: estudo e tradução. Tradução: Clara Lacerda Crepaldi. 2013. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8143/tde-28012014-120724/. Acesso em: 28 fev. 2013.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HESÍODO. *Teogonia*: origem dos deuses. Tradução: Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

SÓFOCLES. *Aias*. Tradução: Flávio Ribeiro de Oliveira. São Paulo: Iluminuras, 2008.

SÓFOCLES. *Electra. In*: VIEIRA, Trajano. *Electra(s): Sófocles/Eurípedes*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2009. p. 18-77.

Obras arqueológicas e historiográficas

BREMMER, J. N. Greek normative animal sacrifice. *In*: OGDEN, D. (Ed.). *A companion to Greek religion*. Hoboken: Blackwell, 2007. p. 132-144.

BURKERT, W. *Religión griega arcaica y clásica*. Madrid: Abada, 2007.

CARDETA DEL OLMO, M. C. El sacrificio humano: víctimas en el monte Liceo. *Ilu Revista de Ciencias de las Religiones*, Madrid, v. 11, p. 93-115, 2006.

CARVALHO, S. M. S. Deméter e os mistérios eleusinos. *In*: ROSA, E. B. *et al. Hinos Homéricos*. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 270-325.

FINLEY, M. *O mundo de Ulisses*. Lisboa: Presença, 1988.

HALL, J. M. Quem eram os gregos. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 11, p. 213-225, 2001.

HIRATA, E. F. V. As práticas religiosas e a organização do espaço na Sicília arcaica: artefatos e estruturas entre a ásty e a khóra em gela. *In*: LIMA, A. C. C. (Org.).

Imagem, gênero e espaço representações da Antiguidade. Rio de Janeiro: Alternativa, 2014. p. 87-97.

MASSI, M. L. G.; CARVALHO, S. M. S. Hino a Deméter. *In*: ROSA, E. B. *et al. Hinos Homéricos*. São Paulo: Editora Unesp, 2010. p. 227-325.

PUCCI, P. Eurípides heautontimoroumenos. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Baltimore, v. 98, p. 365-371, 1967.

RIBEIRO JÚNIOR, W. A. Apolo faz uma libação. Portal Graecia Antiqua, São Carlos, 5 jun. 2004a. Disponível em: http://bit.ly/39gCEy7. Acesso em: 31 jul. 2017.

RIBEIRO JÚNIOR, W. A. Divindade alada recolhe oferendas. *Portal Graecia Antiqua*, São Carlos, 22 maio 2000. Disponível em: http://bit.ly/2S5Ee0a. Acesso em: 31 jul. 2017.

RIBEIRO JÚNIOR, W. A. Guerreiro cortando mecha de cabelo. *Portal Graecia Antiqua*, São Carlos, 3 jan. 2002. Disponível em: http://bit.ly/39hEVJr. Acesso em: 31 jul. 2017.

RIBEIRO JÚNIOR, W. A. *Iphigenia avlidensis de Eurípides*: introdução, tradução e notas. 2005. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas e Vernáculas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

RIBEIRO JÚNIOR, W. A. O sacrifício de Polixena. *Portal Graecia Antiqua*, São Carlos, 14 jun. 2004b. Disponível em: http://bit.ly/39ox1Ot. Acesso em: 31 jul. 2017.

RIBEIRO JÚNIOR, W. A. *Os sete contra Tebas*. Portal Graecia Antiqua, São Carlos, 3 ago. 2003. Disponível em: http://bit.ly/2v9B3LP. Acesso em: 31 jul. 2017.

SCOTT, M. *Delphi and Olympia*: the spatial politics of panhellenism in the archaic and classical periods. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

SÓFOCLES. Electra. *In*: VIEIRA, T. *Electra(s)*: Sófocles/Eurípedes. São Paulo: Ateliê, 2009. p. 18-77.

TABONE, D. A. A sociabilização pela comensalidade ritualizada no mundo grego: dados filológicos e arqueológicos sobre o hestiatorion. *In*: SEMANA DE FILOLOGIA, 8., 2013, São Paulo. *Anais* […]. São Paulo: DLCV-FFLCH-USP, 2013. Disponível em: http://bit.ly/2H4eA5v. Acesso em: 30 jun. 2017.

VEGETTI, M. O homem e os deuses. *In*: VERNANT, J.-P. (Org.). *O homem grego*. Lisboa: Presença, 1994. p. 229-254.

VERNANT, J.-P. *Mito e religião na Grécia Antiga*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

ZEITLIN, F. The Argive festival of Hera and Euripides' Electra. *American Philological Association*, Baltimore, v. 101, p. 645-669, 1970. Disponível em: http://bit.ly/2S5jJke. Acesso em: 16 nov. 2012.

ZEITLIN, F. The Argive festival of Hera and Euripides' Electra. Euripides. *In*: MOSSMAN, J. (Ed.). *Oxford readings in classical studies*: Euripedes. Oxford: Oxford University Press: 2003. p. 261-284.

8

O sacrifício na Roma antiga

MARIA CRISTINA NICOLAU KORMIKIARI
Museu de Arqueologia e Etnologia da
Universidade de São Paulo (USP)

As origens de Roma

Ao longo do segundo milênio a.C. levas de "itálicos", de origem indo-europeia, se estabelecem na Península Itálica. Entre eles, encontramos os latinos. Arqueologicamente, foram traçadas três ondas migratórias para a região. Uma primeira composta por latinos, a segunda por osco-umbrianos e a terceira por grupos itálicos distintos (BAYET, 1957, p. 15). Um período itálico comum foi estabelecido entre 2000 e 1500 a.C., no qual a proximidade linguística é característica marcante, apesar das divergências morfológicas e fonéticas[1].

Os latinos ocupam a planície do Lácio e desenvolvem uma consciência de origem comum, gerando as Ligas Latinas. Mas seu desenvolvimento foi pautado por uma série de influxos de outros grupos, tanto internos como externos. Os latinos aparentemente vieram do norte, pelos Alpes, e se inseriram, a princípio, de forma violenta entre os grupos que já habitavam a Itália. Usaram as mesmas rotas que, séculos mais tarde, trarão os celtas e os germânicos, também indo-europeus.

A primeira sociedade derivada desta fusão é a de terramares (regiões da Baixa Lombardia e da Emília). Arqueologicamente, foram encontrados mais de cem assentamentos, sob terra firme, mas com construções em pilotis, como ocorre nas aldeias lacustres (BAYET, 1957, p. 16). Esta cultura é caracterizada, no plano ritual, por realizar cremações, alinhando as urnas cinerárias[2] umas contra as outras, ou as colocando

[1] As migrações de pessoas em larga escala foram comuns no Mediterrâneo antigo, favorecendo o contato entre povos diversos (VAN DOMMELEN, 2012, p. 394). Ver também Knapp e Van Dommelen (2010). Destes contatos temos continuidades, descontinuidades e inovações culturais que se sobrepõem e/ou se acomodam. O campo da linguística é um dos mais ricos para se perceber este tipo de processo.

[2] Urna cinerária é um tipo específico de vaso feito especialmente para conter as cinzas e os restos ósseos obtidos a partir da cremação de um corpo, dentro de um ritual funerário.

sobrepostas sobre o solo. Pode-se dizer que temos, aqui, verdadeiros cemitérios coletivos e anônimos.

Como contraponto, vemos que os autóctones mediterrâneos enterravam seus mortos neste mesmo período. Na Idade do Ferro, isto é, a partir de 1200 a.C., os terramares abandonam suas terras do norte[3] e vão para o sul, passando da margem do Adriático para a margem do Tirreno.

Feita esta passagem, os vestígios arqueológicos passam a indicar mudanças culturais importantes. Constitui-se a sociedade dos vilanovianos, cujas características mais marcantes são a morada em cabanas retangulares e o estabelecimento de cemitérios de urnas enfileiradas. Uma novidade tipológica são as urnas cinerárias bicônicas (Figura 1) (BAYET, 1957, p. 18). Já o mobiliário funerário, isto é, os outros objetos que acompanham um enterramento, permanece modesto. A cultura vilanoviana é bastante interessante pois temos com ela, na região itálica, um início de individualização.



Figura 1. Urna cinerária bicônica e outros achados. Tumba G1, necrópole da Gerruccia, século IX a.C.
Fonte: https://bit.ly/3boCw02.

[3] Não se sabe ao certo o que acontece na região então. Invasões de outros povos? Ilírios? Outros itálicos? (BAYET, 1957, p. 17)

Os sítios arqueológicos vilanovianos, datados dos séculos X ao VIII a.C., no lado tirrênico, são vizinhos dos centros etruscos que os sucedem. Os vilanovianos levam o latim para a planície do Lácio. Em Palestrina (antiga cidade latina de *Praeneste*) foi encontrada uma fíbula de ouro (grampo feito para prender a roupa ao corpo) com inscrição latina arcaica, considerada a mais antiga inscrição latina. Nela, lê-se *Mario me fez para Numacio*. Esta fíbula é datada entre os séculos VIII e VI a.C[4].

Os latinos habitavam vilarejos independentes nos cumes dos montes, principalmente nos Montes Albinos (a sudeste do rio Tibre). Ficaram "entrincheirados" entre o Tibre, os rútulos e outros povos indo-europeus, como volscos e sabinos, que eram inumadores, isto é, enterravam seus mortos.

Estes povos itálicos desde o início se agrupavam em *cerimônias religiosas*, apesar de manterem a independência política. Viviam, como visto, em pequenos vilarejos nos cumes dos montes. No Lácio, as áreas oriental e norte são boas para a pastagem, mas, além do uso por pastores, existem vestígios arqueológicos que apontam para um uso também agrícola. Foram encontrados sistemas subterrâneos de drenagem, necessários em vista da planície pantanosa (BAYET, 1957, p. 19-20). Já a área ocidental do Lácio possui muitas florestas.

Esses agrupamentos são denominados *populi* e são caracterizados pelo uso do ritual de cremação, mas com sepulturas individuais; vasos cinerários esferoidais ou piriformes (isto é, na forma de pera); e a urna-cabana (morada do morto) (Figura 2) (BAYET, 1957, p. 20).

Os latinos formaram santuários federais e depois a Liga Latina, chefiada pelo vilarejo de Alba Longa. Os santuários foram localizados nas seguintes regiões do Lácio: Monte Cavo, Ardea, Aricia, Lavinium.

No cume do monte Cavo[5], denominado *Mons Albanus* na antiguidade (a segunda montanha mais alta do complexo montanhoso Albino), havia um santuário dedicado a Júpiter Latiaris (Figura 3). Os *populi* ali se encontravam, portanto, para celebrar as Férias Latinas[6] (*feriae Latinae*) e um boi era sacrificado para Júpiter Latiaris. Alba Longa, como a mais proeminente e antiga dos *populi*, chefiava o festival.

Em Aricia, há o lago Nemi, que fica entre bosques. Trata-se de uma cratera vulcânica do complexo montanhoso Albino. Ali havia um santuário dedicado a Diana de Aricia. Júpiter e Diana são divindades indo-europeias. Um terceiro santuário era o

---

[4] Guardada no Museo Preistorico Etnografico Luigi Pigorini, Roma.

[5] O Monte Cavo é uma montanha arborizada que domina o sistema de Lagos Albinos.

[6] A *feriae Latinae*, Férias Latinas, era um festival sem data fixa (BERNARDO, 2012, p. 71).

de Ardea, território também relacionado às montanhas Albinas, no qual foi escavado um templo cuja planta mostra as bases das cabanas e das sepulturas proto-históricas anteriores à implantação do santuário (Figura 4) (LORENZATTI, 1991).



Figura 2. Urna cabana de Vetulonia. Século IX-VIII a.C. Museo Archeologico Nazionale.
Fonte: https://bit.ly/2WMmIza.



Figura 3. Lago Albano, com o Monte Cavo ao fundo, à esquerda.
Fonte: https://bit.ly/2WlDJkt.



Figura 4. Vestígios arqueológicos do templo de Vênus Ardea.
Escavações da British School at Rome.
Fonte: https://bit.ly/3czz2tn.

No início, a região do Tibre teve duas fundações de latinos, Roma e Fidenes. Roma se tornará a cabeça do estuário, situada na proteção da curva do rio. Sua localização é estratégica, pois permite escoar produtos tanto pela margem direita como pela esquerda do Tibre. A localização do sítio fica justamente no ponto onde o Tibre é mais facilmente transponível.

Os primeiros indícios de ocupação da área que formará Roma são do final do século IX a.C. e são constituídos por cabanas e cemitérios, com vestígios arqueológicos que remontam a 1500 a.C. Já a data tradicional para a fundação de Roma é 753 a.C. a partir de documentação textual latina[7].

A área do assentamento romano está circundada por sete colinas. A nordeste estão o Quirinal e o Viminal, que com seus três cumes (*Latiaris*, *Mucialis*, *Salutaris*) juntam-se ao Quirinal ao norte. A sudoeste, o Aventino, o qual circunda o Tibre.

[7] Muitas vezes encontramos um descompasso entre os dados transmitidos pelas fontes textuais e os dados da cultura material, arqueologicamente encontrados. Na chamada arqueologia histórica, que trabalha com sociedades com escrita própria e/ou mencionadas em fontes escritas contemporâneas, o grande desafio é o trabalho conjunto com estas documentações tão distintas.

Entre o Quirinal e o Aventino há, em uma linha leste-oeste, o Capitólio, o Palatino e seus três cumes (*Velia*, *Palatium*, *Cermalus*) e o Célio. Ao norte do Célio, por fim, estão as colinas do Esquilino (*Fagutalis*, *Oppius*, *Cipius*).

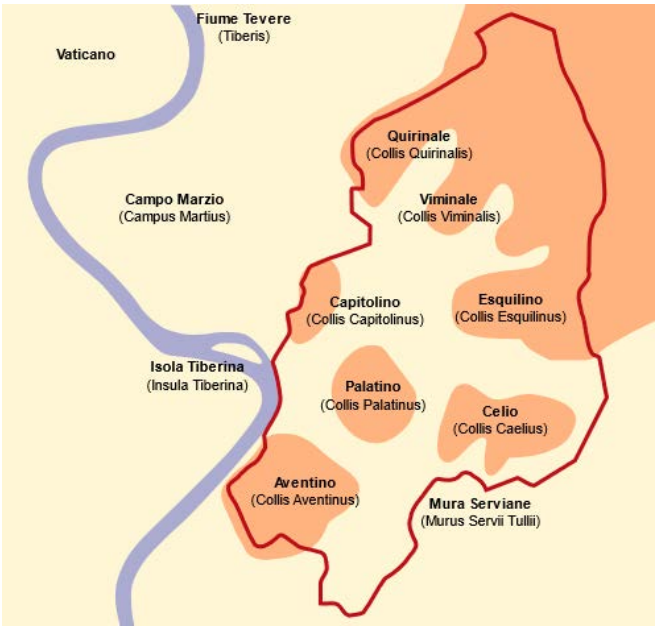


Figura 4. As sete colinas de Roma.
Fonte: https://bit.ly/35OQbfT

As planícies entre as colinas e ao redor formarão, depois, a área do Fórum e do Circo Máximo. O Palatino e o Célio protegem a estrada do sal, a *Via Salaria*[8].

O Palatino traz os vestígios mais antigos de assentamento, com evidência de ocupação por pastores, mas também por grupos sedentarizados com alguma agricultura (BAYET, 1957, p. 23; CARANDINI, 1996). Os primeiros cemitérios ocuparam a área que viria a ser do Fórum e do Esquilino (*Fagutalis, Oppius, Cipius*) (BAYET, 1957, p. 24)[9].

Acredita-se, a partir tanto das fontes textuais como da documentação material, que esse primeiro assentamento de Roma foi formado por diversas tribos latinas vindas do sul e pelos sabinos vindos do norte. O Quirinal abrigou várias aldeiazinhas

[8] Essencial à vida, as salinas existem apenas no Tibre e na Apúlia.

[9] As crianças, em contrapartida, eram enterradas perto das cabanas ou em jarros, para bebês, sob o avançado do teto (*suggrundaria*) (BAYET, 1957, p. 29).

que iam até o Capitólio. Entre os séculos VIII e VI a.C. percebe-se uma tendência de junção dos vilarejos à medida que cresciam: é o chamado sinecismo[10]. A partir do século VIII a.C. já encontramos assentamentos também na planície, na área do Fórum, o que obrigou a drenagem da área. O processo do sinecismo é arqueologicamente percebido na Itália Central (particularmente da região sul da Etrúria). No Lácio as evidências também apontam para esse mesmo fenômeno no início do século VIII a.C. em Roma e, em Gabii, em torno de 750 a.C. (CORNELL, 1995, p. 92).

A mistura de latinos e sabinos é percebida nos ritos funerários. Foram encontrados vestígios arqueológicos de cremação no Fórum (*poço*) – urnas cabanas e vestígios de inumação (fossa), marcas culturais latinas, e caixões de carvalho, por sua vez, marca cultural sabina. No entanto, aspectos secundários do rito funerário são semelhantes. No Palatino, em suas duas colinas (*Palatium* e *Cermalus*) revelaram-se ritos de inumação e de cremação, respectivamente. No Esquilino houve inumações. Isto é, por toda a área que viria a ser constituída por Roma há, no início, indícios da presença cultural destes dois povos (BAYET, 1957)[11].

Desta maneira, parece bastante claro que Roma foi fundada por latinos e sabinos. A tradição, com Plutarco e Tito-Lívio, afirma que Roma teve inicialmente dois reis, Rômulo, latino do monte Albino, e Numa, sabino de Cures. Segundo a tradição textual, estes dois estabeleceram os primeiros ritos religiosos.

Os vilarejos dos cumes haviam completado seu sinecismo, sua junção em uma única cidade, com a formação da *urbs* em 575 a.C. (BAYET, 1957, p. 33). Os trabalhos arqueológicos realizados nas camadas mais arcaicas da *urbs* apontam para um conjunto arquitetônico bastante grande, com influência etrusca. Por exemplo, a Cloaca Máxima, que permitiu a drenagem das planícies do Fórum e do Circo Máximo; a construção do templo de Júpiter Capitolino no Capitólio (Figura 5), o templo etrusco-grego de Ceres, no pé do Aventino, entre outros.

---

[10] Sinecismo, a partir do original grego συνοικισμός, ου (ó), significa coabitação, fusão de pequenas comunidades numa maior que totalmente as substitui; processo que no mundo antigo levou, em muitos casos, à formação das cidades.

[11] Depreender um grupo cultural a partir de um rito funerário é prática da arqueologia clássica. No entanto, deve-se somar a esta característica outros diferenciadores culturais e informações textuais, quando existirem. Nas últimas décadas, análises osteológicas, e mesmo de DNA, muito avançaram subáreas da Arqueologia como a bioarqueologia e a microarqueologia, e estas têm contribuído para nosso entendimento das movimentações populacionais na Antiguidade.

Durante toda a República foram mantidas festas religiosas que, no início, eram praticadas pela comunidade de latinos separados pelos vilarejos[12] (CORNELL, 1995, p. 66-68). Entre estas, destacam-se as *Lupercalia*, o *Septimontium* e os *Argei*.



Figura 5. Vestígios arqueológicos do Templo de Jupiter Optimus Maximus.
Fonte: https://bit.ly/2LkRz0s.

A partir do século VI a.C. cessam os enterramentos no Fórum. Cronologicamente, primeiro o Fórum e depois o vale do Circo Máximo serão consagrados como áreas religiosas. O Fórum, em particular, se configurará como área essencial da *urbs*, pois passa a aglutinar as atividades físicas de Roma.

[12] No Capitólio, havia um local santo onde Rômulo abriu o "asilo" para os sem pátria, chamados para povoar a Roma primitiva. Este local era chamado de *inter duo lucos* (entre dois bosques 'sagrados'). Uma divindade (Lucoris) ali velava e, posteriormente, no mesmo local Júpiter Nefasto (*Veiovis*) teve um santuário (PLUTARCO). Havia o risco de cometer sacrilégio neste momento inicial, quando os vilarejos se juntam para formar Roma. Muitas cerimônias conhecidas posteriormente podem ser interpretadas como tentativas de salvaguardar a comunidade destes perigos, fortalecendo as relações sociais nas encruzilhadas e nos vilarejos rurais (BAYET, 1957, p. 27).

Neste momento a cidade toma a frente das cerimônias nos santuários. Por exemplo, passa a ser a chefe do culto a Júpiter Latiaris. No entanto, ainda terá que aguardar até o século IV a.C. para chefiar definitivamente a Liga Latina (SCOTT, 2005, p. 99)[13]. Deste modo, percebe-se como a ascensão romana inicia-se com o controle dos ritos, para avançar sobre os campos econômicos e políticos.

Religião romana

Um primeiro e essencial ponto acerca da religião romana é entender que esta não era baseada na revelação de verdades divinas apresentadas em um conjunto de escrituras sagradas. Inexistiam cosmogonias, "demiurgias", ciclos heroicos ou mitos gerais, como mitos de renovação (BAYET, 1957, p. 45)[14].

A religião romana era baseada em um conjunto de práticas tradicionais, que proporcionavam contato entre mortais e deuses, de maneira que os primeiros conseguissem o favor divino (Rüpke, 2007a, p. 1-9).

Rito

Em termos de coesão social, o rito sobrevive ao mito e é mais facilmente incorporado pelas populações externas que chegam a Roma. G. Dumezil indica que os latinos transformaram seus mitos, dessacralizados, em uma pseudo-história (BAYET, 1957, p. 46). Já o eminente arqueólogo italiano, Andrea Carandini, a partir de uma junção entre fontes textuais e materiais, defende em sua obra *La nascita di Roma* (1996) que o mito romano é a memória de fatos históricos, como a existência do primeiro rei e fundador, Rômulo.

De maneira geral, apesar de estas práticas poderem ser combinadas de diversas maneiras, uma vez que novos rituais e cerimônias eram de fato criados, o básico permaneceu o mesmo. Assim, rezar configurava-se como um pedido. Uma reza

---

[13] Esta acabou dissolvida em 338 a.C., quando Roma engloba as comunidades menores e subjuga as maiores, passando a ter um poder supremo sobre estas.

[14] Para se aprofundar sobre este tema ver Bayet (1957) e Carandini (1996). Os Livros Sibilinos são uma compilação de oráculos gregos comprados da Sibila de Cumas por Tarquínio, o Soberbo, para Roma. Segundo James Frazer em palestra proferida em Liverpool (1908), Sibila (profetisa) quis vender ao imperador nove livros que continham todo o conhecimento do futuro. Ele achou alto o preço, e não quis comprar. Ela queimou três, voltou com os restantes e pediu o mesmo preço. Ele recusou, e ela queimou mais três. Voltando com os últimos, pediu, novamente, o mesmo preço. Intrigado, o imperador comprou os livros, e, ao examiná-los, lamentou todo o conhecimento irremediavelmente perdido. Os livros eram consultados em momentos de graves presságios (Bayet, 1957).

começava com a invocação da divindade, continuava com as razões pelas quais a divindade deveria conceder o pedido, ou seja, o fato de o fiel honrar a divindade, e terminava com o próprio pedido. Ao longo deste procedimento ritual, hinos eram usados (SCHEID, 2012, p. 86).

Qual era a relação entre oferenda e sacrifício? A oferta era feita no momento da reza. Prometia-se o que iria ser ofertado. Essa promessa de oferenda era denominada voto (do latim *votum*) e correspondia a um elo essencial e imprescindível para a troca entre as esferas humana e divina.

Havia uma variedade grande de oferendas, desde as mais baratas, como bolos e incensos, às mais caras. As libações são oferendas líquidas entre as quais os produtos mais utilizados eram vinho, água, leite, mel e óleo. Quando se podia despender um valor mais elevado, objetos como estátuas, relevos, altares inscritos, objetos do inimigo, entre outros, eram utilizados (SCHEID, 2007, p. 264).

Neste sentido, o sacrifício nada mais é do que uma oferenda de sangue. No entanto, configura-se como um ato cultual complexo, envolvendo libações, pequenas oferendas, preces rituais e invocações, além de se tratar de uma sequência de ações pré-escritas que deveriam ser seguidas meticulosamente (SCHWARTZ, 2017).

Apesar de o sacrifício ser um ato complexo, na cultura romana qualquer um poderia realizá-lo. Não era necessário envolver um sacerdote ou algum outro especialista religioso. Ou seja, e este é um ponto extremamente importante, a interação com o divino estava aberta a todos.

Quem era, então, o sacerdote romano? Era um executor público, cujo poder estava centrado em sua posição social, em sua posição cívica e não no fato de ser o intermediário com o divino[15]. A crença romana estava centrada na existência de uma série de forças divinas que afetam a vida humana, para melhor ou pior. Presentear estas forças era a maneira de conseguir favores.

[15] A exceção eram os *galli*, devotos eunucos da deusa Cibele, conhecida dos romanos como Magna Mater. Quando seu culto é oficialmente trazido a Roma, da Ásia Menor, no final do século III a.C. (em razão do temor pelo perigo cartaginês os oráculos sibilinos foram consultados e assim instruíram), uma divisão ocorre em seu culto. A aristocracia romana honra a deusa de acordo com os preceitos romanos (jogos, festas e banquetes), e seu lado oriental (ancestral e exótico) é deixado aos sacerdote e sacerdotisa frígios, junto com os *galli* (LATHAN, 2012, p. 86-87).

A mentalidade religiosa romana pode ser considerada arcaica (CARANDINI, 1996)[16]. Possuía muitas características indo-europeias que, como vimos, estão na origem do povo latino. Algumas características deste arcaísmo são[17]:

1. *Animismo*: Magia das pedras, árvores, água, fogo, oráculos e armas.
2. *Zoolatria*: Deus/animal. Por exemplo, a Loba de Remo e Rômulo; o touro ou picanço (Rei Picus) que conduzia as migrações militares de outros povos itálicos; o picanço[18] que vigia o aleitamento dos gêmeos, conferindo auspícios para a fundação.
3. *Superstição*: O crânio como troféu. Animais sacrificados tinham seus crânios pendurados em construções.
4. *egetação*: possuía um forte caráter sagrado para os romanos. Os *luci* eram bosques sagrados, devotados a divindades arcaicas (BAYET, 1957, p. 27). Assim, a figueira abrigou os gêmeos e a loba. Chamava-se *Ruminalis*, e a Rumina é a divindade do aleitamento; o carvalho foi usado por Rômulo para levar ao Capitólio os primeiros espólios sabinos, o que se relaciona com a fundação do templo de Júpiter Ferentrino, isto é, *Feretrius*, o que para – quando Rômulo deteve os sabinos[19], tido como o mais antigo de Roma.
5. *Crânio*: simboliza um ex-voto[20] ou a permanência da memória do morto. Por exemplo, imagens-máscara do defunto nas casas patrícias[21].

---

[16] Sobre essa questão, para acessar o debate historiográfico, ver Smith (2007).

[17] Sobre essa questão, a obra clássica é *Archaic Roman Religion*, de Georges Dumézil (1996).

[18] Nome de algumas aves trepadoras, como o pica-pau-verde e o pica-porco. O pica-pau era o símbolo dos latinos (CARANDINI, 1996).

[19] Tito-Lívio, I, 10, 15.

[20] Abreviação latina de *ex-voto suscepto* (o voto realizado). O termo designa estatuetas e objetos variados ofertados às divindades como forma de agradecimento por um pedido atendido.

[21] A memória do morto era mantida oral e materialmente, pois assim se conservava o elo com o ancestral. Entre as formas orais conhecemos, por exemplo, as *carmina convivalia* (canções recitadas em banquetes em honra de antepassados considerados importantes) e as *neniae* (cantos fúnebres em homenagem ao defunto) (SOBRAL, 2007, p. 21-22). Materialmente, por ocasião do cerimonial de enterramento de um magistrado ou aristocrata, fazia-se a *laudatione funebre*, discurso em que se juntava o elogio ao morto e a glória a seus ancestrais. Porém, antes do enterro ou da cremação os traços físicos do defunto eram imortalizados em uma máscara de cera, que ficava guardada no átrio da casa da família. Normalmente, abaixo dessa reprodução vinha uma inscrição (*titulus*) com os dados do morto:

6. *Mana*: a força secreta dos objetos[22].
7. *Numina*: espíritos mágicos.
8. *Magia apotropaica*[23]: rituais próprios para os casamentos, o parto, ou qualquer situação de mudança de *status social*.

Acima de tudo há uma crença na eficácia do sangue vertido e no seu perigo, se o ato não for ritualizado ou conjurado, isto é, se não for feita uma invocação mágica ou imprecação dirigida a forças, ocultas ou naturais, para que obedeçam à vontade de alguém. O sangue vertido nas guerras, nos combates dos gladiadores, nos sacrifícios humanos, nos mortos prematuros, entre outros momentos cruciais da existência humana, possui esta força (BAYET, 1957, p. 43).

Roma, ao longo de sua história, não cessará de receber incorporações e novas ideias religiosas, mas manterá obstinadamente o mesmo gestual ritual (BAYET, 1957, p. 44). Acredita-se que a existência de muitas cerimônias possa ser interpretada como necessidade de salvaguardar a comunidade arcaica, isto é, quando os vilarejos se juntaram para formar Roma e quando o temor de cometer um sacrilégio era grande, por ocasião dos já mencionados momentos de passagem (BAYET, 1957, p. 27). O ritual engendra o fortalecimento das relações sociais nas encruzilhadas e nos vilarejos rurais.

Os latinos têm dificuldade em visualizar antropomorficamente suas divindades, como fizeram os gregos. Assim, eles invocam "a divindade masculina ou feminina", a partir da seguinte fórmula: *sive deus/sive dea* (BELAYCHE, 2007, p. 279). Isto gera dificuldades na execução do ritual do sacrifício, pois o panteão romano é formado por pares a partir de uma duplicação funcional ou alianças políticas, e não por parentesco, como no caso dos gregos (BAYET, 1957, p. 49).

Por exemplo, o filósofo latino Varrão (116-27 a.C.) diz que Roma vai esperar 170 anos para representar plasticamente seus deuses. A tradição analista romana[24] oferece a descrição (o passo a passo) do ritual, e assim o preserva, mesmo que não se consiga justificá-lo por meio do mito (BAYET, 1957, p. 50). Mesmo em relação

---

seu nome, atos praticados, magistraturas ocupadas, entre outros fatos biográficos (MENDONÇA, 2007). Para um estudo pormenorizado da imagem romana, ver Martins (2014).

[22] O texto clássico sobre a força dos objetos, seu *mana*, é de Marcel Mauss, *Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (2007), cujo original é datado de 1923-1924.

[23] Apotropaico: objeto ou signo que protege contra influências nefastas e as afasta.

[24] Fabio Pictor, do século III a.C., é o primeiro latino a escrever um livro sobre Roma, ainda que tenha sido em grego.

às divindades helênicas aceitas em Roma, vemos que seus mitos de origem não são importantes e, muitas vezes, os rituais originais gregos são subvertidos para se adequarem aos rituais romanos.

O romano, perante os deuses, era um encarregado de funções. A família romana (patrícia) não é uma família burguesa, símbolo de tudo o que é privado e íntimo. Precisamente enquanto família, ela se une diretamente ao poder. Cargos importantes do domínio público eram confiados ao chefe da família. Os cultos religiosos da família (dedicados aos ancestrais) funcionavam como prolongamento direto dos cultos públicos. Os ancestrais eram representantes do ideal romano (BAKHTIN, 1993).

Há ainda, ao longo do processo de construção do Império, a politização da religião romana. Neste sentido, divindades de outros povos são incluídas às romanas (como Cibele mencionada anteriormente); deuses privados são "nacionalizados", ou seja, é concedida a liberdade de culto[25]. A busca por deuses salvadores e curadores, como Apolo e Esculápio, por exemplo, é grande diante das vicissitudes históricas do momento.

Era importante que fosse uma divindade do Estado e tivesse uma regularidade no ritual, pois o Estado controlava a religião pública[26].

Ritualismo

O ritual é preponderante. Algumas expressões muito usadas demonstram essa primazia. Assim, temos, em primeiro lugar, a *pax deorum*. Isto é, os romanos desejam, a cada momento de sua vida pública, a "paz dos deuses"; querem a segurança de que seus atos não vão encolerizar os deuses, inclusive dos inimigos. De onde deriva a haruspícia, a consagração da vítima, cuja origem é etrusca (BAYET, 1957, p. 58; BELAYCHE, 2007, p. 278; ORLIN, 2007, p. 59-60).

Na haruspícia, acreditava-se que se produzia nos órgãos do animal sacrificado um tipo de projeção imediata do mundo tal qual a visão dos deuses, impossível de estar errada. Os haruspícios interpretavam a partir do estado do fluxo sanguíneo, da cor, da forma de tal ou tal parte das entranhas, em especial do fígado. As *exta* (entranhas) podiam oferecer indicações sobre a ordem ou desordem. O que se podia fazer era aconselhar ou desaconselhar uma ação.

---

[25] Exceção feita em relação aos cultos de Dioniso/Baco e Ísis, que por terem muitas regras, e serem rígidos, acabavam disputando com o próprio Estado.

[26] Inclusive um magistrado/sacerdote podia declarar nula a interpretação do colega.

Dessa maneira, como a *pax deorum* era a finalidade máxima, os romanos continuavam sacrificando e fazendo o haruspício até que funcionasse, ou então, transferiam para o inimigo a "maldição" divina.

Em segundo lugar, temos o termo *religio*, que resumia as necessidades derivadas da concepção sobre a preponderância do ritual. *Religio* resumia o conjunto de meios reconhecidos que ligava as atividades humanas aos deuses. Daí derivava a *fides*, noção de obrigação jurídica recíproca (BELAYCHE, 2007, p. 285).

A divindade *Dius Fidius* (deus dos juramentos), associado a Júpiter, garante por meio do ritual o contrato estabelecido entre a parte mortal e a imortal. Varrão[27] liga-o à divindade sabina Sancus, apesar de a historiografia moderna acreditar que ela seja itálica (CAZANOVE, 2007, p. 50). O templo de Sancus não possuía teto, uma vez que era considerado inapropriado e ineficiente fazer juramentos que não ocorressem a céu aberto (BAYET, 1957).

Desse modo, é preciso ter em mente que a importância do ritual está no centro da religião romana. Sua execução, baseada na tradição oral (é bom lembrar), realimenta sua própria razão de ser. Questões metafísicas, quando foram discutidas, principalmente a partir do século I a.C., o foram no plano filosófico e poético, e não no religioso.

Religião pública

Um culto público envolvia um local, que poderia ser um altar, templo, bosque, ou outra área consagrada. Envolvia também rituais regularmente realizados (*res sacra*) por representantes públicos, isto é senadores, magistrados e/ou sacerdotes. Não havia necessidade de testemunhas civis. Certamente, a partir do século III a.C., o senado controlava a religião pública (LATHAN, 2012). Ou seja, quais novos cultos admitir, quais rituais destes cultos adotar, como organizar a consulta a especialistas (os augures), entre outras prerrogativas.

Religião doméstica

A religião doméstica era igualmente baseada em preces e oferendas. Para todo tipo de necessidade individual familiar, como saúde, nascimento, casamento, negócios, entre outros, escolhia-se uma divindade específica. Por exemplo, Vênus para o amor; Mercúrio para os negócios; Juno ou Diana para o nascimento; ou uma divindade a quem o fiel fosse devotado (BELAYCHE, 2007, p. 281). No período imperial era comum

[27] Varrão, LL, V, 66.

oficializar a promessa feita. Um achado perto de Verona, assim apresenta a questão: "Para Vesta. Quintus Cassius Varus com alegria e merecidamente cumpriu seu voto"[28]. No entanto, em geral, as autoridades não procuravam controlar a religião doméstica.

A casa é protegida (principalmente a porta) contra influências nefastas. As divindades da casa são extremamente importantes. Comecemos pelos Lares, que são os espíritos dos ancestrais – *Lar familiaris.* Em seguida, há Picus e Faunus, demônios de locais silvestres e pastorais. Todo *paterfamilias* possui um gênio, cuja celebração ocorre em seu aniversário, e que representa a consciência divina que um mortal tem de si mesmo. Por fim, os Penates são entidades que guardam as áreas das provisões (BODEL, 2008, p. 248-249, 258, 261).

Estas divindades são cultuadas em locais específicos: na fogueira da casa, que é o ponto de encontro da família, das refeições e dos sacrifícios, e nas encruzilhadas entre as casas vizinhas. Todo mês, na lua nova (*kalendae*), na minguante (*nonae*) e na lua cheia (*ides*), a fogueira é enfeitada com flores. O fogo é apagado à noite e reacendido de manhã. Em toda refeição, jogava-se no chão ou colocava-se sobre o fogo a parte dos Penates. Em seguida o *paterfamilias* não deixava ninguém falar ou comer até que decidisse que "os deuses tinham sido propiciados" (BAYET, 1957, p. 63-65).

