

2014.1 . Ano xxxi . Número 27

CALÍOPE

Presença Clássica



Capa: detalhe em lekythos etrusco de fundo branco (garota tocando lira). Cerâmica, c. 450 a.C.

2014.1 . Ano xxxi . Número 27

CALÍOPE

Presença Clássica

ISSN 2447-875X

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
Departamento de Letras Clássicas da UFRJ

Universidade Federal do Rio de Janeiro
REITOR: Carlos Antônio Levi da Conceição

Centro de Letras e Artes
DECANA: Flora de Paoli Faria

Faculdade de Letras
DIRETORA: Eleonora Ziller Camenietzky

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas
COORDENADORA: Tania Martins Santos
VICE-COORDENADOR: Ricardo de Souza Nogueira

Departamento de Letras Clássicas
CHEFE: Katia Teonia Costa de Azevedo
SUBCHEFE: Simone de Oliveira Gonçalves Bondarczuk

Organizadores
Anderson de Araujo Martins Esteves
Pedro da Silva Barbosa
Ricardo de Souza Nogueira

Conselho Editorial
Alice da Silva Cunha
Ana Thereza Basílio Vieira
Anderson de Araujo Martins Esteves
Arlete José Mota
Auto Lyra Teixeira
Fernanda Messeder Moura
Shirley Fátima Gomes de Almeida Peçanha
Ricardo de Souza Nogueira
Tania Martins Santos

Conselho Consultivo
Glória Braga Onelley (UFF)
Jackie Pigeaud (Universidade de Nantes – França)
Jacyntho Lins Brandão (UFMG)
Maria Celeste Consolin Dezotti (UNESP/Araraquara)
Maria da Glória Novak (USP)
Maria Delia Buisel de Sequeiros (Universidad de La Plata – Argentina)
Neyde Theml (UFRJ)
Zelia de Almeida Cardoso (USP)

Capa e editoração
Fábio Frohwein de Salles Moniz

Revisão
Glória Braga Onelley
Cinthya de Sousa Machado

Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas / Faculdade de Letras – UFRJ
Av. Horácio Macedo, 2151 – sala F-327 – Ilha do Fundão
21941-917 – Rio de Janeiro – RJ
www.lettras.ufrj.br/pgclassicas – pgclassicas@letras.ufrj.br

Sumário

Apresentação

Relações de gênero e esposas atenienses: cenas de gineceu

- ¶ Fábio de Souza Lessa
- ¶ Edson Moreira Guimarães Neto

Otaviano e a conquista do Egito em representações emitidas por moedas da península itálica, em 28 A.E.C.

- ¶ Carlos Eduardo da Costa Campos

Conflito religioso e simbolismo arquitetônico na Antiguidade tardia: o ataque aos templos pagãos segundo Libânio de Antioquia

- ¶ Gilvan Ventura da Silva

Biografia como crítica literária em Sêneca o Rétor e Suetônio

- ¶ Pedro Baroni Schmidt

O conceito de gnwsij nos séc. IX-V a.C.

- ¶ Marcos José de Araújo Caldas

Como os romanos lembravam, registravam, pensavam e usavam seu passado

- ¶ Andreas Mehl

Tradução: De gestis Mendi de Saa, de José de Anchieta (I, v. 178-230)

- ¶ Alice da Silva Cunha

Apresentação

Em sua 27ª edição, a revista *Caliope: Presença Clássica* consolida o seu novo formato online, tornando-se acessível a um número maior de leitores e academicamente modernizada, ao se apresentar definitivamente integrada à plataforma de gestão editorial SEER – Sistema Eletrônico de Editoração de Revistas. Ao ressuscitar a metáfora, é possível entender a consolidação como o ato de trazer solidez a um objeto, o que, para o periódico aqui comentado, representa um trajeto acadêmico construído através do tempo, por sua publicação ser detentora de uma tradição perene, portadora de um vigor histórico refletido em vários contextos de sua existência. A revista, simplesmente *Caliope*, como aqueles que participam de seu âmbito a chamam até hoje intimamente, surgiu em 1984, servindo naquele tempo como divulgadora da produção bibliográfica dos professores do Departamento de Letras Clássicas da UFRJ e tendo uma forma impressa bem datada de períodos pertencentes à impressão gráfica e à datilografia. Nesses moldes, o periódico galgou seu êxito até sua 9ª edição, em 1993, quando, por motivos de falta de verba, deixou de existir sem nunca deixar de existir de fato, uma vez que sempre permaneceu presente na mente de seus idealizadores. Anos se passaram até que finalmente, em 2001, o Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas se viu na necessidade imperiosa de publicar um periódico, que seria uma produção bibliográfica em

conjunto com o seu Departamento. Na verdade, no ribombar da tradição, nem se aventou a hipótese de se criar um novo periódico, pois a voz da Musa prevaleceu. Era o ressurgimento da revista *Calíope: Presença Clássica*, em um formato impresso mais impessoal, menor que o anterior e de feitio mais acadêmico. Nesse formato e já atrelada às duas instâncias máximas de Letras Clássicas da Faculdade de Letras da UFRJ, o periódico se profissionalizou abrindo espaço para artigos de professores-pesquisadores de toda parte do Brasil. Em 2015, foi publicada a 25ª edição do periódico, a última em formato impresso, e, nesse mesmo ano, a 26ª edição, a primeira online, antecessora de nobre ascendência desta edição que aqui se apresenta, consolidada pelo vate da tradição advinda da inspiração da musa Calíope.

Esta edição conta com artigos de variada temática de autoria de pesquisadores de diversas universidades do Brasil. Os Professores Doutores Fábio de Souza Lessa e Edson Moreira Guimarães Neto apresentam um trabalho sobre questões referentes à atuação das esposas legítimas de cidadãos na Atenas clássica, opondo realidades à construção de um discurso ideal. O pesquisador Carlos Eduardo Costa Campos, especialista em numismática do período romano, apresenta um artigo sobre acontecimentos históricos traçados por meio da significação que a circulação de moedas romanas trazia no tempo da República e do Império. O Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, em seu texto, discorre sobre a construção literária acerca de como se deu o processo de cristianização no Império Romano tardio, elaborada na obra *Oratio 30 (Pro templis)*, de autoria de Libânio, autor do período em pauta. O Professor-pesquisador Pedro Baroni Schmidt, em seu artigo, coteja dois prefácios de obras da literatura latina, *Controvérsias*, de Sêneca, e *Vidas dos poetas*, de Suetônio, com o objetivo de abarcar as diferenças e afinidades presentes no texto e suas funções. No artigo seguinte, o Prof. Dr. Marcos José de Araújo Caldas constrói um texto com vista a investigar o conceito de *gnosis* em momentos pontuais da Antiguidade, sobretudo, na Grécia arcaica. Os artigos findam com uma produção bibliográfica internacional de autoria do renomado pesquisador Prof. Dr. Andreas Mehl, da Universität Halle-Wittemberg, fruto de uma conferência proferida no evento I Simpósio Internacional de Estudos Clássicos/ 30ª Semana de Estudos Clássicos, realizado em 2011 na Faculdade de Letras da UFRJ, que foi traduzida para o português na época, e, com base na reestruturação

efetuada pelo próprio autor, preparada para constar, em nosso idioma, na presente edição de *Calíope: Presença Clássica*. O texto proporciona um pormenorizado estudo que levanta questões de análise historiográfica, tomando por base o próprio contexto da maneira como os romanos compreendiam o seu passado e o registravam. Fechando a publicação, a Profa. Dr^a Alice da Silva Cunha apresenta uma tradução da obra *De gestis Mendi de Saa*, pertencente ao padre José de Anchieta.

Aos autores, cujas páginas de preciosa contribuição intelectual se desvelam nesse periódico, o nosso mais terno agradecimento, pois, certamente, eles oferecem aqui “uma aquisição para sempre”, nas palavras do célebre historiador Tucídides. Então, uma boa leitura a todos os amantes do legado greco-romano.

Os editores

Relações de gênero e esposas atenienses: cenas de gineceu

Fábio de Souza Lessa

Edson Moreira Guimarães Neto

RESUMO

Nosso trabalho tem como principal objetivo analisar os espaços em que as esposas legítimas dos cidadãos atenienses atuavam ao longo do período clássico. Defendemos que a permeabilidade e a flexibilidade desses espaços ultrapassavam em muitos sentidos aquilo que era pregado pelo discurso do modelo feminino ideal. Para comprovarmos essa hipótese, utilizaremos o constante diálogo entre a documentação escrita e a cerâmica ática de figuras vermelhas.

PALAVRAS-CHAVE

Atenas clássica; gênero; iconografia.

Neste artigo, propomos refletir sobre o espaço de atuação das esposas legítimas atenienses do período clássico (séc. V e IV a.C.). Tradicionalmente, às mulheres é reservado o espaço interno do *oikos*, mais precisamente o gineceu, espaço físico feminino por excelência na sociedade dos atenienses, no qual poucos homens entravam. Curiosamente, foi a *pólis* democrática que mais tentou cercar a ação das suas esposas. Porém, defendemos que, apesar do discurso masculino idealizado buscar relegar as esposas legítimas ao gineceu, caracterizando-as como passivas e frágeis, elas conquistaram espaços de atuação e criaram lugares próprios de validação social feminina através do exercício das práticas cotidianas.