Os *Di Penates* (sempre invocados no plural) representam os espíritos do âmago mais interno do ambiente doméstico, sendo os protetores das provisões, como mencionado. Havia também os *Penates publici*, que protegiam o Estado romano e a família imperial (BODEL, 2008, p. 253). Para os Lares, oferendas só podiam ser feitas na fogueira da casa ou nas encruzilhadas (*compitum*) (BAYET, 1957, p. 64). São os deuses soberanos das casas[29].

No *atrium*, isto é, na entrada principal da casa (*domus*), ficava o *lararium* – um altar dedicado aos Lares e aos Penates, os quais recebiam todas as manhãs uma oferenda (Figuras 6 e 7). De maneira geral, o *lararium* era formado por um nicho

---

[28] ILS 3317.

[29] A casa romana deve ser compreendida enquanto conjunto de homens livres e servos e seu espaço físico, comandados pelo *pater familias*, nos mesmos moldes do *oikos* grego, que era uma unidade social e de produção que comportava em primeiro lugar pessoas: uma família nuclear composta por pai, mãe e filhos, que se organizava de acordo com uma hierarquia rígida, na qual o pai era o senhor da casa, com poder absoluto sobre todos os demais e, especialmente, sobre o que ocorria no *oikos*. Este grupo podia ser acrescido, desde que os recursos o permitissem, de serviçais não cidadãos e também de parentes de idade avançada e de parentes órfãos. Em seguida, do *oikos* faziam parte as terras e demais bens imóveis, casas, estábulos, depósitos; todos propriedade do senhor (FLORENZANO, 2001, p. 1).

ou uma placa de madeira com imagens e pequenas estatuetas dessas entidades. Por vezes, havia a representação de um templo em miniatura.

No contexto doméstico, os sacrifícios são feitos nos *momentos de passagem*: casamento, nascimento, funeral. (FLORENZANO, 1996). As *compitalia* são oferendas de bolos e jogos para os Lares. Penduram-se bonecos de lã nas encruzilhadas, onde se cultuava também Mânia, a deusa mãe dos Manes, espíritos dos mortos (BAYET, 1957, p. 65).

O nascimento é um momento particularmente importante, pois abre um período de impureza e perigo. Crianças recusadas, com malformação ou nascidas em dias ruins (*dies ater*) eram negadas e expostas. O recém-nascido, colocado no solo, para ser aceito tinha que ser levantado pelo pai. Então, se fosse menino esperaria sete dias; se fosse menina, oito dias. O *dies lustricus* era o dia em que o bebê era purificado e ganhava um nome. Ocorriam, então, todo um conjunto de ritos: sacrifício; refeição; junção ao grupo familiar (BAYET, 1957, p. 68).



Figura 6. Larário pictórico. Pompéia. Cena superior: ritual com dois Lares portando sítula e ríton. Cena inferior: duas serpentes denominadas *agatodemo* (símbolo associado à sorte, saúde e sabedoria), diante de um altar ladeado por duas cornucópias com oferendas.
Fonte: https://bit.ly/35Rl5Er.

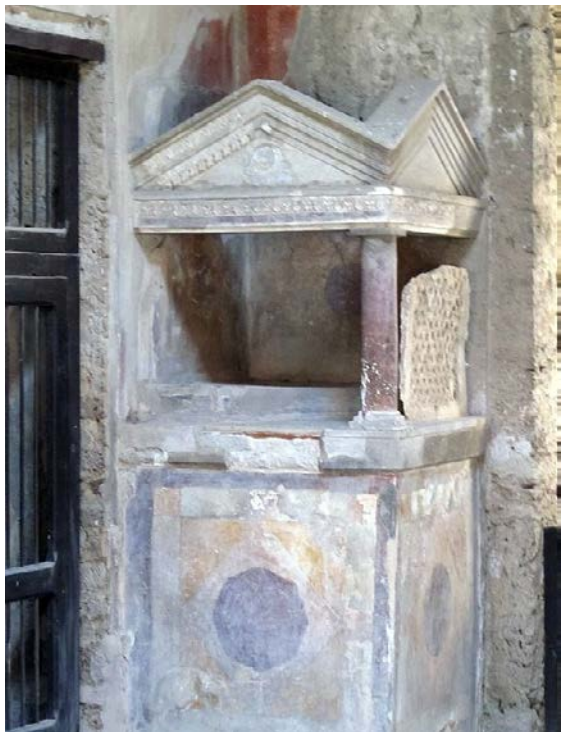


Figura 7. No canto do átrio nas casas mais ricas, estruturas como essa, no formato de pequenos templos **(*aedicula*),** funcionavam como altares dedicados às divindades Lares. Em casas mais modestas, o larário poderia ser apenas um nicho na parede, ou mesmo uma pintura.
Fonte: https://bit.ly/2YU3b2g.

O calendário

Analistas dos séculos IV e III a.C. consideravam que o rei sabino Numa havia ordenado a religião romana. Ele teria sido auguralmente o sucessor de Rômulo. O calendário pré-juliano testemunha contatos etruscos, pois pode ser datado do século VI e V a.C., isto é, da época de Sérvio-Túlio à época dos legisladores-decênviros. Isso mostra, assim, o período da realeza tirrênica e o começo da República. O nome "calendário de Numa" é, portanto, mais simbólico do que factual (SMITH, 2007, p. 39).

Uma cópia do calendário pré-juliano foi encontrada em Antium, gravada na pedra. Nele consta a ordem dos meses, a indicação das festas religiosas e dos dias consagrados[30]. Assim, temos 109 dias *nefasti* (dia *nefastus* – nem assembleias, nem questões legais podiam ocorrer) e 235 dias *fasti* (dia *faustus* – questões legais podiam ser tratadas, mas assembleias não podiam acontecer). Havia 192 dias próprios aos negócios públicos (*comitiales* – quando as assembleias, as *comitia*, podiam ocorrer) e onze dias mistos (*intercisi* e *fissi*) (RÜPKE, 2011). Nele, aparecem igualmente os

[30] Uma letra, correspondente à qualidade do dia, marcava cada entrada do calendário (C, N, F).

aniversários religiosos, ou seja, aniversários de estabelecimentos de cultos e dedicações de templos, além de outras datas históricas ou oficiais[31].

O fato é que este calendário adapta um calendário lunar a um ano solar. O mês lunar é a base, arredondado para 29 dias. Acaba com a lua cheia (*Idus*/*Ides*) e começa com a crescente. Dessa maneira, um ano tinha 355 dias e a cada dois anos, no dia 23 de fevereiro, acrescentava-se um mês (*merkedonius*), que variava entre 27 e 28 dias (RÜPKE, 2011, p. 38; 52, 71)[32].

Quase todas as festas religiosas ocorriam em dias ímpares, com exceção da *Caristia* (festa particular, da família, celebrando o amor e a concórdia, dedicada aos Lares) e do *Regifugium* (encenação da "fuga do último rei", o *rex sacrorum*[33]), que aconteciam em fevereiro, mês dos mortos e da purificação, e em março, respectivamente em 24 de fevereiro e 14 de março (BAYET, 1957, p. 73, 90). Os romanos compartimentavam o tempo. O ano vivo ia de março a dezembro, isto é, o período da *guerra* e da *agricultura*. Janeiro (de Janus, deus dos começos) e fevereiro (de Februs, deus sabino das purificações) formavam um conjunto separado. Davam início ao ano, mas somente após a festa de Anna Perenna[34], em 15 de março, em seguida à primeira lua cheia depois de fevereiro, quando acontecia o início "verdadeiro" do ano (BAYET, 1957, p. 91, 97).

O mês romano era dividido em *kalendas* (1º dia – lua crescente); *nones* (5º ou 7º dia – lua minguante); e *ides* (*idus*) (13º ou 15º dia – lua cheia). No primeiro dia de cada mês, o *rex sacrorum*[35] fazia uma oferenda a Janus. No *agonium* (9 de janeiro) imolava-se um bode a ele na Regia[36]. Todas as luas cheias, *ides*, pertencem a Júpiter (*Jupiter Lucetius*). Deste modo, várias festas eram dedicadas a ele em meses distintos.

---

[31] Por exemplo, QRCF (*Quando rex comotiavit fas = fastus dies*, quando o rei comandava uma assembleia).

[32] César mudará os meses para que o ano tenha 365 dias, com o ano bissexto.

[33] Um "Carnaval" no qual, findo o ano, escorraçava-se o rei para que a prosperidade retornasse.

[34] Divindade romana muito antiga, honrada num bosque sagrado. Trata-se de uma idosa que alimentou a plebe quando esta realizou a secessão no Monte Sagrado.

[35] O *rex sacrorum* é uma figura obscura. Segundo Smith (2007, p. 40), uma das versões acerca desta figura explica que o *rex sacrorum* assumia as funções sacerdotais dos reis, primeiro na Regia e depois com as Vestais. Em um determinado momento na história de Roma, o *pontifex maximus* substitui o *rex sacrorum* e toma posse da *domus publica*, responsabilizando-se, igualmente, pelas Vestais. Já o *rex sacrarum* mantém sobre si a responsabilidade pelo anúncio das *feriae*. É possível associar essas mudanças à própria ascensão da República.

[36] Casa real, *domus*, o santuário de Vesta, local do fogo sagrado.

A importância de Marte (o ano começa com ele) pode ser demonstrada de maneira análoga a partir das várias festas a ele consagradas. O mês de junho era igualmente recheado de festividades em honra a Juno. Todos os outros meses são relativos a divindades, mas não sabemos exatamente quais, apesar de haver várias hipóteses formuladas. Acredita-se que sejam divindades sabinas, etruscas e latinas, o que reforça o quadro de formação de Roma descrito no início do capítulo. Há ainda menção a várias outras divindades menores, que ao longo da República e do Império perdem força, mas não deixam de pertencer ao panteão, por exemplo, Angerona, Carmenta, Tarpeia, entre outras.

Os romanos admitem divindades estrangeiras, mas as enquadram em sua religião "nacional", como visto acima. Essas divindades são, muitas vezes, cultuadas por grupos internos e posteriormente passam para a religião pública. Por exemplo, *Neptunus* é tirrênico, mas em Roma ganha ares de deus das águas vivificantes, e somente depois, a partir da influência grega, é que será assimilado aos mares (BAYET, 1957, p. 94).

Outras divindades importantes já aparecem no calendário. A maioria é agrícola e pastoril, ou relativa à fertilidade, à abundância, à água (inúmeras ninfas cultuadas nos *luci*), por exemplo: Vesta, Quirino e as ligadas aos ciclos agrícolas e de pastoreio, como os Pales; Liber (promotor de fecundidade entre os itálicos); Ceres (deusa da crescente e dos cereais); Flora (faz florir); Consus (deus dos silos); Ops (deusa da abundância); Rubigus (que poupa a ferrugem no cereal) (BAYET, 1957, p. 93-97).

É importante notar que todas as divindades possuem suas festas, muitas vezes mais de uma ao ano. Note-se, também, algumas ausências no calendário de divindades importantes para os romanos: a Minerva ítalo-etrusca (formará a tríade capitolina com Juno e Júpiter) e a Diana latina[37] (BAYET, 1957, p. 94).

Os ciclos de festividades religiosas se sucedem a cada dois ou quatro dias. São ciclos voltados para a manutenção da subsistência econômica (mais agrícola do que criação de rebanhos). Estudando-se o calendário vemos que a partir do dia 19 de março as festas agrícolas se sucedem a cada dois dias, o que demonstra muito fortemente a premência da questão da sobrevivência na mentalidade romana (BAYET, 1957, p. 96)[38].

Existe ainda um outro grupo de festividades, as chamadas "festas móveis", que servem para solicitar, adiantadamente, uma graça como precaução de uma desgraça.

---

[37] Diana nunca foi bem aceita em Roma. Segundo G. Capdeville, ela foi a deusa dos vencidos, levada do Bosque de Aricia ao Aventino, do lado de fora do *pomerium*, como uma divindade estrangeira, provavelmente após a vitória sobre os latinos em 496 a.C. (CAPDEVILLE, 1971, p. 313).

[38] Temos de 70 a 80 sacrifícios; 6 Jogos (*ludi*); e 35 festivais variados.

Por exemplo, Robigalia, onde cães ruivos eram sacrificados como proteção contra a praga que poderia atingir a espiga antes de esta sair da bainha. A maioria destas festas implicava algum tipo de sacrifício animal, com refeições comunais, mas havia também oferendas de vegetais e refeições comunais de vegetais (das colheitas).

Por ocasião da aproximação do final do ano, ocorria um tipo de "*potlacht*"[39], no qual os homens rivalizavam com os deuses. O ritual implicava uma purificação funerária e uma liquidação caótica do passado. Ocorria em dezembro e em fevereiro. Dezembro era, justamente, o mês das festas de consumação agrícola, de presentes, de renovação e de purificação. Já em fevereiro, havia festas de lustração (a principal era as *Lupercalia*) e de retorno (do grupo familiar ou da coletividade). Por exemplo, as já mencionadas Caristia (dia 22), quando se chamava à mesa as pessoas, e o *Regifugium* (dia 24).

Outras festas ocorriam para purificação e para o ciclo funerário. Por exemplo: Lemuria, Argei e o sacrifício do dia 21 de maio a Veiovis (Augurium), um tipo de Júpiter infernal. Ocorriam, ainda, rituais para a guerra.

Os meses de janeiro, setembro e outubro possuíam menos festas. Os romanos, em seus rituais, procuravam antes garantir a ação – militar ou agrícola – e protegê-la, do que celebrar ou agradecer aos deuses (BERNSTEIN, 2007, p. 222-227).

O ritual votivo romano: oferendas e sacrifícios

O voto cristão é uma promessa, que pode ou não, estar ligada a um pedido. Mas sempre impõe que a promessa seja cumprida, tenha Deus concedido ou não o desejo. Em Roma o voto é um contrato do fiel com a divindade. É uma promessa condicional, estipulada perante testemunhas.

Geralmente, o voto era escrito, selado e depositado em um local de culto ou em arquivos. Este "contrato do voto" estipula condições precisas e, muito importante, fixa uma data de expiração. Para ser "pago" era preciso que a condição fosse cumprida. Caso não fosse realizada, o primeiro voto era anulado e *novo voto* era feito (para a mesma divindade).

O princípio do voto, em sociedades antigas, como a grega e a romana, era o *do ut des* (dou para que você dê) (SILVER, 1995, p. 47). No entanto, havia uma forma mais radical e desesperada de voto, o *da ut dem* (dê para que eu dê) (EDMONDS

[39] Marcel Mauss (2007) trabalhou o conceito deste tipo de cerimônia, presente entre um conjunto de grupos indígenas norte-americanos, nos quais um chefe, procurando rivalizar com os próprios deuses, queima e destrói seus bens para provar sua força, pois espera-se que toda a riqueza destruída retorne em maior quantidade.

III, 2019, p. 158). O primeiro exemplo de *da ut dem* que gostaríamos de mostrar é relativo a Trajano e os dácios.

No Império, o costume ditava que as autoridades romanas celebrassem votos públicos para a saúde do imperador todo dia 3 de janeiro de cada ano. Antes do início do ritual a norma era que se "pagassem" os votos feitos no ano anterior (só então os novos votos poderiam ser feitos). Em janeiro de 101 d.C. e janeiro de 105 d.C. (anos em que Trajano saiu em guerra contra os dácios, na atual Romênia) os votos regulares não foram "pagos"; somente se realizaram novos votos.

A decisão de não realizar os sacrifícios prometidos em 100 d.C. e 104 d.C. foi tomada para deixar clara a ameaça que pesava sobre o imperador e, portanto, sobre o Império. A promessa, nesse caso, era com a tríade capitolina (Júpiter, Juno e Minerva).

Um segundo exemplo do *da ut dem* também relaciona-se a um momento de grande perigo. Durante a Segunda Guerra Púnica e as guerras com os celtas (séculos III e II a.C.) os romanos sofrem uma série de grandes derrotas. Dessa maneira, os votos feitos em 217 a.C. e que expiravam em 212 a.C. (eram votos de 5 anos), não foram pagos. Isto ocorre porque nessa época os romanos estavam perdendo as guerras, sofrendo grandes derrotas para os cartagineses e os celtas. Estes votos de 217 a.C. não foram pagos enquanto, no entender dos romanos, os deuses não pagaram de volta, não cumpriram sua parte no contrato. Isto só acontece em 195 a.C., após várias vitórias romanas importantes: 201 a.C. (Cipião em Zama) e 197, 196 e 195 a.C. (vitórias de generais romanos sobre os gauleses insurrectos). Portanto, apenas em 195 a.C. os pontífices aconselharam o senado a cumprir a parte romana do contrato feito inicialmente em 217 a.C. (BAYET, 1957, p. 144-146).

Por outro lado, quem faz o rito (o voto) e consegue o que quer, torna-se imediatamente *voto damnatus*, condenado a pagar (BAYET, 1957, p. 60).

Em Roma o sacrifício ocorria em dois estágios: a *nuncupatio* (nuncupação: pronunciação pública), ou promessa de uma sacrifício em troca de uma graça recebida; e a *solutio* (dissolução; paga; liquidação), isto é, a implementação da promessa caso o deus concedesse ajuda (FERGUSON, 1970).

O sacrifício na Roma antiga pode ser classificado em alguns tipos. Havia os sacrifícios de inauguração, rito para o qual a vítima preferencial era o porco; de subsistência econômica (agrícola e criação de rebanhos); de precaução (solicitavam a graça como precaução a uma desgraça). Um exemplo já citado é a *Robigalia*[40], que

[40] Robigus: divindade que dirige a cravagem do centeio (morrão de centeio, que tem propriedades abortivas e hemostáticas), o bolor do trigo, as doenças das plantas – especialmente, as doenças dos

ocorria em 25 de abril, quando cães ruivos eram sacrificados antes de a espiga sair da bainha. Além destes, havia ainda sacrifícios de finalização: o mencionado "*potlacht*", quando os homens rivalizam com os deuses. Implicava purificação funerária e liquidação caótica do passado e ocorriam em dezembro e fevereiro por causa da guerra.

Cada divindade possuía animais pré-determinados para o sacrifício. Entre os romanos, Numa, que havia sido o primeiro a ordenar a religião (conforme mencionamos anteriormente, segundo a tradição), teria sistematizado a primeira lista destes animais. Alguns quesitos eram determinantes. Assim, deveria haver uma correspondência de sexo entre animal e divindade, ou seja, uma divindade feminina receberia o sacrifício de um animal fêmea, uma masculina, um macho. Outro quesito importante era a semelhança. O animal correspondia a uma vítima agradável à divindade por semelhança a ela ou o extremo oposto, isto é, sacrificava-se uma espécie que a divindade odiava (CAPDEVILLE, 1971, p. 285-287). Em seguida, temos a questão da cor (do conjunto ou de partes do animal). Divindades celestiais preferem animais brancos e louros; divindades ctônicas/infernais, animais escuros. Outra característica relevante era a idade da vítima. Existia uma idade certa, quando o animal era considerado *puro* para ser sacrificado.

Outras particularidades poderiam ser observadas em determinadas ocasiões. No caso dos bovinos levava-se em conta o *comprimento da cauda*. Por fim, a vítima devia estar bem alimentada. Em suma, o animal sacrificado equivalia à soma das qualidades perfeitas da sua espécie (CAPDEVILLE, 1971, p. 287). Não se podia usar um animal feio, malcuidado[41].

O que ocorria caso a vítima conseguisse fugir? Ela tinha que morrer caso fugisse, pois uma vez que tenha sido prevista para os deuses, já não podia mais retornar ao mundo profano, e como fugira, os deuses não a aceitariam mais. Ela tinha que morrer sem fazer parte de um novo sacrifício. Apenas tinha que deixar de existir (CAPDEVILLE, 1971, p. 307).

O animal indicado para um sacrifício torna-se, imediatamente *sacer*, ou seja, intocável. É um animal que saiu da esfera terrestre, sem poder participar da esfera celestial. Existe uma relação, portanto, entre divindade e vítima preferencial. Para

---

cereais. Era guiada pelo flâmine quirinal – sacerdote dedicado a Quirino (um dos três Deuses da primitiva tríade latina – *Júpiter, Marte, Quirino)*. Nesta ocasião eram sacrificados um cão vermelho e um carneiro a Robigus, juntamente com vinho e incenso. Depois, eram ditas certas preces para que as colheitas fossem protegidas. Realizavam-se corridas a pé em honra desta deidade – corridas separadas, para homens e para rapazes.

[41] A castração é considerada um terceiro sexo.

Júpiter, o touro branco; Marte, o cavalo; Ceres, a porca; Vulcano, uma vítima ruiva; e assim por diante.

Sacrifício humano

Quando Roma passa a existir como cidade organicamente estruturada o Fórum começa a concentrar as atividades religiosas. É possível que o Fórum tenha sido sacralizado por um augúrio, que determinou um traçado orientado onde se criou um *templum* que abrigaria, junto com a fogueira divina da cidade (*regia*), o mercado, no qual a comunidade se reafirmava enquanto tal (BAYET, 1957, p. 30; RÜPKE, 2007b, p. 176).

O outro vale, o do Circo Máximo, também se tornará local consagrado, mas posteriormente ao Fórum. O vale do Circo será zona de *pureza* e de encontros litúrgicos e populares. No Fórum, temos o *Lacus Curtius*, no qual se mantiveram as oferendas para as divindades ctônicas, de maneira a assegurar aos vivos o favor dos mortos. Acredita-se que, na origem, o sacrifício fosse de uma vítima humana e, por fim, moedas para a saúde do Imperador. Seriam sacrifícios ditados pelos livros sibilinos (BAYET, 1957, p. 48; RÜPKE, 2007b, p. 176).

A Cerimônia dos *Argei* está ligada à consagração do Fórum. As *Argea* eram 24 ou 27 locais consagrados (capelas), divididos pelas colinas do Septimontium, do Viminal e do Quirinal (menos o Capitólio). Em 15 de maio, 24 ou 27 bonecos feitos de palha, chamados *argei*, com mãos e pés colados uns nos outros, eram jogados da Pons Sublicius no rio Tibre (primeira ponte a ligar as duas margens do rio), na presença dos cidadãos "religiosamente obrigados" (patrícios?), pelos pontífices e pelas vestais.

Trata-se de um rito de purificação para o início da colheita. Tanto autores modernos como da Antiguidade admitem que os bonecos substituíram vítimas humanas, que eram arremessadas no rio na origem da cerimônia (BAYET, 1957, p. 31). Ovídio fala em duas vítimas ofertadas a *Dis Pater* ("pai" da riqueza, deus do mundo subterrâneo, identificado com Plutão/Hades) ou Saturno (deus itálico muito antigo, identificado com Crono). Outras fontes mencionam que os jogados ao rio seriam homens idosos.

Uma explicação possível está na ideia de os bonecos representarem o espírito moribundo da vegetação, que precisava ser renovada por meio do lançamento deles na água. Pode se tratar também de um antiquíssimo rito de purificação (pecadores sendo sacrificados na expiação anual que ocorria entre março e junho) (BAYET, 1957, p. 31).

Uma terceira referência a sacrifícios humanos aludiria a um homem chamado "*bestiarius*"[42], que era sacrificado para Júpiter Latiaris, no que seria uma imolação

[42] *Bestiarius* significa besta, gladiador, homem condenado a ser devorado pelas feras (BESTIARIUS, 2020).

ritual. As *feriae Latinae*, exemplo de cerimônia mencionada no início deste capítulo, renovava a cada ano no cume do Monte Albino o culto a Júpiter, sacrificando um touro branco. Depois sua carne era consumida em comunhão pelos representantes das cidades latinas que, nesse momento, faziam uma trégua. Não havia um templo, apenas um altar cercado. O bosque é sagrado.

No entanto, as fontes textuais mencionam vítimas humanas no período arcaico. Textos de apologistas, do século III d.C., como Tertuliano e Minucius Felix, levam à interpretação de que a estátua de culto de Júpiter Latiaris era embebida no sangue de um gladiador, morto no Monte Albino durante as *feriae Latinae* (BAYET, 1957, p. 261; SALZMAN, 2007, p. 111).

Haveria, igualmente, a *devotio*, um sacrifício voluntário. O general, para salvar seu exército, tomava seu lugar (substituição) e se entregava aos deuses infernais, buscando a morte entre os inimigos (estes eram obrigados a realizar o sacrifício, ao mesmo tempo que ficavam contaminados por este contato maldito) (HERZ, 2007, p. 312).

Por fim, a arqueologia descobriu corpos enterrados sob a muralha serviana de Roma. Seriam sacrifícios de fundação? (CARANDINI, 1996).

Substituição da vítima do sacrifício

A noção de substituição é essencial para o conceito do próprio sacrifício, é algo comum a todas as religiões. Isto acontece porque a primeira vítima, por excelência, é o próprio homem (é o homem quem expia sua falta com o sacrifício). Só com o tempo ocorre a substituição pelo animal. Da mesma maneira que o homem foi substituído pelo animal, no sacrifício, há exemplos de animais que são substituídos por bolos com seu formato, um outro simulacro feito em argila, ou uma fruta (prática mais difundida entre os pobres) (CAPDEVILLE, 1971, p. 289).

Em Roma, por exemplo, vemos moedas de Augusto e de Agripa, com crocodilo e palmeira no reverso, que foram depositadas no templo de Diana em Nemausus (colônia de veteranos), na Gália. Acrescentou-se uma "cauda" nas moedas. É possível que sejam ex-votos de caçadores (CAPDEVILLE, 1971, p. 296).

Havia uma sequência nos seguintes moldes: ser humano, animal, boneco (*Argei*). Ou: animal, fruta, bolo, doce, figura de terracota, bronze ou outro objeto. Dessa necessidade "moral" derivou uma outra, de ordem prática e, assim, diante de fugas, ou se o ritual do sacrifício falhasse em alguma parte (ou quando a divindade não aceitasse a vítima), passou-se a se fazer uso da substituição, mas de maneira ordenada, com regras. Animal por animal (CAPDEVILLE, 1971, p. 299).

Realizar um sacrifício não era tarefa simples, havia muitas dificuldades em encontrar a vítima ideal para cada divindade. Por exemplo, animais inteiramente

brancos são muito raros e Júpiter necessita de um touro branco. Assim, desenvolveu-se a vítima de substituição: um animal com alguma parte branca já bastaria. Segundo Arnóbio (Nat, 2, 68 apud CAPDEVILLE, 1971, p. 301), o senado modificou a prescrição litúrgica da necessidade do touro branco devido às dificuldades de encontrar tal animal. Pelas normas, como vimos, divindades femininas recebem vítimas femininas, e divindades masculinas, vítimas masculinas. Mas a vítima preferencial de Esculápio e Védiovis é a cabra, enquanto Hércules pede por uma novilha. Entre os romanos as vítimas femininas tinham maior valor, por simbolizarem a fecundidade (CAPDEVILLE, 1971, p. 302-303).

Mas quando o sacrifício falhasse, em razão de erro no ritual ou fuga da vítima, o sexo do animal deveria ser obrigatoriamente trocado, isto é, demandava-se o sexo oposto. Trata-se da *succidanea*, "que é golpeada no lugar", ou seja, a denominação recebida pelas vítimas de substituição. Não importa qual o tipo de sacrifício feito, sempre é necessário reiniciá-lo caso não seja aceito pela divindade (haruspícia).

Assim, Catão (Agr., 141, 4 apud CAPDEVILLE, 1971, p. 306) nos fornece a seguinte fórmula: "Pai Marte, se você não se satisfez com as primeiras suovetaurilia [porco, ovelha e touro] de animais de leite, eu faço a expiação com essas novas suovetaurilia".

Por outro lado, nem sempre era claro para qual divindade se deveria fazer o sacrifício. Havia, então, fórmulas e decretos próprios para esses casos.

O primeiro ato do culto romano era invocar a divindade, não necessariamente pelo nome, pois podia haver incerteza, como vimos. A divindade propícia era a que respondia. Alguns termos latinos podem nos esclarecer acerca da mentalidade que norteia estes procedimentos. Assim, há os verbos *propitiare*, que significa conseguir o favor dos deuses, e *placare*, colocar em boa disposição. É o que o fiel precisa fazer com a divindade, e que se inicia por meio da prece (CAPDEVILLE, 1971, p. 309).

No entanto, para conseguir tanto a boa disposição quanto o favor das divindades, o fiel tem que se encontrar num estado de pureza (*pius*, *pietas*). Daí deriva o verbo *piare*, aplacar por um sacrifício. O primeiro ato exige uma série de ações. A primeira delas é o *supplicium*. Este termo, inicialmente, significa um gesto de submissão. Trata-se de uma inclinação profunda. Posteriormente, *supplicium s*ignificará o ato de eliminar um elemento nefasto cuja existência contamina o corpo social, por exemplo, o parricida, até vir a significar o suplício de um criminoso qualquer (BAYET, 1957, p. 129).

O termo s*acrificium* significa um ato por meio do qual um objeto ou ser é sacralizado; e assim, retirado do uso profano, torna-se, como vimos, *sacer*, isto é, intocável. O sacrifício, quando feito para uma divindade infernal, é consumido completamente pelo holocausto. No caso das outras divindades, costuma ser aberto para os sacerdotes, magistrados e fiéis presentes, acarretando, assim, verdadeiras refeições comunais.

Os ossos das vítimas são sagrados. *Macte* é pronunciado no sacrifício ao ofertar à divindade o material consagrado, no sentido de "receba força", pois o verbo *mactare* significa imolar a vítima (BAYET, 1957, p. 130). O *probatio* é a análise minuciosa da vítima antes do sacrifício, enquanto o *extispicine* é o exame das entranhas do animal no local do sacrifício, para saber se foi aceito, ou não, pela divindade.

Uma tríade de ações é imprescindível em todo ritual. São elas: a invocação, a prece e a oferenda ou sacrifício final. Tratava-se mais frequentemente do cumprimento de uma promessa do que de um dom, uma dádiva, um presente. A oferenda era feita sempre depois que a ajuda pedida havia sido recebida. Daí advém a sigla VSLM – *votum solvit libens merito* (promessa ou oferenda feita aos deuses em paga de um benefício pedido, concedido, livrado, pago ou saldado de boa vontade, de bom grado, merecido ou justo).

Uma vez que que estes materiais são perecíveis, arqueologicamente é muito mais comum encontrarmos as oferendas dos mais ricos, que podiam ofertar com ex-votos custosos, como estátuas ou altares, estatuetas de bronze, inscrições ou mesmos edifícios inteiros. Ainda havia o costume, que depois caiu em desuso, de alguém com posses dedicar para os outros inúmeras pequenas oferendas, bem mais simples e humildes, como pequenas quantias de dinheiro e mesmo a prestação de serviços. Para o autor, os santuários que possuem ex-votos com iconografia de membros sarados seriam uma lembrança desta situação.

Em todos estes casos percebe-se uma relação pessoal entre a divindade e o fiel, e é esta relação que reafirma a *pax deorum*, o favor dos deuses (FERGUSON, 1970).

Conclusão

A religião romana configura-se como uma ampla rede de interrelações entre humanos, natureza e forças sobre-humanas. Essas interrelações estão sempre baseadas em uma relação direta entre as partes, mediada por preces, votos e oferendas (de sangue ou não). Reconstituir seus ritos, mitos e cultos é tarefa difícil, devido às dificuldades documentais. Para os períodos mais recuados da história de Roma, a documentação é muito lacunosa e os relatos míticos sobreviventes e relatados séculos depois têm que ser analisados com cuidado. Nossa documentação mais rica, tanto a material quanto a textual, sem dúvida, abarca o período final da república e o início do império.

De maneira análoga às outras sociedades do mundo mediterrânico antigo, a religião não constitui uma esfera desconectadas das outras, econômicas, sociais e políticas. Uma esfera imbrica-se na outra e devem ser analisadas e interpretadas a partir desse prisma, como procuramos demonstrar neste capítulo.

Referências Bibliográficas

Fontes antigas

PLUTARCO. *Vies parallèles*. Paris: GF-Flammarion, 1996.

TITO-LÍVIO. *Ab urbe condita*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Obras Arqueológicas e Historiográficas

BAKHTIN, M. *Questões de literatura e de estética*: a teoria do romance. São Paulo: Editora Unesp, 1993.

BAYET, J. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine.* Paris: Payot, 1957.

BELAYCHE, N. Religious actors in daily life: practices and related beliefs. *In*: RÜPKE, J. (Ed.). *A companion to Roman religion*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 275-291.

BERNARDO, I. P. *O* De Re Publica *de Cícero*: natureza, política e história. 2012. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

BERNSTEIN, F. Complex rituals: games and processions in republican Rome. *In*: RÜPKE, J. (Ed.). *A companion to Roman religion*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 222-234.

BESTIARIUS. *In*: WordSense.eu. Dubai: WordSense, 2020. Disponível em: https://www.wordsense.eu/bestiarius/. Acesso em: 11 maio 2020.

CAPDEVILLE, G. Substitution de victimes dans les sacrifices d'animaux à Rome. *Mélanges de l'*École Française de Rome, Rome, v. 83, p. 283-323, 1971.

CARANDINI, A. *La nascita di Roma*: Dei, Lari, Eroi e Uomini all'alba di una civiltá. Roma: Einaudi, 1996.

CAZANOVE, O. Pre-Roman Italy, before and under the Romans. *In*: RÜPKE, J. (Ed.). *A companion to Roman religion*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 43-57.

CORNELL, T. J. *The Beginnings of Rome*: Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 B.C.). London: Routledge, 1995.

DUMÉZIL, G. *Archaic Roman Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.

EDMONDS III, R. G. *Drawing down the moon*: magic in the Ancient Greco-Roman world. Princeton: Princeton University Press, 2019.

FERGUSON, J. *The religions of the Roman Empire*. London: Thames and Hudson, 1970.

FLORENZANO, M. B. B. *Nascer, viver e morrer na Grécia Antiga*. São Paulo: Atual, 1996.

FLORENZANO, M. B. B. Pólis e oîkos, o público e o privado na Grécia Antiga. *In*: SIMPÓSIO REGIONAL DE HISTÓRIA ANTIGA, 1, 2001, Rondonópolis. *Anais* […]. São Paulo: MAE, 2001. Disponível em: https://bit.ly/2WEJA3i. Acesso em: 11 maio 2020.

GRIMAL, P. *Dicionário da mitologia grega e romana*. Tradução de Victor Jabouille. Lisboa: Difel, 1951.

HERZ, P. Emperors: caring for the empire and their successors. *In*: RÜPKE, J. (Ed.). A companion to Roman religion. Oxford: Blackwell, 2007. p. 305-316.

JAMES, E. *Sacrifice and sacrament*. New York: Barnes & Noble, 1962.

LATHAN, J. Fabulous clap-trap: roman masculinity, the cult of magna mater, and literary constructions of the galli at Rome from the Late Republic to Late Antiquity. *The Journal of Religion*, Chicago, v. 92, n. 1, p. 84-122, 2012.

LORENZATTI, S. Ardea: sintesi storica. *In*: *Guida di Ardea*. Roma: [*s. n.*], 1991.

MARTINS, P. Os romanos, o direito, a imagem e a morte. *In*: JOLY, F. D.; FAVERSANI, F. (Org.). As formas do Império Romano. Ouro Preto: Editora Ufop, 2014. p. 81-98.

MAUSS, M. *Essai sur le don*: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Paris: PUF, 2007.

MENDONÇA, A. S. M. Introdução a Suetônio. *In*: PLUTARCO; SUETÔNIO. *Vidas de César*. Tradução: Antônio da Silveira Mendonça, Ísis Borges da Fonseca. São Paulo: Estação Liberdade, 2007. p. 9-15.

ORLIN, E. Urban religion in the Middle and Late Republic. *In*: RÜPKE, J. (Ed.). *A companion to Roman religion*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 58-70.

RÜPKE, J. *Religion of the Romans*. Cambridge: Polity Press, 2007b.

RÜPKE, J. *Roman religions*. *In*: RÜPKE, J. (Ed.). *A companion to Roman religion*. Oxford: Blackwell, 2007a. p. 1-9.

RÜPKE, J. *The Roman calendar from Numa to Constantine*: Time, History and the Fasti. Tradução de David M. B. Richardson. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011.

SALZMAN, R. M. Religious *koine* and religious dissent in the Fourth Century. *In*: RÜPKE, J. (Ed.). *A Companion to Roman Religion*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 109-125.

SCHEID, J. Religion, institutions et société de la Rome antique. *L'Archéologue*, Paris, n. 61, p. 4-17, 2002.

SCHEID, J. Roman animal sacrifice and the system of being. *In*: FARAONE, C.; NAIDEN, F. S. (Eds.). *Greek and Roman animal sacrifice*: ancient victims, modern observers. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. p. 84-95.

SCHEID, J. Sacrifices for gods and ancestors. *In*: RÜPKE, J. (Ed.). *A companion to Roman religion*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 263-271.