Não se quer com isso negar, e nem mesmo se poderia, a associação feminina com o espaço interno. Aristófanes, por exemplo, utiliza com frequência o advérbio *éndon* – que significa dentro, interiormente, em casa – para enfatizar essa associação entre o feminino e o interior (ARISTÓFANES. *Lisístrata*, v. 149, 454, 456, 510 e 894). Ana Iriarte (1990, p. 23) argumenta que a associação estabelecida pelos autores gregos antigos entre o espaço privado e o feminino não implicava a reclusão física da mulher no interior do *oikos*.

A ideologia masculina da sociedade ateniense se utilizava basicamente de dois veículos para a propagação do modelo rigoroso de comportamento feminino. O primeiro se constituía pelos textos escritos. A sociedade letrada ateniense tinha acesso a esses textos e os reproduzia pela oralidade e pelo costume às esposas. A documentação imagética representava o segundo veículo de divulgação do modelo *mélissa*.¹

Mesmo que alguns vasos fossem caros e, por isso, direcionados aos segmentos sociais mais abastados, a circulação das imagens era de domínio público. Uma esposa pobre, por exemplo, poderia entrar em contato com essas imagens quando participava de um ritual funerário ou ainda poderia vê-las nas casas que frequentava, para o trabalho ou lazer. As imagens funcionavam como um suporte de mensagem sem fronteiras, pois atingiam ao mesmo tempo os diversos segmentos sociais, grupos letrados ou não, variando apenas o uso e o sentido atribuídos às mensagens no interior de cada um deles (o

das esposas, por exemplo).

Neste trabalho, vamos nos concentrar na análise das imagens pintadas na cerâmica ática do séc. V a.C. que representem personagens femininas exercendo atividades cotidianas no interior do gineceu. Sian Lewis (2002, p. 59) enfatiza que, de todos os temas representados na cerâmica, o do trabalho doméstico é mais frequentemente invocado como provada vida cotidiana feminina na Grécia clássica. É um tema familiar nas discussões sobre a vida das mulheres: autores se esmeram em apresentar uma série de imagens que apresentam diferentes tarefas domésticas, e essas imagens são tomadas como *reproduções fotográficas* de esposas atenienses exercendo típicas tarefas diárias. Não podemos deixar de ressaltar que as atividades domésticas, como qualquer outro tema iconográfico, têm suas próprias convenções de representação, estando sujeito a alterações ao longo do tempo.

A possibilidade de novas abordagens sobre o feminino, na Antiguidade ou nas demais sociedades, advém, assim defendemos, dos pressupostos teóricos oferecidos pela História de Gênero.

Partimos do princípio de que a categoria gênero sublinha o aspecto relacional entre homens e mulheres, evitando assim lançar as mulheres num campo sem interlocução. O principal pressuposto do gênero é, de acordo com P.S. Pantel (1993, p. 595), entender a diferença entre masculino e feminino como resultado da organização social da relação social entre os sexos, logo distanciada do determinismo biológico. Enfatizamos que “[...] gênero procura destacar que a construção do feminino e do masculino é definida em função do outro, uma vez que se constituíram social, cultural e historicamente em um tempo, espaço e cultura determinados (MATOS, 2006, p. 14-5).

Adotamos uma postura de distanciamento das concepções essencialistas que entendem sexo e gênero como naturalizados (LESSA; FILHO, 2008, p. 17). Na medida em que a sexualidade também era tratada como natural, as diversidades anatômicas entre homens e mulheres justificariam diferenças entre os gêneros. Concordamos que:

Em oposição a esta ideia, considerando-se que para cada sociedade as vivências, práticas, representações e regras sociais são distintas, mais do que um aspecto biológico, a sexualidade, dentro das ciências humanas, deve ser entendida como um fenômeno cultural e estudada como tal. O próprio significado dos conceitos da sexualidade é culturalmente construído (CAVICCHIOLI, 2008, p. 240).

Tanto na produção das Ciências Humanas quanto na historiografia, em específico, o gênero vem se impondo como uma questão fundamental. Segundo Maria I. Matos (2006, p. 9), “o campo se expandiu e questões emergentes nessas pesquisas têm contribuído de modo significativo para a renovação temática e metodológica das disciplinas, possibilitando a descoberta de temáticas, testemunhos, documentos, [...]”.

Gênero é pluralidade, isto é, pressupõe a busca de diferenças dentro da diferença, porque os grupos de homens e de mulheres não constituem simples aglomerados. Homens e mulheres devem ser pensados em suas diversidades, no bojo da historicidade e de suas inter-relações (MATOS, 2006, p. 14). Por isso, o grupo das esposas bem-nascidas deve ser entendido como heterogêneo.

Distanciando-se de pensar a categoria gênero por meio de um modelo binário, Kate Gilhuly (2009, p. 2) propõe a reflexão com base em uma *matriz feminina*. Segundo a autora:

A matriz feminina – que configurou o relacionamento entre a prostituta, a esposa e a sacerdotisa ou agente ritual – foi um princípio organizacional utilizado pelos atenienses do Período Clássico para pensar e falar de si mesmos; era parte do imaginário social ateniense. Esta estrutura opera em uma variedade de textos e gêneros e estava, portanto, ligada a várias facetas da identidade ateniense.²

Em vez de conceber o feminino como oposto ao masculino, a matriz feminina permite que um tipo de mulher seja definido em relação aos outros (GILHULY, 2009, p. 2-3), dimensionando com maior destaque a heterogeneidade dos grupos femininos. Até mesmo porque, segundo ainda a autora, gênero não é um campo unificado – há diferentes estratégias para representá-lo, e elas circulam em uma variedade de permutações (GILHULY, 2009, p. 8 e 23).

Sabemos que a proposta de direcionamento para outros tipos de documentação que não a escrita gera algumas incertezas visto que o treinamento em geral dos historiadores os leva a ficarem mais à vontade com documentos escritos (GASKELL, 1993, p. 237). A diversidade de documentações também é uma exigência dos estudos de gênero (MATOS, 2006, p. 17). É relevante destacarmos que “como em qualquer domínio da história, é imperioso mobilizar todo e

qualquer tipo de documentação disponível que seja pertinente à problemática em causa” (MENESES, 2012, p. 253).

Sian Lewis (2002, p. 7) dedica atenção a questão da relação entre textos escritos e imagéticos. Segundo a autora, a tradição de usar as imagens pintadas na cerâmica para ilustrar ideias advindas da literatura vem de longa data, assim como o uso de textos literários para elucidar a imagética. Segundo ainda S. Lewis (2002, p. 7-8), cerâmica e literatura não podem ser lidas em sequência para confirmação mútua. No caso específico dos registros da cerâmica, podemos dizer que são deformados, fragmentários e incompletos se comparados à literatura; porém, de fato, nenhum dos dois nos conta a história por inteiro.

A sustentação da hipótese de que a esposa bem-nascida pode atuar da mesma forma que os homens no âmbito público resulta de um novo olhar oriundo de outro tipo de documentação a ser pesquisada – a documentação imagética e a cultura material - e também de um olhar que não se restringe unicamente às fronteiras da própria produção historiográfica. Neste caso, a diversificação da documentação nos possibilitou concluir pela não rigidez do modelo *mélissa* e por conceber esse mesmo modelo como resultante ideológico da sociedade *poliade*. Quanto às imagens em especial, elas “... são, e têm sido sempre, um tipo de linguagem, ou seja, atestam uma intenção de comunicar, que é dotada de um sentido e é produzida a partir de uma ação humana intencional” (PESAVENTO, 2008, p. 99). Convém ainda acentuarmos que as imagens não contribuem apenas para representar o passado, mas também para construí-lo (MENESES, 2012, p. 259).

Outra preocupação presente no estudo das imagens é a necessidade de tomá-las como um todo, isto é, nenhum elemento que as compõe deve ser excluído da interpretação, mesmo porque o historiador deve compreender a totalidade da imagem (DURAND; LISSARRAGGUE, 1983, p. 170). As imagens na cerâmica não podem ser extraídas de seu contexto e interpretadas de maneira acrítica. A relação de uma cena com a decoração do vaso inteiro; a proveniência do vaso e seu uso real; a relação da cena com aquelas em vasos similares, tudo isso serve para qualificar e questionar uma única interpretação (LEWIS, 2002, p. 4; STEINER, 2009, p. 75).