SCHWARTZ, G. M. The archaeological study of sacrifice. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 46, p. 223-240, 2017.

SCOTT, R. T. The contribution of archaeology to early Roman history. *In*: RAAFLAUB, K. A. (Ed.). *Social struggles in archaic Rome*: new perspectives on the conflict of the orders. Hoboken: Blackwell, 2005. p. 98-106.

SILVER, M. *Economic Structures of Antiquity*. London: Greenwood, 1995.

SMITH, Ch. The religion of Archaic Rome. *In*: RÜPKE, J. (Ed.). *A companion to Roman religion*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 31-42.

SOBRAL, A. E. A. *Suetônio revelado*: o texto narrativo biográfico e a cultura política em "As vidas dos doze césares". 2007. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

VAN DOMMELEN, P. Colonialism and migration in the Ancient Mediterranean. *Annual Review of Anthropology*, Palo Alto, v. 41, p. 393-409, 2012.

VAN DOMMELEN, P.; KNAPP, B. *Material connections in the Ancient Mediterranean*. London: Routledge, 2010.

9

Interagindo com a esfera do divino: rito e sacrifício entre os celtas

SILVANA TROMBETTA
Laboratório de Arqueologia Romana
Provincial/MAE-USP

Os grupos celtas

Atualmente, a arqueologia, as fontes textuais e a linguística possibilitam aos estudiosos contemporâneos maior conhecimento sobre os grupos celtas. Em conjunto, estas três categorias evidenciam "povos celtas" que, comumente, ocupavam regiões como a Gália, Bretanha, norte da Itália, parte da Hispânia e também, mais ao leste, a Galátia.

A arqueologia é fundamental para compreender o modo de vida destas populações, uma vez que as fontes textuais que mencionam os celtas foram escritas, principalmente, por gregos e romanos. As tradições celtas eram em sua maioria transmitidas oralmente e embora houvesse druidas aptos a ler e escrever em grego, os ensinamentos não eram redigidos.

O termo celta (*keltoi* e *galataei* em grego e *celtae e galli* em latim) foi introduzido pelos gregos e romanos. Porém, não podemos afirmar que estas populações consideravam-se integrantes de um mesmo grupo. De acordo com Green (1996), embora os gregos se referissem a estes povos utilizando o termo *celta*, é bem sabido que Heródoto e César faziam menção a grupos diferentes, não obstante os denominassem pelo mesmo nome. Os celtas não possuíam uma identidade étnica enquanto grupo único e homogêneo. Ainda que os vários grupos da Europa tenham tido traços comuns em termos de estrutura social, religião e cultura material, havia uma enorme variabilidade entre eles. Os escritores da Antiguidade parecem reconhecer nesses grupos traços comuns, porém, é necessário questionar em que medida tradições comuns podem ser observadas na cultura material e no idioma. As evidências linguísticas anteriores ao período romano são escassas, pois o norte da Europa não era letrado durante a maior parte do primeiro milênio a.C. e quando o mundo celta adotou a escrita foi

mais comumente em grego ou em latim. As primeiras evidências linguísticas celtas aparecem em inscrições monetárias e em documentos da Antiguidade Clássica que contêm nomes de localidades celtas. Tais documentos sugerem que no período da ocupação romana (final do século I a.C.), línguas celtas eram faladas na Bretanha, norte da Itália, Gália, Espanha e na parte leste da Europa.

Em termos arqueológicos, os povos celtas estão geralmente relacionados ao uso do ferro (este seria um traço característico distintivo em relação a outros grupos locais). Não obstante, o mais provável é que os povos denominados celtas existissem desde a Idade do Bronze Tardio. Não se deve pensar, portanto, que os celtas apareceram repentinamente na metade do primeiro milênio a.C. É mais provável que os grupos que viviam na Europa "tornaram-se celtas" ao longo do tempo devido ao contato cultural.

Recentemente, autores como James (1999) têm questionado o uso do termo *celta* para denominar os habitantes de ilhas como a Bretanha e a Irlanda. Para o autor, embora na Antiguidade escritores gregos e romanos mencionassem os celtas, eles referiam-se a outros povos continentais. Os enterramentos da Bretanha

> revelam claramente a evidência de uma *influência* continental, mas cada caso é altamente localizado. […] os escudos encontrados nos enterramentos possuíam a parte final côncava, o que era típico dos escudos bretões, visto que a parte final dos escudos continentais era arredondada. (JAMES, 1999, p. 39)

Não obstante James corretamente visualize as particularidades dos objetos e padrões funerários da Bretanha e negue explicações de mudanças culturais calcadas em teorias de migração em massa (corretamente descartadas pela maior parte dos arqueólogos), a observação de influências exteriores ao grupo coloca a questão do contato entre os diferentes povos enquanto um dos fatores que podem propiciar mudanças culturais. A este respeito, teorias como a de Renfrew (1996), que tratam do contato entre comunidades equivalentes, ajudam a compreender modificações sociopolíticas e culturais. Podemos afirmar que os diferentes grupos, hoje denominados celtas, não formavam uma massa única e homogênea, estivessem eles presentes numa mesma região (por exemplo, os diversos grupos existentes na Gália[1]) ou em regiões diferentes.

[1] Com relação à Gália, podemos dizer que os habitantes da localidade de Narbona, sob jugo romano desde 121 a.C., possuíam maior contato com a cultura greco-romana (o que se refletia na confecção

A própria prática do sacrifício comprova essa diferenciação. Animais e humanos sacrificados variavam de acordo com o local do rito: sacrifícios efetuados em santuários da Gália não eram exatamente os mesmos que os realizados em locais sagrados da Bretanha. E, embora dentro de uma mesma região, os atos sacrificiais seguiam passos e propósitos diferenciados de acordo com as divindades às quais as oferendas eram destinadas.

Seguindo o princípio da observação das diferenças, neste texto o uso das terminologias *Urnfield*, *Hallstat*, *La Tène*, serve para compreender processos gerais, mas não deve nunca ser visto enquanto tentativa de homogeneização que anula as variabilidades locais.

Assim, de modo geral, a cultura material da Europa central e do norte na Idade do Bronze Tardio, durante a segunda metade do segundo milênio a.C., é denominada de *Urnfield*. Este termo deriva de um peculiar rito de enterramento, no qual alguns membros da população eram cremados e seus ossos queimados e enterrados em jarros. O metal – bronze – era ricamente trabalhado pelos artesãos em finas lâminas, o que é arqueologicamente atestado pela presença de vasos e escudos deste material. Esta prática funerária e a tecnologia do metal existiam em áreas ocupadas por grupos supostamente celtas na Europa. No entanto, devido ao fato de os grupos celtas serem comumente associados ao uso do ferro, a maior parte dos pesquisadores acredita que a denominada "cultura celta" pode ser verificada com exatidão a partir do período subsequente – *Hallstat* – em diante.

No século VIII a.C. novos elementos na cultura material começaram a se manifestar. Foram encontrados objetos de metal (espadas de bronze e ferro) que indicam a presença de guerreiros e cavaleiros na sociedade. Este período é denominado de *Hallstatt* (nome derivado de uma localidade da Áustria, onde foram achados vários objetos arqueológicos). Escavações têm revelado tumbas ricamente adornadas, pertencentes à elite da população, e a documentação material evidencia o contato com o Mundo Mediterrâneo, especialmente com a colônia grega de *Massalia* (Marselha), fundada em V a.C. na região da Gália.

A era *Hallstatt* é geralmente dividida pelos arqueólogos em quatro fases: *Hallstatt* A e B, que correspondem à fase final da Idade do Bronze (1200-800 a.C.); *Hallstat* C, que corresponde ao início da Idade do Ferro (800-600 a.C.); e *Hallstat* D (600-475 a.C.).

---

de um número maior de objetos com imagens mitológicas provenientes do mundo romano, por exemplo) do que os habitantes da Aquitânia.

Os assentamentos que remontam ao século VIII a.C. sugerem que havia uma organização baseada na existência de pequenas chefias, necessárias para manter viável um comércio de longa distância para obtenção de metais (particularmente, cobre e estanho). Por volta de meados do século VIII a.C. começaram a aparecer ricos enterramentos, nos quais nobres eram inumados com seus carros de quatro rodas, tornando patente a diferenciação social. Entre 800 e 600 a.C. (*Hallstat* C), assentamentos fortificados foram construídos nos topos das colinas. Os túmulos da nobreza eram suntuosos e continham bens de prestígio, como objetos de metal. Segundo Green (1996), o crescimento do comércio e o controle de mercadorias preciosas como o ferro e o sal foram fatores que propiciaram o aparecimento dessa nobreza. No período *Hallstat* D (600-475 a.C.), os túmulos mais ricos estavam concentrados no oeste (leste da França, sudoeste da Germânia). Isto pode ser explicado pelo comércio das chefias celtas com a colônia grega de *Massalia* e pelo consequente acesso a mercadorias provenientes do Mediterrâneo.

No começo do século V a.C. iniciou-se o denominado período *La Tène* (nome derivado da localidade no lado norte do Lago Neuchâtel, na Suíça). Trabalhos de drenagem no lago trouxeram à tona armas de ferro, escudos de madeira, pontas de lança, fíbulas, ferramentas e caldeirões de bronze. A natureza do sítio ainda é discutível: o local poderia ser um empório ou um santuário. Green (1996) relata que as causas que teriam levado ao "desaparecimento" – ou à progressiva perda de poder dos chefes existentes na era *Hallstat* – e ao aparecimento da cultura *La Tène* poderiam estar assentadas no comércio (as chefias da cultura *Hallstat* eram muito dependentes das rotas comerciais e do suprimento de bens provenientes de outras localidades, o que os tornava vulneráveis) e no crescimento do poder guerreiro de seus vizinhos da cultura *La Tène*. As tumbas do período *La Tène* atestam a existência de uma aristocracia guerreira, cujos membros eram enterrados com seus veículos. Há bens de prestígio que tornam patente o contato com o Mundo Mediterrâneo, como jarros de bronze. Entretanto, diferentemente da era *Hallstatt*, um leve carro de duas rodas substituiu o carro mais pesado. De acordo com Hatt (1989), ocorreu durante o período *La Tène* o embelezamento dos objetos em metal e os artesãos desta cultura foram influenciados pelo Mundo Clássico e pelo Oriente Próximo. Embora na confecção dos objetos celtas existisse a predominância de motivos geométricos, imagens de animais e de faces humanas foram incorporadas aos demais componentes artísticos.

Hatt (1989) também coloca em relevo o caráter "expansionista" do período *La Tène*. Por volta de 400 a.C., grandes levas de indivíduos deslocaram-se do norte dos Alpes, atingindo a região do vale do Pó e áreas vizinhas. Outros grupos dirigiram-se para a região dos Balcãs e Ásia Menor, bem como para a região da França. Os grupos celtas

que se desenvolveram em cada região tinham características peculiares, embora traços em comum sejam observados nos estilos artísticos, divindades e organização social.

No que se refere à organização social, celtas da Gália e da Irlanda possuíam classes privilegiadas de nobres, guerreiros e indivíduos com posição social especial (conhecidos na Irlanda como "homens das artes"), os quais eram oradores, videntes, bardos e artesãos. Classes similares eram encontradas em todo mundo celta, mesmo que não houvesse uniformidade: a forte presença do druidismo, por exemplo, era mais acentuada na Gália e na Bretanha. Os oradores possuíam um importante papel na manutenção do bem-estar da população e nas relações com os deuses, a morte e com as outras comunidades. Os bardos possivelmente dividiam com os oradores o papel de depositários da história e da tradição. A importância dos artesãos residia não somente na fabricação de ferramentas e equipamentos necessários no dia a dia, como também na produção de bens de prestígio.

A sociedade celta na Gália, no final da Idade do Ferro, geralmente organizava-se em pequenos territórios, formando grupos que os romanos denominavam de *pagi*. Estes grupos eram formados por clãs aos quais se ligavam seguidores e dependentes, tais como os escravos e os clientes. Os grupos eram geralmente governados por reis ou chefes (frequentemente em pares). Havia também um conselho de nobres (ao qual César se refere como "senado") que escolhia as regras que o grupo deveria seguir.

Esta identidade social e política estava ligada muito mais a um padrão comportamental do que à questão territorial, já que as chefias podiam migrar para novas terras. No entanto, os celtas também se estabeleciam em fortificações que possuíam um caráter defensivo e que, ao mesmo tempo, facilitavam o comércio, a manufatura e o culto religioso. No final da Idade do Ferro, novos tipos de assentamentos foram fundados – os *oppida* ou protocidades. Estes representaram uma mudança fundamental na paisagem e no modo de vida: sobre eles assentaram-se os fundamentos das cidades urbanizadas. Nos *oppida* existiam atividades metalúrgicas, tais quais a fabricação de ferramentas e a cunhagem de moedas – indicando a presença de um poder emissor. Os *oppida* que, particularmente, estavam no sul da Bretanha e na Gália possuíam, portanto, uma estrutura complexa quando do advento da conquista romana.

Por volta do século I a.C. grande parte da Europa foi submetida à dominação romana. Os gálatas foram dominados pelos romanos em 80 a.C., os gauleses em 52 a.C. e os bretões em 43 d.C. Entretanto, a conquista romana não foi uniforme em todas as regiões. Na Bretanha, estruturas celtas sobreviveram até o colapso do Império Romano. Hingley (2005) argumenta que, embora construções retangulares tenham proliferado na Bretanha após a conquista romana, a tradicional casa circular continuou a existir mesmo em períodos bastante posteriores, como o século IV d.C., e

que estas habitações não pertenceram somente às camadas mais pobres da população, pois escavações na localidade de Northamptonshire revelaram que famílias relativamente abastadas habitaram casas circulares que utilizavam novos materiais e técnicas construtivas trazidas pelos romanos. Embora na Gália a presença romana pareça, à primeira vista, bastante marcante, elementos culturais locais também continuaram existindo após a conquista. É essencial ter em mente que não houve uma "romanização" dos povos conquistados, mas sim uma inter-relação cultural, na qual celtas e romanos influenciaram-se mutuamente. Imagens religiosas provenientes da Gália evidenciam elementos romanos e celtas. Um exemplo é a imagem do deus gaulês Esus (associado ao Mercúrio romano), cuja iconografia revela elementos de ambas as religiões (o deus é representado envelhecido, tal como Esus, e com uma bolsa de dinheiro, como o deus Mercúrio).



Figura 1. Mercúrio de Lezaux.
Fonte: Hatt (1989, p. 205).

A religião celta e a representação de símbolos e imagens

Não obstante os grupos celtas presentes em diferentes regiões adotarem uma religião politeísta, não havia uma regularidade de deuses dentro de um panteão celta. As divindades variavam conforme o local. Embora existissem entidades divinas adoradas por todos os grupos denominados celtas, tal como o deus da guerra, as atribuições e funções diferiam de acordo com a região na qual o deus era cultuado. Eram realizados ritos e sacrifícios aos deuses em locais e períodos apropriados, por meio de rituais conduzidos pelos druidas (sacerdotes, sábios e zeladores do bem comum). No entanto, é preciso ressaltar que o druidismo pode ser atestado na Bretanha e na Gália, e que não é possível fazer uma simples transposição do druidismo para outras localidades celtas.

No mundo celta, tal qual em Roma e na Grécia, a religião permeava vários aspectos da vida cotidiana. Havia o culto doméstico e o culto nos locais sagrados. Estes são descritos pelos escritores antigos como locais longe das habitações, em cimos de montanhas, grutas e ilhas. No entanto, muito se discute atualmente sobre a sacralidade de fontes, grutas e outros locais naturais cujas descrições foram realizadas por gregos e romanos. Webster (1996), observa uma provável influência greco-romana tanto nas práticas celtas quanto na descrição de seus rituais e dos locais de culto: moedas e objetos votivos encontrados em fontes podem ser resultado de ações ocorridas somente após o domínio romano e mesmo a descrição de ritos em locais da natureza podem ter sido fruto da visão subjetiva dos escritores antigos que associaram as práticas celtas às suas próprias práticas. Apesar disto, a própria autora aponta para a existência de objetos depositados em lagos desde a Idade do Ferro (num período anterior à dominação romana), o que contraria o pressuposto de que o ato do depósito votivo em locais sagrados ocorreu somente após o domínio romano.

Webster (1996), Green (1996) e Ross (1996) revelam a importância do "enclausuramento" dos espaços sagrados dos celtas, de modo a delimitar uma fronteira que separava o sacro do profano. Santuários na Gália e na Bretanha confirmam a existência de práticas rituais de deposição entre os celtas desde a Idade do Ferro, na medida em que são encontradas armas propositalmente danificadas e ossos de humanos e animais. O ato da danificação significa uma prática ritualística na qual a "morte" do objeto torna-o inapropriado para uso humano através da supressão de sua função de uso, mas não desabilita sua utilização no outro mundo.

No que se refere às imagens das divindades, a dominação romana propiciou importantes transformações. Até a Idade do Ferro, os celtas não possuíam uma tradição consistente relacionada à representação de seus deuses. A presença da iconografia divina cresceu no decorrer do contato com os romanos, pois estes levaram ao mundo celta o costume de representar imagens mais ou menos miméticas, nas quais os artesãos usavam

modelos humanos ou animais como base para sua projeção de imagens. Ao lado desta tradição, havia a da epigrafia (na qual os deuses eram nomeados de acordo com o alfabeto latino). Entretanto, não obstante as influências externas, a religião celta preservou suas características peculiares e os conceitos relativos ao divino que foram introduzidos por Roma sofreram adaptações de acordo com o sistema de crença indígena.



Figura 2. Elmo de ferro danificado proveniente do santuário de Ribemont (século III ou II a.C.).
Fonte: Green (2002, p. 51).



Figura 3. Espada de ferro danificada proveniente do santuário de Gournay (século III ou II a.C.).
Fonte: Green (2002, p. 51).

Quanto à representação das partes do corpo humano ou animal, algumas eram mais realçadas do que outras, dependendo do que se quisesse enfatizar. A cabeça, por exemplo, podia ser figurada em maiores dimensões por ser, para os celtas, o local do conhecimento.

Escritores antigos como Estrabão[2] e Diodoro Sículo[3] mencionam a existência de cabeças usadas como troféus de guerra, sendo carregadas pelos celtas sobre seus cavalos após a batalha e levadas para suas casas, onde eram embalsamadas, guardadas em cestos e exibidas para os visitantes. Além das cabeças presentes nas residências, o relato de Tito Lívio sobre a morte do general romano Postumio pelos Boi (grupo gaulês do norte da Itália) possibilita verificar ritos que utilizavam cabeças no âmbito público e sagrado:

> Os Boi despiram seu corpo, cortaram a cabeça e carregaram seus espólios em triunfo até o mais sagrado dos seus templos. Ali eles limparam a cabeça, tal qual seu costume, e a adornaram com ouro, servindo para eles como vaso sagrado para libações e como taça de beber para o sacerdote e os demais servidores do templo[4].

O culto às cabeças e sua conexão com os locais sacros são arqueologicamente atestados nos santuários de Roquepertuse e Entremont (ambos na Gália), nos quais nichos escavados na pedra contêm crânios. Uma ponta de flecha ou lança num dos crânios de Entremont torna patente que se tratava do esqueleto de um guerreiro (provavelmente um inimigo) morto em batalha. Na entrada de Roquepertuse há uma escultura janiforme e no interior dos dois santuários imagens de um guerreiro (ou talvez de um deus ligado à guerra) segurando várias cabeças.

Aumentar os atributos inanimados das divindades e diminuir o tamanho das figuras humanas em relação às divinas era outra forma de enfatizar uma imagem. Um exemplo é o do famoso Caldeirão de Gundestrup (feito em prata, com 69 cm de diâmetro e capacidade para 130 litros), cuja iconografia revela deuses representados em maiores dimensões que os seres humanos. Este caldeirão, encontrado num pântano da Dinamarca e provavelmente pertencente ao século I a.C. ou I d.C. contém imagens que até o momento não foram completamente decifradas mas que podem ser associadas ao mundo celta (como o trompete de guerra denominado *carnyx* e a imagem do deus Taranis segurando uma roda). Posteriormente, houve um paralelo com a iconografia greco-romana (na Gália, por exemplo, o maior de todos os deuses, Taranis, foi associado ao deus romano Júpiter, originando uma divindade galo-romana: o deus Júpiter-Taranis).

---

[2] *Geografia* IV, 4, 5.

[3] *Biblioteca da História* V, 29, 4, 5.

[4] *Ad Urbe Condita* XXIII, 24.



Figura 4. Pilar da entrada do santuário de Roquepertuse contendo vários crânios.
Fonte: Cunliffe (1992b, p. 82).



Figura 5. Escultura do santuário de Entremont representando um deus ou guerreiro sentado segurando uma cabeça humana (século IV ou III a.C.).
Fonte: Green (2002, p. 102).



Figura 6. Caldeirão de Gundestrup (século I a.C. ou I d.C.). Na imagem, o deus Taranis segura uma roda.
Fonte: Hatt (1989, p. 78).

Os druidas e a questão da festividade, dos rituais e dos sacrifícios

A presença do druidismo, como já foi exposto, é atestada particularmente na Gália e na Bretanha. Os druidas pertenciam à camada mais alta da população, possuindo um *status* semelhante ao dos cavaleiros. Eles faziam papel de juízes, adivinhos, astrônomos e mediadores entre os homens e os deuses. A formação de um druida começava ainda na infância e levava cerca de vinte anos. A tradição oral passava de geração para geração e na Gália eles se reuniam uma vez por ano em Carnutes para a eleição de seu chefe. Ross (1996) observa que os druidas da Irlanda também tinham um chefe druida. Eles se reuniam em Uisnech (moderna County Westmeath). Esta assembleia ocorria em Beltain e englobava o dia 1º de maio (data oficial do festival) bem como os dias próximos à festividade.

César apresenta um relato bastante interessante sobre os druidas:

> Em toda a Gália existem duas classes de pessoas tidas em grande consideração. As pessoas do povo, entretanto, são consideradas quase como servos, não tomam as iniciativas e nem se veem representadas nas assembleias. E mais, sobrecarregadas pelas dívidas, pelos pesados tributos e pela injustiça dos mais poderosos, se entregam ao serviço dos nobres, que sobre elas gozam dos mesmos direitos que um senhor sobre os seus escravos. Das duas classes, a primeira compreende os druidas, a outra os cavaleiros. Os druidas se ocupam das cerimônias religiosas, providenciam os sacrifícios públicos e privados, regulam a prática do culto. Uma grande quantidade de jovens recorre a eles para serem instruídos e os druidas entre os gauleses gozam de uma grande honra. De fato, resolvem quase todas as controvérsias públicas e privadas e, se há uma disputa, um homicídio, problemas de herança ou de fronteiras, são sempre eles os juízes, fixando as penalidades e os ressarcimentos. Quando uma pessoa ou um grupo não se atém às suas decisões eles proíbem a sua participação nos sacrifícios. É a pena mais grave entre os gauleses. Aquele que é banido é considerado um ímpio, um criminoso, todos dele se afastam, evitam sua companhia e não lhe dirigem a palavra para não contrair qualquer chaga. Ele não pode pedir justiça e nem exercer qualquer cargo público. Todos os druidas possuem um único chefe, que goza da máxima autoridade. No caso de sua morte, o posto é ocupado por outros druidas de igual prestígio. Se eles se encontram no mesmo grau de mérito, a escolha é feita pelo voto dos druidas, mas algumas vezes o cargo é disputado pela força das

> armas. Num determinado período do ano se re*ú*nem num lugar consagrado em Carnutes, tido como centro de toda a Gália. Aqueles que possuem controvérsias em cada região, levam-nas e se at*ê*m ao veredito dos druidas. Crê-se que a doutrina dos druidas surgiu na Bretanha e migrou para a Gália. Ainda hoje, quem pretende aprofundá-la dirige-se à ilha para instruir-se.
>
> Os druidas não participam da guerra e não pagam tributos como os demais, são isentos do serviço militar e dispensados de qualquer outro encargo. Com a perspectiva de tão grandes privilégios, muitos jovens se aproximam espontaneamente desta doutrina, muitos outros são convidados a aprendê-la por intermédio de seus pais ou parentes. Junto aos druidas, aprendem a memorizar um grande número de versos e alguns continuam a estudar por cerca de vinte anos. Não consideram apropriado escrever seus ensinamentos, ainda que para todo o resto, sejam afazeres públicos ou privados, utilizem o alfabeto grego. A meu ver, isto foi estabelecido por dois motivos: não querem que a sua doutrina seja divulgada entre a população e nem que os discípulos, confiando na escrita, exercitem cada vez menos a memória, como acontece com quase todos que, valendo-se da escrita, aplicam-se menos no estudo e descuidam-se da memória. O principal ensinamento diz respeito à imortalidade da alma que, depois da morte – sustentam – passa de um corpo para outro. Eles o tem como um grande incentivo à coragem, pois elimina o medo da morte. Além disso, discutem e legam aos jovens estudos sobre as estrelas e seus movimentos, a natureza, a dimensão do céu e da terra e sobre os poderes dos deuses imortais[5].

Embora o texto de César mencione os druidas da Gália e enfatize a transmissão oral do conhecimento (que realmente devia ser a mais utilizada, tendo em vista a quase total ausência de inscrições realizadas pelos próprios celtas), Ross, revela que:

> nos textos irlandeses há uma ocasional referência a livros druidas. Um manuscrito conhecido como Ogam usado por volta do século IV d.C., era baseado no alfabeto latino e consistia em peças ou

[5] *De Bello Gallico*, VI, 13-14.

> entalhes cortados na madeira, osso ou pedra. Parece que a intenção primeira deste manuscrito era configurar um sistema de símbolos mágicos, e alguns estudiosos têm afirmado que ele se originou por volta de 500 a C., enquanto uma linguagem de signos usados por druidas continentais. Este argumento é baseado no fato de que os símbolos são grosseiros enquanto letras escritas mas são bem apropriados à mobilidade dos dedos. O deus irlandês Ogma é tido como o inventor do sistema de escrita. (ROSS, 1996, p. 431-432)

Juramentos proferidos perante os druidas eram vistos como sagrados. A quebra de um juramento faria com que o culpado fosse destruído pelas forças invocadas durante a jura. Outras ordens ligadas ao divino também existiam, embora fossem menos proeminentes: os vates e os bardos. A formação de um vate durava cerca de doze anos e, assim como para os druidas, o dom da profecia era uma de suas habilidades. Eles também administravam uma parte do sacerdócio no sacrifício e, tal qual as outras ordens, eram mestres na poesia e em métricas complexas, pelas quais se expressavam. Os bardos,

> a mais duradoura das três ordens teve seu próprio e considerável poder e status. Seu período de treinamento era de cerca de sete anos. Uma de suas mais importantes funções era a composição de poesias de exaltação, as quais podiam trazer grandes benefícios aos seus superiores ou ao povo em geral. Eles também tinham o temido poder da sátira, que podia causar danos físicos, má sorte ou mesmo a morte da pessoa contra qual cantavam. (ROSS, 1996, p. 426-428)

Ao cantar as preces, os bardos diziam as palavras não somente para exaltar as qualidades que acreditavam

> serem essenciais para um governante, mas eles *as chamava para existirem nele*. Isto indica a natureza complexa da sociedade celta na qual o contrato da oferenda e da dádiva em troca de privilégios estavam interligados e ordenados. Podemos imaginar que os druidas através de seus salmos e ritos de sacrifício e deposição não somente levavam adiante os resultados desejados e os benefícios para os deuses, eles realmente os chamavam para a existência e "glorificavam" os deuses, imortalizando-os nas palavras. (ROSS, 1996, p. 431)

Na sociedade celta, os druidas, tal como os bardos, eram importantes para a manutenção da identidade em cada comunidade. Eles eram os guardiões das tradições dos grupos e administravam as leis da comunidade. Também eram responsáveis pela configuração do calendário (dias festivos, dias propícios ou não para a efetivação de negócios ou sacrifícios). O calendário de Coligny (século II **d.C.**), encontrado em 1897 na França, é uma peça em bronze que, malgrado o estado fragmentário, contém uma lista de 62 meses num período de cinco anos do calendário gaulês. Green (1997) observa que as 2.021 linhas de inscrições estão divididas em dezesseis colunas, cada qual cobrindo quatro meses, com exceção da primeira e da nona colunas, ambas com um mês intercalar e dois meses normais. Ross (1996) considera bastante significativa a evidência no calendário do período de cinco anos, já que Diodoro Sículo (*Biblioteca da História*) relata que os celtas continentais tinham sacrifícios quinquenais. Cada um dos doze meses inicia-se com o nome, seguido pelas letras MAT(U) ou ANM (ATU), que significariam respectivamente "bom" ou "não benéfico ou de sorte". A inclusão destas abreviações tem levado à conclusão de que o calendário seria usado pelos druidas para predizer os melhores ou piores períodos para a comunidade em relação a eventos como o casamento real, a guerra, a semeadura e a colheita. Green (1997), no entanto, chama a atenção para o fato de que as palavras MAT(U) e ANM(ATU) poderiam também significar "completo" ou "incompleto", numa alusão ao fato de o mês possuir 30 ou 29 dias. Ross (1996), por sua vez, revela que o conceito de dias propícios ou não propícios também é encontrado no conto irlandês *Táin Bó Cúailnge*, e que as palavras que aparecem nos meses e dias do calendário de Coligny possuem correspondência com as línguas irlandesa e galesa: MAT, "bom" (do irlandês *maith* e do galês *mad*) e ANM, "não bom" ou "não favorável". Embora não possamos saber com exatidão o significado das palavras grafadas no calendário, este documento material é bastante importante pois nele estão as festividades essenciais do mundo celta, tais quais Beltain e Samain.

É igualmente provável que o calendário de Coligny fosse um invento druida destinado a ajudá-los em predições com base em observações astronômicas. A predição conferia aos druidas grande poder na sociedade. As assembleias e festas ocorriam de acordo com o calendário, muitas delas marcadas por sacrifícios. Segundo Bradley (1995) o ritual do sacrifício originava um vínculo sagrado entre o divino recebedor do presente sacrificial e o indivíduo ou a comunidade que organizava o sacrifício. As festas do calendário e as assembleias que as acompanhavam eram fundamentais para a vida social dos celtas, quando povos de diversas localidades se encontravam. A festa era um visível sinal de poder e autoridade dos druidas. O calendário de Coligny revela que o ano celta era dividido em duas estações: a estação quente (*samon* na Gália, *haf*

no País de Gales e *samrad* na Irlanda) e a estação fria (*giamon* na Gália, *gaeaf* no País de Gales e *gaimred* na Irlanda). Cada estação era dividida em duas metades e cada quarta parte dos dias e das noites precedentes era marcada por uma assembleia de grande porte (nas quais os celtas se uniam como uma única nação). Além destas, havia festividades locais de menor porte. Os maiores festivais religiosos relacionavam-se às atividades agrícolas e de pastoreio, ou seja, atividades preciosas à subsistência humana, sendo evidente a ligação das cerimônias com as estações do ano: *Lughnasa* (outono), *Samain* (inverno), *Beltain* (verão), *Imbolc* (primavera).

O festival celta de *Lughnasa*, "Jogos ou Assembleia de Lug", que acontecia por volta de 1º de agosto, é indicado no calendário de Coligny sob o nome de *Rivros*, "grande mês festivo". *Rivros* é equivalente ao mês irlandês *Lughnasa*. De acordo com a tradição celta, o festival foi fundado pelo deus Lug em homenagem a sua mãe adotiva Tailtiu. Tendo em vista que muitas festividades tinham paralelismo com o calendário romano, parece evidente que a festa de *Lughnasa* foi substituída pela festa de Augusto, igualmente celebrada em 1º de agosto. Festejar e realizar rituais para garantir boa colheita eram eventos típicos desta assembleia, na qual também eram tratados assuntos de ordem legal e política.

Sem dúvida, o festival mais importante e perigoso do calendário era *Samain*[6] (celebrado entre 31 de outubro e 1º de novembro). A origem do nome deriva das palavras gaulesas e irlandesas que se referem à estação quente: *samon* e *samrad*, respectivamente. O festival marcava o final da estação quente e o início do inverno. Era um momento no qual as fronteiras convencionais de tempo e espaço encontravam-se suprimidas. Neste tempo, os deuses e os espíritos do outro mundo movimentavam-se livremente entre os homens e, por vezes, faziam artimanhas. A presença do druida era fundamental para controlar estas forças sobrenaturais. Os homens também podiam entrar no outro mundo, mas esta atitude era altamente perigosa. Muitos eventos significativos tiveram lugar neste tempo, de acordo com a tradição celta. O herói Cú Chulainn do ciclo de Ulster pôde, por exemplo, adentrar o outro mundo durante este festival e a grande batalha dos deuses da Irlanda, Cath Maige Tuired, é essencialmente um mito de *Samain*. Devido a sua importância as *trinox Samoni* (três noites de *Samain*) aparecem no calendário de Coligny.

---

[6] A relação entre a data do festival de *Samain* e o ano novo celta tem sido objeto de controvérsia entre os pesquisadores. Embora Ross (1997, p. 434) relate que a data marcava o início do novo ano, Green (1997, p. 36), aponta que "tradicionalmente *Samain* é associado com o Ano Novo celta, mas há dúvidas acerca desta particular conexão".

Duas outras importantes assembleias ocorriam durante *Samain*. Uma delas era a assembleia de Ulaidh, em homenagem à deusa Macha. Em razão das características da deusa (relacionada aos equinos) uma corrida de cavalos era empreendida para relembrar o mito ligado à divindade, que conduziu os cavalos do rei e morreu dando à luz gêmeos ou trigêmeos. A Assembleia de Tara, lugar dos reis da Irlanda, era a mais prestigiosa das assembleias irlandesas. Segundo Ross:

> na história da *Batalha de Crinna* todos os reis da Irlanda estavam em Tara para a festa durante o período de uma quinzena antes de Samain, durante o próprio dia de Samain e durante uma quinzena depois de Samain. A razão pela qual eles se reuniam em cada Samain era porque nesta estação os produtos agrícolas estavam mais amadurecidos. Havia outra razão para a realização da festa: a não transgressão do corpo de leis ao qual toda a Irlanda deveria acatar durante o intervalo entre esta e a próxima convenção no final do ano. (1996, p. 434)

O festival de *Imbolc* (1º de fevereiro) era a festa da purificação, que estava associada à criação e lactação das ovelhas (numa possível alusão à pureza do leite). O festival visava proteger as ovelhas, suas crias e seu leite. Quanto a *Beltain*, tratava-se do segundo maior festival nacional da Irlanda (e o maior do mês de maio), o qual ainda é chamado e celebrado sob o nome de *Beltain* (ou *Bealtain*) na Escócia e na Irlanda e *Calan Mai* no País de Gales. A festividade ocorria no dia 1º de maio e marcava o início do verão. O nome *Beltain* está ligado ao princípio do fogo (*bel* – luz) ligado à boa sorte (*bil*). Durante a festividade, os druidas faziam duas grandes fogueiras, entre as quais conduziam o gado para protegê-lo simbolicamente das doenças. Outra interpretação para a importância do fogo na cerimônia é a de que este elemento da natureza representaria o fogo de um deus idolatrado pelos celtas, Belenus.

A estação de *Beltain*, assim como *Samain*, também era potencialmente perigosa e muitos sacrifícios eram feitos para proteger novas colheitas e provisões contra pragas e forças do mal. Muitos mitos irlandeses com a presença dos druidas e do fogo citam esta estação. Ross (1996) relata que, de acordo com o *Livro Irlandês das Invasões* (*Lébor Gabála*), incursões legendárias de deuses da Irlanda tiveram lugar em *Beltain*. Nele também está a história de Mide, chefe druida que acendeu o primeiro fogo de *Beltain*, o qual resplandeceu por toda a Irlanda. O fogo era um elemento essencial no mundo ritualístico dos celtas. Estrabão observou que os druidas sustentavam que

a terra era indestrutível, contudo, "fogo e água iriam, em certas épocas prevalecer"[7]. Fogo e água eram os dois elementos mais empregados pelos druidas em seus ritos sagrados. Animais jovens eram sacrificados nesta estação e também há evidências de sacrifício humano.