Ao considerar o tópico das mulheres, é importante observar tanto a distribuição geográfica quanto cronológica das cenas. Imagens de mulheres mudam ao longo do tempo, com temas tornando-se moda e depois perdendo popularidade. O repertório de cenas femininas torna-se muito mais padronizado e limitado após 440 a.C.; muitos dos tópicos comuns no início das figuras vermelhas, tais como *sympósia*, sexo, corte e trabalho doméstico, desaparecem, para serem substituídos por cenas localizadas em interiores domésticos, preparações para casamentos e cenas funerárias. Por volta do período da Guerra do Peloponeso, imagens de mulheres em casa ou concentradas na prática ritual passam a dominar a cerâmica decorada. Mais do que usar todas as imagens de mulheres indiscriminadamente, nós devemos estar atentos para tais mudanças, e perguntarmo-nos por que as tendências deveriam ir e vir (LEWIS, 2002, p. 9).

De acordo com Eduardo Paiva (2006, p. 14), as “imagens são, geralmente e não necessariamente de maneira explícita, plenas de representações do vivenciado e do visto e, também, do sentido, do imaginado, do sonhado, do projetado”. As pinturas que encontramos representadas sobre o suporte cerâmico se constituem numa concepção dos artesãos sobre um determinado fenômeno. Ela não é a realidade histórica em si, mas traz consigo uma porção dela, traços, aspectos, símbolos, representações, dimensões ocultas, perspectivas, induções, códigos, cores e formas nela cultivadas, e, portanto, não se esgota em si mesma (PAIVA, 2006, p. 19). Tais proposições nos remetem à necessidade de contextualizar as imagens; isto porque elas devem ser entendidas como um sistema de signos criadores de significados (BÉRARD, 1983, p. 5-10) e, neste sentido, devem ser imediatamente recolocadas nos seus diversos contextos.

Importante ainda a ser destacado é a atenção necessária que devemos dispensar à relação entre forma e mensagem a ser transmitida ao analisarmos uma imagem. É justamente nessa relação que se encontra expressa a intenção do artista e de todo o grupo social envolvido na sua realização, não esquecendo os destinatários que irão consumi-la.

Feitas tais considerações, passemos à análise de duas cerâmicas de figuras vermelhas contendo cenas femininas no interior do gineceu. A primeira, uma *pyxis* datada de 460-40 a.C. e a segunda, uma *hydría* de 440-30 a.C.



Figura 1 – localização: New York, Metropolitan Museum of Art, 06.1117; temática: gineceu; proveniência: Ática; forma: Pýxis; estilo: figuras vermelhas; pintor: não informado; data: 460-440 a.C.; indicação bibliográfica: ARV 815,3; BAGPP 210088; LESSA, 2010, p. 64; RICHTER, 1907, p. 419.

A primeira imagem (figura 1), representada em uma *pýxis*,³ faz referências às tarefas domésticas realizadas pela esposa no interior do *oikos*: a tecelagem, a fiação e as atividades de organização, além de nos conduzir às intimidades do gineceu e à convivência em grupo. Podemos considerar que esta é uma cena doméstica típica que atua no sentido de reforçar a ação feminina no interior do grupo doméstico idealizada pela sociedade ateniense (KEULS, 1993, p. 21).

Temos representada na imagem uma cena de interior de uma residência, o que se evidencia por uma coluna jônica sobre um pedestal. Seis mulheres se encontram em cena, todas vestidas com *chitón*, *himátion* e um *sakkós* – com exceção da primeira, da esquerda para a direita, que tem uma fita amarrada a cabeça. Esta mulher traz uma longa fita em suas mãos estendidas, como se a oferecesse à outra, que segura uma flor na mão direita. A presença do *kálattos* ao lado da segunda e da quarta mulheres, assim como a roca na mão da penúltima e todo o gestual do grupo que está à direita evidenciam que a cena remete à fiação da lã. Segundo Richter (1907, p. 418-9), é provável que a mulher próxima a coluna tenha acabado de chegar e traga um pequeno presente para sua amiga, enquanto a dona da casa está oferecendo uma flor em troca, como um sinal de boas-vindas.

O fato de todas as personagens estarem dispostas em um mesmo plano pode denotar o pertencimento delas ao mesmo grupo social. É salutar observar que personagens e objetos aparentam atuar em um mesmo quadro espaço-temporal, explicitando um entrosamento necessário à realização de uma atividade conjunta. O gestual das personagens parece reforçar a sincronia necessária para o êxito das atividades em grupo.

No que se refere aos jogos de olhares, as seis personagens foram representadas em perfil. Neste caso, a veiculação da mensagem se

dirige a um receptor-ator da cena, e não a um enunciador-destinatário externo (CALAME, 1986, p. 108).

Podemos observar que os elementos euforizados pelo pintor na imagem são as virtudes femininas e as atividades domésticas (fiação, tecelagem, gerenciamento do *oïkos*), a vida privada, a convivência feminina, o trabalho doméstico em grupo e as relações de parentesco e amizade.

Platão (*Leis*, VII, 805e), visando demonstrar as especificidades culturais atenienses no que se refere à educação de uma esposa, euforiza como um costume em Atenas, a atuação feminina na administração do *oïkos* e o controle sobre toda a tecelagem.

Xenofonte também euforiza os mesmos atributos. A participação feminina na administração do *oïkos*, quando Iscomâco afirma a Sócrates que “[...] minha mulher – *gyné* – é capaz de cuidar pessoalmente das coisas de minha casa” (XENOFONTE. *Econômico*. VII, 3) e a *sophía* feminina na arte da tecelagem, pois “[...] quando a lâ – *éria* – chegar às tuas mãos, deves cuidar que tenham túnicas – *himátia* – os que delas precisam” (XENOFONTE. *Econômico*. VII, 36. Ver, também, VII, 6 e 21). (BLUNDELL, 1998 A, p. 65-6). Acreditamos que, no decorrer deste período de convivência, estaria assegurado o processo de interação social entre as esposas e as demais mulheres do *oïkos*.

Concebemos a tecelagem como uma atividade feminina, porém não restrita somente à esfera das esposas bem-nascidas. A ligação direta existente entre tecelagem e esposa bem-nascida é, na verdade, uma construção da própria produção intelectual grega – literária e imagética – desde o Período Homérico. Para nós, a procriação e, principalmente, a criação e educação dos filhos, pelo menos nos seus primeiros anos de vida, mais do que a tecelagem, constituem os indícios mais propícios para identificarmos uma personagem feminina representada num vaso como uma esposa bem-nascida. Essa inferência é resultante do fato de que a concepção de um filho significa a concretização do herdeiro, que será responsável pela manutenção do patrimônio, por cuidar dos pais na velhice, realizar os funerais familiares e também manter o culto doméstico. Isto, porém, não significa dizer que a tecelagem e a fiação não se constituíssem em atividades pertencentes ao universo dessas esposas. Embora a tecelagem e a fiação sejam, na sociedade grega, uma atividade feminina, de modo geral, não podemos invalidar a hipótese de essas

atividades serem para as esposas bem-nascidas um critério de virtude.

Nesse sentido, podemos inserir em nossa discussão a figura 2. Aqui temos uma *hydria*^A de figuras vermelhas bastante debatida, de cerca de 440-30 a.C. Observamos, da esquerda para a direita, uma mulher nua que permanece de pé com uma roca na mão usando apenas um amuleto amarrado a sua coxa, enquanto suas roupas repousam em uma cadeira às suas costas. De frente para ela, encontra-se uma mulher vestida e sentada em uma cadeira, que parece orientar suas ações, o que se torna mais evidente pelos jogos de olhares das personagens que se cruzam e interagem unicamente no interior da cena. A presença do nu feminino tem criado bastante polêmica a partir das interpretações dessa cena, pois o pintor parece ao mesmo tempo euforizar tanto a nudez como a fiação, que, como veremos, são signos muitas vezes identificados como pertencentes a universos diferentes pela historiografia contemporânea.⁵



Figura 2 – localização: Copenhague, National Museum 153; temática: nudez feminina/fiação; proveniência: Italy, Nola; forma: *hydria*; estilo: figuras vermelhas; pintor: Washing Painter; data: 440-30; indicações bibliográficas: ARV 1131,161; BAGPP 214971; BEARD, 2000, p. 31, fig. 9; BRULÉ, 2003, p. 150; CP 209; LEWIS, 2002, p. 105, fig. 3.10; WILLIAMS, 1984, p. 96, fig. 7.4.

Segundo Williams (1984, p. 97), acompanhando a linha historiográfica mais tradicional, a mulher sentada (possivelmente uma proxeneta) seria mais velha e estaria ensinando uma jovem *hetaira* (de pé) a tecer. Para Edward Cohen (2006, p. 104-5) e Jennifer Neils (2000, p. 208-9), a tecelagem seria uma atividade regular do dia a dia para qualquer prostituta. Neils, inclusive, reforça tal ideia quando afirma que a cena apresenta “claramente uma madame obrigando sua *pornéa* trabalhar durante as horas de folga”. De acordo com Mary Beard (2000, p. 30), essa cena pode ser uma representação excêntrica da vida cotidiana, em que mesmo uma *hetaira* teceria como uma *boa garota*, ou talvez fosse uma brincadeira com relação à certa similaridade entre o gestual da dança e os posicionamentos adotados para a fiação. Contudo, Beard deixa claro que mais importante que as interpretações em si seria o questionamento dos estereótipos, pois da mesma forma que a *hetaira* consiste numa figura ambivalente, também o é a esposa *bem-nascida*. Já Sian Lewis (2002, p. 105) argumenta que a imagem deve ser posicionada em seu contexto arqueológico e artístico, como parte de uma série de pequenos vasos atribuídos ao *Washing Painter*, nos quais mulheres apareceriam se lavando ou se vestindo, frequentemente na presença de Eros, como parte do ritual do casamento.

A despeito das interpretações que apresentamos acerca da figura 2, ao analisarmos o vaso isoladamente, entendemos que os únicos fatos que podem ser determinados com precisão, a partir da presença de mobília e de objetos de fiação, residem no seguinte: esta é uma cena de interior em que se desenrola uma das práticas específicas do universo feminino.

A nudez feminina também é representada em diversas cenas em que mulheres sozinhas ou em grupo tomam banho. Consideramos que, embora as representações da nudez feminina na cerâmica ática possuíssem um caráter erótico, este não estaria diretamente ligado à prostituição. As cenas de banho, por exemplo, podem se inserir num contexto ritual de preparação para o casamento, em que o corpo nu da mulher aparece como uma forma de celebrar ou incitar o desejo erótico entre os noivos.

Eros aparece em cenas de preparação nupcial como um *representante* de Afrodite, fazendo uma ligação entre o desejo sexual dos noivos e a fertilidade, uma vez que a finalidade principal do

casamento era a reprodução (constituindo-se também num dever cívico para a continuidade da *pólis*)⁶. Levando em conta o contexto histórico em que esses vasos foram produzidos (Guerra do Peloponeso), podemos compreender melhor a valorização das futuras mães dos cidadãos atenienses (as noivas) e de seus dotes eróticos (pela nudez ou presença de Eros e Afrodite).

Dotados de tais observações, podemos retornar às questões acerca do *status* das mulheres presentes na cena da figura 2. Ao realizar uma análise isolada do vaso, a ausência de signos mais específicos impossibilita uma leitura que resulte em uma interpretação satisfatoriamente segura. Contudo, se levarmos em conta a produção total de *hydriai* atribuídas ao pintor, teremos um contexto mais amplo para analisar o significado dos elementos presentes nas cenas discutidas⁷.

TABELA 1⁸

Total de <i>hydriai</i>	Cenas com mulheres	Mulheres com Eros	Mulheres nuas	Mulheres nuas com Eros
34	22	15	9	4

Ao observarmos a tabela 1, fica evidente que o foco da produção de *hydriai* do *Washing Painter* está em personagens femininas e que a presença de Éros é marcante. Não deve ser desprezado o fato de que a nudez feminina aparece em quase 1/3 da produção total e metade das imagens com mulheres. Cabe ressaltar que nenhuma dessas imagens faz referência à esfera simpótica (ambiente de atuação das cortesãs).

Quando nos voltamos para a figura 2, a determinação do *status* social das personagens se torna mais problemática, uma vez que não temos signos que possam ser considerados determinantes de maneira isolada. A solução que encontramos está em posicionar os elementos que se destacam em cena (a nudez feminina, a fiação e a domesticidade) numa relação de diálogo com as demais *hydriai* do artista.

Ao observarmos a tabela 1, podemos ver que, em quase metade das cenas com mulheres nuas, a presença de Eros evidencia a esfera de preparação nupcial (quatro em um total de nove). Apenas este fato já seria suficiente para nos afastarmos da hipótese de as mulheres representadas serem prostitutas. Contudo, podemos observar ainda que os demais vasos dessa série estão ambientados em cenas domésticas (com ou sem a presença de Eros – o que reforça a relação com as núpcias). Outro aspecto relevante é que não há homens em nenhuma das cenas com mulheres.

Diante dos dados apresentados, acreditamos que as mulheres da figura 2 são *bem-nascidas*, o que é reforçado pela atividade realizada com a lâ,⁹ e a partir de tal conclusão podemos identificar a mulher nua como uma jovem noiva e aquela que está sentada, provavelmente como sua mãe.

Por tudo isso, podemos afirmar que, da mesma forma que os textos escritos, as imagens se constituem em discursos e, neste sentido, são textos que oferecem indícios à construção historiográfica e, por isso, necessitam ser lidos pelo historiador. Isto porque a cultura material representa uma opção a mais de documentação, conforme vimos, possibilitando um aumento e uma diversificação de referências sobre um mesmo objeto de pesquisa. Neste texto, particularmente, as referências fornecidas pela documentação imagética e pela cultura material são extremamente importantes, pois são basicamente elas que nos permitem verificar a possibilidade da ação feminina e a possibilidade de *rompimento* do próprio modelo *mélissa*.

De acordo com Nidam-Hosoi (2007, p. 8-10) o discurso da iconografia ateniense apresenta um contexto em que a beleza masculina remete à virtude enquanto a beleza feminina remete à sedução e é manipulada por subterfúgios (inclusive com as vestimentas). Podemos observar essa lógica operando mesmo que de forma implícita na figura 1. A própria *pýxis*, suporte cerâmico para a imagem, já evidencia por si só um rompimento do modelo. Uma *pýxis* servia como porta-joias e/ou como caixa de maquiagem. Em ambas as situações, ela nos remete a uma esfera que tradicionalmente não aparece, nos textos antigos, como vinculadas ao universo de uma esposa legítima e bem-nascida.

Além disso, a presença da flor em cena marca uma transição da manipulação – mais óbvia – da aparência para a manipulação dos

sentidos, pois a flor é um signo que remete ao perfume e, portanto, à sedução, mas também tem uma ligação simbólica com a bela jovem e o desabrochar da maturidade sexual, um momento efêmero para todas as mulheres (BODIOU, 2008, p. 151; KEI, 2008, p. 198).

Ao aplicar o óleo perfumado em seu corpo, a mulher (esposa ou cortesã) torna-se mais atraente não apenas pelo odor e pela hidratação proporcionados por tal substância, mas também porque ela torna a pele brilhante e atrativa (BODIOU, 2008, p. 153-4 e 157). A utilização de tais *téchnai* tem influência no imaginário. Tudo isso se resume na seguinte passagem: da *Antologia Palatina* v, 118: “Isíade a de doce alento, mesmo que dez vezes cheires a perfume, desperta-te e recebe com tuas mãos queridas esta coroa, agora exuberante, mas que a aurora verás murcha, símbolo de tua juventude”.¹⁰

Esta última citação evidencia um aspecto bastante característico da imagética ática, o de que a beleza é valorizada e, além disso, idealizada. As imagens de corpos jovens e esbeltos definem o ideal estético de beleza masculina e feminina nas representações iconográficas da Atenas do período clássico (BÉRARD, 2000, p. 392). As jovens são representadas como figuras magras, graciosas, com seios pequenos e firmes, com medidas muito parecidas com as masculinas, como se o artista utilizasse como modelo o corpo de um jovem rapaz adicionando os seios (FANTHAM, 1994, p. 116-8). De toda forma, a iconografia ática nos mostra que, enquanto a nudez masculina remetia à beleza e à força física do cidadão aristocrata, a nudez feminina era claramente erotizada. Por isso, o corpo feminino dever-se-ia manter velado na esfera pública, uma vez que o poder erótico do nu feminino seria demais para o escrutínio público (GARRISON, 2000, p. 182-9).

Sendo assim, não nos parece surpresa o fato de que as cenas da imagética ática, que apresentam mulheres nuas ou que tragam inferências sexuais em relação a grupos femininos, se passem em espaços residenciais.

Pelo exposto, podemos afirmar que as cenas de gineceu possuem uma dubiedade: ao mesmo tempo que reforçam o modelo ideal de comportamento feminino, atuam também em sua desconstrução.

As redes sociais das quais as mulheres participavam concediam-lhes a possibilidade de garantir o seu bem-estar assim como de contribuir para a *pólis* como um todo. A análise dessas redes de

interação pode nos aproximar da compreensão daquilo que as mulheres poderiam fazer e ser, uma vez que elas permitiam aos grupos femininos a manipulação dos papéis que representariam, assim como assumir posições de liderança em determinadas esferas e até mesmo da comunidade *políade* como um todo.

Sendo assim, quando pensarmos na construção da *pólis*, devemos considerar os papéis nela desempenhados pelos grupos femininos. Reconhecer a contribuição feminina para a *koinonía* como algo similar à atuação institucional masculina não é simplesmente desejável, mas uma necessidade. Só podemos compreender a vida cotidiana da Atenas clássica caso levemos em conta a participação social e cívica dos grupos femininos.

ABSTRACT

Gender Relations and Athenian Wives: Gynaecium Scenes

Our work aims to analyze the spaces in which the legitimate wives of Athenian citizens worked throughout the Classic Period. We argue that the permeability and flexibility of these spaces in many ways exceeded that which was preached by the discourse of the ideal female model. To prove this hypothesis, we use the constant dialogue between the written documentation and the red-figure Attic pottery.

KEYWORDS

Classical Athens, gender, iconography.