Sacrifícios realizados durante os festivais ou durante períodos de turbulência social requeriam ritos específicos para que a graça fosse alcançada: a imolação de uma vítima humana ou animal devia seguir passos pré-determinados, de acordo com a intencionalidade do sacrifício. Havia desde rituais nos quais as vítimas (humanas ou animais) eram imoladas em homenagem a um deus, visando futuros benefícios para a comunidade, até o autossacrifício, no qual o próprio sacerdote era morto tendo em vista estabelecer uma comunicação com os deuses no outro mundo. A necessidade de práticas rituais específicas de acordo com cada festividade e com o propósito do sacrifício, juntamente com a descoberta de uma série de objetos arqueológicos relacionados à função sacrificial apontam, sem sombra de dúvida, para a existência de indivíduos incumbidos de exercer este ritual. Os druidas eram os encarregados de presidir os atos sacrificiais mas nem sempre era possível distinguir claramente os limites entre seu poder político e sua atividade religiosa. Possuíssem ou não maior prestígio político do que outros em comunidades celtas, o certo é que o ato sacrificial exigia que o indivíduo responsável soubesse manejar o instrumental específico para a ocasião. Objetos arqueológicos como bastões, nos quais o *convolvulus* (trepadeira cujas sementes tinham propriedades alucinógenas) aparece representado, evidenciam a existência de objetos apropriados para ocasiões ritualísticas.

Não se pode esquecer, no entanto, que as práticas sacrificiais variaram no decorrer do tempo e também de uma localidade para outra. De acordo com Méniel (1992), o sacrifício assumiu variadas formas tanto nos aspectos materiais quanto simbólicos, modificando-se de acordo com os limites geográficos e cronológicos. Embora Méniel refira-se ao sacrifício animal realizado em santuários gauleses, a variação do ato sacrificial no espaço e no tempo é verificada no exame de vários povos e culturas. A variabilidade também está no propósito do sacrifício e na escolha das vítimas sacrificiais, sejam elas humanas ou animais.

[7] *Geografia*, IV, 4.



Figura 7. Bastão de culto no formato do *convolvulus* (século III a.C.).
Fonte: Green (1997, p. 109).

O sacrifício animal

As fontes textuais e materiais atestam de modo indubitável a prática do sacrifício animal. De modo geral, os ossos de animais encontrados em poços, cavernas e santuários, nos quais os rituais eram efetuados, revelam a predominância de animais domésticos ao invés de animais selvagens. O intuito seria oferecer aos deuses espécies de grande valor para a vida dos humanos: o cão (companheiro na caça), o cavalo (símbolo de poder e status) e o boi (subsistência da comunidade). Um animal como o boi, durante o ato sacrificial, poderia ser queimado inteiro, representando em termos práticos uma grande perda para a comunidade. Poderia também ser morto e ter seu corpo cortado em metades – parte seria destinada aos deuses (queimada ou enterrada) e o restante (comumente as melhores partes) seriam consumidas pelos sacrificadores e pela comunidade. O sacrifício animal no qual a comunidade partilhava a carne servia ao propósito da comunhão entre os indivíduos do mesmo grupo, sendo importante para a reafirmação da ordem social.

Em outros casos, os sacrifícios animais destinavam-se a beneficiar indiretamente o grupo social. Plínio descreve um importante sacrifício animal realizado na Gália e relacionado à cura da infertilidade, no qual era utilizado o visco, planta parasita do carvalho, árvore era sagrada para os celtas:

> O visco é raro e, quando encontrado, colhido com grande cerimônia e, particularmente, no sexto dia da lua [...] Saudando a lua com uma palavra nativa que significa "curando todas as coisas", eles preparam um ritual de sacrifício e um banquete ao pé da árvore e trazem dois bois brancos cujos cornos são amarrados pela primeira vez nesta ocasião. Um sacerdote, vestido de branco, sobe na árvore e com uma foice dourada corta o visco, o qual cai num manto branco. Depois, finalmente, eles matam as vítimas, rogando ao deus o benefício para aquele que o requer. Eles acreditam que o visco misturado na bebida dá fertilidade a qualquer ser vivo não fértil e que ele é um antídoto contra todos os venenos[8].

Este sacrifício muito provavelmente tencionava propiciar fertilidade a uma pessoa importante na comunidade (como a esposa de um chefe local), que necessitaria gerar uma descendência para assegurar a perpetuação do poder e a consequente coesão social do grupo. O visco também era empregado para curar os males da insônia, pressão alta e tumores malignos.

O propósito do sacrifício animal também podia evidenciar claras intenções políticas. Ross (1996) descreve a festa do boi na Irlanda (*tarb feis*), cujo intuito era determinar o correto sucessor para o reino de Tara. O boi era ritualmente morto e o druida ingeria sua carne e o caldo no qual o animal tinha sido cozido. Os druidas cantavam a "palavra da verdade" sobre ele e, em seus sonhos, deveriam "ver" o homem mais adequado para ser o rei. Algumas vezes o sacerdote tinha que ser coberto com o couro do animal sacrificado. Uma imagem que se reporta ao ritual sacrificial de bovinos aparece claramente no caldeirão de Gundestrup. Na representação, três enormes bois surgem acima das figuras de três guerreiros (acompanhados por cães) que enfiam espadas nas gargantas dos animais. O imenso tamanho dos bois em comparação com o dos homens sugere o caráter divino da representação dos animais. Não obstante, Hatt (1989) visualiza nesta composição um sacrifício no qual há somente imagens divinas: os bois seriam, na verdade, os touros fatídicos cujas mortes deveriam ser executadas pelos dióscuros (três em vez de dois, devido às características da representação – um touro para cada dióscuro). Em todo caso, seja uma representação com imagens humanas e divinas ou somente divinas, o sacrifício do animal aparece enquanto ato ligado à religiosidade.

---

[8] *Historia Natura,* XVI, 246.



Figura 8. Caldeirão de Gundestrup com a imagem do sacrifício de bovinos.
Fonte: Hatt (1989, p. 96).

As práticas sacrificiais de bovinos revelam a força de sua permanência, na medida em que se verifica sua modificação e incorporação ao mundo cristão. Em períodos bastante posteriores, mesmo condenados pela Igreja, sacrifícios de tal gênero eram realizados. Ross (1996) menciona o *Digwall Presbytery Records* (agosto de 1778), no qual é descrito o sacrifício bovino que ocorria na Escócia e praticado até o final do século XVIII. A prática tinha lugar no Monte de Augusto, na ilha de Inis Maree. A ilha era consagrada ao santo Maelrubha e a cerimônia consistia no sacrifício, feito pela comunidade local, de bois ao santo.

O sacrifício bovino, bem como o de outros animais, é claramente registrado no santuário de Gournay (Gália). Este local sagrado foi erigido no século IV a.C. no *oppidum* de Bellovaci e a grande quantidade de ossos e organização do espaço evidenciam rituais intensos e organizados. O propósito do grande poço central (protegido por um teto) era receber os corpos de bois, os quais eram deixados no local durante seis meses para decomposição da carne. Depois deste período, os ossos eram removidos e colocados ao lado dos restos de cavalos, porcos e carneiros, numa vala fechada ao redor do santuário. O exame dos ossos dos porcos e carneiros (estes em maior número) sugerem que os animais foram esquartejados e consumidos com propósitos festivos.

Quanto aos cavalos, não é possível saber com certeza se foram sacrificados ou se já estavam mortos na época da deposição. Méniel (1992) sugere a hipótese de que os cavalos talvez pertencessem a guerreiros, uma vez que o santuário possui uma grande quantidade de armas danificadas. Embora os cavalos tenham igualmente sofrido uma primeira decomposição (porém, não em local tão especial e protegido quanto o destinado

ao gado), o tratamento dado aos ossos difere do que era aplicado aos bois. O gado, na verdade, era tratado de modo mais complexo. A análise dos ossos revelou que os bois tinham idade avançada e quando vivos eram colocados para executar trabalhos pesados (puxar carroças ou arar a terra). A execução ritual dos bois seguia passos precisos: cada animal era morto com um golpe de machado na nuca e depositado no poço. Após a decomposição do corpo, parte do esqueleto era levado para fora do santuário e outra parte permanecia no recinto. Além disso, os esqueletos recebiam um peculiar tratamento: antes de sua deposição na entrada do santuário, as mandíbulas inferiores eram removidas e as cabeças sofriam golpes de espada que talhavam o focinho.

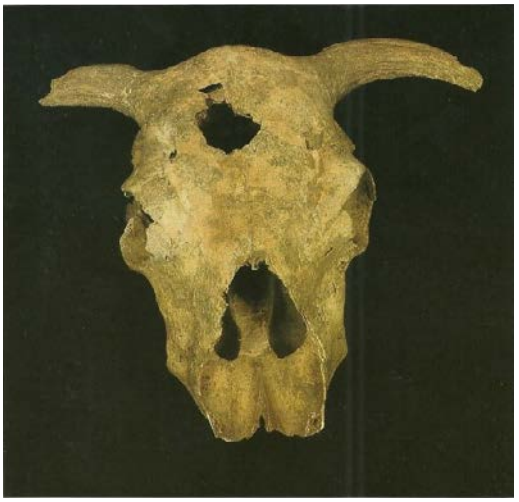


Figura 9. Crânio de um boi sacrificado em Gournay, pertencente à Idade do Ferro.
Fonte: Méniel (1992).

A presença de armas danificadas (atestando, como já foi exposto, a morte ritual dos objetos), de ossos de indivíduos do sexo masculino e dos esqueletos de três mulheres (que foram depositados perto do fosso central e podem ter sido sacerdotisas[9] do templo)

[9] Há controvérsias sobre a existência de mulheres druidas. Estrabão (*Geografia*, VII 2,3) descreve um rito no qual as mulheres realizavam o ato principal da execução ritual de prisioneiros militares entre os Cimbros. Embora este grupo não seja celta, Green (1997) ressalta o papel da mulher na sociedade celta, a qual podia exercer cargos de poder, como o caso de Boudica, que assumiu a chefia entre os Icenos (Bretanha) após a morte de seu marido Prasutagus, liderando uma rebelião contra Roma. Entretanto, não se pode afirmar com certeza que existiam mulheres na função de druidas. O

tornam Gournay um sítio particularmente importante para o estudo dos sacrifícios humanos e animais.

De modo similar, no santuário de Ribemont (Gália), foram encontrados ossos humanos e de equinos, bem como armas danificadas que, em conjunto, denotam a prática sacrificial. Ribemont é particularmente conhecido pela presença de dois ossuários compostos por partes dos esqueletos de homens e de cavalos. Green (2002) menciona que cada ossuário deveria conter os restos de aproximadamente 200 a 250 indivíduos com idade inferior a 40 anos. Os ossos de cavalos também são muito frequentes e encontram-se misturados aos dos humanos. O santuário possui uma grande fossa (3 m de largura por 2 m de profundidade) e os ossos nela presentes comprovam que um grande número de animais foi consumido no local. De acordo com Méniel (1992), o animal mais consumido era o porco (cerca de 75%), seguido do carneiro (23%). Ossos de bovinos aparecem de forma pouco significativa na fossa – cerca de 5%.

As armas depositadas em Ribemont (século II a.C.) são semelhantes às encontradas em Gournay e tal fato sugere a hipótese de que estes santuários eram locais onde existiam rituais marciais que incluíam a deposição de milhares de armas e escudos propositadamente danificados ao lado de cavalos e bois sacrificados e restos de banquetes. Os ossos de diferentes tipos de animais, principalmente porcos e carneiros, revelam que não existiam somente ritos de agradecimento às forças divinas pela vitória do exército ou ritos que buscavam o dom e o contradom ao oferecer uma vida aos deuses e a consequente boa sorte na batalha. Os banquetes que tinham lugar no santuário afirmavam a comunhão entre os indivíduos da comunidade. O exame dos ossos de porcos e carneiros revela que as ossadas foram depositadas nas valas após a carne ter sido consumida pelos presentes, sem que houvesse um tratamento diferenciado dos esqueletos – tal como ocorria com o boi em Gournay.

Curiosamente, em um santuário na ilha de Hayling (Hampshire, Inglaterra), de forma contrária ao comumente verificado em outros locais sagrados, não há evidências de sacrifício bovino. Não há nenhuma conclusão definitiva sobre o porquê desta ausência. Hipóteses levantadas por pesquisadores como Green (1996) sugerem que a razão para o sacrifício de outros animais, como ovelhas e porcos, e a ausência de bois pode ser explicada por características da religião local: divindades

mais aceito é que haveria mulheres sacerdotisas, exercendo funções importantes no templo. Tal fato explicaria a presença de ossos femininos depositados no santuário de Gournay.

que não apreciavam este tipo de animal ou uma excessiva sacralidade do boi (como no moderno hinduísmo) que não permitia sacrificá-lo. Este fato é extremamente importante para que não se generalizem os tipos de sacrifício realizados entre os celtas, pois permite comprovar que havia variações quanto aos animais imolados.

Com relação ao sacrifício de cães, sua morte ritual podia estar relacionada ao simbolismo que o animal possuía: a cura e a morte, duas instâncias que caminhavam unidas na percepção celta de regeneração e renascimento após o fim da vida. Evidências de sacrifícios de cães são encontradas nos já citados santuários de Gournay e Ribemont. Em Muntham Court (Sussex), corpos de vários cães foram encontrados a 60 metros de profundidade associados a um santuário romano-britânico do século I d.C. Com relação ao sacrifício de cavalos, seu uso em ritos sacrificiais durante a Idade do Ferro é atestado no já mencionado santuário de Ribemont. Muitas vezes estes animais eram enterrados com seus proprietários, como no caso do enterramento do rei Barrow (Yorkshire, Inglaterra). Este enterramento (século III a.C.) contém o corpo do guerreiro, seu carro de guerra e seu cavalo, denotando um sacrifício de acompanhamento. Corpos de cães e cavalos eram os mais presentes nas mortes rituais que ocorreram na fortaleza de Danebury (Hampshire, Inglaterra) durante a Idade do Ferro. Os depósitos eram feitos em poços escavados que eram originalmente utilizados para o armazenamento de milho. A existência de um ritual que expressava gratidão aos seres divinos pela manutenção dos víveres (grãos) pode ser uma explicação para a utilização destes poços.

Os sacrifícios animais, portanto, eram realizados com o propósito da comunhão entre os indivíduos de um mesmo grupo, do acompanhamento, da proteção pelas forças divinas, da obtenção de benefícios (fertilidade, cura) ou com o intuito de agradecer aos deuses pela manutenção do ciclo da vida. Veremos, a seguir, que os sacrifícios humanos podem servir a propósitos semelhantes. No entanto, a oferta de uma vida humana é sobretudo valiosa e requerida em épocas muito especiais para a comunidade.

O sacrifício humano

Embora não haja dúvidas quanto à existência do sacrifício humano entre os celtas, não se tratava de uma prática corriqueira. A realização de um sacrifício humano ocorria em momentos bastante particulares e cruciais para a comunidade.

Um dos principais atos dos druidas visando o bem comum era controlar as forças sobrenaturais por meio da adivinhação. Isto aparentemente envolvia o sacrifício humano (por estrangulamento ou morte por punhaladas) e o consequente exame das marcas da luta de morte ou das entranhas das vítimas para predizer o futuro.

Estrabão relata que: "Eles costumavam golpear o ser humano devotado à morte nas costas com uma espada, e ler o divino em decorrência da sua luta de morte. Mas, eles não sacrificavam sem os druidas"[10].

A previsão estava relacionada a importantes eventos no grupo social: partida para a guerra, semeadura dos campos ou colheita e eleição de um novo rei. O sacrifício humano também ocorria para estabelecer uma comunicação com o divino ou para expressar uma grande gratidão às forças sobrenaturais.

Diodoro Sículo alude ao propósito sacrificial como uma ação de graças e menciona a presença de indivíduos conhecedores das forças sobrenaturais necessárias para mediar a comunicação entre os homens e os deuses. Ele também discorre sobre os escolhidos para sofrer o ato:

> Com relação aos criminosos, eles os mantêm prisioneiros durante cinco anos e depois os oferecem em honra aos deuses, dedicando conjuntamente muitas oferendas de primeiros frutos e construindo piras de grande tamanho. Cativos também eram usados por eles como vítimas para seus sacrifícios em honra aos deuses[11].

> Ninguém pode realizar um sacrifício sem a presença de um "filósofo"; as oferendas de agradecimento aos deuses devem ser feitas pelas mãos dos homens que são conhecedores da natureza do divino e que falam a linguagem dos deuses[12].

A palavra "filósofo" em vez de "druida" pode ter sido utilizada pelo fato de os druidas serem profundos conhecedores da língua e filosofia gregas, o que os diferenciava dos demais indivíduos da sociedade celta, em sua maioria iletrados.

Outros escritores antigos como César (*De Bello Gallico*), Lucano (*Pharsalia*), Cícero (*Pro Fonteio*) e Tácito (*Annales*) relatam a prática do sacrifício humano entre os celtas. Logicamente, a intenção de classificar como bárbaros e possuidores de práticas condenáveis os povos submetidos aparece várias vezes nos textos antigos: "Quem não sabe que os

[10] *Geografia* IV, 4, 6.

[11] *Biblioteca da História*, 32, 6.

[12] *Biblioteca da História*, V, 31, 2-5.

gauleses possuem o costume monstruoso e bárbaro de sacrificar homens [...] como podem os deuses imortais serem apaziguados pelo crime e derramamento de sangue humano?"[13].

De acordo com César, os gauleses sacrificavam vítimas humanas com propósitos militares ou com a intenção de aliviar sofrimentos. Para ele, os deuses apreciavam a carnificina daqueles envolvidos em algum tipo de crime. No entanto, ressalta que vítimas inocentes também podiam ser sacrificadas:

> aqueles que são atingidos por sérios males e aqueles que estão engajados nos perigos de uma batalha sacrificam vítimas humanas ou fazem voto de fazê-lo. [...] Creem que para os deuses imortais é melhor aceito, dentre todos, o suplício daquele que cometeu furto, latrocínio ou outros delitos, mas quando faltam vítimas deste tipo, resolvem também supliciar quem é inocente[14].

Tácito igualmente menciona sacrifícios de caráter bélico ocorridos na ilha sagrada de Mona (Anglesey) na Bretanha: "para isto existia a religião deles: para ensopar seus altares com o sangue dos prisioneiros"[15].

Embora as fontes textuais descrevam estas práticas dando-lhes uma conotação negativa, é essencial lembrar que os sacrifícios humanos também existiam, por exemplo, na Roma Antiga, sendo definitivamente proibidos no século I d.C. Em três ocasiões, dois gregos e dois gauleses foram enterrados vivos no *Forum Boarium*: em 228 a.C. em decorrência da invasão gaulesa; em 216 a.C. após a derrota dos romanos para os cartagineses na batalha de Canas e em 213 a.C. face a uma nova invasão gaulesa. O sacrifício nestes casos, tal qual entre os celtas, visava futuros favorecimentos militares por parte dos deuses.

Com relação às fontes materiais, o já citado caldeirão de Gundestrup possui uma iconografia que provavelmente retrata um sacrifício humano. Numa das cenas do caldeirão, um indivíduo que poderia ser um druida ou um deus (representado em maiores dimensões) segura um homem de ponta cabeça sobre um objeto similar a um caldeirão. A presença do exército evidenciaria um propósito militar no ato sacrificial.

---

[13] *Pro Fonteio*, 31.

[14] *De Bello Gallico*, VI, 16.

[15] *Annales* XIV, 30-1.

Em conexão com o documento material, Lucano descreve um sacrifício por afogamento ocorrido na Gália: "Mercúrio-Teutates é apaziguado da seguinte maneira entre os gauleses: um homem é colocado de cabeça para baixo dentro de um recipiente cheio, de modo a afogá-lo"[16].

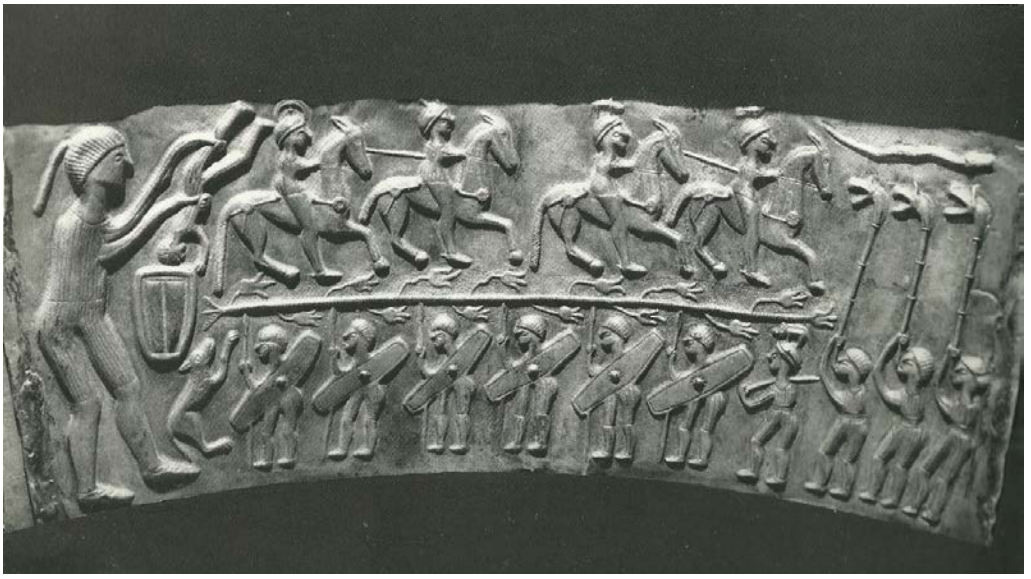


Figura 10. Imagem do Caldeirão de Gundestrup que representa um sacrifício humano.
Fonte: Hatt (1989, p. 94).

O caldeirão atuava, ao recolher o sacrificado, seu sangue ou partes de seu corpo dentro do rito do sacrifício, como objeto que auxiliava o ato da transformação. É essencial lembrar que no decorrer de todos os sacrifícios, o impuro – o sangue e o próprio sacrificado (humanos que podiam ser criminosos ou prisioneiros de guerra) – transformava-se em puro através do ato sacrificial. O sacerdote direcionava o processo de modo a canalizar as energias negativas e transmutá-las em positivas, gerando, ao final, forças provenientes do sacrifício que beneficiavam a comunidade como um todo. A transmutação da energia era vital para que o ato se concretizasse da maneira correta. Essa transformação viabilizava o sacrifício de malfeitores oriundos da própria sociedade celta (indivíduos com uma especial energia negativa, que perturbava a comunidade) e de prisioneiros de guerra (indivíduos valorosos em sua sociedade de origem mas desejosos

[16] *Pharsalia* I, 444-446.

de aniquilar a sociedade celta). Eram, portanto, seres dotados de uma especial energia destrutiva, que era transformada em construtiva durante o ato sacrificial.

Outros objetos poderiam ser utilizados durante o sacrifício. Green (2002, p. 184) discorre sobre evidências materiais encontradas em ricas tumbas gaulesas de cemitérios da Idade do Ferro e do período romano que têm sido identificadas como pertencentes a oficiais religiosos, em parte porque os bens que acompanham o morto sugerem uma atividade associada ao ato sacrificial ou à cura. Em uma tumba do século II d.C. em Saint-George-lès-Baillargeaux, na localidade de Viena (Gália), uma faca medindo 32 cm foi depositada junto com uma série de navalhas e com uma pedra para afiar o corte.

Citando Fitzpatrick (2000, p. 47-49), Green (2002, p. 185) revela que:

> em tumbas do norte da Gália, instrumentos cirúrgicos aparecem associados a outros objetos, incluindo baldes de madeira feitos de teixo (árvore que, tal qual o carvalho, era importante para os druidas) com apliques em metal e, algumas vezes, pares de colheres que podem ter sido usadas em rituais com propósitos divinatórios. Uma delas possui a superfície dividida em quatro quadrantes enquanto a outra é perfurada, como que para gotejar algum líquido ou pó sobre os quadrantes.



Figura 11. Faca e raspadores sacrificiais encontradas em uma tumba gaulesa pertencente à Idade do Ferro.
Fonte: Green (2002).

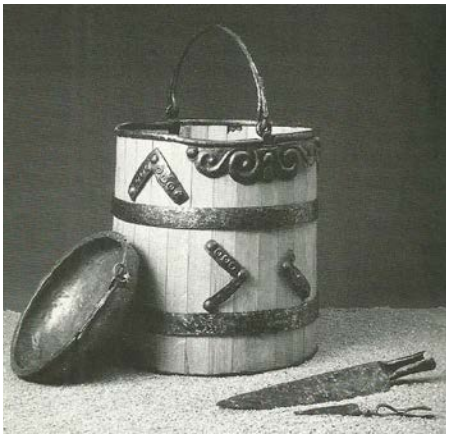


Figura 12. Reconstituição de um balde sacrificial feito de teixo com apliques em metal. Ao lado, encontram-se instrumentos cirúrgicos de ferro e uma vasilha de bronze (século III a.C.).
Fonte: Green (2002, p. 186).



Figura 13. Pátera e colher sacrificial em bronze encontradas em uma tumba da Gália (século III ou II a.C.).
Fonte: Green (2002).

Nem sempre, porém, é possível recuperar todos os dados materiais relativos aos diferentes tipos de sacrifício, pois alguns ritos pressupunham a destruição total do sacrificado e do que era utilizado para a consumação do ato. O deus Taranis era associado ao fogo e, nos sacrifícios que lhe destinavam, as vítimas deviam ser queimadas. César relata um sacrifício provavelmente destinado a Taranis: "Alguns povos possuem figuras humanas de enormes dimensões, de vime entrelaçado, na qual são colocados homens ainda vivos: é aceso o fogo e as pessoas presas ali dentro são envoltas pela chama e morrem"[17].

Havia elementos religiosos que relacionavam Taranis ao elemento fogo. Ele tinha como um de seus atributos uma roda que, de acordo com a mitologia gaulesa, era inflamada e lançada aos campos para fertilizar a terra. Numa das imagens do caldeirão de Gundestrup, o deus Taranis (representado com uma barba) aparece com a roda em sua mão direita, tendo a seu lado direito o deus Teutates (Figura 6). A imagem retrata o momento no qual Taranis, auxiliado por Teutates, lança a roda em

[17] *De Bello Gallico*, VI, 16.

direção à Terra. Zwicker (1935 apud HATT, 1989, p. 188-189) descreve o relato do martírio de São Vicente, o qual menciona o rito da roda inflamada:

> Sobre o território antigo (ligado *à* vila de Agen) na região de Metenses, mais corretamente de Nemetenses ou Vernemetenses, que é uma das mais conhecidas cidades da Gália, a multidão sacrílega dos pagãos tinha o costume de se reunir para celebrar cerimônias não de uma verdadeira religião, mas de uma ilusão sedutora, num santuário consagrado a um de seus deuses. Sem dúvida, os demônios que ali habitavam, enganavam, através de suas manobras mentirosas, os olhos e os espíritos da multidão que se encontrava reunida, de tal modo que este povo infeliz acreditava assistir a algum milagre divino, aonde não havia senão artifícios diabólicos. Com efeito, transpondo a porta deste mesmo templo, como se ela fosse empurrada por uma vontade divina ou, falando mais verdadeiramente, por um demônio que ali morava, uma roda inflamada costumava sair dali e descer o cimo da colina até um riacho que corria para a direita. Ela em seguida tornava a subir a encosta, até o templo do santuário, por um movimento inverso, vomitando chamas. Esta ilusão se esvaneceu quando em oposição a ela, foi feito o sinal da cruz. A multidão furiosa dos pagãos, levou o santo à morte.

Não se pode, evidentemente, precisar todos os fatos do relato nem negligenciar a intenção da Igreja de condenar os ritos pagãos. No entanto, não se busca simplesmente comprovar o que é relatado nas fontes textuais (sejam elas provenientes da Antiguidade ou do período medieval), mas analisar criticamente fontes textuais e materiais de modo a observar o que cada qual pode revelar a respeito dos povos estudados. O relato e a cena do Caldeirão de Gundestrup revelam que para os celtas o fogo era um elemento propiciador da vida: o rito do fogo visava a prosperidade agrícola e o alimento necessário ao sustento humano. A morte sacrificial realizada pela ação deste elemento caracterizava o ato do fim de uma vida oferecida a um deus que, por sua vez, utilizava o mesmo elemento para viabilizar a existência dos homens no plano terreno. A elaboração dos celtas de uma estrutura antropomórfica em vime (citada por César), na qual indivíduos – possivelmente prisioneiros de guerra – eram sacrificados ao deus Taranis, torna clara a estreita relação entre contentor e conteúdo: a estrutura antropomórfica e os humanos que contidos nela seriam igualmente consumidos pelas chamas durante o ato sacrificial. Haveria, portanto, a destruição total dos indivíduos e da estrutura utilizada no rito. Cabe lembrar que não somente

o fogo, mas também o sangue e a água são substâncias vitais para os humanos e sua presença nos atos ritualísticos celtas atesta a relação necessária e ao mesmo tempo ambivalente destes elementos com o destino dos homens: elementos sem os quais não se efetiva e vida e através dos quais a mesma pode ser suprimida.

A identificação das vítimas sacrificiais é muitas vezes uma tarefa árdua e, no entanto, para que se possa ter uma dimensão real e não fantasiosa do sacrifício humano na sociedade celta é extremamente necessário diferenciar os corpos submetidos ao sacrifício dos que foram ofertados após morte natural ou em decorrência de enfermidade ou confronto militar. Corpos encontrados em pântanos (Lindow Moss, Cheshire) são geralmente mais bem aceitos enquanto exemplos de morte sacrificial. Por outro lado, os santuários de Gournay e Ribemont contêm diversos ossos de humanos que podem ter sido vítimas sacrificiais ou indivíduos mortos em combate.

> A morte violenta frequentemente deixa suas marcas, mas a morte também pode ocorrer devido à guerra, acidentes de caçada ou punição. Desse modo, o esqueleto de um jovem homem encontrado em um poço que data do início do século I d.C. atrás do forte de South Cadbury no sudoeste da Bretanha *pode* ter sido uma oferenda para os deuses locais para assegurar a defesa contra os invasores. Mas, o corpo também pode ter sido de um guerreiro morto em batalha, cujo espírito valoroso transfere sua força para a fortaleza na qual ele foi enterrado. Do mesmo modo, o corpo de um jovem enterrado num poço no forte da Idade do Ferro em Danebury (Hampshire, Inglaterra), durante o primeiro milênio a C., pode representar uma oferenda de agradecimento, consistindo no corpo de um valoroso soldado. (GREEN, 1996, p. 76)

Em outros casos, a morte ritual (com suas características violentas) é mais facilmente verificada: é o caso do já citado Homem de Lindow, encontrado em uma turfeira em Lindow Moss (Bretanha). O corpo, que data da Idade do Ferro (século I a.C.), sofreu primeiramente diversos golpes na cabeça, sendo posteriormente garroteado (sua garganta foi cortada) e, por fim, arremessado com o rosto para baixo em um pântano. Estas "três mortes" ou "morte múltipla", colocam em relevo a violência simbólica e sagrada do ato ritual. A análise de seu corpo (pele, resíduos estomacais e intestinais) mostra que o sacrificado igualmente sofreu uma cuidadosa preparação antes de sua morte, denominada pela antropologia de "rito de entrada": seu corpo estava nu e antes de morrer ele ingeriu uma refeição ritual, da qual fazia parte um pão feito com várias espécies de cereais e sementes. Neste caso, especificamente, têm sido bastante aceitas

hipóteses que afirmam que a vítima seria um indivíduo de uma camada social elevada. As análises do corpo indicam que se tratava de alguém bem nutrido, cujas unhas também estavam bem cuidadas (diferentemente dos que exerciam trabalhos agrícolas na sociedade celta). Uma das hipóteses é a de que a vítima seria um druida, evidenciando, assim, a questão do autossacrifício. Análises realizadas no corpo revelaram que ele data do século I d.C., período no qual a Bretanha sofreu severas invasões romanas até a conquista final em 43 d.C. O sacrifício de um druida, portanto, pode ter servido ao propósito de estabelecer uma comunicação com o divino (o druida, através de sua morte e submersão no pântano atingiria o outro mundo) ou ao intuito de ofertar uma valorosa vida (indivíduo pertencente a uma camada social de prestígio) aos deuses, os quais em retribuição beneficiariam o povo da Bretanha em seu embate contra os romanos.

A deposição dos corpos, tanto no sacrifício animal quanto no humano, tinha a intenção de atingir o mundo das divindades. Os pântanos eram vistos como locais peculiares nos quais dois elementos essenciais à vida humana (água e terra) se misturavam dando origem a uma terceira forma dotada da capacidade de atuar, simultaneamente, como a porta de saída do mundo terreno e entrada no plano divino. O enterramento dos corpos nos sacrifícios de fundação tinha igualmente o propósito de atingir o outro mundo. A diferença, no caso, ocorre pelo fato de os corpos estarem junto das construções para protegê-las ou gerar fertilidade e renovação. É o caso de alguns enterramentos infantis, cujos corpos eram depositados para atuar como propiciadores da vida na comunidade, por exemplo, no sepultamento infantil encontrado na propriedade rural romano-britânica existente em Winterton. A relação entre a agricultura e os ritos sacrificiais é comprovada arqueologicamente pela denominada *tradição do poço*, na qual antigos silos que armazenavam grãos eram utilizados para colocar restos corporais de indivíduos (adultos ou crianças) ou animais ofertados às divindades. A presença destes poços é constante em várias regiões da Bretanha e Cunliffe (1992a) afirma que o uso dos antigos silos para a deposição não era casual: os silos atuariam como uma espécie de soleira entre o mundo humano e o divino, e as oferendas nele depositadas expressariam o desejo de fertilidade das plantações.

No entanto, nem sempre é possível verificar se os indivíduos depositados foram sacrificados, pois na maior parte dos casos não há marcas corporais que denunciem o ato. Talvez os indivíduos sepultados já estivessem mortos em decorrência de alguma enfermidade quando a deposição foi realizada. Neste caso, a evidência de uma oferta ao divino é obtida a partir do exame dos demais objetos encontrados, da presença de ossos de animais, como cães, ao lado do esqueleto, ou através do próprio posicionamento do corpo enterrado – próximo às estruturas de fundação de um forte, como no caso de um enterramento infantil junto do forte romano de Reculver (Kent). No caso dos fortes, nem sempre os esqueletos encontrados eram infantis. Em Danebury, como já

foi dito, os ossos de um jovem homem encontrado num poço do forte pertenceram, muito provavelmente, a um guerreiro morto em batalha, cuja deposição sacrificial tinha a função de proteger o local contra as ofensivas inimigas.

De forma contrária à deposição, nos sacrifícios pelo fogo a consumação da vítima e sua consequente transformação em fumaça e cinzas faziam com que ela atingisse a esfera do divino. Assim, deposição, consumação pelo fogo, afogamento e sangramento até a morte eram ritos nos quais os meios específicos empregados para causar a morte variavam de acordo com o deus ao qual o sacrifício era ofertado e de acordo com a intencionalidade do ritual. Todos, porém, estabeleciam uma relação com o outro mundo.

Através do sacrifício os celtas faziam acordos com seus deuses, tal qual na própria sociedade. As oferendas asseguravam a reciprocidade, sobretudo em relação às questões ligadas à segurança da comunidade. Outro aspecto importante era o papel da violência empregada na morte das vítimas. O sacrificado não era imediatamente morto: na consumação do ritual, a violência aplicada possuía um caráter sagrado.

> A evidência da desnecessária selvageria, mutilação ou "excessiva morte" no tratamento das vítimas sacrificiais sugere que a violência possuía uma função simbólica similar, talvez, às percepções subjacentes ao ritual de destruição das armas antes de sua deposição nos túmulos, santuários ou locais aquáticos. (GREEN, 2002, p. 39)

O uso da força tinha como propósito criar uma energia espiritual. A violência, bem como o drama, eram componentes importantes na performance do processo sacrificial. De acordo com Girard (1990), a violência possuía um papel crucial no sacrifício e o controle ritualizado da violência, a violência sagrada, era um saudável antídoto contra a anarquia social.

As diferentes facetas do sacrifício humano exprimem uma conexão com o divino pautada por ritos nos quais as etapas sacrificiais e a violência decorrente se adequam aos propósitos do ato (a comunicação com o divino, a gratidão às forças sobrenaturais, a previsão e o controle de acontecimentos fundamentais para a sociedade) e ao tipo de morte sofrida pelo indivíduo ofertado (pelo fogo, por afogamento, por estrangulamento ou por sangramento). Compreender profundamente todas estas variáveis significa transpor visões errôneas que qualificam o sacrifício simplesmente como um ato de barbárie. É essencial entender a cultura dos grupos celtas e a intencionalidade do sacrifício no qual se instala, na verdade, um elo entre morte e sobrevivência. É preciso que um ser vivo seja sacrificado para que o próprio grupo, ou seja, a comunidade, sobreviva. Neste sentido, a morte é fecunda e perpetua o ciclo da vida.

Referências bibliográficas

Fontes antigas

CESAR – *De Bello Gallico*.

DIODORO SÍCULO – *Biblioteca da História*.

ESTRABÃO – *Geografia*.

LUCANO – *Pharsalia*.

PLÍNIO – *Historia Natura*.

TITO LÍVIO – *Ad Urbe Condita*.