NOTAS

* Professor Associado de História Antiga do Instituto de História (IH) e do Programa de Pós-Graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Membro do Laboratório de História Antiga (LHIA/UFRJ) e Membro Colaborador do Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra.

** Doutor pelo Programa de Pós-graduação em História Comparada (PPGHC) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ).

¹ A partir da análise da documentação textual, organizamos um modelo contendo as características mais frequentes de uma esposa “bem-nascida” de acordo com os signos recorrentes. Com base neste modelo, podemos dizer que as mulheres administram o *oikos* (as ocupações domésticas são de sua responsabilidade), se casam quando muito jovens, se dedicam à fição e à tecelagem, possuem como função primordial a concepção de filhos (preferencialmente do sexo masculino), atuam no espaço interno (enquanto o homem, no externo), participam das *Thesmophórias* (festa em homenagem a Deméter) e das *Panathéneias* (cerimônia religiosa em homenagem à deusa Atená), permanecem em silêncio, são débeis e frágeis, apresentam a cor da pele clara (um indício de vida longe do ambiente exterior ao *oikos*), são inferiores diante dos homens e apresentam uma atividade sexual contida (LESSA, 2010, p. 15; LESSA, 2004, p. 12).

² Texto original traduzido para o português por Edson Moreira Guimarães Neto. *The feminine matrix – which configured the relationship between the prostitute, the wife, the priestess or other ritual agent – was an organizing principle that the Athenians in the classical period used to think and talk about themselves; it was part of the Athenian social imaginary. This structure operates in a variety of texts and genres and was therefore linked to various facets of Athenian identity* (Kate Gillhuly, 2009, p. 2).

³ Contexto social de uso de uma *pyxis*: servia para cosméticos ou joias. Às vezes, era colocada nas tumbas. Servia também para armazenar artigos de toalete.

⁴ Vaso para o transporte de água. Corpo amplo e oval possuindo duas alças horizontais – destinadas a suspê-la – e uma alça vertical – com a função de pegá-la para despejar seu conteúdo (LESSA, 2010, p. 120; LEWIS, 2002, p. 214).

⁵ Tais elementos fazem com que a cena representada neste vaso seja uma das mais utilizadas (tornando-se uma imagem *canônica*) e discutidas pela historiografia especializada no estudo dos grupos femininos na Grécia antiga.

⁶ Neste sentido, consideramos emblemático o lamento de Antígona condenada por Creonte:

*Agora estou nas mãos dele, prendeu-me antes de provar
[antes de provar
o leito matrimonial, antes do canto nupcial, antes
das carícias do esposo, antes de educar os filhos
(SÓFOCLES. Antígona, v. 916-9).*

⁷ A proposição aqui é ir além de analisar as cenas com mulheres nuas com ou sem Eros (como sugere Sian Lewis, 2002, p.105). Incluiremos na análise isotópica as trinta e quatro *hidriai* do *Washing Painter* registradas no *Beazley Archive*. Desta forma, teremos uma ideia ampla do contexto de produção e das preferências do pintor, aproximando-nos assim de uma interpretação mais acurada dos signos presentes em cena.

⁸ Resultado da análise isotópica das *hydriai* atribuídas ao *Washing Painter*.

⁹ Robert Sutton Jr. informa que trabalhos de fiação e tecelagem estão em oposição a outros menos prestigiosos com cozinha, limpeza e jardinagem (SUTTON JR., 1992, p. 28).

¹⁰ Texto traduzido para o vernáculo por Edson Moreira Guimarães Neto com base na tradução em espanhol de *Antología Palatina* v, 118, feita por Guillermo Galán Vioque e Miguel Á. Márquez Guerrero. *Isiadela de dulcealiento, aunque diez veces huelas a perfume, despiértate y recibe com tus manos queridas esta corona, ahoralozana, pero que al alba verás marchita, símbolo de tu juventud.*

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

ANTOLOGIA PALATINA: libros v y xii. Tradução Guillermo Galán Vioque, Miguel A. Márquez Guerrero. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

ARISTOPHANES. **The Lysistrata; The Thesmophoriazousae; The Ecclesiazusae.** Tradução B. Bickley Rogers. London: Harvard University Press, 1996. Vol. 3.

PLATO. **The Laws.** Tradução R.G. Bury. London: William Heinemann, 1984. 2 Vol.

SÓFOCLES. **Antígona.** Tradução Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2009.

XENOFONTE. **Econômico.** Tradução Anna Lia A. de A. Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BEARD, M. Adopting an approach II. In: RASMUSSEN, T.; SPIVEY, N. (Org.). **Looking at Greek Vases.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 12-36.

BÉRARD, Cl. Iconographie; iconologie; iconologique. In: **Études de Lettres.** Paris, n. 4, 1983. p. 5-37.

_____. The Image of the Other and the Foreign Hero. In: COHEN, B. (Org.). **Not the Classical Ideal: Athens and the Construction of the Other in Greek Art.** Leiden; Boston; Köln: Brill's Scholars' List, 2000. p. 390-412.

BLUNDELL, S. **Women in Classical Athens.** London: Bistol Classical Press, 1998.

BODIQU, L. De la fleur à l'huile parfumée: les signatures olfactives des mortels. In: BODIQU, L.; FRÈRE, D.; MEHL, V. (Org.). **Parfums et Odeurs dans l'Antiquité.** Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008. p. 150-63.

BRULÉ, P. **Women of Ancient Greece.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 2003.

CALAME, Cl. **Le récit en Grèce ancienne: énonciations et représentations de poètes.** Paris: Meridiens Klincksieck, 1986.

CAVICCHIOLI, M.R. O falo na Antiguidade e na Modernidade: uma leitura foucaultiana.

In: RAGO, M.; FUNARI, P.P.A. (Org.) **Subjetividades antigas e modernas**. São Paulo: Annablume, 2008, p. 237-49.

COHEN, E.E. Free and Unfree Sexual Work: an Economic Analysis of Athenian Prostitution. In: FARAONE, C.A.; MCCLURE, L.K. (Org.). **Prostitute and Courtesans in the Ancient World**. Madison: The University of Wisconsin Press, 2006.

DURANT, J.L.; LISSARRAGUE, F. Héros cru oubôtecuit: histoire quasi cannibale d'Héraklès chez Busiris. In: LISSARRAGUE, F.; THELAMON, F. Image et Céramique Grecque. **Actes du Colloque de Rouen**. 25-26 novembre 1982. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 1983.

FANTHAM, E. *et alii*. **Women in Classical World: Image and Text**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1994.

FRONTISI-DUCROUX, F. **Du masque au visage**: aspects de l'identité em Grèce ancienne. Paris: Flammarion, 1995.

FRONTISI-DUCROUX, F.; VERNANT, J-P. **Dans l'ceil du miroir**. Paris: Editions Odile Jacob, 1997.

GARRISON, D.H. **Sexual Culture in Ancient Greece**. Norman: University of Oklahoma Press, 2000.

GASKELL, J. História das Imagens. In: BURKE, P. **A escrita da história**: novas perspectivas. São Paulo: UNESP, 1993.

GILHULY, Kate. **The Feminine Matrix of Sex and Gender in Classical Athens**. New York: Cambridge University Press, 2009.

GRILLO, J.G.C. **A Guerra de Troia no imaginário ateniense**: sua representação nos vasos áticos dos séculos VI-V a.C. São Paulo, 2009 (Tese de Doutorado).

IRIARTE, A. **Las redes del enigma**: voces femininas em el pensamiento griego. Madrid: Taurus, 1990.

KEI, N. La Fleur: signe de parfum dans la céramique attique. In: BODIQU, L.; FRÈRE, D.; MEHL, V. (Org.). **Parfums et odeurs dans l'Antiquité**. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 197-203.

KEULS, E.C. **The Reign of the Phallus**: Sexual Politics in Ancient Athens. Califórnia: University of California Press, 1993.

LESSA, F.S. **O feminino em Atenas**. Rio de Janeiro: Mauad x, 2004.

_____. **Mulheres de Atenas**: mélixa do gineceu à agorá. 2. ed. Rio de Janeiro: Mauad x, 2010.

LESSA, F.S.; FILHO, S.A.C. Masculinidade? Uma reflexão comparada. In: LESSA, F.S. (Org.). **Poder e trabalho**: experiências em história comparada. Rio de Janeiro: Mauad x, 2008. p. 11-34.

LEWIS, S. **The Athenian Woman**: an Iconographic Handbook. London; New York: Routledge, 2002.

LISSARRAGUE, F. A Figuração das Mulheres. In: DUBY, G.; PERROT, M. (org.). **História das Mulheres no Ocidente**. Porto: Afrontamento, 1993. vol. 1.

_____. Images du gynécée. In: VEYNE, P. *et alii*. **Les Mystères du Gynécée**. Paris: Gallimard, 1998.

_____. Voyages d'images: iconographie et aires culturelles. **Revue des Études Anciennes**. Université de Bordeaux III, Tome LXXXIX, 1987.

MATOS, M.I.S. História, mulher e poder: da invisibilidade ao gênero. In: SILVA, G.V.; NADER, M.B.; FRANCO, S.P. (Org.). **História, mulher e poder**. Vitória: EDUFES, 2006. p. 9-23.

MENESES, U.T.B. História e imagem: iconografia/iconologia e além. In: CARDOSO, C.F.; VAINFAS, R. (Org.). **Novos domínios da história**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012. p. 243-62.

NEILS, J. Others Within the Other: an Intimate Look at Hetairai and Maenads. In: COHEN, B. (Org.). **Not the Classical Ideal: Athens and the Construction of the Other in Greek Art**. Leiden; Boston; Köln: Brill's Scholars' List, 2000. p. 203-26.

NIDDAM-HOSOI, N. Des Femmes au Louterion: a la croisée d'une esthétique masculine et féminine au travers des objets. **Images Revues**. v. 4, 2007.

PAIVA, E.F. **História & imagens**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

PANTEL, P.S. A História das mulheres na história da Antiguidade, hoje. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Org.). **História das mulheres no ocidente**. Porto: Afrontamento, 1993. Vol. 1.

PESAVENTO, S.J. O mundo da imagem: território da história cultural. In: PESAVENTO, S.J. *et alii* (Org.). **Narrativas, imagens e práticas sociais: percursos em história cultural**. Porto Alegre: Asterisco, 2008. p. 99-122.

RICHTER, G.M.A. Three Vases in the Metropolitan Museum, Illustrating Women's Life in Athens. **American Journal of Archaeology**. Vol. 11, n. 4, 1907. p. 417-28.

ROBERTSON, M.; BEARD, M. Adopting an Approach. In: RASMUSSEN, T.; SPIVEY, N. **Looking at Greek Vases**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

STEINER, A. **Reading Greek Vases**. New York: Cambridge University Press, 2009.

SUTTON JR., R. Pornography and Persuasion on Attic Pottery In: RICHILIN, A. **Pornography and Representation in Greece and Rome**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 3-35.

THEML, N. Temênidas herodotiano: mito e rito de fundação da realeza dos macedônios – o passado presente. In: **Humanitas**. Fundação Eng. Antônio de Almeida, vol. XLVII, 1995.

TRABULSI, J.A.D. Elementos para uma crítica da leitura semiológica das representações na cerâmica grega antiga. **Clássica 3**. Belo Horizonte: SBEC, 1990.

VERNANT, J-P. *et alii*. **La cité des images: religion et société en grèce antique**. Paris: E.

de la Tour, 1984.

VILLANUEVA-PUIG, M.C. **Images de la vie quotidienne en Grèce dans l'Antiquité.** Paris: Hachette, 1992.

WILLIAMS, D. Women on Athenian Vases: Problems of Interpretation. In: CAMERON, A. KUHRT, A. **Images of Women in Antiquity.** London and Sydney: Croom Helm, 1984.

Otaviano e a conquista do Egito em representações emitidas por moedas da Península Itálica, em 28 A.E.C.¹

Carlos Eduardo da Costa Campos

RESUMO

As moedas formam um conjunto precioso de indícios históricos sobre a dinâmica social, religiosa, econômica e política romana. Assim, o nosso diálogo será realizado com a numismática romana, cujas preocupações estão centradas nas moedas produzidas por Roma, no decorrer da República e do Império. Em nossa concepção, as moedas funcionavam como um instrumento de propaganda política, assim como de organização das hierarquias e da ordem social. Com isso, as moedas por sua circulação podem ter sido usadas para a legitimação política de Otaviano. Para materializarmos essa perspectiva, debateremos sobre as representações numismáticas de Otaviano, que foram produzidas em 28 A.E.C., as quais ressaltavam o seu feito como agente conquistador do Egito, em 30 A.E.C.

PALAVRAS-CHAVE

Moedas, Otaviano, poder.

A

s moedas² são ricas fontes de evidências históricas, as quais possuem capacidades multidimensionais para os estudiosos compreenderem eventos que ocorreram tanto em eras antigas e medievais, bem como nas sociedades contemporâneas. Em nossa pesquisa, por exemplo, notamos que as cunhagens efetuadas em Roma contêm indícios sobre questões da dinâmica social, religiosa, econômica e política, possibilitando-nos traçar uma cronologia dos magistrados e imperadores romanos. É interessante verificar que o estudo das moedas também configura-se em uma área de pesquisa científica, a qual é denominada de numismática.³ Seu objetivo de análise é o estudo das moedas através de suas diversas composições e interfaces com o meio social. Entre as variadas ramificações dessa área de pesquisa, pontuamos que o nosso diálogo será realizado com a numismática romana, cujas preocupações estão centradas nas moedas produzidas por Roma, no decorrer da República e do Império (MEADOWS, 2009, p. 48-58).

Ressaltamos que esse campo de reflexão possui importantes publicações realizadas ao longo do séc. xx. Entre tais obras, indicamos os catálogos elaborados por Herbert A. Grüber, em *Coins of the Roman Republic in the British Museum*, que foram publicados em três volumes em 1910 e reimpressos em 1970; as pesquisas de Harold Mattingly, em *Coins of the Roman Empire in the British Museum*, publicadas em seis volumes em 1923; o trabalho do numismata Michael H. Crawford, em *Roman Republican Coinage*, editado em dois volumes em 1974; os treze volumes da obra *The Roman Imperial Coinage* elaborados entre os anos de 1923-94 pelos pesquisadores C.H.V. Sutherland e R.A.G. Carson, publicados em 1990; para encerrar citamos a obra *Coins of the Roman Empire*, publicada por Robert A.G. Carson em 1990. Tal *corpus* documental forma um conjunto precioso de fontes que se encontram estabelecidas e catalogadas, fornecendo as bases para novas interpretações sobre a circulação de fortunas, ideias, práticas culturais e poderes em Roma.

Intriga-nos analisar as representações⁴ inseridas nas moedas emitidas em Roma em 28 A.E.C., pois temos como pressuposto que esses objetos metálicos remetiam-se ao então cônsul Otaviano em seu processo de legitimação sociopolítico. Nosso recorte tange aos possíveis significados contidos nas linguagens monetárias sobre o

poder de Otaviano⁵ durante e após as Batalha do Ácio e Alexandria. Partilhamos da perspectiva de Andrew Wallace-Hadrill, de que essas vitórias de Otaviano sobre Marco Antônio e Cleópatra VII formam um conjunto de eventos com maiores dimensões sociais que apenas uma conquista sobre dois rivais políticos para os partidários de Otaviano em Roma. Assim, em nossas análises percebemos que esses fatos históricos representaram mudanças significativas em vários aspectos políticos e socioculturais no mundo romano. Essas modificações tiveram principalmente como base a capacidade de Otaviano e suas *redes de colaboração sociopolíticas* construir um discurso de defesa do *mos maiorum*⁶ romano, para unir os múltiplos interesses de seus povos em torno de si.

Não podemos deixar de mencionar que os inimigos nesse embate eram elaborados discursivamente como forças caóticas para Roma, devido ao modelo de organização político-social e religioso característicos do Egito. Nesse caso, retomamos propriamente as figuras de Marco Antônio e Cleópatra VII. Afinal, apesar de Antônio ser um cidadão romano, o mesmo era acusado, por Otaviano e suas redes, de vivenciar uma vida ao estilo nilótico. Na poesia de Horácio, vemos uma exacerbada disforização das personalidades dos referidos amantes, tanto que o poeta os denominou como “[...] vulgo infiel e a meretriz perjura para trás se rendem” (*Odes*, I, 35, v. 25). Uma forte conotação pejorativa pode ser verificada nessa frase que se remete ao casal que rivalizou com o poder de Otaviano.

Apesar dos debates que existem sobre os usos políticos da poesia horaciana a serviço de Otaviano, não devemos esvaziar seu valor de representação das concepções de alguns grupos de cidadãos de sua época. Suetônio, por exemplo, em seus escritos, retrata possíveis visões sobre Marco Antônio, as quais eram recorrentes em Roma ainda no séc. II A.E.C. Na *Vida do Divino Augusto*, Antônio é abordado como um homem corrompido e degenerado em seus padrões de comportamento civis, ao ponto de fazer um testamento deixando possessões romanas para os seus filhos com Cleópatra. Essa questão integra um dos diversos pontos que criticavam sua proximidade com a sociedade nilótica, por essa ser uma monarquia com um estilo imbricado do helenístico com o egípcio, bem como seu modo de lidar com as coisas públicas, considerando-o como um degenerado em relação à forma como um cidadão romano deveria agir em suas

relações políticas (*Suetônio, Vida do Divino Augusto, XVII*).