Obras Arqueológicas e Historiográficas

BRADLEY, I. *The power of sacrifice*. London: Darton, Longman & Todd, 1995.

CUNLIFFE, B. Pits, preconceptions and propitiation in the British Iron Age. *Oxford Journal of Archaeology*, Oxford, v. 11, p. 69-83, 1992a.

CUNLIFFE, B. *The Celtic world*. London: Constable and Company, 1992b.

CUNLIFFE, B. *The Celts*: a very short introduction. Oxford: Oxford University Press, 2003.

DUVAL, P. M. *Travaux sur la gaule (1946/1986)*. Rome: École Française de Rome, 1989. 2 v.

FITZPATRICK, A. *Les druides en Grande-Bretagne*. London: Guichard & Perrins, 2000.

GIRARD, R. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Editora Unesp, 1990.

GREEN, M. *Dying for the gods*: human sacrifice in Iron Age and Roman Europe. Gloucestershire: Tempus, 2002.

GREEN, M. Introduction: who were the Celts? *In*: GREEN, M. (Org.). *The Celtic world*. London: Routledge, 1996. p. 3-7.

GREEN, M. *The world of the druids*. London: Thames and Hudson, 1997.

HATT, J. J. *Mythes et dieux de la Gaule*. Paris: Picard, 1989.

HINGLEY, R. *Globalizing Roman culture*: unity, diversity and empire. London: Routledge, 2005.

JAMES, S. *Exploring the world of the Celts*. London: Thames and Hudson, 1998.

JAMES, S. *The Atlantic Celts*: ancient people or modern invention. Madison: University of Wisconsin Press, 1999.

MÉNIEL, P. *Les sacrifices d'animaux chez les gaulois*. Paris: Errance, 1992.

RENFREW, C. Peer polity interaction and socio-political change. *In*: PREUCEL, R.; HODDER, I. (Ed.). *Contemporary archaeology in theory*. Hoboken: Blackwell, 1996. p. 114-142.

ROSS, A. Ritual and the druids. *In*: GREEN, M. (Org.). *The Celtic world*. London: Routledge, 1996. p. 423-444.

WAIT, G. Burial and the underworld. *In*: GREEN, M. (Org.). *The Celtic world*. London: Routledge, 1996. p. 489-511.

WEBSTER, J. Sanctuaries and sacred places. *In*: GREEN, M. (Org.). *The Celtic world*. London: Routledge, 1996. p. 445-464.

10

A morte ritual na Mesoamérica: evidências do sacrifício no registro arqueológico

LEILA MARIA FRANÇA †
Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Neste capítulo discutiremos o sacrifício a partir das evidências materiais deixadas pelas diversas sociedades da Mesoamérica – região cultural caracterizada pela presença de sociedades com diferentes "níveis" de desenvolvimento, incluindo sociedades estatais, que compreende uma área física que se estende do México central até porções orientais de Honduras, El Salvador, Costa Rica, Guatemala e Belize. Antes, porém, dedicaremos algumas linhas a esclarecer como, afinal, o ritual do sacrifício pode fazer-se "visível" no contexto arqueológico.

O mundo material está em todos os âmbitos da vida do homem e, conforme posto pela arqueologia, a cultura material medeia e ao mesmo tempo ajuda a construir as relações sociais (HODDER, 1991). Desde o início de sua trajetória sobre a terra, o homem produz e utiliza objetos e edifícios e intervém na natureza e na paisagem como forma de adaptar-se à vida e organizar-se socialmente, deixando vestígios de sua ocupação. E são precisamente esses testemunhos que, estudados de maneira sistemática e coerente, nos permitem chegar aos aspectos sociais, econômicos, políticos e ideológicos de uma sociedade.

Entre os vários tipos de vestígio estão aqueles de natureza simbólica ou ideológica: os edifícios religiosos e restos de atividade ritual que ali subsistiram – as chamadas "oferendas" –, cujos conteúdos consistem de objetos rituais e de culto, que indicam os aspectos ideológicos ou religiosos de uma sociedade. De modo geral, as oferendas são constituídas de objetos simbólicos elaborados em diversos materiais, que nas sociedades estatais são geralmente de origem importada: cerâmica elaborada, jade, âmbar e outras pedras semipreciosas, objetos de concha e osso, além de metais. Mas existem casos de especial interesse para nosso tema: alguns destes depósitos podem

conter restos humanos e animais – aves, felinos, serpentes ou qualquer outro animal que tenha um significado mitológico para a cultura que os produziu.

Conforme observado na introdução a este livro, quando um ritual religioso é realizado em um espaço sagrado (templo, montanha, fonte, rio etc.), durante as orações, cânticos e súplicas dirigidos aos deuses oferecem-se "presentes" que são depositados em cavidades no piso, fossas, cistas ou caixas elaboradas especialmente para a ocasião. Em alguns casos, tais presentes são vidas humanas ou de outros seres vivos. Particularmente comuns são as oferendas de consagração de edifícios, nas quais se oferecem indivíduos ou crânios decapitados que são mesclados à massa construtiva. Esses depósitos não podem ser confundidos com os depósitos de enterramento, nos quais os indivíduos são enterrados após a morte, por meio de um ritual funerário. Geralmente estes estão localizados em necrópoles, em espaços especiais para os mortos ou debaixo do piso de residências, como era o caso da Mesoamérica, onde e somente os indivíduos destacados poderiam, eventualmente, ser enterrados em templos ou edifícios públicos.

Mas, que tipo de evidência material pode indicar a existência de um ritual de sacrifício? Existem alguns indicadores seguros no registro arqueológico que podem atestar a presença ou a possibilidade de um sacrifício.

Um dos primeiros indicadores é o próprio local de depósito, já que as oferendas são colocadas exclusivamente em espaços rituais, geralmente localizados em templos ou em acidentes geográficos de importância mitológica – embora também possam ocorrer dentro de uma estrutura residencial, no que se convencionou chamar de "altar doméstico". Entretanto, as oferendas com restos humanos são, talvez com pouquíssimas exceções, exclusivamente associadas a espaços públicos, já que o sacrifício é um fenômeno social ligado à noção de coletividade.

Outra ocorrência importante é a óbvia presença de restos humanos ou animais. No caso dos animais, é muito provável que os restos depositados sejam resultado de um ritual de oferenda. Mas se os restos são humanos e estão em espaços públicos, alguns elementos devem ser observados ou estudados, de modo a evidenciar o seu contexto. Quanto aos crânios decapitados, praticamente não há dúvidas de que se trata de um sacrifício, já que a decapitação é uma das modalidades mais comuns dos sacrifícios de consagração e de fertilidade; ainda assim, um exame especializado da região cervical pode confirmar um corte na altura das primeiras vértebras no momento da morte – e não *post mortem*, o que excluiria a possibilidade do sacrifício. Quanto aos esqueletos inteiros ou parciais ocorre o mesmo: corte na garganta, na região do tórax ou em outras partes do corpo, traumatismos, extração da pele, coloração dos dentes (quando apresentam coloração rosa ou café indicam morte por asfixia) e exposição

ao fogo seguida de morte são evidências que podem ser observadas, resultando assim em uma identificação quase inequívoca do ato sacrificial (TALAVERA GONZÁLEZ; ROJAS CHÁVEZ, 2003).

Outra evidência importante é o desmembramento corporal, no qual seguimentos específicos do corpo com relações anatômicas são enterrados. Essa é uma típica ocorrência dos chamados "enterros cerimoniais" (LÓPEZ ALONSO; LAGUNAS RODRÍGUEZ; SERRANO, 2002, p. 39), indicando que os restos ausentes foram consumidos em rituais antropofágicos.

Entre os objetos associados a restos humanos e animais podemos encontrar alguns que ressaltam a ideia do sacrifício, entre os quais estão máscaras-crânios (crânios adornados com mosaicos e incrustações) e instrumentos sacrificiais como navalhas, vasos e recipientes com iconografia de morte ou associados aos indivíduos, nos quais provavelmente era depositado o sangue dos seres sacrificados. Outro objeto típico da arqueologia mesoamericana são as pedras de sacrifício (*techcatl*) que, mediante análises físico-químicas, podem apresentar restos de ferro, albumina e hemoglobina, indicando o derramamento ritual de sangue.

Outro tipo de evidência sumamente eloquente é o das imagens registradas na pintura mural ou gravadas nas rochas representando cenas de sacrifício. Esse tipo de evidência tem sido uma fonte importante de informação que complementa os dados arqueológicos. A própria epigrafia, por intermédio do estudo das inscrições talhadas em pedra – algumas vezes associadas aos baixos-relevos esculpidos na pedra – pode ajudar igualmente a desvendar o "quebra-cabeça" das evidências arqueológicas disponíveis.

Por último, particularmente na Mesoamérica, temos duas evidências arquitetônicas de grande importância: as quadras do jogo de bola – local em que seguramente eram realizados jogos rituais que terminavam em sacrifício – e as representações de *tzompantli*, estrutura arquitetônica de caráter ritual que imita o "varal de crânios", no qual se costumava enfileirar o crânio dos prisioneiros de guerra.

Nas linhas seguintes comentaremos alguns desses testemunhos tão eloquentes de algumas das principais sociedades da Mesoamérica pertencentes aos períodos clássico (100-800 d.C.) e pós-clássico (1000-1520 d.C.), cujo conhecimento, em sua maioria, depende quase exclusivamente das evidências materiais.

Área maia

Entre os maias, a primeira cena de sacrifício de que se tem notícia pertence ao período Formativo Tardio (300 a.C-250 d.C.) e está em uma estela de Izapa, atual estado de Chiapas. Nela um personagem leva na mão direita uma cabeça, cujo corpo jaz morto no chão, e na esquerda a faca sacrificial (Figura 1).



Figura 1. Estela 21 de Izapa.
Fonte: Extraído de Nájera, 1987.

Uma das imagens mais conhecidas que evidencia a existência do sacrifício na sociedade maia está na antiga cidade de Bonampak, Chiapas. No muro norte, quarto 2, há uma pintura mural em que se pode ver, além do sacrifício de cativos de guerra por meio da decapitação, exemplos de tortura ritual, como a extração de unhas (Figura 2). A pintura exibe, ainda, personagens ricamente ataviados que contrastam fortemente com os cativos desnudos que se encontram num plano inferior, indicando o contexto claramente bélico e político do sacrifício retratado nessas cenas.

Outra forma de sacrifício entre os maias está retratada em Piedras Negras, na estela 11, na qual se pode ver um indivíduo sacrificado com o peito aberto, vítima de extração do coração e de cuja cavidade peitoral cresce um maço de plumas provavelmente pertencente ao adorno da lâmina sacrificial (STUART, 2003, p. 25). O mesmo motivo é representado na estela 14, em que se pode ver na cavidade torácica um coração do qual sai o maço de plumas (NÁJERA, 2003, p. 169).

Em Yaxchilán, as escadarias do edifício 33 exibem uma cena de sacrifício em que um cativo é precipitado das escadarias para dentro de uma quadra do jogo de bola. A precipitação do alto de pirâmides era outra provável modalidade do sacrifício maia. Segundo D. Stuart, as inscrições desta escadaria contêm glifos que representam o verbo *ch'ak-b'aah*, que significa "decapitar", composto de *ch'ak* (machado de mão),

ka (cortar) e *b'aah* (cabeça, ser). O interessante, segundo o autor, é que a palavra *ch'ak-b'aah* está acompanhada por *ahil*, que significa "despertar" ou "criação", junção que seguramente indicava a clara associação, dentro da religião maia do Clássico, entre o sacrifício por decapitação e a ideia de criação (STUART, 2003, p. 27).

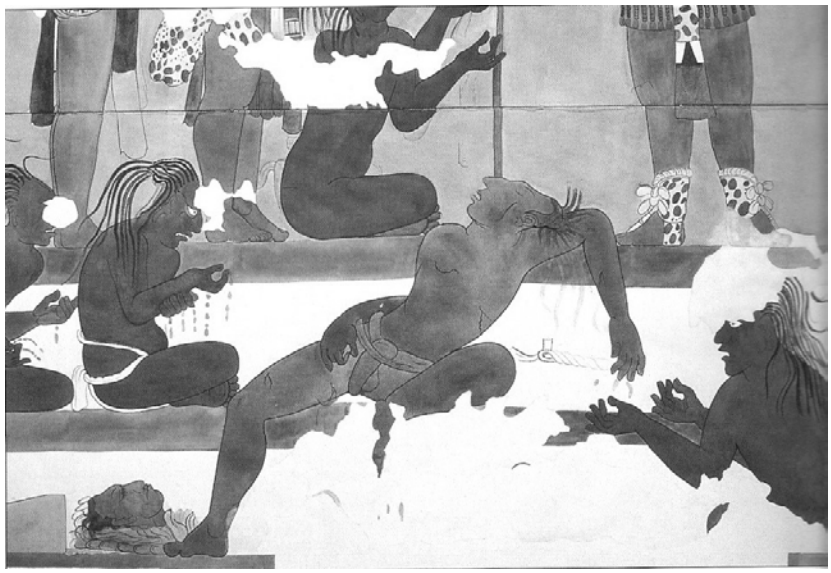


Figura 2. Quarto 2 de Bonampack.
Fonte: Sacrifícios de cativos de guerra.

As oferendas de consagração de edifícios podem ser encontradas por toda a zona maia em todos os períodos, desde o formativo até o pós-clássico, e uma de suas particularidades é a presença de vítimas sacrificadas, em geral, decapitadas ou mutiladas. Crânios sem o corpo foram encontrados em estruturas em Nebaj, Uaxactún, Tikal, Baking Pot, Dizibilchltún, Chichen Itzá, Mayapán, entre outros sítios. Geralmente, os crânios eram depositados em pratos, tigelas ou jarras (RUZ LHUILLIER, 1989, p. 167). Em Chichén Itzá eram dispostos em fila e, em Nebaj, em círculo (RUZ LHUILLIER, 1989, p. 167). Em algumas cidades se depositava o corpo decapitado ou partes específicas.

Outra modalidade sumamente importante de sacrifício humano entre os maias era o autossacrifício de reis e membros da elite dirigente, retratado frequentemente em estelas maias como a estela 1 de Yaxchilán. Para Stuart, o sangue dos reis e governantes era a substância mais sagrada, carregada de simbolismo e por meio do autossacrifício eles podiam "expressar seu poder religioso através de suas almas e sangue" (STUART,

2003, p. 29). Segundo Marta Nájera, o autossacrifício mais importante era o da perfuração do pênis, devido a sua forte conotação de fertilidade (NÁJERA, 2003, p. 65).

Outras cenas de autossacrifício de reis e governantes podem ser encontradas em Tikal (550 d.C.) na estela 31 e na estela 19 em El Naranjo (NÁJERA, 2003, p. 65; 78-79; 83). O autossacrifício de mulheres também era praticado entre os maias, segundo cenas esculpidas em Yaxhilán que retratam mulheres traspassando sua língua com cordas (NÁJERA, 2003, p. 85).

Por último, poderíamos citar o achado de possíveis pedras de sacrifício em Tulum (1200-1521 d.C.) e Chichen Itzá (800-1200 d.C.), duas sociedades associadas ao período pós-clássico e conhecidas pelo seu militarismo. Em Chichen Itzá, o sacrifício está estampado em numerosas paredes esculpidas associadas à quadra do jogo de bola. Um dos edifícios anexos a esta estrutura é um muro que representa um *tzompantli*, "varal de crânios", com inúmeras representações de crânios humanos. Uma das paredes, localizada no talude oeste do *tzompantli*, exibe uma cena de sacrifício na qual um jogador de bola, devidamente ataviado, tem sua cabeça decepada. Esta aparece no chão de uma bola (do jogo) em frente ao corpo da vítima, de cujo pescoço brotam serpentes como se fossem jorros de sangue (Figura 3).

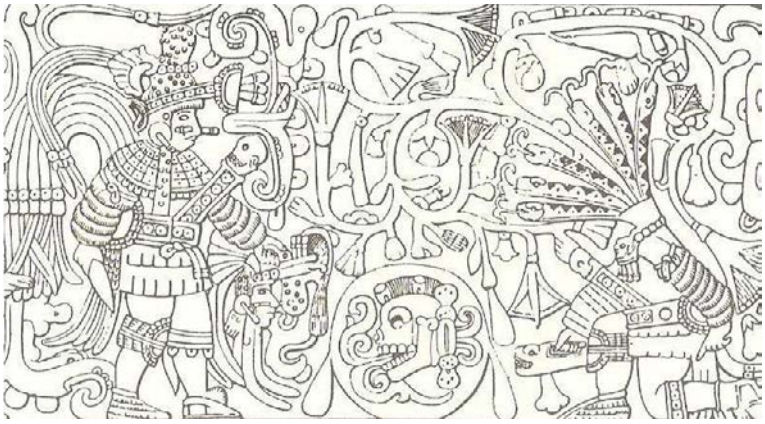


Figura 3. Parede oeste da Estrutura 2 D1 do jogo de bola, Chichén Itzá.
Fonte: Nájera 1987.

El Tajin

El Tajin é um sítio na região do Golfo do México que pertence ao período clássico tardio (800-1150 d.C.) e que se destaca pelo grande desenvolvimento e influência nessa região e por sua arquitetura única na Mesoamérica. Seguramente El Tajin foi a sede de um governo estatal, com uma estratificação social acentuada e

um desenvolvimento artístico e científico muito importantes, características típicas das sociedades do período clássico mesoamericano.

Uma das particularidades de El Tajin é a quantidade de quadras de jogo de bola distribuídas pelo sítio. Mais de dez já foram escavadas e os arqueólogos acreditam que ainda podem ser encontradas muitas estruturas como essas. A existência dessas múltiplas estruturas aliada à presença de baixos-relevos com cenas de sacrifício nos *tlachtli* (quadra do jogo de bola) não só revela a presença e o caráter do sacrifício nesse centro urbano, como também constitui uma das chaves que permitem entender a relação entre ambos dentro das culturas mesoamericanas.

No Pátio das Colunas há um conjunto de inscrições em colunas, esculpido em homenagem a um governante, 13 Coelho, que apresenta uma série de cenas de sacrifício. A mais visível exibe o próprio governante, sentado em um trono na porção central, assistindo a um ritual de sacrifício em que a vítima é decapitada e desmembrada – ao redor da qual estão objetos relacionados ao jogo de bola.

Alguns detalhes da cena descrita indicam que as quadras estavam relacionadas ao inframundo e que o sacrifício em El Tajin se associava ao culto de Vênus e dos deuses do *pulque* – bebida fermentada elaborada a partir do *maguey* (WILKERSON, 1997, p. 27). Entretanto, segundo Jeffrey Wilkerson, as cenas do Pátio das Colunas revelam que o sacrifício, além de ser um cumprimento religioso e cosmogônico, também se referia ao poder político, já que, assim como nas sociedades mesoamericanas em geral, a política e a religião representavam os dois grandes fundamentos de El Tajin (WILKERSON, 1997, p. 19).

Xochicalco

Em Xochicalco, Morelos, importante centro do período clássico (650-900 d.C.), encontrou-se uma das mais impressionantes evidências de sacrifício maciço. Um grupo de esqueletos desmembrados e mutilados jazia sobre o piso da estrutura 4, na parte superior das escadarias, a oeste da pirâmide principal (GARZA GÓMEZ, 1994). Os corpos foram dispostos cuidadosamente em nove conjuntos compostos de um ou mais crânios com mandíbula articulada e, ao seu lado, uma cintura pélvica com as extremidades inferiores. Em alguns casos havia um segmento de ossos dos membros superiores. Por outro lado, em nenhum dos conjuntos foram encontradas clavículas, omoplatas, esternos, costelas, ossos da mão ou do pé – o que indica um critério estrito quanto aos elementos depositados e um destino diferente para os últimos (GARZA GÓMEZ, 1994, p. 60), possivelmente o consumo ritual.

A análise antropológica dos restos humanos confirmou a presença de 55 indivíduos, entre os quais 18 crianças, 9 jovens e 22 adultos. Foram identificados dezesseis

homens e catorze mulheres (GARZA GÓMEZ, 1994, p. 61). Parte dos ossos apresentou perfurações e, levando-se em conta a acentuada estratificação social em Xochicalco, é possível que tal fenômeno estivesse vinculado à prática de exposição dos "troféus" (GARZA GÓMEZ, 1994, p. 61).

De qualquer maneira, a presença de indivíduos sacrificados dentro de estruturas piramidais e escadarias é um padrão mesoamericano, normalmente associado à consagração dos edifícios de caráter político e religioso.

Cholula

Cholula foi um importante centro urbano do México pré-hispânico, próximo à atual cidade de Puebla, que floresceu durante o período clássico e cujo desenvolvimento se inicia em 200 a.C., chegando ao seu auge até o ano 700. Foi posteriormente um grande centro cerimonial e comercial durante o pós-clássico, até a chegada dos espanhóis.

O centro cívico-cerimonial de Cholula apresentava uma grande pirâmide central onde se realizavam cultos de oferendas e sacrifícios aos deuses durante o período clássico. Nele foram encontrados vários testemunhos de prática de sacrifício, especialmente associadas à fase III-IV, de 1325 até a conquista (LÓPEZ ALONSO; LAGUNAS RODRÍGUEZ; SERRANO SÁNCHEZ, 2002, p. 59). Vários dos enterramentos secundários, isto é, enterros em que os despojos mortais foram reacomodados ou transferidos de seu local original, apresentavam traços de cortes intencionais que indicavam o desmembramento dos indivíduos (LÓPEZ ALONSO; LAGUNAS RODRÍGUEZ; SERRANO, 2002, p. 60). Esqueletos com sinais de desmembramento foram encontrados em vários pontos da cidade, geralmente associados a altares, alguns com um grande número de indivíduos (LÓPEZ ALONSO; LAGUNAS RODRÍGUEZ; SERRANO, 2002, p. 60).

Em um altar de 3 × 4 m no centro de uma pequena *plaza* da zona arqueológica, foi descoberto um total de 103 enterramentos coletivos, cujas características, além de sua localização, reiteram que se trata de vítimas de sacrifício. Na área norte, foram localizados 38 enterramentos em um espaço de 8 × 3 m, com indivíduos que apresentam sinais de desmembramento. Além disso, a grande concentração de esqueletos indica que são todos da mesma época – o que só pode ser explicado por uma morte cerimonial em grande escala. Vários outros enterros do mesmo tipo foram encontrados no sítio, alguns deles com crânios enfileirados, possível referência à decapitação.

O sacrifício de crianças também era realizado em Cholula: os enterros 165 e 166 continham duas crianças, de 6 a 7 e 4 a 5 anos de idade, respectivamente, que apresentavam sinais de decapitação e desmembramento – prática relacionada ao culto

de petição de chuvas, como nas demais culturas mesoamericanas (LÓPEZ ALONSO; LAGUNAS RODRÍGUEZ; SERRANO, 2002, p. 72-73).

Cacaxtla

Cacaxtla foi um centro urbano cuja origem, que remonta ao primeiro século da era cristã, foi incentivada pelo afluxo de comerciantes que transitavam entre as regiões do Altiplano Central (Teotihuacan), Oaxaca e Costa do Golfo (CORONA SÁNCHEZ, 1991), embora seu pleno desenvolvimento tenha ocorrido apenas entre os anos 650 e 850, após a queda de Teotihuacan.

Os famosos murais de Cacaxtla proporcionam a informação disponível mais eloquente sobre a prática do sacrifício naquela sociedade de caráter hierárquico e militarizado. Esses murais apresentam numerosas cenas de sacrifício associadas a elementos de camadas militares. Neles é possível observar cenas explícitas de rituais de extração do coração (Figura 4), que provavelmente eram dedicados a personagens conquistados, de alto *status* (CORONA SÁNCHEZ, 1986, p. 17). É possível, ainda, que tais rituais tivessem uma conotação solar – o que pode ser evidenciado pela própria orientação do mural, que está voltado de leste a oeste, seguindo o ciclo solar diurno (CORONA SÁNCHEZ, 1986, p. 19).



Figura 4. Representação do ritual de extração do coração no mural de Cacaxtla.
Fonte: Extraído de Corona Sánchez, 1986.

Outra possibilidade sobre o sacrifício em Cacaxtla poderia ser a decapitação e o hábito de exibir cabeças-troféus, já que os murais apresentam algumas cabeças decapitadas ou em estacas (CORONA SÁNCHEZ, 1986, p. 19).

As cenas de desmembramentos nos murais de Cacaxtla são muito frequentes e, embora Eduardo C. Sánchez, especialista que os estudou, se incline a pensar que possam representar cenas de mutilação no campo de batalha, cremos, à luz dos dados disponíveis sobre outras culturas – nas quais as cenas de desmembramento ritual se referem a uma modalidade do sacrifício – tratar-se realmente de uma alusão ao sacrifício.

Teotihuacan

Teotihuacan foi uma grande cidade do período clássico mesoamericano (150-750 d.C.) que se destacou, sobretudo, por sua ideologia religiosa e sua poderosa influência ideológica e comercial sobre grande parte desta área cultural. Seu caráter de cidade sagrada levou os pesquisadores a crerem que pelo menos em seu princípio tenha sido governada por sacerdotes. Talvez por isso, Teotihuacan tenha entrado para a história como uma cidade de caráter "pacífico", na qual o controle político teria sido exercido e mantido com base exclusiva na religião.

Os achados recentes, entretanto, têm ajudado a compor um quadro muito diferente, no qual Teotihuacan aparece como uma sociedade militarizada que sacrificava cativos de guerra. Por outro lado, os testemunhos de sacrifício conhecidos em Teotihuacan são basicamente de consagração de edifícios públicos.

Escavações realizadas no chamado Templo de Quetzalcóatl, construído entre os anos 150 e 200 de nossa era, revelaram enterramentos em fossas simetricamente distribuídas nos quatro lados dessa estrutura e nos eixos principais. Além de alguns enterros individuais e uma oferenda central, os depósitos dispunham em grupos de 9, 18 e 20 os indivíduos do sexo masculino, e grupos de 4 e 8 (Figura 5) os indivíduos do sexo feminino. Esses são números calendáricos importantes que se referem à própria pirâmide, decorada com 18 serpentes emplumadas e signos *Cipactli* relacionados à concepção de tempo (LÓPEZ AUSTIN; LÓPEZ LUJÁN; SUGIYAMA, 1991). No total foram recuperados quase 136 esqueletos, a maioria em posição semiflexionada, e alguns flexionados com as mãos para trás, indicando que eram prisioneiros e estavam atados no momento da imolação. Vários deles apresentavam mutilação dentária, o que poderia indicar que eram originários de Oaxaca (SERRANO; PIMIENTA MERLIN; GALLARDO VELÁSQUEZ, 1993). Calcula-se que o total de indivíduos sacrificados neste espaço seja de 260 devido à proporcionalidade dos quatro lados, nem todos ainda escavados.

Outro aspecto que chama a atenção nas oferendas de consagração do Templo de Quetzalcóatl são os objetos que acompanhavam as vítimas, a maioria do sexo masculino: adornos de jadeíta, pedras verdes e conchas, colares com ossos esculpidos à maneira de mandíbulas de animais (felinos?), espelhos de pirita com base de ardósia e infinitas pontas de projétil de obsidiana negra. Os indivíduos do sexo masculino eram os mais ricamente ataviados, apresentando orelheiras e pendentes de jadeíta, narigueiras de pedra verde, entre outros, o que indica que deviam ser inimigos hierarquicamente destacados.

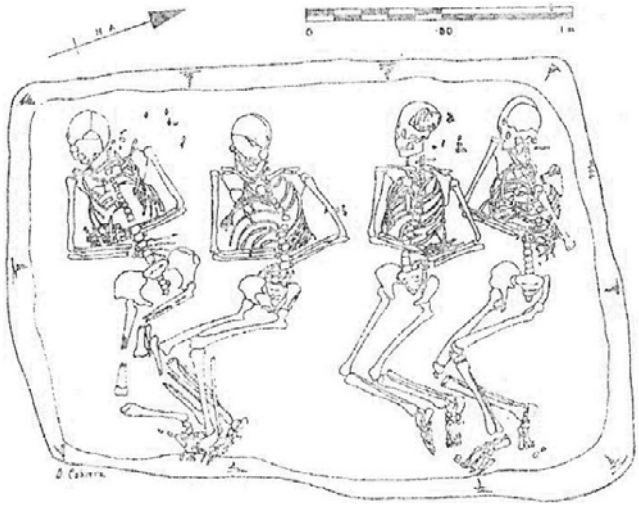


Figura 5. Oferenda dedicatória no Templo de Quetzalcóatl, Teotihuacan. Enterro 10, Fossa 7.
Fonte: Extraído de Cabrera Castro e Cabrera Cortés 1993.

Outro edifício consagrado com prisioneiros de guerra foi a Pirâmide da Lua. Composta de sete estruturas superpostas, a Pirâmide de Lua situava-se no limite norte da cidade, em frente ao chamado Cerro Gordo, uma montanha de tamanho gigantesco ao pé da qual descansava Teotihuacan. Ali foram realizadas diversas oferendas de consagração com vários indivíduos, amarrados pelos pés e pelas mãos, acompanhados de espelhos de pirita, vasilhas Tlaloc (deidade da chuva e das tormentas), pontas de projétil e navalhas de obsidiana. No eixo norte-sul da pirâmide, precisamente misturados à massa do núcleo da estrutura foram recuperados 17 crânios com a primeira vértebra cervical, indicando que se trata de vítimas de decapitação (CABRERA, 2002, p. 111-114).

Outra evidência importante foi recuperada na Pirâmide do Sol (Figura 6), construída sobre uma caverna natural, modificada à maneira de "flor de quatro pétalas", que representava a superfície da terra, provavelmente porque ali se realizavam cultos à fertilidade e a Tlaloc, já que vários objetos dedicados a essa deidade foram achados no seu interior.



Figura 6. Em cada um das 4 esquinas da Pirâmide do Sol, de cada um dos 4 níveis da Pirâmide do Sol em Teotihuacan foi depositada uma criança, totalizando 16 indivíduos sacrificados em homenagem ao deus da chuva, dos raios e das tormentas.
Foto: Leila França.

Essa estrutura, que data da fase Tzacualli (1-100 d.C.), foi erigida em quatro corpos de escadarias, em cujas extremidades foi encontrado um esqueleto de criança de aproximadamente 6 anos de idade, totalizando dezesseis indivíduos infantis em posição agachada e orientados em direção ao ponto cardinal de cada ângulo da pirâmide (CABRERA, 2000, p. 108-111). Os restos ósseos estavam em estado muito precário. Na época da escavação – feita por Batres nos primeiros anos do século XX – não havia avanços científicos que permitissem determinar possíveis mutilações ou sinais de sacrifício.

Entretanto, graças aos documentos do século XVI e aos vestígios arqueológicos de outros sítios, sabe-se que as crianças eram particularmente empregadas nos ritos de sacrifícios de petição de chuvas relacionados a Tlaloc e seus quatro ajudantes. Ainda que Teotihuacan seja de um período anterior e que o simbolismo dessas cerimônias e da própria religião teotihuacana provavelmente tivessem seus matizes próprios, trata-se de um padrão mesoamericano que indica claramente a prática do sacrifício na consagração dessa estrutura.

Tula

Tula, cidade do período pós-clássico famosa por sua relação – nunca comprovada – com a Tollan mítica dos mexicas, foi um importante centro no México Central após a

queda de Teotihuacan, que se destacou pela militarização e por um culto sistemático à serpente emplumada.

As explorações arqueológicas dos enterramentos em Tula enfrentaram problemas de perturbações causados pela construção do museu de sítio – o que nem sempre permite uma visão clara dos contextos originais. Ainda assim, alguns casos revelam claramente a existência do sacrifício nesta sociedade, podendo-se, inclusive, observar um incremento de tal prática proporcional à expansão da cidade.

Na fase Corral (800-900 d.C.), correspondente ao início de Tula, uma mulher jovem e uma criança foram desmembradas e postas no interior de um muro de adobe de uma construção habitacional – configurando uma clara oferenda de consagração (GÓMEZ SERAFÍN; JAVIER SANSORES; FERNÁNDEZ DÁVILA, 1994, p. 67).

Do período de expansão de Tula, correspondente à fase Tollan (900-1200 d.C.), foram recuperados vários contextos que indicam a realização de rituais de sacrifício: no enterro 2, uma criança desmembrada foi depositada sobre o piso de um quarto (GÓMEZ SERAFÍN; JAVIER SANSORES; FERNÁNDEZ DÁVILA, 1994, p. 82); duas crianças, nos enterros 6 e 7, foram oferecidas como oferenda construtiva (GÓMEZ SERAFÍN; JAVIER SANSORES; FERNÁNDEZ DÁVILA, 1994, p. 95); um adulto jovem masculino desmembrado foi recuperado nos alicerces do museu, sem localização de referência com a arquitetura original (GÓMEZ SERAFÍN; JAVIER SANSORES; FERNÁNDEZ DÁVILA, 1994, p. 92); e uma criança foi encontrada desmembrada no enterro 52, sem contexto claro.

Na fase seguinte, de decadência de Tula, ainda são visíveis vários enterramentos de adultos e crianças com sinais claros de desmembramento (enterros 20, 77, 78, 95, 96, 80, 85, 88, 94, 99).

É significativo que vários enterramentos contivesse crânios isolados, alguns enfileirados, o que pode sugerir a prática de decapitação. Por outro lado, vários dos indivíduos infantis apresentavam sinais de decapitação nas primeiras vértebras da coluna padrão observado nos rituais propiciatórios de chuvas e fertilidade.

México-Tenochtitlan

O próximo capítulo deste livro é dedicado à sociedade mexica. Por isso nos limitamos aqui a mencionar algumas particularidades de seu registro material para completar o inventário de evidências presentes na Mesoamérica.

Para os mexicas (mais conhecidos como "astecas"), sociedade guerreira do período pós-clássico, o sacrifício estava no centro da vida ritual. No Templo Mayor, centro cívico cerimonial, foram encontradas várias evidências materiais de sacrifício,

algumas delas dentro dos depósitos de oferendas, realizadas às suas deidades principais, Tlaloc e Huitzilopochtli (FRANÇA, 2005).

No lado norte do edifício, a oferenda 48 é o maior testemunho de sacrifícios a Tlaloc, apresentando 42 crianças sacrificadas, produtos de um ritual de petição de chuvas, realizado provavelmente durante a grande fome dos anos 1450-1454 (ROMÁN BERRELLEZA, 1986).

Do lado sul do templo, no eixo norte-sul e em outros eixos principais, estão as chamadas oferendas de consagração, nas quais se ofereciam crânios decapitados, também chamados "crânios-troféus", associados em alguns depósitos a vasos cerimoniais que poderiam ser usados como recipientes da *chalchihuatl* ou "água preciosa", referência ao sangue sacrificial, como acontece, por exemplo nas chamadas oferendas 6 e 29. Estes eram basicamente relacionados a Huitzilopochtli, a encarnação do Sol mexica, e a Xipe Totec, deidade ligada à fertilidade e à guerra (LÓPEZ LUJÁN, 1994). A única exceção são os restos mortais de uma criança de aproximadamente 5 anos da oferenda 111, localizada no eixo central do templo sul, que apresentou vestígios da prática de extração do coração (LÓPEZ LUJÁN; CHÁVEZ; VALENTÍN, 2007). Também nessas oferendas foram depositadas as chamadas "máscaras-crânios" – crânios humanos adornados com concha, turquesa e obsidiana, alguns deles com uma lâmina sacrificial de sílex atravessada na cavidade nasal – uma clara referência à "morte pelo fio de obsidiana" ou morte ritual. Nas oferendas 33 e 38, grupos de contas de jade associados a restos de sacrificados simbolizavam o sangue do sacrifício (FRANÇA, 2005).

Outra evidência arqueológica do sacrifício no recinto cerimonial mexica é a estrutura C, o chamado *Tzompantli* ou "varal de crânios", que reproduz arquitetonicamente um o varal de crânios em que os mexicas costumavam expor os crânios dos cativos de guerra. Outro exemplo são os Templos Vermelhos Sul e Norte, de estilo teotihuacano, os quais apresentam decoração de *chalchihuites* (glifo jade) vermelhos, uma clara referência ao "precioso" sangue sacrificial, desde tempos teotihuacanos (BERTINA OLMEDO, 2002).

Na cidade gêmea México-Tlaltelolco, centenas de indivíduos de todas as faixas etárias enterrados em um complexo de oferendas apresentaram sinais de desmembramento, decapitação e outros tipos de mutilação que testemunham a prática do sacrifício em massa dedicado ao deus do vento, Ehecátl Quetzalcóatl (GUILLIEM ARROYO, 1999).

Comentários finais

Os testemunhos mencionados nas linhas anteriores dão conta de um padrão essencialmente mesoamericano: nesta região cultural, o sacrifício era vital para a

manutenção do cosmos, da natureza, da fertilidade da terra, assim como para a consagração de edifícios públicos – considerados entidades incorporadas à paisagem originalmente criada pelos deuses, que precisavam "ganhar vida" (HOHMAN-VOGRIN, 2000) por meio da energia do sangue das vítimas sacrificadas.

Praticado desde períodos antigos, o sacrifício foi um elemento essencial na vida ritual dos povos mesoamericanos durante o período clássico, tornando-se uma verdadeira obsessão das sociedades guerreiras e tributárias do pós-clássico.

As semelhanças na prática do sacrifício em culturas de diferentes épocas se devem, provavelmente, ao "núcleo comum" do que se convencionou chamar "cosmovisão mesoamericana", visão de mundo que organizava a vida social, política e mítica dessas sociedades. Guardadas as devidas particularidades cronológicas, históricas e sociais, essa região cultural apresentou similitudes que incluem determinados padrões rituais e de sacrifício no que se refere às distintas culturas que ali floresceram.

Embora normalmente se advogue uma massificação do ritual de sacrifício entre as sociedades do pós-clássico, mais militarizadas, os vestígios materiais revelam que este era igualmente importante (e frequente) nas sociedades do período clássico.

Os dados mencionados revelam padrões comuns no ritual de sacrifício:

1. A prática difundida da decapitação;
2. o sacrifício de crianças, na maioria dos casos, às deidades da chuva;
3. o sacrifício com objetivo de consagrar edifícios;
4. o desmembramento ritual, que pode indicar o consumo de carne humana;
5. o sacrifício no contexto do jogo de bola.

Uma das modalidades mais comentadas pelas fontes do século XVI, a extração do coração, é ainda pouco visível nos dados apresentados, seja pela insuficiência de dados nos elementos escavados, ou pela falta de estudos específicos. O caso da oferenda 111 do Templo Mayor é um exemplo de que é possível detectar arqueologicamente esta prática.

De qualquer maneira, os dados materiais demonstram – não obstante o exagero quanto às cifras apresentadas pelos frades europeus no primeiro século de colonização – que a controvérsia acerca da "calúnia" com vistas a "demonizar" as populações indígenas carece de qualquer fundamento: para além dos discursos e narrativas escritas ou pictóricas, os dados produzidos pela arqueologia da região indicam que o sacrifício é um fato inquestionável e, mais que isso, um tema central dentro da organização social, política e ideológica das antigas sociedades da Mesoamérica.

Referências bibliográficas

CABRERA CASTRO, R.; CABRERA CORTÉS, O. El significado calendárico de los entierros del Templo de Quetzalcóatl. *In*: CABRERO M. T. G. *II Coloquio Pedro Bosch-Gimpera*. México, DF: Unam, 1993. p. 277-295.

CABRERA CASTRO, R. Human sacrifice at the Temple of the Feathered Serpent: recent discoveries at Teotihuacan. *In*: BERRIN, K.; PASTORY, E. (Ed.). *Teotihuacan:* art from the city of the gods. London: Thames and Hudson, 1993. p. 101-107.

CABRERA CASTRO, R. Sacrificios y ofrendas en tres sitios sagrados de Teotihuacan. *In*: NAVA, J. R. (Coord.). *Arqueología Mexicana, Historia y Esencia*: Siglo XX. México, DF: INAH, 2002. p. 107-117.

CORONA SÁNCHEZ, E. El carácter militarista de la formación tlaxcalteca. In: *Historia y Sociedad en Tlaxcala*, Memorias del 4o. y 5o. simposios internacionales de investigaciones socio-históricas sobre Tlaxcala, octubre de 1988 y octubre de 1989, Gobierno del estado de Tlaxcala, Instituto Tlaxcalteca de Cultura, Universidad Autónoma de Tlaxcala y Universidad Iberoamericana, Tlaxcala, 1991, pp. 127-131.

CORONA SÁNCHEZ, E. El cautiverio y el sacrificio en los murales de Cacaxtla. In: *Historia y sociedad en Tlaxcala* (Memorias del Primer Simposio Internacional de Investigaciones Socio-Históricas sobre Tlaxcala, Octubre 1985, Tlaxcala: Gobierno del Estado de Tlaxcala, Instituto Tlaxcalteca de Cultura, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Universidad Iberoamericana, Tlaxcala, México, 1986 p. 11-22.

FRANÇA, L. *O monte das águas-queimadas*: o simbolismo das oferendas no Templo Mayor de Tenochtitlan, México. 2005. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

GARZA GÓMEZ, I. Evidencia de sacrificio humano en Xochicalco, Morelos. *In*: MEMORIA DEL CONGRESO INTERNO DEL CENTRO INAH MORELOS A LOS XX AÑOS DE SU FUNDACIÓN, 3., 1994, México, DF. *Anais* […]. México, DF: Centro Inah [INAH] é siga de um instituto...não deveria ficar em maiúsculas? Há vários outras referências com esta sigla na bilbiografia] Morelos, 1994. p. 59-64.

GÓMEZ SERAFÍN, S.; JAVIER SANSORES, F.; FERNÁNDEZ DÁVILA, E. *Enterramientos humanos de la época prehispánica en Tula, Hidalgo*. México, DF: Inah, 1994.

GUILLIEM ARROYO, S. *Ofrendas a Ehécatl-Quetzalcóatl en México Tlatelolco. Proyecto Tlatelolco*: 1987-1996. México, DF: Inah, 1999.

HODDER, I. *Reading the past*: current approaches to interpretation in archaeology. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

HOHMANN-VOGRIN, A. El espacio estructurado y la visión del mundo. *In*: TREJO, S. (Ed.) *Arquitectura e ideología de los antiguos mayas*: memoria de la segunda mesa redonda de Palenque. México, DF: Inah; Conaculta, 2000.

LÓPEZ ALONSO, S.; LAGUNAS RODRÍGUEZ, Z.; SERRANO SÁNCHEZ, C. *Costumbres funerarias y sacrificio humano en Cholula prehispánica*. México, DF: IIA; Unam, 2002.

LÓPEZ AUSTIN, A.; LÓPEZ LUJÁN, L.; SUGYIAMA, S. The temple of Quetzalcóatl at Teotihuacan: its possible ideological significance. *Ancient Mesoamerica*, Cambridge, v. 2, p. 93-105, 1991.

LÓPEZ LUJÁN, L. *The offerings of the Templo Mayor of Tenochtitlan*. Louisville: University Press of Colorado, 1994.

LÓPEZ LUJÁN, L.; CHÁVEZ, X.; VALENTÍN, N. Huitzilopochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlán. *In*: SEMINÁRIO NUEVAS PERSPECTIVAS SOBRE EL SACRIFICIO HUMANO ENTRE LOS MEXICA, 2007, México, DF. *Anais* […]. México, DF: Inah, 2007. p. 364-394.

NÁJERA, C. M. I. *El don de la sangre en el equilibrio cósmico:* el sacrificio y el autosacrificio sangriento entre los antiguos mayas. México, DF: Unam, 2003..

OLMEDO VERA, B. *Los templos rojos del recinto sagrado de Tenochtitlán.* México, DF: Inah, 2002.

ROMÁN BERRELLEZA, J. A. *El sacrificio de niños en honor a Tlaloc (la ofrenda no. 48 del Templo Mayor).* 1986. Tese (Licenciatura em Antropologia Física) – Escuela Nacional de Antropología e Historia, México, DF, 1986.

RUZ LHUILLIER, Alberto. *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1989.

SERRANO, C. Funerary practices and human sacrifice in Teotihuacan burials. *In*: BERRIN, K.; PASTORY, E. *Teotihuacan*: Art from the city of the gods. London: Thames and Hudson, 1993. p. 109-115.

SERRANO, C.; PIMIENTA MERLIN, M.; GALLARDO VELÁSQUEZ, A. Mutilación dentaria y filiación étnica en los entierros del Templo de Quetzalcóatl, Teotihuacan. *In*: CABRERO M. T. G. (Coord.). *II Coloquio Pedro Bosch-Gimpera*. México, DF: IIA; Unam, 1993. p. 263-275.

STUART, D. La ideología del sacrificio entre los Mayas. *Arqueología Mexicana*, México, DF, v. 11, n. 63, p. 24-29, 2003.

SUGIYAMA, S. Burials dedicated to the Old Temple of Quetzalcóatl at Teotihuacan, México. *American Antiquity*, Cambridge, v. 54, n. 1, p. 95-106, 1989.

TALAVERA GONZÁLEZ, J. A.; ROJAS CHÁVEZ, J. M. Evidencias de sacrificio humano en restos óseos. *Arqueología Mexicana*, México, DF, v. 11, n. 63, 2003, p. 30-34.

WILKERSON, S. J. K. And then they sacrificed: the ritual ballgame of north eastern Mesoamerica through time and space. *Boletin Biblioteca Juan Comas*, México, DF, n. 13, p. 13-31, 1997.

11

Sacrifícios por cardioectomia e a estética cadavérica mexica

MARCIA ARCURI
Universidade Federal de Ouro Preto
(Demul/EDTM/Ufop)

[encontraram] *todos abertos pelo peito e extraídos apenas os corações, de onde se levantou aquela maldita opinião de que Huitzilopochtli não comia outra coisa senão corações, e de onde se tomou o princípio de sacrificar homens, abrir seus peitos e retirar seus corações para oferecer ao demônio e a seu deus Huitzilopochtli.*

Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme
Diego Durán, [1867] 1995[1].

A prática de sacrifícios humanos por sociedades antigas sempre despertou curiosidade e certa dose de indignação entre estudiosos e leigos. O debate sobre o tema na historiografia da Mesoamérica não poderia ter sido diferente, uma vez que os registros produzidos pelos missionários responsáveis pela "conquista espiritual" da Nova Espanha figuram, entre as fontes históricas, como expoentes da alteridade e da colisão entre as cosmovisões ameríndias e europeias. Este processo levou à consolidação de uma produção historiográfica sobre a América indígena bastante eurocêntrica e, no caso da história dos mexicas (mais conhecidos como astecas), o fato agravou-se com o impacto causado pela estética dos registros arqueológicos.

[1] De publicação póstuma, o manuscrito original da *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* encontrava-se, no século XIX, na Biblioteca Nacional de Madri. A primeira referência à obra do missionário dominicano Diego Durán no México aparece na *História de la fundación y discurso de la província de Santiago de México de la orden de Predicadores*, de autoria de Augustín de Dávila Padilla, publicada em 1596. Nela é mencionado que Durán faleceu em 1588.

A "cadaverização da arte", explicitada como ícone da identidade mexica, somada às evidências da prática do sacrifício humano por meio de técnicas de cardioectomia (extração do coração), criou um pano de fundo de difícil apreensão no cenário das pesquisas centradas na análise da cultura material produzida no altiplano central mexicano do século XV.

A simbologia da morte, elemento propulsor das mitologias sobre "a origem" em incontáveis narrativas visuais ameríndias, foi levada ao seu expoente máximo no universo ritual mexica. O legado deste processo sempre esteve nas manifestações culturais mexicanas, mas a simpatia pela estética cadavérica levaria muito tempo até ser globalmente compreendida. Hoje, ressignificada, deixou de ser referência isolada a uma identidade visual do rock originada nos anos 1960, e se encontra difundida nas tendências mundiais da moda jovem, estampada em roupas e acessórios consumidos por milhões de pessoas que, em sua maioria, desconhecem as origens ancestrais desta fruição imagética.

O sacrifício humano na Mesoamérica, uma prática milenar

Até os anos 1980 a discussão sobre o sacrifício humano na Mesoamérica se dava em torno da polarização entre mexicas e maias, uma vez que os últimos figuraram por muito tempo na historiografia como mais "civilizados" que os primeiros. Para além da evidente diferença nos processos de contato com os europeus, a estética mexica, observada pelo matiz da história da arte ocidental, foi sempre considerada "inferior" àquela desenvolvida pelos maias[2]. Contudo, os avanços nas pesquisas arqueológicas e o aprofundamento teórico no campo da antropologia da arte demonstraram que aquela era uma visão parcial da história mexica e, de forma mais ampla, da Mesoamérica.

Em meados dos anos 1990, Mary Ellen Miller, do departamento de História da Arte da Yale University, realizou um estudo utilizando tecnologia de raios infravermelhos para recuperar imagens dos murais do sítio arqueológico de Bonampak (Chiapas, México). Os surpreendentes resultados publicados pela *National Geographic*, em fevereiro de 1995, revelaram um capítulo inédito na história das dinastias maias, não deixando dúvidas sobre a prática de sacrifício humano entre elas (Figura 1).

---

[2] Famosos pelo refinamento dos traços aplicados na iconografia e na escrita hieroglífica, os maias eram considerados mais "pacíficos que os grupos dominantes do Planalto Central Mexicano. Foi apenas em meados dos anos 1980, a partir dos estudos dos murais de Bonampak por Mary Miller e da publicação de *The Blood of Kings: Dinasty and Ritual in Maya Art* (SCHEELE; MILLER, 1992), que a prática do sacrifício humano entre os maias tornou-se uma ideia definitivamente incorporada ao debate acadêmico.



Figura 1. Reprodução de detalhe de mural do recinto II de Bonampak (Maia, séculoVIII) com guerreiros na captura de cativo. O indivíduo da esquerda porta uma cabeça-troféu.
Fonte: Reproduzido de *National Geographic* (vol. 187, n. 2, p. 66).

A relevância da descoberta foi tamanha para os maianistas que dela nasceu o *Bonampak Documentation Project*, no qual colaboraram Stephen Houston (Brigham University), Karl Taube (University of California) e Beatriz de la Fuente (Universidad Nacional Autónoma de México)[3].

Com o impacto das descobertas de Bonampak, outros pesquisadores passaram a publicar estudos iconográficos da cultura material arqueológica que reforçavam as interpretações sobre a antiguidade da prática do sacrifício humano nas sociedades mesoamericanas. Um exemplo clássico encontra-se no catálogo da exposição *Ritual and Rulerphip*, organizado por Kent Reilly (1996). Abordando a temática do poder associado às práticas xamânicas, o autor analisa a iconografia de um artefato

[3] As pesquisas e documentação foram subsidiadas pela Getty Foundation e pela Foundation for Ancient Research and Mormon Studies (FARMS), com apoio do National Geographic Society's Committee on Research and Exploration.

por ele denominada como "imagem do jovem senhor" (Figura 2). Trata-se de uma estatueta antropomorfa esculpida em pedra, com dimensões similares às de um cetro (65,5 × 11 × 5,4 cm). Dentre os elementos compostos no entalhe destacam-se aqueles de simbologia associada, entre os mesoamericanos, ao poder: são eles a máscara de jaguar, o capacete e, no verso, o ícone em forma de nó na região da cintura. Na superfície frontal do artefato, dispostos como uma pintura corporal ou tatuagem, observam-se motivos incisos (Figura 3) que foram interpretados pelo autor como "a narrativa de uma viagem ritual de transcendência" (REILLY, 1996, p. 278). Contudo, no contexto desta discussão sobre a antiguidade das práticas de sacrifício humano, o que é mais relevante na figura do "jovem senhor" são os elementos que aparecem nos braços e nos punhais que ele segura (Figura 4), que trazem a imagem de dois sacrificados (POHL; POPE; NAGY, 2002, p. 1986), aparentemente pela mesma técnica de cardioectomia que seria utilizada pelos mexicas vinte séculos mais tarde.



Figura 2. Estatueta do "Jovem Senhor". Olmeca, Séculos XII a VI a.C.
Fonte: Reproduzido de Kent Reilly (2002, p. 279).

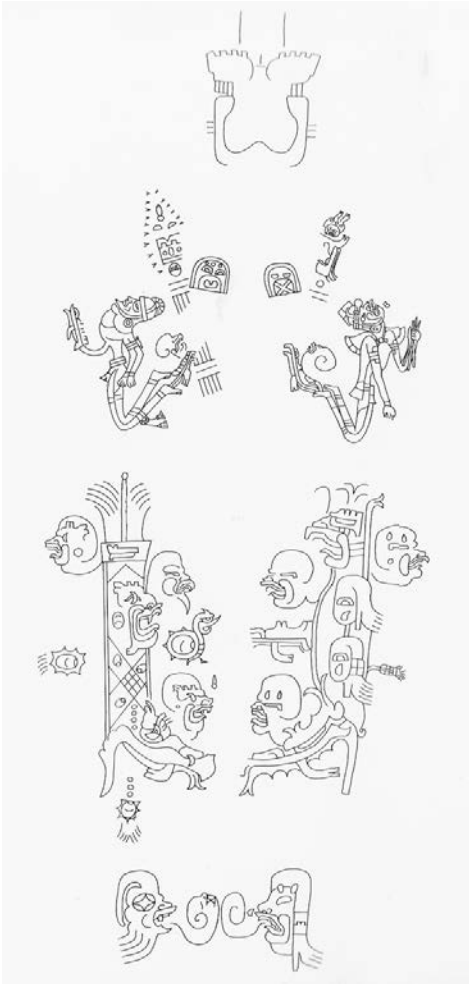


Figura 3. Iconografia de voo xamânico incisa no corpo da estátua do "Jovem Senhor".
Fonte: Reproduzido de Kent Reilly (2002, p. 280).



Figura 4. Detalhe da iconografia nos braços e facas sacrificiais com indivíduos sacrificados.
Fonte: Reproduzido de Kent Reilly (2002, p. 280).

Uma interpretação possível, ainda que especulativa, é que a imagem da cabeça do jacaré (signo que também identifica o início de uma contagem no calendário), por estar conectada à região torácica do indivíduo, represente o sacrifício humano celebrando o início de um novo ciclo. Essa interpretação ganha força quando contemplada à luz da simbologia do glifo da voluta. A voluta é um elemento muito recorrente na iconografia mesoamericana. A ela são atribuídos múltiplos significados, conforme pode ser observado em vários dos artefatos aqui reproduzidos. Em muitos casos ela representa o fluxo sanguíneo (Figura 5); em outros simboliza a fumaça do fogo que

queima nos contextos rituais (Figura 6); pode também representar a água que corre das nascentes, nos rios e nas tormentas; ou, finalmente, traduz-se como "a palavra de autoridade" e não necessariamente humana (como observado na Figura 7). Em conjunto, todos esses significados parecem reunir-se em uma simbologia comum, atrelada à necessidade de manter o fluxo contínuo das substâncias vitais.

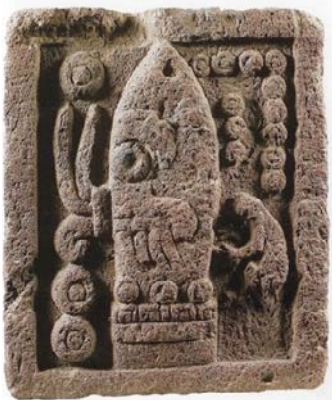


Figura 5. Detalhe de pedra cerimonial com imagem de faca sacrificial, *tecpatl*, associada a voluta do fluxo sanguíneo, ou "vírgula da palavra". Mexica, século XV. **Fonte:** Museu Nacional de Antropologia, INAH. Reproduzido de McEwan e Luján (2009, p. 178).

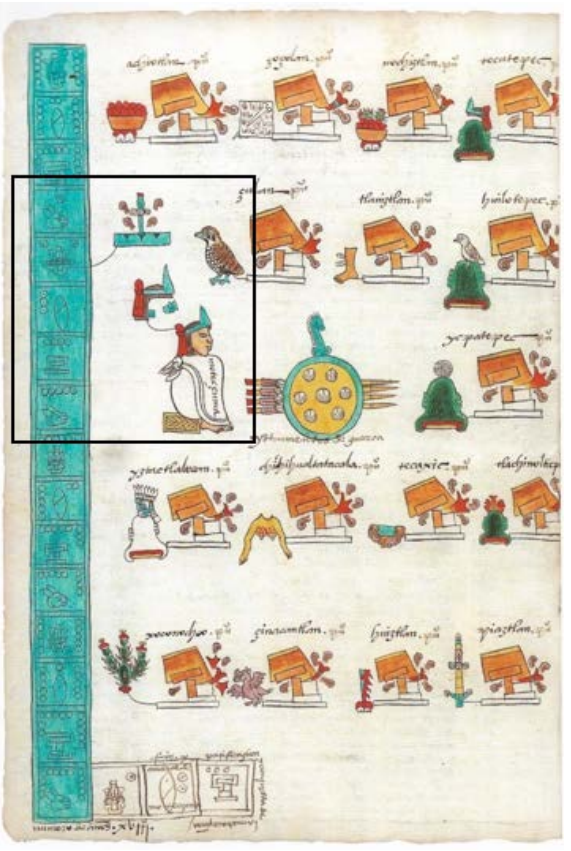


Figura 6. Fólio 15v do Códice Mendoza, com cena de templos em chamas. Em detalhe o "ateamento de fogo" realizado no ano '2 Cana', no encerramento de um ciclo do calendário de 52 anos ocorrido durante o governo de Motecuhzoma Xocoyotzin, em 1507 d.C. (como veremos adiante mesmo evento é reproduzido no Códice Borbónico, Figura 22). **Fonte:** Reproduzido de McEwan e López Luján (2009, p. 186).



Figura 7. Pedra cerimonial com imagens de uma água e um jaguar portando toucados, com volutas do fluxo sanguíneo ou da palavra.
Fonte: Museu Nacional de Antropologia, INAH. Reproduzido de Alcina Franch et al. (1992, p. 245).

Se, por um lado, é tarefa complexa realizar uma interpretação extensa da semântica visual dos artefatos rituais mesoamericanos, o exemplo encontrado na iconografia do "jovem senhor" parece sustentar que a prática do sacrifício humano entre os mexicas não deixava de reverenciar, talvez de forma exacerbada, a simbologia religiosa de uma tradição aparentemente milenar.

Estética da morte: batalhas rituais e conquista política na economia do sacrifíciomexica[4]

Os significados reunidos na simbologia dos sacrifícios, em suas múltiplas formas – como o oferecimento de animais ou a penitência –, ficaram quase sempre em segundo plano na interpretação da história mexica. Mesmo com o rigor científico das pesquisas mais recentes, atentas às especificidades dos contextos de produção e consumo daquele universo simbólico, os mexicas ocupam um espaço particular na historiografia do México pré-hispânico, fortemente identificado com sua vocação "beligerante" e "expansionista". É certo que o debate avançou enormemente, mas não se pode negar que a leitura dos registros do Planalto Central Mexicano ainda

[4] O termo "economia do sacrifício" remete o leitor ao trabalho *La fleur létale: économie du sacrifice aztèque* de Christian Duverger (1979). Nele, o autor retoma a teoria lançada por James G. Frazer no início do século XX, explicando o sacrifício humano entre os mexicas de forma reducionista, cujo "verdadeiro fim não é outro senão alimentar o Sol, […] a reestruturação energética" (DURVERGER, 1979 apud LÓPEZ LUJÁN; OLIVIER, 2010, p. 22). No texto que segue, apresentamos uma leitura contextualizada do conceito de economia simbólica, incorporando múltiplos aspectos engendrados pela "polissemia" do sacrifício humano mexica (LÓPEZ LUJÁN; OLIVIER, 2010, p. 22).

sofre de certa obsessão: a polarização entre a autoproclamada exaltação "mítico-militarista"[5] mexica, de um lado; e certa contestação historiográfica da legitimidade de sua hegemonia, no controle político da Aliança Tríplice[6], de outro.

Especificamente, o debate sobre o sacrifício humano entre os mexicas deu origem a dois problemas. O primeiro deles é que ainda são exíguas as análises comparativas que buscam compreender aproximações e diferenças nos padrões simbólicos dos registros arqueológicos associados a essa prática em diferentes contextos históricos (LOPEZ LUJÁN; OLIVIER, 2010, p. 25). Além disso, postula-se como segundo problema a dificuldade de lidar com especificidades do conturbado contexto político em que foram produzidos os registros históricos dos séculos XVI e XVII, documentos em que a óptica mexica muitas vezes roubou a cena, ocultando a pluralidade dos contextos.

Apenas como exemplo, citamos a incongruência entre os números dos relatos sobre os sacrifícios humanos encontrados nos documentos coloniais e os dados obtidos pela investigação arqueológica. Yolotl González Torres, em seu artigo *El sacrificio humano: poder y sumisión*, indaga:

> em que fontes basearam-se os cronistas para afirmar que na consagração do Templo Mayor de México-Tenochtitlan, em 1487 d.C.,

[5] Na *Historia General de Nueva España y Islas de Tierra Firme*, o dominicano Diego Durán relata "as importantes reformas promovidas por um conselheiro de Estado chamado Cihuacoatl Tlacaelel" (DURÁN, [1867] 1995, p. 178). Sobrinho do governante Itzcoatl, (1427-1440 d.C.), Tlacaelel assumiu o cargo de *cihuacoatl* (espécie de segundo mandante) por três governos consecutivos, atuando sempre junto ao "supremo governante" (o *huey tlatoani*) nas decisões políticas e administrativas. Segundo Durán, Tlacaelel teria exercido papel fundamental no confronto contra Maxtlazin, o governante de Azcapotzalco, instigando os mexicas a se voltarem contra o líder dos tepanecas. O resultado deste conflito foi a vitória dos mexicas, que os levou à hegemonia política do Planalto Central, como líderes da Aliança Tríplice. Ainda segundo algumas fontes históricas, as reformas de Tlacaelel incluíram a queima de livros pintados e a "releitura" de certas narrativas míticas, ações aparentemente voltadas a promover uma política ideológica que pudesse "tornar legítimo" o seu posicionamento entre as linhagens tradicionalmente reconhecidas como soberanas. Conforme veremos adiante, essa interpretação da figura de Tlacaelel e a promoção da ideologia mítico-militarista não é consensual entre os especialistas. De toda forma, não se pode negar que foi justamente a partir deste período que os mexicas passaram a controlar a economia do Planalto Central, nos seus aspectos comerciais e simbólicos, dominando a circulação dos bens e expandindo rapidamente sua influência para regiões mais distantes da capital Tenochtitlan.

[6] A Aliança Tríplice é o termo usado para se referir à aliança política estabelecida entre os mexicas e as elites de duas outras localidades, Texcoco e Tlacopan, no século XV.

> realizou-se o sacrifício de dez ou oitenta mil cativos que formavam quatro fileiras de prisioneiros alinhados ao longo de quilômetros, esperando seu triste destino? Segundo o *Códice Telleriano-Remensis*, por exemplo, foram vinte mil sacrificados em tal ocasião". (GONZÁLEZ TORRES, 2010, p. 397)

Em contrapartida, os resultados das escavações realizadas no Templo Mayor de México-Tenochtitlan apresenta um panorama distinto dos relatos dos cronistas, tanto em termos numéricos como no aparato simbólico dos contextos funerários. O registro arqueológico aponta para a prática de sacrifícios individuais ou menores, ainda que as "esteiras de crânios", conhecidas como *tzompantli,* que decoravam as fachadas não deixem dúvidas sobre a ênfase conferida à simbologia dos sacrifícios coletivos no templo da elite mexica (figura 8). Contrariando os resultados de investigações arqueológicas no Templo Mayor de México-Tenochtitlan, por outro lado, as escavações do Templo Mayor de México-Tlatelolco confirmam a realização de sepultamentos coletivos, com centenas de indivíduos.

México-Tlatelolco era a cidade "gêmea" de México-Tenochtitlan. Ali estava centralizada a vida cotidiana dos *macehualli* (gente "comum") em torno do principal mercado da região lacustre (figura 9). Nas palavras do arqueólogo Salvador Guilliem Arroyo:

> a grande quantidade, variedade e quantidade de sacrifícios humanos em México-Tlatelolco e seus bairros circundantes foi uma das características que o diferenciaram de México-Tenochtitlan, onde os contextos [de escavação] caracterizam-se pelo predomínio de oferendas com pouca presença de enterros humanos. (GUILLEM ARROYO, 2010, p. 284)

Essas e outras evidências arqueológicas sugerem uma significativa diferenciação nas formas de uso do espaço ritual dos templos oficiais de Tlatelolco e Tenochtitlan. Não há como ignorar a relativa simplicidade dos padrões funerários que evidenciaram os sacrifícios coletivos na primeira (lugar de intensa circulação da população), em contraposição à complexidade dos sepultamentos escavados no Templo Mayor de México-Tenochtitlan (cujo acesso era mais restrito às elites). Em outras palavras, para além das comparações fundamentadas em critérios meramente quantitativos, devem ser também considerados parâmetros de compreensão de aspectos simbólicos, respeitando-se assim a diversidade dos contextos analisados e a provável hierarquia entre tais práticas.

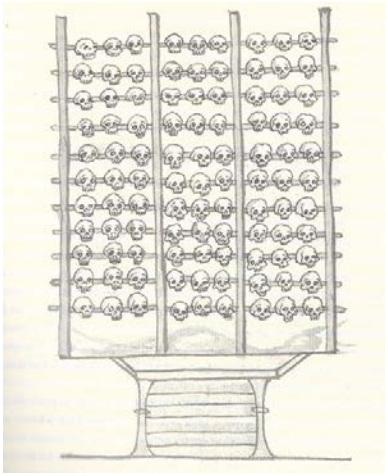


Figura 8. Imagem do *Tzomplantli* por Diego Durán.
Fonte: Reproduzido de López Luján e Olivier (2010, p. 60).

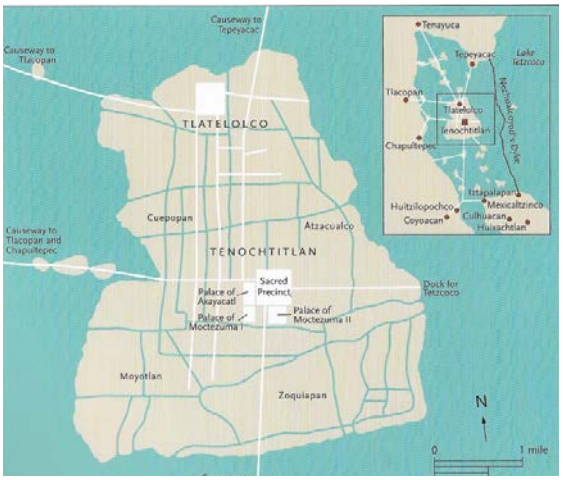


Figura 9. As cidades "gêmeas" de Tenochtitlan y Tlatelolco.
Fonte: Reproduzido de McEwan e López Luján (2009, p. 61).

A enorme importância conferida pelas elites governantes às suas práticas funerárias claramente refletia a hierarquia do culto oficial[7]:

> ainda que o tipo de tratamento funerário que se encontra no *Cu de Huichilobos*[8] é a cremação, foi possível caracterizar […] distintos tipos de práticas rituais. […] Os contextos arqueológicos do Templo Mayor de Tenochtitlan mostram que os rituais funerários eram bastante mais complexos do que narraram os cronistas. (CHÁVEZ BALDERAS, 2007, p. 330-331)

[7] É importante notar que México-Tenochtitlan era um espaço de circulação restrita aos *pipiltin* (às elites). O acesso e circulação da população no entorno das estruturas rituais estava atrelado ao ciclo das chamadas vintenas – vinte festas de aproximadamente dezoito dias que eram celebradas de acordo com o calendário solar e agrícola, e que pautavam os cultos oficiais organizados pelos sacerdotes mexicas (ARCURI, 2003; BRODA, 1979, 1983, 2000; CARRASCO, 1979; CARRASCO; BRODA, 1980). Este é um tema fortemente relacionado ao entendimento da prática de sacrifícios humanos naquele contexto e será retomado adiante.

[8] Templo de Huitzilopochtli, divindade patrona dos mexicas.

Se consideramos que o culto oficial mexica controlava a produção, a tributação, a diplomacia e as relações políticas entre a Aliança Tríplice, liderada pelos mexicas, e os domínios conquistados (ARCURI, 2003; BRODA, 1979, 1983, 2000; CARRASCO, 1979; CARRASCO; BRODA, 1980), como entender as evidências dos enterramentos coletivos de Tlatelolco, em contraposição às manifestações mais particulares ou individuais da prática funerária em Tenochtitlan? Não seriam esses dados indicativos de uma lógica e economia simbólica muito mais complexa do que poderiam captar os missionários iconoclastas determinados a extirpar as "idolatrias" indígenas?

A diversidade no alcance social dos enterramentos escavados no contexto do Templo Mayor de Tenochtitlan e no de Tlatelolco é apenas um exemplo que reforça os argumentos inicialmente apresentados acerca da construção de vertentes historiográficas tendenciosas, que enfatizaram demasiadamente os exageros criados pela observação persecutória, maniqueísta e muitas vezes fantasiosa dos colonizadores espanhóis.

Tempos míticos de uma história bélica

Para os mexicas, o Templo Mayor de Tenochtitlan era o eixo em torno do qual se estruturavam os tempos mítico (de sua origem) e histórico. Por isso, as práticas religiosas lá performadas remetiam ao tempo-espaço primordial da criação de sua divindade patrona, Huitzilopochtli. A mesma concepção se dava para Tlatelolco, Tlacopan e tantos outros "*templos mayores*" mesoamericanos. As fontes de pesquisa sugerem que a partir do centro cerimonial de Tenochtitlan os sacerdotes e governantes mexicas centralizavam e organizavam o culto oficial que mediava as relações entre as elites aliadas e o controle das diversas localidades conquistadas (ARCURI, 2003).

O registro arqueológico indica que a produção de artefatos em pedra basáltica intensificou-se significativamente a partir do episódio que levou os mexicas à hegemonia, durante o governo de Itzcoatl (1427-1440 d.C.), e permaneceu o foco da produção material relacionada às atividades rituais nos reinados de Mocteczuma Ilhuicamina (ou Moctezuma I, 1440-1469 d.C.), Axayacatl (1469-1481 d.C.), Tizoc (1481-1486 d.C.) e Ahuitzotl (1486-1502 d.C.). De forma geral, pode-se afirmar que a grande maioria dos artefatos encontrados no Templo Mayor de México-Tenochtitlan e no seu entorno caracteriza-se pela expressiva dimensionalidade (muitas vezes atingindo ou ultrapassando 1 m de altura, largura ou diâmetro) e pela ênfase conferida às temáticas alusivas às narrativas de origem e à identidade guerreira dos mexicas. A iconografia desses artefatos, quando analisada sistematicamente, parece compor os capítulos de uma narrativa visual construída sobre antigas categorias do universo ritual e simbólico, categorias que já estavam estruturadas séculos antes da ascensão mexica ao poder. Contudo, as elites mexicas as dispuseram sob uma nova

roupagem. Essa ressignificação do antigo aparato ritual podia, assim, expressar a identidade mexica, promover as inovações de sua política ideológica e legitimar, em última instância, sua ascensão ao poder (ARCURI, 2017)[9].

Conforme já mencionado, ainda que haja discordância nas versões historiográficas, as fontes coloniais não deixam dúvida sobre o protagonismo do sobrinho de Itzcoatl, Tlacaelel, neste processo legitimador. Um exemplo claro pode ser observado na Figura 10, que reproduz uma imagem de Tlacaelel "por trás do trono" no Códice Azcatlitan, documento de data desconhecida em que os mexicas narram, entre outros, a história de sua migração e suas conquistas (LEÓN-PORTILLA, 1992). Ainda de acordo com Diego Durán, ocorreram vários combates até que os mexicas, com apoio dos aliados de Tezcoco, conseguissem dominar Azcapotzalco:

> Estando os mexicanos e tepanecas no melhor de sua defesa, não havendo vantagem em nenhum dos lados, chegou o povo de Tlacaelel […], tão inesperadamente e tão de repente, dando nome a México-Tenochtitlan e provocando a morte dos tepanecas, sem duelo nem piedade. (DURÁN, [1867] 1995, p. 143)

Promovendo o destino bélico dos mexicas com a exaltação do mito de nascimento de Huitzilopochtli, Tlacaelel liderou uma campanha militar baseada em preceitos da narrativa mítica, promulgando a "missão" [dos mexicas] de defender o Quinto Sol de sua morte (Arcuri, 2003 p. 91). De acordo com a versão da *Leyenda de los Soles* transcrita no *Códice Chimapopolca* (FELICIANO VELÁZQUEZ, 1945, p. 119), o quinto Sol *nahui ollintiuh* (Sol 4 Movimento, em curso na era mexica) estava destinado a perecer, assim como os quatro sóis anteriores, *nahui ocellot* (4 Jaguar), *nahui nahuecatl* (4 Vento), *nahui quiyahuitl* (4 Chuva) e *nahui Atl* (4 Água). "O quinto Sol, signo 4 Ollin (movimento), é chamado Sol Terremoto porque começou a mover-se; os anciãos disseram que neste Sol haveria terremotos e fome da qual nós vamos perecer" (BROTHERSTON, 1992, p. 241-242).

[9] Cabe ressaltar que os mexicas alcançaram o status hegemônico na política do Planalto Central quando venceram os tepanecas, de Azcapotzalco, justamente durante o governo de Itzcoatl.