Ressaltamos que esse impasse produziu tensões e conflitos entre Otaviano, Antônio e Cleópatra VII, os quais findaram com um êxito bélico de Otaviano e seus apoiadores, portanto, um êxito de Roma, com a promessa da paz e novos tempos. Não devemos esquecer que a paz tornava-se um sonho constante entre os cidadãos legionários, seus parentes e aqueles que sofriam com o caos gerado pelas guerras no decorrer de todo séc. I A.E.C. Também, vale ressaltar que o triunfo em Ácio não deve ser pensado estritamente como o início das atividades políticas de Otaviano para interpretarmos o ápice de seu *processo de apoderamento político*⁷. A referida trajetória se desenvolvia desde a morte de Júlio César, mediante a inserção de Otaviano entre os agentes do poder romano. Contudo, com a eliminação de seu maior rival, Otaviano conseguiu o espaço necessário para consolidar seus objetivos políticos, que vinham em marcha desde 44 A.E.C., edificando, desse modo, uma nova ordem social a qual ganhou a adesão da sociedade, por corresponder a seus possíveis interesses.

Andrew Wallace-Hadrill (2012, p. 1) argumenta que a conquista de Otaviano sobre o Egito acarretou diversas intervenções no *imaginário social*⁸ da época, podendo ser identificadas tanto na documentação de cunho literário, quanto na esfera do que consideramos como cultura material. Tais empregos refletiam provavelmente as ações de legitimação do poder pelas redes de Otaviano, os quais visavam situa-lo como o responsável pela salvação ou restauração de Roma frente à trajetória de destruição que a mesma vivenciou durante as guerras civis ao longo do séc. I A.E.C. Ao recorrermos a Bronislaw Baczko (1985, p. 300), indicamos que esse conflito discursivo no âmbito pessoal se reflete no plano do *imaginário social*, com a elaboração de dispositivos capazes de atingir o objetivo dos agentes em divergência. Logo, em momentos de disputa, os concorrentes se utilizam da disforização da imagem do seu adversário, com o intuito de torná-lo ilegítimo perante o meio social; ao mesmo tempo, procuram uma forma de euforizar a sua própria figura perante o grupo, visando com isso legitimar a sua autoridade. Quando aplicamos essas concepções para Otaviano, notamos o repertório recorrente de seus feitos e conquistas em prol de Roma. Esses pontos podem ser averiguados na poesia de Horácio, quando

esse poeta cita: “Regresses tarde ao céu e permaneças, por muito tempo ainda entre nós, O povo de Quirino, e, exasperado com os nossos crimes, não sejas levado; Por alguma aura mais veloz” (*Odes*, I, 2, v. 45). Logo, Otaviano configurasse na poesia horaciana como o redentor romano, o qual tinha a aprovação dos cidadãos para executar seus feitos na *Vrbs* e nas áreas provinciais.

O próprio Otaviano, em suas *Res gestae*, sinaliza para as possíveis redes de colaboração sociopolíticas que ele teria formulado entre os vários segmentos da sociedade romana, ensejando um clima de concórdia na época do confronto com Marco Antônio e Cleópatra VII. A assertiva pode ser observada no seguinte trecho: “A Itália inteira fez, espontaneamente, um juramento de lealdade a mim e exigiu-me comandante da guerra que venci em Ácio” (*Res gestae*, xxv). Logo, os novos arranjos do cenário político não significavam apenas meras alternâncias de governantes, mas sim um novo sentido para se pensar aquilo que Roma foi e o que ela viria a ser através da sua reestruturação, após todos os conflitos do séc. I A.E.C.

Baseados nas reflexões acima, postulamos que o poder institucionalizado ou em vias de institucionalização necessita da formulação de bases sólidas para a sua preservação ao longo dos tempos. Desse modo, a nova ordem de Otaviano tinha como intuito assegurar a sua governabilidade. Para isso, ele elaborou um novo repertório carregado de símbolos em diversos suportes, os quais refletiam a modificação cultural que os romanos vivenciavam em seus valores cotidianos. Ao recorrermos aos pesquisadores Andrew Wallace-Hadrill e Paul Zanker verificamos que o uso de imagens promovidas por Otaviano foi uma constante durante o seu regime. Essa prática emergiu como uma característica central da sua autocracia, com o intuito de monopolizar grande parte dos símbolos de autoridade romana. Os autores pontuam que essas imagens desvelam o seu projeto de legitimação no poder naquele período (WALLACE-HADRILL, 1986, p. 66-87; ZANKER, 1992, p. 35). As moedas refletem normalmente em seu corpo físico o valor de uma medida e a autoridade impressa de quem as emitiu. Assim, a propagação da efígie de Otaviano era o sinal mais latente que podemos observar quanto à demarcação do seu regime em nosso *corpus* documental.

Para observarmos os tipos de moedas emitidas por Otaviano na Península Itálica, analisamos o recorte estimado entre 32 e 27

A.E.C., a partir do catálogo de C.H.V. Sutherland e R.A.G. Carson, no volume 1, do livro *The Roman Imperial Coinage* (1984), de sua segunda edição. Assim, formamos o nosso *corpus* documental com um total de 199 moedas de denário e áureo. Salientamos que no contexto da Batalha do Ácio e posterior luta pela consolidação política de Otaviano, o suporte metálico mais utilizado foi o denário, que era composto de prata, totalizando assim cento e setenta e nove objetos. Outra forma de suporte perceptível nesta mesma obra foi o áureo com um total de vinte objetos encontrados para este período.

Michael Crawford (1985, p. 256-280), Christopher Howgego (1995, p. 39-60) e David Sear (2000, p. 17-26) endossam nossa perspectiva do denário como uma das moedas que mais propagaram a imagem de Otaviano entre 32^o e 27 A.E.C., pela sua alta circulação entre os cidadãos. Isso não apenas na Península Itálica, mas também nas áreas provinciais. Tais apontamentos podem denotar o raio de ação por via das trocas comerciais, visto que o denário era uma moeda de uso frequente. No que tange ao áureo, por seu valor em ouro, era uma moeda importante para as trocas comerciais, assim como para a captação de recursos e demonstração de poder. Naquele momento, cunhar em áureo imagens que remetesse a Otaviano poderia significar interesse pela difusão política, principalmente entre os meios abastados. Logo, esses receptores podem ser pensados como amplos, afinal englobavam diversas regiões da *Vrbs* e das províncias. Ademais, essa recepção das moedas pelo público nas múltiplas cidades romanas ocorria pela necessidade das próprias trocas de diversos tipos,¹⁰ tais como: aquisições de artefatos de luxo, material para o cotidiano das casas, produtos agrícolas e alimentícios, sem nos esquecermos de sua funcionalidade para a cobrança de impostos, remunerações, créditos e até mesmos os pagamentos e/ou jogos envolvendo a prostituição. Assim, é notório que havia uma grande interação dos cidadãos e não-cidadãos com as moedas.

Ao analisarmos os signos e legendas contidos nas moedas podemos compreendê-las como imagens, as quais são construídas e formuladas sistematicamente. Ao estudarmos essas construções imagéticas, o apoio da análise semiótica torna-se vital para observarmos a lógica contida nessa elaboração por meio do seu conjunto (DIAS, 2009, p. 38-40). Afinal, convergimos com a percepção de François Lissarrague (1990), Claude Berard (1983, p. 5-37) e

Vagner Carvalheiro Porto (2007, p. 92-100) de que toda imagem contém um repertório de signos, e para conhecermos os significados dessa imagem, torna-se necessário observar as unidades mínimas de forma articulada com o todo. Pois, sabemos que tais itens contidos nas imagens formam um discurso e que as imagens possuem um significado e uma profundidade em sua historicidade. Esse viés de análise de Lissarrague e Bérard aproxima-se ao proposto pela renomada numismata Maria Caccamo Caltabiano (CACCAMO CALTABIANO, 1995, p. 33-40). Ela argumenta que a junção dos signos com as legendas forma um importante emaranhado discursivo, os quais não devem ser estudados em separado, pois são vitais para nossa interpretação durante uma análise iconográfica do campo numismático.

Para estabelecermos nossos caminhos de reflexão iconográfica, optamos pela proposta de Christopher Howgego. Nossa seleção deve-se ao estabelecimento de um método semiótico – criado por Howgego na obra *Ancient History from Coins* (1995) – apropriado para as possibilidades de leituras das imagens das moedas oficiais. Seu pressuposto é o de que a junção entre os signos e as legendas forma uma linguagem que demonstra a manifestação do poder, a qual pode ser de utilidade para os pesquisadores que analisam o campo político e cultural (HOWGEGO, 1995, p. 39-60). Para o autor, uma análise significativa deve tentar entender o sentido da iconografia contido em tais cunhagens. Afinal, o conjunto imagético formula uma linguagem que deve ser passível de compreensão pelos receptores, posto que as moedas romanas da República e do Principado, como outros monumentos do período, refletiam a autoimagem das grandes famílias dirigentes.