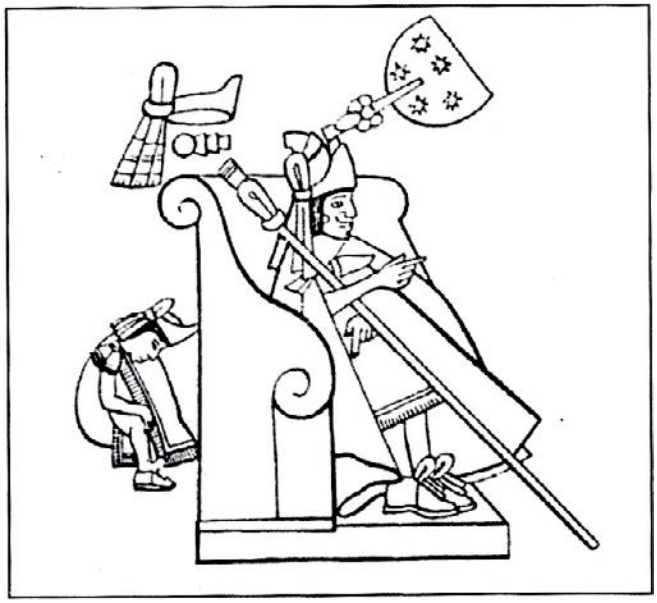


Figura 10. Detalhe de representação de Tlacaelel "por detrás do trono".
Fonte: Reproduzido de Léon Protilla (1992).

Para evitar o fim daquela era os mexicas passaram a oferecer corações sacrificados à Huitzilopochtli, sua divindade patrona de aspecto solar e guerreiro. Tal prática certamente implicava a necessidade constante de manter cativos de guerra destinados ao sacrifício. Muitos autores acreditam que essa era uma forma eficaz de legitimar, em última instância, a política expansionista mexica. Igualmente lógica seria a analogia do mito de nascimento de Huitzilopochtli com o destino militar de seu povo, uma vez que a notícia da gravidez de Coatlicue, mãe de Huitzilopochtli (o Sol), causara ciúme severo na sua irmã Coyolxauqui (a Lua)[10].

Para evitar o nascimento de Huitzilopochtli, Coyolxauqui planejou a morte de Coatlicue, com a ajuda de seus quatrocentos irmãos, os Centzon Huitznahua. Diante da ameaça, Huitzilopochtli nasceu prematuramente no monte de Coatepec, já ataviado em seus aspectos de jovem guerreiro. Disputou forças com Coyolxauqui, que rolou morro abaixo e faleceu desmembrada, ao pé da montanha (uma alusão ao momento em que Sol e Lua, em oposição, invertem suas posições de "domínio" no âmbito celeste).

[10] O primeiro a propor a identificação de Coyolxauqui com a Lua foi o alemão Eduard Seler, ainda no final do século XIX. Essa interpretação permaneceu aceita, de forma geral, entre os especialistas. Nos anos 1980 Carmen Aguilera sugeriu que Coyolxauqui, na realidade, simbolizava a Via Láctea, que para os mesoamericanos é o oposto dual e complementar do Sol. De uma forma ou de outra ela pertence a um grupo de divindades femininas associada à noite (BRODA, 1987, p. 78).

Nas Figuras 11 e 12 podem ser observadas, respectivamente, imagens das pedras de Coatlicue e Coyolxauqui encontradas em escavações realizadas no centro histórico da Cidade do México. Encontrada em 1790, a pedra de Coatlicue causou grande impacto no imaginário da população indígena, levando as autoridades locais a tentar suprimi-la (a peça foi reenterrada), tamanha a movimentação causada em torno do "ídolo" por indígenas que se organizaram em romarias provenientes de todas as partes para render culto à "mãe" de Huitzilopochtli. Muitos anos mais tarde, já na década de 1970, a arqueologia preventiva decorrente das obras de expansão do metrô na área do Templo Mayor de Tenochtitlan trouxe à tona nova e importante descoberta: a pedra de Coyolxauqui, encontrada aos pés da escadaria do recinto sagrado de Huitzilopochtli, mimeticamente à narrativa de seu nascimento[11]. O lugar escolhido pelos mexicas para a deposição daquele objeto de culto não foi aleatório. Analogamente à mitológica batalha ritual, a escadaria por onde rolavam os sacrificados perfaz alusão explícita a Coatepec, o monte do qual Coyolxauqui teria sido empurrada.

Os elementos talhados na iconografia das pedras de Coyolxauqui e Coatlicue são, também, expressões diretas da mitologia mexica. A semântica visual observada nestes impressionantes trabalhos em pedra remete à simbologia das passagens em que essas personagens exerceram papel "coadjuvante" crucial à criação, nas tensões e na disputa que culminou no nascimento de Huitzilopochtli. Na pedra de Coatlicue, alguns detalhes como o colar de mãos e corações, as garras de águia e o crânio amarrado à cintura (este se repete na pedra de Coyolxauqui), estão intimamente ligados aos atributos de Huitzilopochtli.

Vinte e sete anos mais tarde, outra importante descoberta arqueológica consolidou a simbologia do culto aos atributos juvenis e guerreiros de Huitzilopochtli. Escavações realizadas no Templo Mayor de Tenochtitlan, em 2005, desvelaram o enterramento de um menino de 5 anos, encontrado na parte sul do eixo central do templo de Huitzilopochtli. O menino sacrificado portava vários artefatos e adornos que o identificam com Huitzilopochtli, com especial destaque para asas de um gavião do bosque[12] colocadas sobre seus ombros, de plumagem nas cores cinza-azulado e ocre, cores da pintura facial da divindade patrona dos mexicas:

---

[11] O achado estava associado à etapa IVb de edificação do Templo Mayor de Tenochtitlan, corresponde ao reinado de Itzcoatl (1427-1440 d.C.) (BRODA; CARRASCO; MATOS

[12] Cabe ressaltar que a simbologia das aves de rapina, predadores celestiais, está diretamente vinculada ao âmbito de domínio de Huitzilopochtli, identificado pelo Sol em seu curso diurno e pela abóboda celestial diurna, cuja luz também sintetiza as paletas das cores azul e amarela.

> Este menino foi sacrificado em Tenochtitlan em meados do século XV, por meio de uma cardioectomia praticada por via abdominal, talvez para prever o resultado de alguma batalha ou para consagrar a remodelação da pirâmide do deus da guerra. No momento de sua morte estaria talvez vestido como o próprio Huitzilopochtli ou como algum dos escravos normalmente oferecidos pelos comerciantes a esta divindade. (LÓPEZ LUJÁN; CHÁVEZ BALDERAS; VALENTÍN; MONTÚFAR, 2010, p. 388)



Figura 11. Gravura com imagens da Pedra de Coatlicue publicada na *Descripción historica y cronológica de las dos piedras* de Antonio de Leon y Gama, 1832.
Fonte: Reproduzido de McEwan e López Luján (2009, p. 266).



Figura 12. Pedra de Coyolxauhqui, Mexica, Século XV.
Fonte: Reproduzido de McEwan e López Luján (2009, p. 37).

De acordo com os relatórios da escavação, o menino foi sepultado orientado ao poente, com a cabeça e o torço inclinados para o norte e os braços abertos e estendidos, com as mãos apontando para o noroeste e o sudeste. É interessante notar que o eixo noroeste-sudeste marca justamente a passagem do Sol pelo solstício de inverno (o dia mais curto do ano), quando se celebrava a festa dedicada a Huitzilopochtli[13].

O sacrifício primordial nas narrativas de origem

De acordo com a maioria dos registros sobre a origem dos mexicas, eles teriam partido de Aztlan[14] no ano 1 punhal, correspondente a 1116 d.C. (BROTHERSTON 1995, p. 45), rumo a um destino previamente anunciado por Huitzilopochtli. Oriundos de Chicomoztoc, o "lugar das sete cavernas", também entendido como espaço primordial por diversas outras etnias mesoamericanas, os mexicas teriam feito diversas paradas durante sua peregrinação, ocasiões em que enfrentaram muitos outros grupos e, conforme atestam as fontes, momento em que também se dispersaram por distintas rotas migratórias.

Ainda que existam muitas versões sobre a história da migração dos mexicas, nem sempre concordantes, a narrativa claramente construída por eles diante da pressão dos colonizadores espanhóis não deixa dúvidas sobre o período, de aproximadamente dois séculos, transcorrido desde a saída de Aztlan até a fundação de Tenochtitlan, às margens do lago Texcoco, por volta de 1325 d.C. Uma vez assentados, os mexicas enfrentaram uma trajetória de lutas incessantes até conquistarem e assegurarem sua hegemonia política, ao longo do século XV. Nas palavras de Brotherston (1995, p. 46):

> essa história existe em muitas versões, em textos gravados em pedras, pintados em papel [amate] ou grafados em Nahuatl e Espanhol; nas narrativas alfabéticas. Há muitas discrepâncias entre as versões, particularmente em referência aos lugares visitados pelos mexicas durante a migração e ao papel exercido pela divindade patrona Huitzilopochtli. Ao mesmo tempo, podemos notar como os dados históricos recebem uma formatação ritual: a história começa e

[13] O nome da festa era Panquetzaliztli e era a 15ª das dezoito festas do calendário solar e agrícola mexica. Aqui, o solstício de inverno representa a entrada de um novo tempo, pois a partir desta data os dias voltam a se tornar mais longos e ensolarados, simbolizando o prenúncio da primavera.

[14] A ilha de Aztlan aparece em diversas fontes como o lugar de origem dos mexica. Veremos adiante que as narrativas da migração mexica indicam tanto a Aztlan quanto Chicomoztoc, "o lugar das sete cavernas", na mitolologia de origem. Na Figura 14 ambos aparecem associados.

> termina em uma ilha. Em ambos os casos a ilha está próxima a Colhuacan [a montanha "corcunda"], uma imagem que exalta a idade avançada [a tradição, o passado longínquo]. O nome remete tanto à montanha ancestral, perto de Aztlan, como ao domínio do governante de Azcapotzalco, às margens do lago [Texcoco], ao qual os mexicas estiveram subjugados antes de fundar México Tenochtitlan.

Na abertura da *Tira de la Peregrinación* (Figura 13)[15], Huitzilopochtli aparece em um templo de junco, dentro de uma caverna em Colhuacan. O junco simboliza o caráter temporário daquele assentamento e a Huitzilopochtli é conferida a autoridade do discurso, identificada pelas volutas representadas sobre o templo. Na sequência da narrativa aparecem oito clãs que teriam participado da peregrinação, guiados pelos quatro *temomamaque* mexica, os "sacerdotes guias" que carregavam, cada, um invólucro sagrado (o primeiro deles era o de Huitzilopochtli).



Figura 13. Cena de abertura da *Tira de la Peregrinación* (*Códice Boturini*).
Fonte: Reproduzido de *Martinez de Cuervo* et al. (1975).

Ainda nas primeiras cenas da *Tira de la Peregrinación*, aparece o famoso episódio em que os mexicas sacrificaram três mimixcoas e tomaram suas armas. Esta é uma passagem extremamente significativa da narrativa, presente também em outros

[15] Documento em forma de tira, pintado pelos mexicas em papel de agave, no século XVI, também conhecido como *Códice Boturini*, hoje pertencente ao Museu Nacional de Antropologia do México.

registros sobre a origem e a migração dos mexicas, que alude à "Guerra Sagrada" e ao episódio em que Huitzilopochtli teria ordenado o sacrifício de quatrocentos mimixcoas para alimentar o Sol e a Terra (OLIVIER, 2010, p. 32); paralelo que também pode ser estabelecido com a passagem já relatada em que os Quatrocentos Huitznahuas conspiram com a irmã, Coyolxauqui, contra Huitzilopochtli.

Nessas narrativas míticas, os momentos tensos, de "disjunção" (GILLESPIE, 1991, p. 333), marcam a ritualização de espaços específicos de fronteira, sejam fronteiras de natureza concreta, temporal ou simbólica (por exemplo, a fronteira entre os mundos dos vivos e dos mortos). Em todos esses casos o sacrifício se dá nos momentos de passagem entre dois âmbitos ou tempos, como o nascimento, a morte, a alvorada, o poente, a entrada de uma estação de chuvas ou secas, enfim, como um mecanismo para restabelecer o equilíbrio, a "ordem" (ARCURI, 2003, p. 102).

Em *Mito, historia y legitimidad política: las migraciones de los pueblos del Valle de México* Federico Navarrete Linares interpreta o mito de nascimento de Huitzilopochtli, envolvendo a morte de Coyolxauqui e o sacrifício dos huitznahuas, como uma passagem em que a divindade se transforma em "bruxo", "[…] muito provavelmente uma encarnação terrena para um deus que anteriormente só havia existido no âmbito sagrado" (NAVARRETE LINARES, 2000, p. 210).

Essa leitura converge com a Tira de la Peregrinación, quando observados os acontecimentos que sucedem o sacrifício dos três *mimixcoa*[16] pelo sacerdote de Aztlan[17] (Figura 14). A partir desse episódio, os quatro sacerdotes guias que até então carregavam os invólucros sagrados dão lugar a quatro personagens que seguem a peregrinação descalços e sem os invólucros (Figura 15). É interessante notar que esses invólucros não reaparecem até o final do documento. Assim, a passagem mexica por Coatepec marca definitivamente a incorporação do poder e da palavra divina pelo sacerdote de Aztlan. Este, ao retomar o sacrifício primordial e extrair os corações dos mimixcoas, transforma-se de "sacerdote guia" (*teopixqui teomama*) a "guia do povo" (*teyacanque*). Como apontou Guilhem Olivier:

---

[16] Também chamados de "caçadores serpente-nuvem", os mimixcoa sacrificados sobre cactos em devoção à Huitzilopochtli simbolizam, na *Tira de la Peregrinación*, o modelo mítico da cerimônia sacrificial (Olivier, 2010, p. 463). A cena também reforça o vínculo mexica com a identidade ancestral de caçadores do Norte, alegada em outros documentos como a *História Tolteca-Chichimeca* (Brotherston, 1995, p. 49).

[17] Na Figura 15 observa-se que o sacerdote que sacrifica a primeira vítima é identificado pelo glifo *atlachinolli* (fogo-água), topônimo de Aztlan.

> Huitzilopochtli encomendou a seus devotos que sacrificassem os mimixcoas e, a partir de então, os astecas trocaram seu nome para "mexicas" e resgataram as armas de suas vítimas, o arco e a flecha. Este acontecimento é muito significativo e se relaciona com o mito de origem da Guerra Sagrada […]. Os mexicas se outorgam o papel de sacrificadores para alimentar o Sol e a Terra, o que justifica seu domínio sobre outros povos, destinados a proporcionar vítimas sacrificiais que podem ser identificadas com os mimixcoas imolados no mito durante a migração. (OLIVIER, 2010, p. 36)

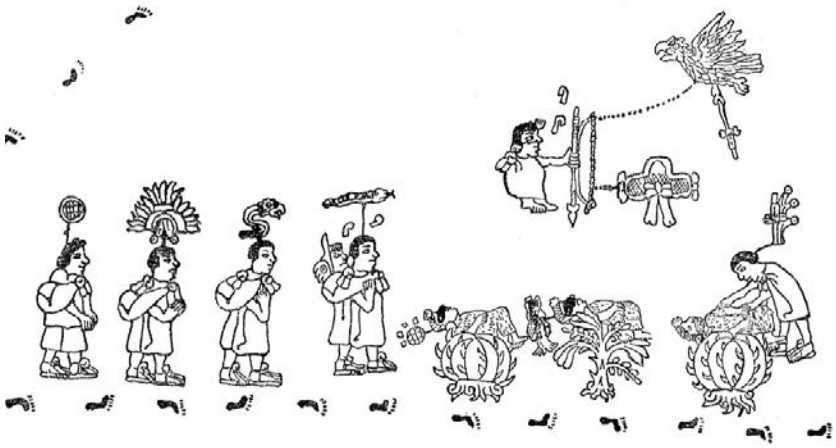


Figura 14. Cena da *Tira de la Peregrinación* com os quatro *teomamaque* mexicas carregando os invólucros sagrados e o sacrifício de três *mimixcoa***.**
Fonte: Reproduzido de *Martinez de Cuervo* et al. (1975).

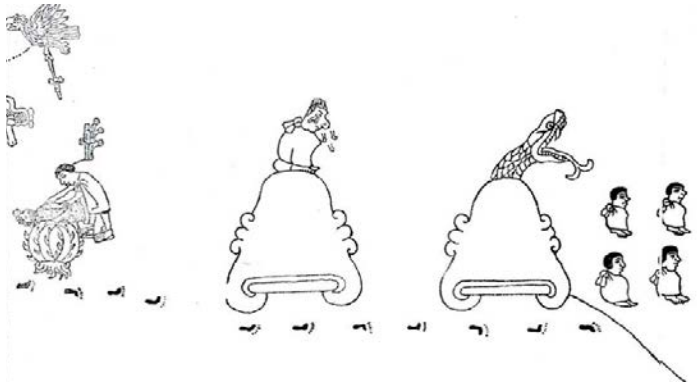


Figura 15. Continuação da cena da *Tira de la Peregrinación* em que os quatro sacerdotes mexicas aparecem, após o sacrifício dos três *mimixcoa*, sem os invólucros sagrados e descalços.
Fonte: Reproduzido de Martinez de Cuervo et al. (1975).

Os trechos comentados de Navarrete Linares e Olivier introduzem um aspecto complementar à análise do sacrifício humano praticado pelos mexicas. Ao lado de uma infinidade de dados etnográficos e arqueológicos recentes, que contribuíram para ampliar a perspectiva de análise e contemplar a polissemia dos sacrifícios mesoamericanos, eles nos ajudam a compreender em espectro mais amplo a teia de relações políticas e rituais que se mantêm vivas na prática do sacrifício. Este deve ser entendido, ao mesmo tempo, como promotor de identidades sociais e instrumento de legitimação sociopolítica, a partir da reprodução de memória social (URCID, 2010, p. 159).

A predação, o sacrifício e a guerra

Expressão máxima conferida pelos mexicas à "missão de evitar o fim de sua era", a famosa Pedra do Sol – popularmente conhecida como "o calendário asteca" – (Figura 16), pode ser entendida como síntese da visão de mundo mexica. Ela apresenta os elementos articuladores da criação a partir de noções herdadas da tradição ancestral mesoamericana, ao mesmo tempo em que exalta o desafio imposto aos guerreiros e caçadores mexica na sua tarefa cotidiana para "manter o equilíbrio cósmico".



Figura 16. Desenho com a iconografia da Pedra do Sol. Mexica, século XV.
Fonte: Reproduzido de Alcina Franch et al. (1992, p. 293).

É interessante notar que no centro da pedra aparece Tonatiuh, o "Sol ancião", envolto pelo glifo "4 Movimento" (nome dado ao Sol da era mexica). Tonatiuh apresenta língua de punhal e garras de águia, as mesmas que aparecem nos pés de Coatlicue, mãe do jovem guerreiro Huitzilopochtli. A concavidade talhada na pedra, com a imagem de Tonatiuh, ainda preserva restos da pintura vermelha original da peça e vincula-se, simbolicamente, ao espaço de fluxo da energia do sacrifício. Os corações sacrificados pelo mexicas eram, na maior parte das vezes, colocados em um artefato de pedra chamado *cuauhxicalli*, ou "vasilha da águia". A águia, por sua vez, era o predador dos ares associado pelos mexicas ao Sol e à guerra. Ela era símbolo de uma das duas ordens militares (divididas entre "guerreiros águia" e "guerreiros jaguar"). As águias eram também identificadas com o sacrifício humano, pois os corações oferecidos ao Sol eram chamados de "fruta do cacto águia", ou *cuauhnochtli* (MILLER; TAUBE, 1997, p. 83).

A associação entre a águia predadora, o cacto e o sacrifício também tem origem na narrativa mítica mexica. Huitzilopochtli, durante a peregrinação, havia indicado a seus devotos que deveriam fundar Tenochtitlan no local onde encontrassem uma águia, devorando uma serpente, pousada sobre um cacto. Uma referência explícita a esta passagem mítica pode ser observada na página de abertura do *Códice Mendoza* (Figura 17), documento do século XVI que exalta a história política dos mexicas. Séculos mais tarde, a mesma imagem viria a cristalizar-se como ícone da identidade nacional, na bandeira mexicana.

Assim, análise exaustiva e comparativa das fontes históricas e dos artefatos arqueológicos mexicas revela um padrão de significados que reiteram e legitimam as narrativas míticas acerca da origem do Sol "4 Movimento" e suas relações com o sacrifício e a guerra. Nas escavações da Casa de las Águilas – importante recinto sagrado do complexo arquitetônico do Templo Mayor de Tenochtitlan, onde eram realizados os rituais de entronização e os rituais funerários dos governantes mexicas – foram encontradas esculturas de barro em tamanho natural, artefatos bastante raros na cultura material mexica[18]. Dentre eles, dois pares de estátuas que figuram homens com o coração (ou fígado) pendente do externo (Figura 18) homens-águia (Figura 19). De aproximadamente 170 cm cada, essas estátuas em barro parecem fazer alusão à relação entre os guerreiros águia e a batalha ritual que vincula sua morte às origens ancestrais.

[18] As escavações realizadas no contexto do Templo Mayor de Tenochtitlan e entorno demonstraram uma relativa ausência de artefatos manufaturados em cerâmica, se comparados com a presença de pedras, conchas e outros materiais (LOPEZ LUJÁN, 2006; NAGAO, 1985).

A análise morfológica dos homens-águia levou os arqueológicos a identificarem suas vestes com atributos de uma águia real (LÓPEZ LUJÁN, 2006, p. 88). Não se pode dizer ao certo se esses personagens "representariam" a ordem militar dos guerreiros águia, ou mesmo uma entidade anímica convertida em águia, em consequência da morte em combate (LÓPEZ LUJÁN, 2006, p. 89). Na cosmovisão mexica, os guerreiros que perdiam a vida na batalha tinham a missão de acompanhar o Sol até o zênite (CASO, 1953; DURÁN, 1995; GRAULICH, 1990; LÓPEZ AUSTIN, 1960, 1980; LÓPEZ LUJÁN, 2006; MATOS, 1975; SAHAGÚN, [1580] 2000), enquanto as mulheres que morriam no parto passavam a acompanhar o astro solar do zênite até o crepúsculo, ajudando-o a entrar no inframundo (âmbito essencialmente feminino).



Figura 17. Página de abertura do *Códice Mendoza***.**
Fonte: Reproduzido de McEwan e López Luján (2009, p. 24).

As mulheres que faleciam gerando a vida tornavam-se Cihuateteo, a personificação da deusa Cihuateotl. Esta última, figura esculturas mexicas em basalto com atributos similares aos de Coatlicue e Coyolxauqui. Na Figura 20 observa-se uma imagem de Cihuateotl pertencente ao Museu Nacional de Antropologia do México. Assim como Coatlicue, ela porta um colar de corações e caveiras intercaladas. Sua

face e coroa são também cadavéricas e na base da escultura observam-se as caveiras conectadas pela voluta do "fluxo contínuo" comentada anteriormente. Guerreiros e mulheres mortos na batalha ritual; momentos de tensão que simbolizam o cruzamento das fronteiras entre a vida e a morte, entre a luz e a escuridão.



Figura 18. Estátua em barro de homem cadavérico. Mexica, século XV.
Fonte: Museo Templo Mayor, INAH. Reproduzido de Matos Moctezuma e Olguin (2020, p. 233).



Figura 19. Estátua em barro de homem-águia. Mexica, Século XV.
Fonte: Museo Templo Mayor, INAH. Reproduzido de Matos Moctezuma e Olguin (2020, p. 227).



Figura 20. Cihuateótl, patrona das mulheres que morrem no parto
Fonte: Reproduzido de Matos Moctezuma e Olguin (2020, p. 222).

A simbologia do sacrifício nos tempos de extirpação das idolatrias

Os exemplos aqui reunidos nos fazem entender que a estética da morte que caracteriza a cultura material mexica deve ser entendida a partir de um referencial contextualizado, que contemple de forma equilibrada a pluralidade de aspectos políticos e socioculturais que caracterizaram as práticas rituais do Planalto Central Mexicano nos séculos XV e XVI.

Vimos que as reformas promovidas por Tlacaelel, a economia do sacrifício e a exaltação da guerra integram as narrativas mexicas tanto quanto as concepções herdadas de uma tradição ancestral, em que predação, sacrifício e batalha ritual são componentes ontológicos constantemente ressignificados nos registros arqueológicos e históricos. É importante entender que a construção da narrativa mítica mexica, no contexto de legitimação política que caracterizou os confrontos coloniais, foi uma ferramenta imprescindível à negociação de espaços e privilégios reivindicados pelas elites indígenas sucumbidas ao poder da Nova Espanha.

Também a exaltação bélica nos diferentes contextos de legitimação política, durante o século XV, havia sido uma ferramenta imprescindível na negociação de espaços e privilégios tanto, com os deuses como com os homens (ARCURI, 1996, 2017). Se por um lado a estética cadavérica pode ser entendida como uma "assinatura"

na cultura material mexica, elementos ancestrais dos rituais de sacrifício associados à manutenção da vida e do equilíbrio cósmico se fizeram presentes. Como exemplo, citamos a cosmografia do *quincunce* – a concepção espaço-temporal das quatro direções e um centro entendido enquanto *axis-mundi,* onde se conectam as forças dos plano terreno com os mundos inferior e celestial – observada em uma infinidade de registros (BROTHERSTON, 1992).

Nos livros pintados em que figuram as festas mexicas de manutenção do calendário ritual e agrícola a simbologia do quincunce aparece com frequência. Especialmente nas festas Ochpaniztli/Pachtontli (que era celebrada na passagem do equinócio de outono, início da preparação para o inverno) e Panquetzaliztli (festa dedicada à divindade patrona Huitzilopochtli, que preparava a passagem pelo dia mais escuro no solstício de inverno), os rituais mimetizam o quincunce. Em Ochpaniztli, eram realizadas celebrações em honra de Chicomecoatl, divindade associada ao milho. No Códice Borbónico[19], a imagem relativa ao sacrifício de Chicomecoatl durante a festa demonstra a figuração do quincunce no ato sacrificial (Figura 21). O mesmo pode ser observado no registro da festa de Panquetzaliztli (Figura 22), quando os sacerdotes de Tláloc alimentam o fogo "central" com ramos que simbolizam a "atadura dos anos" vindos das quatro direções. No alto da fachada e nas paredes laterais do templo aparece o símbolo do Fogo Novo (Brotherston, 2005, p. 56). Em ambas as festas a performance ritual se estabelece de acordo com a cosmografia do *quincunce*, acima mencionada.

Curiosamente, os missionários espanhóis, ao ilustrarem os rituais de sacrifício humano em seus relatos, carregaram na tinta vermelha e não perceberam que seus informantes faziam alusão ao princípio ordenador daquela prática. Em imagem da Historia de las Indias de Nueva España, do frade Francisco Durán (Figura 23), assim como no fólio 7 do *Lienzo de Tlaxcala* (figura 24), a disposição dos sacerdotes e do indivíduo sacrificado é exatamente a mesma observada no sacrifício de Chicomecoatl no *Códice Borbónico* (Figura 20). Porém, a diferença central é que no documento pré-colonial o sangue e o coração não são o foco do registro, sequer aparecem. Em conjunto, essas imagens expressam de maneira clara como a cosmografia do ritual de sacrifício (o quincunce) permaneceu como referência para os indígenas, quando narraram e documentaram os fundamentos de sua religião sob os auspícios dos missionários. Diante da necessidade de se acomodarem em

[19] Livro pintado cujo original, acredita-se, foi confeccionado pelo mexicas no século XV (ANDERS, GARCIA e JANSEN, 1991).

novo cenário político, os mexicas parecem ter feito valer sua voz na produção das crônicas e códices coloniais. Construíram a emblemática "glória mexica", versão que seria reiteradamente perpetuada na historiografia, até quase o final do século XX. As caveiras, por sua vez, eternizaram-se na arte e na celebração mexicana da vida, para além da fronteira com a morte.



Figura 21. Sacrifício de Chicomecoatl na Festa Ochpaniztli, Códice Borbónico, fol. 31., Mexica, século XV.
Fonte: Reproduzido de https://bit.ly/3f2k6Eb

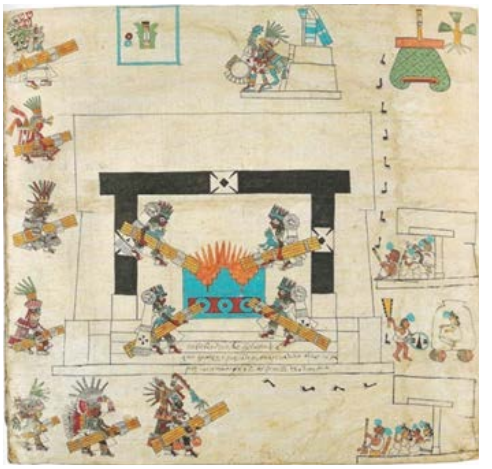


Figura 22. Sacerdotes de Tláloc alimentando o fogo na Festa Panquetzaliztli. Códice Borbónico, fol. 35, Mexica, século XV.
Fonte: Reproduzido de McEwan e López Luján (2009, p. 171).



Figura 23. Representação de sacrifício humano na *Historia* de las *Indias…*, de Diego Duran, 1867 (cap. XCI, p. 22).
Fonte: Reproduzido de López Luján e Olivier (2010, p. 58).



Figura 24. Representação de sacrifício humano no fólio 7 do *Lienzo de Tlaxcacla*, século XVI**.**
Fonte: Reproduzido de Brotherston (1995, p. 43).

Referências bibliográficas

Fontes Antigas

ANDERS, F.; REYES GARCÍA, L.; JANSEN, M. (Orgs.). *Códice Borbónico*: el libro de Ciuacóatl. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1994.

CÓDICE Chimalpopoca: anales de Cuauhtitlan y leyenda de los Soles. Tradução: Primo Feliciano Velásquez. México, DF: Unam: IIH, 1975.

DURÁN, D. *Historia de las Indias de Nueva-España e islas de Tierra Firme*. México, DF: Cién de México, 1995.

MARTINEZ De CUERVO, C.; BOLAÑOS MARTINEZ, L. G.; HERRERA DE TRUJILLO, M. R. (Coords.). *Códice Boturini (Tira de la Peregrinación)*. México, DF: Secretaria de Educación Publica, 1975. (Colección de Documentos Conmemorativos del DCL Aniversario de la Fundación de Tenochtitlan (Ciudad de México): Documento n. 1)

SAHAGÚN, B. *Historia general de las cosas de Nueva-España (Códice Florentino)*. México, DF: Cién de México, 2000.

Obras Arqueológicas e Historiográficas

AGUILERA GARCÍA, M. C. *El arte oficial Tenochca*: su significación social. México, DF: Unam, 1977.

ARCURI, M. M. El Occidente no vio el Sol nocturno: el papel de la dualidad complementaria de las fuerzas cósmicas en la organización política de las jefaturas amerindias. *In*: ALCÁNTARA ROJAS, B.; NAVARRETE LINARES, F. (Orgs.). *Los pueblos amerindios más allá del Estado*. México, DF: Unam, 2011. p. 17-47.

ARCURI, M. M. *Histories of the Mexica*. 1996. Dissertação (Mestrado em História) – University of Essex, Colchester, 1996.

ARCURI, M. M. Legitimidade ou legitimação? Discutindo transformações e permanências político rituais no planalto central mexicano do Pós-Clássico Tardio. *In*: BERTAZONI, C.; SANTOS, E.; FRANÇA, L. M. (Orgs.). *História e arqueologia da América indígena em tempos pré-hispânicos e coloniais*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2017. p. 187-201.

ARCURI, M. M. *Os sacerdotes e o culto oficial na organização do Estado mexica*. 2003. Tese (Doutorado em Arqueologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

BRODA, J.; CARRASCO, D.; MOCTEZUMA, E. M. *The great temple of Tenochtitlan*: center and periphery in the Aztec world. Berkeley: University of California Press, 1987.

BRODA, J. Ciclos agrícolas en el culto: un problema de la correlación del calendario Mexica. *In*: AVENY, A. F.; BROTHERSTON, G. (Eds.). *Calendars in Mesoamerica and Peru*: native American computation of time. Oxford: BAR Publishing, 1983. p. 145-165.

BRODA, J. Ciclos de fiestas y calendario solar mexica. *Arqueología Mexicana*, México, DF, v. 7, n. 41, p. 48-55, 2000.

BRODA, J. Estratificación social y ritual Mexica: un ensayo de antropología social de los Mexica. *Indiana*, Berlin, v. 5, p. 45-82, 1979.

BROTHERSTON, G. *Book of the Fourth World*: reading the native Americas through their literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

BROTHERSTON, G. *Painted books from Mexico*. London: British Museum Press, 1995.

CARBONE, C. J. *Chicomoztoc, o Lugar das Sete Cavernas, nas histórias nahuas do início do período colonial (1540-1630)*. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

CARRASCO, P.; BRODA, J. *Economía política e ideología en el México prehispánico*. México, DF: Nueva Imagen, 1978.

CARRASCO, P. Las fiestas de los meses mexicanos. *In*: DALHGREN, B. (Coord.). *Mesoamérica*: homenaje al Doctor Paul Kirchhoff. México, DF: Inah, 1979. p. 52-60.

CASO, A. *El pueblo del sol*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1962.

CHÁVEZ BALDERAS, X. *Rituales funerarios en el Templo Mayor de Tenochtitlan*. México, DF: Inah, 2007.

GILLESPIE, S. D. Ballgames and boundaries: the Mesoamerican ballgame. Tucson: University of Arizona Press, 1991.

GONZÁLEZ TORRES, Y. El sacrificio humano: poder y sumisión. *In*: LÓPEZ LUJÁN, L.; OLIVIER, G. (Coords.). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, DF: Inah: Unam, 2010. p. 397-406.

GRAULICH, M. La royauté sacrée chez les aztèques de Mexico. *Estudios de cultura Náhuatl*, México, DF, v. 28, p. 197-217, 1998.

GUILLEM ARROYO, S. Los contextos sacrificiales de México-Tlatelolco. *In*: LÓPEZ LUJÁN, L.; OLIVIER, G. (Coords.). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, DF: Inah: Unam, 2010. p. 275-300.

GUILLEM ARROYO, S. Tlatelolco, espejo de Tenochtitlan. *In*: LÓPEZ LUJÁN, L.; CARRASCO, D.; CUÉ, L. (Eds.). *Arqueología e historia del Centro de México:* Homenaje a Eduardo Matos Moctezuma. México, DF, Inah, 2006. p. 333-354.

KENT REILLY, F. The young lord. *In*: COE, M. D. *The Olmec world*: ritual and rulership. Washington, DC: Princeton University Art Museum, 1996.

LEÓN-PORTILLA, M. *The Aztec image of self and society*: an introduction to Nahua culture. Salt Lake City: University of Utah Press, 1992.

LÓPEZ AUSTIN, A. *Cuerpo humano e ideología*: los conceptos de los antiguos nahuas. México, DF: Instituto de Investigaciones Antropológicas, 1980.

LÓPEZ AUSTIN, A. Los caminos de los muertos. *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, DF, v. 2, p. 141-148, 1960.

LÓPEZ LUJÁN, L. *La casa de las águilas*: un ejemplo de la arquitectura religiosa de Tenochtitlan. México, DF: Inah: Fondo de Cultura Económica, 2006. 2 v.

LOPEZ LUJÁN, L.; OLIVIER, G. (Coords.). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, Inah: Unam, 2010.

LÓPEZ LUJÁN, L.; CHÁVEZ BALDERAS, X.; VALENTÍN, N. E.; MONTÚFAR, A. Huitzilipochtli y el sacrificio de niños en el Templo Mayor de Tenochtitlan. *In*: LÓPEZ LUJÁN, L.; OLIVIER, G. (Coords.). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, DF: Inah: Unam, 2010. p. 367-394.

MATOS MOCTEZUMA, E. *Muerte a filo de obsidiana*. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1987.

MILLER, M. E.; TAUBE, K. *An illustrated dictionary of the Gods and symbols of ancient Mexico and the Maya*. London: Thames & Hudson, 1997.

MONJARÁS-RUIZ, J.; BRAMBILA, R.; PÉREZ-ROCHA, R. (Comps.). *Mesoamérica y el Centro de México*: una antología. México, DF: Inah, 1985. p. 309-330.

NAGAO, D. Public proclamation in the art of Cacaxtla and Xochicalco. In: DIEHL, R. A.; BERLO, J. C. (Eds.). *Mesoamerica after the decline of Teotihucan*: A.D. 700-900. Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1989. p. 83-104.

NAVARRETE LIÑARES, F. *Mito, historia y legitimidad política*: las migraciones de los Pueblos del Valle de México. 2000. Tese (Doutorado em Estudos Mesoamericanos) – Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México, México, DF, 2000.

OLIVIER, G. El simbolismo sacrificial de los Mimixcoa: cacería, guerra, sacrificio e identidad entre los mexicas. *In*: LÓPEZ LUJÁN, L.; Olivier, G. (Coords.). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, DF: Inah: Unam, 2010. p. 453-482.

POHL, M. E. D.; POPE, K. O.; von NAGY, C. Olmec origins of Mesoamerican writing. *Science*, Washington, DC, v. 298, n. 5600, p. 1984-1987, 2002.

SCHEELE, L.; MILLER, M. E. *The blood of kings*: dynasty and ritual in Maya art. London: Thames & Hudson, 1992.

URCID, J. El sacrificio humano en el suroeste de Mesoamérica. *In*: LÓPEZ LUJÁN, L.; OLIVIER, G. (Coords.). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana*. México, DF: Inah: Unam, 2010. p. 115-168.

13

O sacrifício entre os indígenas na América: a antropofagia ritual dos grupos Tupi

JULIANA CALDEIRA MONZANI
Universidade Cidade de São Paulo

Ces nations me semblent donc ainsi barbares, pour avoir receu fort peu de façon de l'esprit humain, et estre encore fort voisines de leur naifveté originelle. Les loix naturelles leur commandent encores, fort peu abbastardies par les nostres: Mais c'est en telle pureté, qu'il me prend quelque fois desplaisir, dequoy la cognoissance n'en soit venuë plustost, du temps qu'il y avoit des hommes qui en eussent sçeu mieux juger que nous.
[…] *Mais il ne se trouva jamais aucune opinion si desreglée, qui excusast la trahison, la desloyauté, la tyrannie, la cruauté, qui sont noz fautes ordinaires. Nous les pouvons donc bien appeller barbares, eu esgard aux regles de la raison, mais non pas eu esgard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie*[1].
Montaigne, Des Cannibales

No primeiro semestre de 2007, meus colegas do grupo ArcheoLogos me convidaram para participar de um curso de extensão para a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo cujo título era "Um presente para os deuses" e que tratava do sacrifício no mundo antigo (a partir de tal curso nasceu

[1] "Estas nações, portanto, parecem-me bárbaras assim: por terem pouco se formado pelo espírito humano e serem ainda muito próximas de sua naturalidade original. As leis naturais comandam-nas ainda, muito pouco abastardadas pelas nossas. Causa-me por vezes um desgosto que dessa pureza não tenhamos tido conhecimento antes, no tempo em que havia homens que a poderiam ter julgado melhor que nós.
[…] Porém nunca se achou opinião tão desregrada que justificasse a traição, a tirania ou a crueldade, que são os nossos erros mais comuns. Nós podemos, portanto, chamá-los de bárbaros em vista das regras da razão, mas não em vista de nós mesmos, que os ultrapassamos em toda espécie de barbárie".

o presente volume). Achei o tema interessantíssimo, mas havia a questão: do que eu poderia tratar? Eu já havia ministrado aulas sobre arqueologia brasileira com o mesmo grupo para outro curso devido à minha experiência de campo no Brasil, bem como à minha atuação como professora e antropóloga cultural e cultura brasileira de cursos superiores de licenciatura. Sabendo que meu querido amigo Álvaro Allegrette daria conta da questão na Grécia (tema de pesquisa que dividimos, ele em Creta, eu – modestamente – no continente), veio aquela questão que eu sempre me colocava: e do Brasil, ninguém vai tratar? Vinham em minha mente as imagens dos desenhos de Hans Staden, o "canibalismo" indígena que tanto surpreendeu e chocou os europeus, as discussões sobre relativismo cultural, nossa cultura pré-europeia tão pouco conhecida e valorizada, os indígenas hoje relegados ao esquecimento e ao assistencialismo, mas resistindo a um massacre de quase quinhentos anos (Figura 1). Sabia que o tema me era caro e que a questão da arqueologia seria, inicialmente, secundária. Aceitei o desafio e aprofundei as minhas pesquisas no campo da antropologia, que tão bem recebe os arqueólogos. Daquela aula sobre antropofagia indígena veio este desdobramento inesperado mas bem-vindo.



Figura 1. Inimigo amarrado na preparação do sacrifício segundo a descrição de Hans Staden, 1554.
Fonte: Biblioteca Nacional.

Verdade seja dita, quinhentos anos se passaram e muito pouco sabemos sobre os povos que habitaram as terras que hoje constituem o território brasileiro. Não tanto porque careciam de um sistema de escrita, não podendo, portanto, legar os registros escritos tão apreciados pelos historiadores; mas, sobretudo, pelo genocídio e pelo descaso engendrado pelo conquistador europeu. O que empenhados antropólogos conseguiram reconstituir, a partir dos povos sobreviventes, aculturados, dramaticamente reduzidos em suas populações e expulsos de seus territórios originais, é uma pálida figura diante da riqueza e da diversidade de culturas que aqui existiam. Calcula-se que por volta de 1500 havia cerca de 1 milhão de habitantes ao longo do litoral atlântico (RIBEIRO, 1995, p. 31), chegando a mais de 5 milhões o total de habitantes em todo território. Atualmente, após um período de considerável crescimento a partir da década de 1950, os indígenas apresentam uma população de cerca de 810 mil, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2020).

A antropologia conseguiu classificar os povos indígenas do território brasileiro em quatro grupos linguísticos principais: Tupi, Jê, Caribe e Aruaque. Cada um desses grupos representa um tronco linguístico do qual, como o latim, descendem outras línguas. A associação entre língua e cultura não é fácil nem automática, mas para os grupos indígenas é esta a ideia que prevalece, por falta de maiores dados. Os grupos mais conhecidos, aqueles que tiveram contado direto com os europeus, por se encontrarem no litoral e na foz do Rio Amazonas, são grupos de língua Tupi. Os grupos Jê ocupavam o interior e foram profundamente reduzidos e alterados (por doenças e guerras com outros grupos expulsos do litoral) muito antes que o primeiro bandeirante pudesse entrar em contato com eles. Os grupos Aruaque e Caribe, por estarem protegidos em territórios de difícil acesso, a Floresta Amazônica, foram os últimos a serem contatados, alguns estão isolados até hoje, embora o efeito indireto da colonização seja um fato (deslocamento dos territórios originais, redução populacional etc.).

A arqueologia identificou a origem dos grupos de língua Tupi como sendo a Amazônia Central. Dali, por volta de 6 mil anos atrás, eles partiram em busca de novos territórios num deslocamento que só veio a ser interrompido com a chegada das naus portuguesas. Desceram para o Planalto Central chegando até o sul do continente e, a partir de então, um grupo continuou em direção ao sul (onde hoje é o Paraguai, o norte da Argentina, o Uruguai e o sul do Brasil) e outro braço subiu pelo litoral atlântico. Estavam prestes a fechar o círculo e ocupar a foz do Amazonas, quando a colonização portuguesa se efetiva a partir de 1531. Alguns grupos Tupi bem conhecidos através de relatos são os Guarani no sul do Brasil, os Tupiniquim no litoral sul de São Paulo e sul da Bahia, os Tamoio no litoral fluminense e norte de

São Paulo, e os Tupinambá no norte da Bahia e em Pernambuco. Embora possuíssem uma matriz cultural semelhante, cada um desses grupos representava uma cultura própria e falava diferentes línguas de origem Tupi.

A guerra ente os grupos Tupi era comum e frequente. Contra outros grupos étnicos que visavam sobretudo a conquista de territórios mais apropriados ao cultivo, à caça e à pesca. Contra seus vizinhos da mesma matriz cultural, i.e., outros grupos Tupi. Além da questão territorial, sobrepunha-se uma animosidade culturalmente condicionada. Segundo Darcy Ribeiro (1995, p. 36), "uma forma de interação intertribal que se efetuava através de expedições guerreiras visando a captura de prisioneiros para a antropofagia ritual". Tal interação só era possível entre grupos Tupi pois compartilhavam do mesmo sistema cultural de crenças, sem as quais o ritual antropofágico não teria sentido:

> O caráter cultural e co-participativo dessas cerimônias tornava quase imperativo capturar os guerreiros que seriam sacrificados dentro do próprio grupo tupi. Somente estes – por compartilhar do mesmo conjunto de valores – desempenhavam à perfeição o papel que lhes era prescrito: do guerreiro altivo, que dialogava soberbamente com seu matador e com aqueles que iriam devorá-lo. Comprova essa dinâmica o texto de Hans Staden, que três vezes foi levado a cerimônias de antropofagia e três vezes os índios se recusaram a comê-lo, porque chorava e se sujava, pedindo clemência. Não se comia um covarde. (RIBEIRO, 1995, p. 35)

Aqui gostaria de fazer um parêntesis para trazer uma menção de nossa literatura a respeito de tais valores. *I-Juca Pirama*, poema de Antônio Gonçalves Dias, conta a história de um jovem guerreiro Tupi que é feito prisioneiro pelos Timbiras, mas que pede clemência, alegando que precisa ir buscar seu velho pai que está à beira da morte. Solto sob o estigma da covardia, o jovem vai ao encontro do pai que, embora doente e cego, sente nele o cheiro da pintura sacrificial e obriga-o a voltar aos Timbiras para que o ritual seja realizado. Eis um trecho da fala do velho pai dirigindo-se ao Timbiras:

> Eu porém nunca vencido,
> Nem nos combates por armas,
> Nem por nobreza nos atos;
> Aqui venho, e o filho trago.
> Vós o dizeis prisioneiro,
> Seja assim como dizeis;
> Mandai vir a lenha, o fogo,

A maça do sacrifício
E a muçurana ligeira:
Em tudo o rito se cumpra!

Embora os cronistas, com seu etnocentrismo característico de épocas anteriores às discussões sobre o relativismo cultural, tenham enfatizado em tais cerimônias o canibalismo, ou seja, a mera consumação de carne humana, fica claro na análise mais aprofundada das cerimônias descritas em seus relatos que tais atos possuíam um caráter religioso e, portanto, ritual.

> A documentação disponível não deixa nenhuma dúvida a respeito do fim do aprisionamento de inimigos: ele não estava subordinado a motivos fisiológicos, à necessidade de aprovisionamento regular de carne humana, destinada à alimentação. Os tupinambá praticavam a antropofagia sob forma ritual (apesar de alguns cronistas pretenderem insinuar o contrário), de modo que a ingestão de carne dos inimigos sacrificados possuía um significado simbólico e mágico. (FERNANDES, 1952, p. 61)

Acredito que cabe aqui uma breve reflexão sobre os termos. Antropofagia refere-se à ação do antropófago (do grego: *ánthropos*, homem e *phag*, de *phageín*, comer), e canibalismo é o ato de um animal devorar outro da mesma espécie. Neste sentido, o canibalismo entre seres humanos seria a antropofagia. A antropologia, no entanto, prefere distinguir o canibalismo como estando algo ligado a uma dieta alimentar de um grupo, enquanto a antropofagia estaria inserida em um contexto simbólico e religioso. Distinção sutil, dado que a ação resultante é a mesma, mas essencial ao mesmo tempo.

A guerra possuía um ritmo regular de ações e ritos a serem executados pelos indivíduos. A rigor, todas as atividades ligadas à guerra pertenciam a um conjunto de rituais interrelacionados, nos quais se inserem os ritos de consumação da vítima. Nesse sentido, a antropofagia objetivava garantir a manutenção do equilíbrio social e não estava associada diretamente ao sistema alimentar desses grupos.

Os prisioneiros eram incorporados as tribos como escravos rituais (e não econômicos). Segundo Darcy Ribeiro, dentro do sistema produtivo rudimentar dos grupos Tupi, um cativo rendia pouco mais do que consumia, não existindo, assim, motivos para mantê-lo como escravo (RIBEIRO, 1995, p. 35). Todos os prisioneiros estavam sujeitos a serem sacrificados, não importando o sexo ou a idade. Cabia ao

"dono" do prisioneiro a decisão pública do momento propício ao sacrifício deste. A partir de então, uma série de rituais, que duravam três dias, eram iniciados.

A seguir farei uma breve descrição de tais cerimônias entre os Tupinambá, tendo como preocupação a ação cronológica. Desta forma sobrepõem-se os vários ritos que compõem o ritual: os assim chamados ritos de preparação, separação da vítima, inculpação, vingança, execução e purificação. Para tanto, me baseei nas descrições feitas por Florestan Fernandes (1952) a partir das crônicas sobre os Tupinambá dos cronistas quinhentistas e seiscentistas[2].

No primeiro dia preparava-se a vítima para o início de todo processo. As mulheres tosquiavam o cabelo e pintavam o corpo de negro com jenipapo. Era oferecida uma coifa de penas que ficava em uma estaca de madeira ao lado da rede do prisioneiro. À noite realizavam-se as cerimônias de inculpação que visavam identificar o prisioneiro ao grupo inimigo a que pertencia. Quando ele se deitava na cabana, as velhas começavam a cantar durante toda a noite, impedindo-o de dormir. As canções enunciavam a chegada do tempo da vingança dos amigos mortos.

No dia seguinte aconteciam os ritos de separação da vítima do grupo. O prisioneiro era levado para fora da aldeia, "libertado", capturado de forma ritual e aprisionado com a muçurana[3] no pescoço, enquanto as mulheres cantavam. Este era o marco para o processo de separação da vítima. Acontecia, então, a segregação espacial da vítima, que era levada, ao entardecer, a uma cabana construída especialmente para este fim. Ofertavam uma jovem para dormir com ele e depositavam no interior os instrumentos do sacrifício e a coifa de penas que deveria usar. Antes de entrar, as mulheres, em grupos de quatro, batiam com as mãos na boca (gesto simbólico da pretensão de devorar o inimigo) o mais alto que podiam ao passar diante do prisioneiro. Preparava-se, então, a vítima para a dança ritual, que era realizada à noite. São

---

[2] Claude D'Abbeville, *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas (em que se trata das singularidades admiráveis e dos costumes estranhos dos índios habitantes do país)*, 1614; Ambrósio Fernandes Brandão, *Diálogos das grandezas do Brasil*, 1618; Padre Fernão Cardim, *Tratados da terra e gente do Brasil (1580-1590)*, 1939; Padre Ives D'Evreux, *Viagem ao norte do Brasil, feita nos anos de 1613 e 1614*, 1864; Gabriel Soares de Souza, *Tratado descriptivo do Brasil em 1587*, 1587; Pero de Magalhães Gandavo, *História da província de Santa Cruz a que vulgarmente chamamos Brasil*, 1576; Jean de Léry, *Viagem à terra do Brasil*, 1585; Padre Manoel da Nóbrega, *Cartas do Brasil 1549-1560*, 1560; Hans Staden, *Duas viagens ao Brasil*, 1557; Frei André Thevet, *Singularidades da França Antarctida a que os outros chama de América*, 1558.

[3] Muçurana é a corda ritual com a qual se prende o prisioneiro no momento da captura ritual e no momento do sacrifício.

novamente as mulheres que se ocupavam da toalete do prisioneiro. Tal preparação ritual se dava ao mesmo tempo que se preparava ritualmente o ibirapema[4]. Cobriam o rosto do prisioneiro com uma goma, colocavam por cima cascas de ovos, untavam o corpo e cobriam-no com penas. Tudo era acompanhado de cantigas rituais de modo que, enquanto uma mulher se ocupava da preparação da vítima, as demais cantavam. Tal preparação tinha como objetivo consagrar a vítima ao espírito que deveria receber o sacrifício. Após tal preparação a vítima estava apta a participar das danças que ocorriam naquela noite. Assim que o sol se punha realizavam-se danças no meio da praça, nas quais também eram admitidas as mulheres. Em determinado momento a dança era abruptamente interrompida pelo prisioneiro que, perseguindo os circundantes, atirava-lhes projéteis que lhe haviam sido entregues. É um dos momentos de "vingança" da vítima. Depois, o prisioneiro era reconduzido à cabana e vigiado durante a noite pelas mulheres.

No terceiro dia uma nova preparação da vítima ocorria. Lavava-se o corpo e rapavam os cabelos e o restante dos pelos. Nesse momento, amarrava-se a muçurana na cintura. O prisioneiro era conduzido com a muçurana amarrada ao local do sacrifício. As extremidades da muçurana eram seguradas por dois guerreiros, segundo alguns cronistas, e por mais de dois, segundo outros. Acontecia, então, a despedida da esposa ritual, que realizava um choro cerimonial. Aqui também os autores discordam. Segundo Cardim, tal despedida acontecia antes do amarramento; segundo Thevet, depois. O tacape ritual é, então, ofertado ao sacrificante. Depois de recebido, o executor dirige-se à vítima, mostrando-lhe o ibirapema. Simulando querer lhe bater, dizia: "Chegou o teu tempo de morreres a fim de que sejam vingados nossos amigos, mortos por tu e teus amigos". A isto respondia a vítima:

> Também eu, valente que sou, já amarrei e matei vossos maiores. Comi teu pai e moqueei teus irmãos, comi tantos homens e mulheres, filhos que vós outros tupinambás, a que capturei na guerra, que nem posso dizer-lhes os nomes; e fiquem certos de que para vingar a minha morte os maracajás da nação a que pertenço hão de comer ainda tanto de vós quanto possam agarrar. (LÉRY, 1578 apud FERNANDES 1952, p. 329)

[4] Tacape ritual.

A vítima começava a correr e os que seguravam a muçurana corriam atrás. A vítima podia, novamente, atirar-lhes objetos e as mulheres encarregavam-se do aprisionamento destes, permanecendo, por isso, sempre ao lado do prisioneiro. Depositavam frutos aos seus pés e diziam-lhe "ejepuic" [vinga tua morte].

Antes de prosseguir, gostaria de notar o papel relevante das mulheres nas situações pré-combate, participando ativamente nos rituais de preparação do prisioneiro, de inculpação, de seu sacrifício ritual e também das cerimônias antropofágicas de que tratarei a seguir.

O sacrifício se dá na forma de luta, o que caracteriza o caráter compulsório ou involuntário do sacrifício entre os Tupi. Assim que o sacrificante encontra a oportunidade desfere o golpe na nuca por trás. Normalmente, o golpe era certeiro e visava evitar a perda de sangue. Se o sacrificado porventura conseguisse arrebatar das mãos do executor o ibirapema, ele escapava da morte, ao menos temporariamente.

As relações com a vítima não terminam com a sua morte, mas complicam-se a partir dela, determinando outros ritos que têm o duplo objetivo de consumar a "destruição" da vítima e de evitar que seu espírito se torne prejudicial à comunidade. Neste sentido, a antropofagia insere-se no primeiro objetivo, enquanto os ritos de purificação e renomação do sacrificante visam o segundo. O que é "destruído" através do sacrifício e da antropofagia era o corpo e sua alma. A outra "alma" (ou almas) continuava a existir na memória do grupo a que pertencia a vítima e no mundo sobrenatural dos ancestrais míticos e dos parentes mortos.

Logo após o golpe, uma velha se encarrega de recolher o sangue e os miolos. O corpo era empalado e limpo. Um velho se ocupava do desmembramento, enquanto os mais novos recolhiam as tripas e intestinos, com os quais as mulheres faziam mingau. As mães molhavam seus filhos com sangue dizendo: "Tu estás vingado de teu inimigo". Todas as partes do corpo, lavadas e desmembradas, são colocadas no moquém[5], e as mulheres recolhem a gordura. O consumo do corpo era quase total, excetuando-se os dentes e ossos, que eram destinados ao executor. A este, por sua vez, era vetado o consumo da carne da vítima. O crânio era fixado em uma estaca ao redor da casa do matador, os dentes eram usados como colar e os ossos eram transformados em flautas. Considerava-se uma prova de valentia trazer em volta do pescoço longos colares com dentes humanos, bem como possuir muitos crânios humanos ao redor da cabana. É importante salientar o caráter coletivo do consumo do corpo da vítima, uma vez que todos participavam, e não apenas um grupo específico, inclusive hóspedes e

[5] Grelha de varas.

convidados de outras aldeias. Guardavam-se porções para o consumo posterior como forma de renovar o momento da vingança.

Os motivos para o ato antropofágico são os mais variados. O mais óbvio é a vingança. Havia um elemento educativo que demonstrava aos mais jovem que eles seriam vingados, estimulando-os a se entregarem com avidez às atividades guerreiras. Tem-se também o elemento da reciprocidade entre os grupos Tupi. De forma mais ampla e abstrata, há a questão da preservação da unidade do grupo. Por fim, havia a incorporação das energias vitais da vítima através do procedimento de ingestão da sua carne. Ao contrário dos ritos funerários que têm por objetivo a preservação da integridade do morto, assegurando a incorporação de sua alma ao mundo sobrenatural, os rituais de antropofagia visavam a destruição de tal integridade, impedido a comunicação imediata com a alma dos seus semelhantes e evitando, assim, consequências nefastas para a comunidade. A antropofagia adquire, desse modo, um duplo sentido: de um lado, a ingestão da carne da vítima serve como meio de captação de energias; de outro, é a expressão coletiva da destruição do inimigo, evitando a cólera sobrenatural que o ato da morte poderia desencadear.

Por fim, aconteciam os ritos de purificação e de renomação do executor. Estes começavam simultaneamente ao repasto coletivo e estendiam-se pelos meses seguintes. Tinham por finalidade colocar o sacrificante ao abrigo da vingança do morto, protegendo, desta forma, também toda a comunidade. Logo após o golpe fatal, o executor é despojado de todos os seus bens pessoais. Escolhe para si um novo nome e anuncia-o publicamente. Observa a distribuição de carne e retira-se para a sua cabana. Com os nervos de um dos olhos da vítima, pintam seus pulsos e amarram a boca retirada do cadáver ao seu braço. Ele deitava-se então em sua rede com receio, pois se os rituais não fossem corretamente cumpridos a alma do morto se vingaria. Ficava assim por três ou quatro dias sem comer, beber ou colocar os pés na terra, digerindo a morte. No final deste período, faziam-se incisões em seu corpo com dente de cutia e esfregavam por cima carvão moído e ervas, o que fazia com que as feridas inchassem e se tornassem ainda mais doloridas. Tal ato representa um sacrifício individual no sentido de se desligar completamente da vítima através da expurgação do ato da morte. Há também um simbolismo militar: as incisões exprimiam a capacidade de guerrear de um homem, uma vez que representavam o número de inimigos sacrificados por ele. Enquanto suas feridas saravam, ele permanecia deitado em sua rede sem falar. Meses depois cortavam seus cabelos, pintavam de preto e reintegravam-no ao convívio social.

Gostaria agora de fazer algumas considerações sobre o sacrifício entre os grupo Tupi. Alguns aspectos do seu ritual antropofágico fogem ao conceito clássico de sacrifício. Em primeiro lugar, o sacrifício não se dirige a uma divindade propriamente dita

(ou pelo menos da forma que nós, ocidentais no sentido da tradição judaico-cristã, entendemos divindade). Na sua obra, Florestan Fernandes concluiu que o sacrifício era destinado aos ancestrais míticos ou a um parente morto. Tal concepção aproxima-se muito da noção grega e romana de culto aos mortos e, talvez, de uma noção mais ampla de divindade. Definições mais abrangentes de sacrifico consideram também os ancestrais mortos como receptores de sacrifícios, pois o ritual Tupi tinha como objetivo acalmar os espíritos de parentes recentemente mortos ou agradar ancestrais míticos. Nesse sentido, o motivo mais claro mencionado pelos cronistas (a vingança) ganha um significado mais amplo e religioso do que o simples ato de desforra a um mal infligido à comunidade (o assassinato de um membro, por exemplo). Se considerarmos que os destinatários do sacrifício também são parentes mortos por doença e velhice ou ancestrais míticos, a "vingança" não é dirigida a um ato concreto praticado pelos inimigos, mas ligava-se a cerimônias funerárias que visam auxiliar o parente a atingir o mundo sobrenatural ou saciar o desejo de carne humana dos ancestrais.

Em segundo lugar, e mais complexo, é a relação entre os participantes do ritual. No caso Tupi, o sacrificante e o sacrificador seriam, por um lado, a mesma pessoa, pois é ao sacrificador que cabe as honras da renomação ritual, sendo ele um membro do grupo e não necessariamente um sacerdote no sentido de um especialista no que diz respeito aos assuntos divinos e que possui uma ligação mais próxima com as divindades (a não ser no caso de um parente morto, a quem se oferece o sacrifício). Sob outra perspectiva, a comunidade, que participa do ato da antropofagia em si, também pode ser considerada o sacrificante ao incorporar as energias da vítima, pois os seus membros eram os consumidores da carne e do sangue. Assim sendo, o ritual Tupi não contempla os aspectos da definição clássica de sacrifício de Mauss e Hubert (1979).

Por fim, os aspectos de luta no momento da morte (e a possibilidade de escapar ao sacrifício) levaram alguns autores a excluir o ato praticado pelos Tupi como pertencendo à categoria de sacrifício propriamente dito. No entanto, se consideramos o fato de a vítima ser voluntária ou não à imolação como não sendo essencial à definição do sacrifício e analisarmos outros aspectos do ritual, podemos reconsiderar esta alegação. Trata-se de uma vítima apreendida em guerra. E, embora esta possa lutar pela sua vida, estava muito claro para ela o seu papel no ritual e num sistema de crenças que também era o seu.

Outros aspectos inserem a antropofagia Tupi na categoria de sacrifício. Em primeiro lugar, tal ritual possuía o objetivo de manter a ordem com o mundo sobrenatural e incluía a destruição total da vítima e o derramamento de sangue. Há também o elemento da coesão social definido por Roberston Smith (1959), mais no sentido da comunhão e da vingança coletiva do que da expiação.

Com relação aos elementos do sacrifício, já discuti a separação não óbvia entre sacrificante e sacrificador. No entanto, os demais elementos estão presentes e bem caracterizados. Com relação à vítima, é interessante ressaltar o seu papel central em todos os rituais (daí a minha preocupação em descrever todas as etapas que antecedem e que sucedem o sacrifício em si). Os instrumentos também são bem definidos, em especial, a muçurana e o ibirapema (este último, aliás, recebe preparações decorativas específicas). Nas crônicas não há menção a um local sagrado no qual ocorria o sacrifício. O caráter sagrado, no entanto, é denotado pelo tempo, pois se trata de um período em que toda a comunidade está envolvida nos rituais que culminarão no sacrifício e no qual não há espaço ou ação que não sejam sagrados.

As etapas do ritual também são claras: são dois dias de preparação (entrada); o terceiro dia no qual ocorre o sacrifício (morte e antropofagia) e a consequente contaminação do sacrificante; e os processos de purificação (saída). O ponto alto dava-se no diálogo que antecedia o golpe e que assegurava a vingança e a reciprocidade de tal ato, no golpe em si e no repasto coletivo.

De acordo com Viveiros de Castro (2002), o modelo clássico de sacrifício de Hubert e Mauss não se aplica ao caso dos Tupinambá. Para o autor, Florestan Fernandes, ao analisar os elementos do ritual, teria deduzido algo que não está nas crônicas: o destinatário do sacrifício, identificando-o com os parentes mortos. No ritual Tupi não haveria entidades sobrenaturais às quais o sacrifício era destinado (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 460-461). Neste sentido, Viveiros de Castro propõe outro modelo, baseado na noção de sacrifício de Lévi-Strauss em sua discussão sobre o totemismo em *O pensamento selvagem*. O sacrifício, atuando no campo das forças, teria como função realizar a transformação recíproca e irreversível entre dois termos através da execução e ingestão: matadores/vítimas, devoradores/devorados (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 465). Trata-se de uma dinâmica complexa de identificações que o autor denomina perspectivismo e que, de acordo com ele, seria muito difundida entre as populações ameríndias.

> Minha análise desse complexo terminou por defini-lo como um processo de transmutação de perspectivas, onde o devorador assume o ponto de vista do devorado, e o devorado, o do devorador: onde o "eu" se determina com o "outro" pelo ato mesmo de incorporar este outro, que por sua vez se torna um "eu". Tal definição pretendia resolver uma questão muito simples: o quê, do inimigo, era realmente devorado? Se não era sua substância – pois se tratava de um canibalismo ritual, onde a ingestão da carne

> da vítima, em termos quantitativos, era insignificante; ademais, são muito raras e inconclusivas as evidências de quaisquer virtudes bromatológicas atribuídas ao corpo do inimigo –, só podia, então, ser sua posição, isto é, sua relação ao devorador, e, portanto, sua condição de inimigo. O canibalismo, e o tipo de guerra indígena a ele associado, implica assim num movimento fundamental de assunção do ponto de vista do inimigo. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 461-462)

Assim sendo, no ritual Tupinambá os elementos seriam o grupo dos devoradores e a vítima (grupo inimigo), não havendo necessidade, portanto, da participação de uma entidade sobrenatural.

Viveiros de Castro vai além e afirma que tal tipo de ritual caracteriza o xamã horizontal, que é ao mesmo tempo sacrificador e vítima. Tal xamanismo seria característico das sociedades igualitárias e belicosas, nas quais não havia a coincidência entre o poder político e a potência cósmica. Seria esta correspondência que levaria a um sistema de sacrifício do tipo clássico, no qual o xamã vertical (ou sacerdote) é o matador da vítima (outrem), no sentido de ser um mestre da cerimônia e um guardião dos conhecimentos cósmicos, característico das sociedades verticais e pacíficas (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 470). Tal xamã vertical representaria a captura do xamanismo pelo Estado, o que é observável nas culturas andinas e mesoamericanas.

Com relação à arqueologia e aos rituais antropofágicos, é preciso considerar a inexistência de vestígios a respeito (o que, em arqueologia, denominamos evidência negativa). Isso se dá porque boa parte do território brasileiro encontra-se na zona tropical úmida. Em termos arqueológicos, isso significa um conjunto de condições pouco favorável à preservação dos registros. A acidez do solo, as estações chuvosas, a atividade bioquímica e o calor intenso contribuem para a degradação da matéria orgânica e dos ossos em poucas décadas (o dente, que é o material orgânico mais resistente, não dura nem um milênio). Isso dificulta o conhecimento sobre os aspectos físicos das populações que ocuparam o território brasileiro, além de destruir grande parcela da cultura material, notadamente madeira, tecidos, cestaria, restos de plantas etc. As exceções são os abrigos secos, grutas e terrenos calcários e charcos. A erosão do solo devido à perda da cobertura vegetal destrói os sítios, mas não necessariamente o material. O arado e a atividade de animais cavadores provocam perturbações consideráveis na estratigrafia. Além disso o arado também destrói a cerâmica e o material lítico próximo à superfície.

O processo de laterização dos solos sedimentares (compactação) homogeneiza as camadas e gera a perda do registro estratigráfico. Por fim, as condições da Floresta Amazônica dificultam o acesso e a pesquisa, por causa dos problemas logísticos: distâncias, acesso, documentação de apoio como mapas e GPS, tamanho das equipes, áreas indígenas e duração das campanhas.

Se levarmos em conta os elementos materiais envolvidos nos rituais antropofágicos, o que poderíamos encontrar de evidência nas camadas arqueológicas? O padre Ignácio Schmitz, do Instituto Anchietano de Pesquisa em São Leopoldo (RS), analisou ossos encontrados em fogueiras em Candelária, em São Pedro do Ivaí (PR), e atestou que os ossos humanos foram encontrados queimados e cortados para extrair o tutano[6]. Tal evidência, no entanto, constitui exceção e carece de todo aparato ritualista ligado à antropofagia. Nesse sentido, seria interessante que a arqueologia brasileira se voltasse mais para a constituição de uma teoria e de uma metodologia próprias que levassem em consideração não apenas as condições de preservação do material arqueológico, mas a natureza das culturas dos povos que aqui viviam.

A título de conclusão gostaria de trazer algumas evidências antropológicas de crenças e ritos antropofágicos que existem ainda hoje no território brasileiro.

Os Suruí, grupo Tupi-Guarani do Pará que contava com 383 membros em 2014 (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2018) guardam entre suas canções os seguintes versos:

> Koi txangaré, koi txangaré
> Xiripaba mãi, txangaré
> Koi txangaré, koi txangaré
> Xameapab mãi, txangaré
> Koi txangaré, koi txangaré
> Koi txangaré, koi txangaré[7]

Os Araweté da Amazônia oriental praticam o que Viveiros de Castro (2002, p. 460) chama de canibalismo póstumo[8]. As divindades (*Mai*) são canibais. Os mortos são enterrados em caminhos abandonados na floresta. Uma morte provoca a imediata dispersão da

[6] Trabalho não publicado.

[7] Em tradução livre: Vou matar você/ Vou comer seu fígado com milho torrado/ Vou comer carne crua também/ Vou comer pedaço de carne crua.

[8] Segundo censo de 2014 contavam com 467 pessoas (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2018).

população da aldeia na floresta, dispersão que dura o tempo da decomposição do cadáver. A alma celeste é morta e devorada pelos *Maï* ao chegar ao céu, sendo então ressuscitada mediante um banho mágico que a transforma em um ser divino e eternamente jovem. As almas dos mortos recentes vêm frequentemente à terra nos cantos dos pajés, para falar com os parentes e narrar as delícias do além. Após duas gerações elas cessam seus passeios, pois ninguém mais na terra recorda-se delas. A condição de guerreiro é a única que torna desnecessária a transubstanciação canibal no céu; os matadores de inimigo, fundidos em espírito com suas vítimas, gozam de um estatuto póstumo especial.

Para finalizar, gostaria de mencionar o que é denominado de endocanibalismo, ou seja, ingestão de carne humana de indivíduos dentro do mesmo grupo. Algumas tribos da Amazônia, como os Yanomami, cremam e ingerem as cinzas dos parentes, como forma de incorporá-los. Tal prática dispensa o sepultamento e a existência de cemitérios, não deixando vestígios arqueológicos.

Mesmo após quinhentos anos de conquista, massacre e aculturação, os indígenas sobreviveram, não apenas humanamente, mas em suas crenças e rituais, a despeito do conquistador europeu, de sua "civilização" e do seu cristianismo. Montaigne, no final do século XVI, com sua preocupação de conhecer as mais diversas formas de vida das diferentes sociedades humanas, compreendeu que os ameríndios poderiam ser considerados selvagens no sentido de sua proximidade com o modo de vida natural e que o dito canibalismo exprimia valores próprios. E que bárbaros eram eles, os europeus.

Referências Bibliográficas

FERNANDES, F. *A função social da guerra na sociedade tupinambá*. São Paulo: FFLCH/USP, 1952.

GONÇALVES DIAS, A. *Poemas*. São Paulo: Publifolha, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Indígenas*. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: https://bit.ly/34jIVI3. Acesso em: 28 mar. 2020.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. Quadro geral dos povos. *Povos indígenas no Brasil*, São Paulo, 23 ago. 2018. Disponível em: https://bit.ly/2X9pD6O. Acesso em: 28 mar. 2020.

MAUSS, M.; HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Ubu, 2017.

MONTAIGNE, M. *Essais I (1578-9)*. Paris: eBooks France, 2000.

RIBEIRO, D. *O povo brasileiro*: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SMITH, W. R. *The religion of the Semite*s. New York: Meridien Library, 1959.

STADEN, H. *Duas viagens ao Brasil* (1557). Rio de Janeiro: Academia Brasileira, 1930.

VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*: e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac Naify, 2002.





Poucos temas despertam tamanha inquietação no espírito do homem moderno quanto a prática do sacrifício. Especialmente no que se refere ao sacrifício humano, a ideia de um homicídio como forma de aproximar o homem do divino suscita, na maioria das vezes, sentimentos apaixonados que transitam entre a aversão, a repugnância e a indignação, dada a premissa de que, para as sociedades atuais, o sacrifício é um ato moralmente condenável.

Mas não foi assim no passado. Nem no presente, se considerarmos que, para além do próprio ato do sacrifício, sua ideia encontra-se em grande parte das religiões da humanidade, incluindo a tradição clássica (greco-romana) – fundamento da civilização ocidental – e a judaico-cristã, que está na base da religiosidade ocidental. Em Roma e na Grécia Antiga, o boi era a vítima ideal para os sacrifícios sangrentos, mas há evidências cada vez mais concretas de sacrifícios humanos nestas sociedades. Por outro lado, ao bode expiatório pago pela purificação dos antigos hebreus vem juntar-se o próprio Cristo, oferecido em sacrifício como o "cordeiro de Deus" para expiar e salvar a humanidade, segundo a religião cristã. À primeira vista, a suposta linha que separa a barbárie do mundo civilizado não é tão definida quanto se pensa.

A verdade é que o sacrifício não é um simples ato de crueldade, mas sim uma das formas mais eficazes de ordenação do universo social e de satisfação de certas aspirações que vão além dos limites "ordinários" da existência humana e que se manifestam basicamente por meio da experiência religiosa.

9 786587 080024