Christopher Howgego (1995, p. 39-60) menciona que essas tentativas de transmitir uma grande variedade de temas conduziram ao desenvolvimento de uma linguagem visual complexa nas moedas da República Romana Tardia e que permearam o período de Otaviano. Formas que adquiriram relevância foi o uso de personificações políticas e de símbolos abstratos que remetiam a estas personalidades ou a determinados assuntos que se desejava que fosse divulgado. Então, essa multiplicação de tais símbolos permitia a criação de uma linguagem que ratificava um programa político que podia ser transportado em uma única moeda pequena para várias

regiões da Península Itálica e do Mediterrâneo, como foi feito por Otaviano (ZANKER, 1992, p. 76-80). Compreendemos essa linguagem como uma construção política que era compreendida pelos receptores, tornando-se possível inferir que em tais objetos metálicos expressavam-se os interesses dos segmentos dirigentes da sociedade romana, assim atuando como um veículo propagador das hierarquias e das relações de poder¹¹. A linguagem monetária torna-se, em nossa visão, um texto-vivo, o qual detém forte impacto na sociedade pelo seu uso cotidiano e o qual auxilia na produção de uma hegemonia social.

Um repertório referente a Otaviano e que possivelmente vincula-se ao seu sucesso sobre Marco Antônio e Cleópatra VII na Batalha do Ácio é o do Egito capturado (*AEGVPTO CAPTA*), no ano de 28 A.E.C. Tomando Howgego como nossa fundamentação teórico-metodológica, frisamos que esse assunto se insere no tema das imagens imperiais e na legitimação do poder. As imagens em moedas apresentam não somente a legitimidade dos agentes políticos como também a concepção de vitória destes, cristalizando mesmo o pensamento do direito romano de governar o mundo. Nesse sentido, uma gama de signos triunfais e de subjugação remete a esse tema. Para Howgego (1995, p. 39-60), isso fica evidente quando observamos os povos e regiões sendo mostrados como derrotados, assim como se ajoelhando diante de notórios símbolos de poder romano, ou, com elementos que indiquem sua condição de subordinação e a de vitória do outro.

Esse repertório possui um total de dez recorrências no suporte de denário na Península Itálica. Em nossa prancha de análise 29, a qual possui registro no RIC I (275-A), vemos no anverso da moeda a efigie de Otaviano virada para a direita e na prancha 30 (RIC I 275-B), a cena repete-se com a efigie direcionada para à esquerda. Atrás das efigies há um *Lituus*. Segundo Seth W. Stevenson e Frederic Madden, em *A dictionary of Roman Coins, Republican and Imperial* (1889, p. 520), o *Lituus Augurum* é um acessório em forma de báculo curto. Geralmente, o áugure era seu portador, segurando-o na mão enquanto estava fazendo os rituais sagrados. Os referidos autores pontuam que o mesmo instrumento aparece em moedas de Júlio César, Marco Antônio, Lépido, Augusto e Calígula. No reverso destas moedas, encontramos a mesma imagem de um Crocodilo em pé virado para a

direita. Stevenson e Madden (1889, p. 296) pontuam que o Crocodilo era um símbolo habitualmente usado para representar o Egito e o Nilo, em especial nas moedas. Os autores ainda explicam que essa representação centrava-se no fato desse animal anfíbio ser frequentemente visto no solo egípcio e nas outras regiões que eram regadas pelo Nilo.



Tipo de moeda: denário – prata; período: c. 28 A.E.C. – VI consulado de Otaviano; região: península itálica; prancha: 29; referência: RIC 275-a.



Tipo de moeda: denário – prata; período: c. 28 A.E.C. – VI consulado de Otaviano; região: península itálica; prancha: 30; referência: RIC I 275-B.

As moedas de ambas as pranchas possuem as mesmas legendas inscritas. No anverso, vemos *CAESAR COS VI*, ou seja, César cônsul pela sexta vez. No reverso, há as seguintes palavras: *AEGVPTO CAPTA*, as quais podemos interpretar como “Egito capturado” (VALVERDE, 2014, p. 67-91).

O crocodilo com a legenda formula uma imagem sobre o processo de subjugação do Egito com as vitórias de Otaviano em Ácio e Alexandria, bem como o legitimava como governante. Pois, consideramos que Otaviano usou as moedas para manter no *imaginário social* da época um fato que lhe era de interesse. Tanto que essas moedas circularam por diversas regiões e em várias temporalidades. Cabe rememorar o caso da *Colonia Nemausus*, na província da Gália, por exemplo. Nessa região, podemos encontrar cunhagens com o tema da subjugação do Egito e contendo o repertório do crocodilo associado há novos elementos como as faces de M. Agripa e o já Augusto, assim como o crocodilo acorrentado em uma palmeira, simbolizando seu atrelamento a Roma ou a subjugação do Egito pelos romanos. O período de cunhagem foi extenso, ocorrendo entre 20 A.E.C. e 14 A.E.C. Os suportes detectados neste caso foram as moedas de dupôndio e asse de bronze.¹² Outra especificidade desta moeda é a ausência da legenda *AEGVPTOS CAPTA*, que foi substituída por *COL NEM*. Nesse caso, a legenda fixava o estatuto jurídico-administrativo desse lugar. Contudo, apesar de algumas alterações no repertório contido nessas moedas, não podemos ignorar que as mesmas fazem menções diretas ao processo da conquista de Otaviano sobre o Egito.

Em suma, o uso das moedas romanas como fonte histórica deve ser contextualizado com o segmento político dirigente do período como foi apontado por Christopher Howgego. Temos em vista que o poder se expressa de inúmeras formas e assim as imagens são veículos fortes para propagar ideias de soberania e valores sociais. A moeda, um dos suportes de representações imagéticas e gráficas, era objeto de uso cotidiano na sociedade, o que permitia uma constante exposição destas representações ao público. Como as áreas sob domínio romano na Península Itálica e fora dela eram extensas, as moedas funcionavam como uma forma de comunicação ao fixar no *imaginário social* os feitos de Otaviano enquanto vencedor de inimigos

que discursivamente eram expostos como geradores do caos social, nesse caso, Marco Antônio e Cleópatra VII. Enfim, esse tema não somente rememorava um feito como também servia de alerta para futuros opositores sobre o prestígio e poder que Otaviano detinha em Roma.

ABSTRACT

Octavian and the conquest of Egypt in numismatic representations of the Italian Peninsula, in 28 B.C.

The coins are precious sources of the historical evidences about the social dynamics, religious, economic and roman politics. Thus, our dialogue will be held with the Roman Numismatic, whose concerns are focused on the coins produced by Rome during the Republic and the Empire. In our view the coins acted as an instrument of political advertising, as well as organizers of hierarchies and social order. As a result, the coins may have been used for the political legitimacy of Octavian. To materialize this perspective we will discuss about the numismatic representations of Octavian, which were produced in 28 B.C., which ressaltavam its done as agent conqueror of Egypt in 30 B.C.

KEYWORDS

Coins, Octavian, power.

NOTAS

¹ Além das perspectivas apresentadas pela orientadora Prof.^a Dr.^a Maria Regina Candido – UERJ, agradeço as leituras críticas e sugestões que foram efetuadas nesse artigo pelos professores doutores Carolina Kesser Barcellos Dias – UFPel e Daniel Barbo – UFAL.

² A moeda antiga é convencionalmente definida como uma peça padronizada de metal, as quais foram emitidas por alguma instituição ou político. A configuração física das faces da moeda são: na frente o chamado anverso e na parte traseira o reverso. Nessas faces do campo metálico também encontramos as legendas que são inscrições, frequentemente, abreviadas. Tais legendas podem ser colocadas ao redor do aro da moeda, bem como podem aparecer em linhas retas no centro do campo metálico. Ainda mencionamos as efigies, bustos e outras imagens de homens, animais, plantas, símbolos sociais, mitos e deuses que formam um *discurso* ao serem colocados nas moedas. Concepções elaboradas a partir do texto *Difusão cultural: a SNB nas escolas* (2009, p. 14-32); Charles R. Hedrick Jr. em *Ancient History: Monuments and Documents* (2006, p. 126-143); Claudio U. Carlan e Pedro Paulo Abreu Funari, em *Moedas: a numismática e o estudo da história* (2012, p. 19-28).

³ Podemos compreender a numismática como uma ciência que estuda as moedas, papéis-moedas e medalhas levando em consideração os seus elementos formais e o funcionamento dos mesmos no meio social. Para o nosso recorte temporal, concebemo-la como um saber que atua sobre os objetos metálicos e assim refletindo suas configurações impressas no pedaço de metal, como em sua composição, valores econômicos, circulação e a própria comunicação que as mesmas veiculavam para as sociedades antigas e atuais (ASINS; ALONSO; MORÁN; MINÓN, 2009, p. 133; CARLAN; FUNARI, 2012, p. 19-28).

⁴ O conceito de *Representações* designa as construções elaboradas acerca de um sujeito, um grupo e/ou um objeto no intuito de interpretar/explicar as *práticas* desempenhadas em um meio social. Todavia, as *representações* desenvolvidas em uma sociedade não são neutras e correspondem aos interesses dos grupos que as elaboraram (GREIMAS; COURTÉS, 1979, p. 382-383).

⁵ Iremos utilizar em nosso texto apenas o nome de Otaviano, por estarmos analisando acontecimentos políticos entre a sua adoção por Júlio César e a sua ascensão ao título de Augusto.

⁶ O *mos maiorum* pode ser compreendido como o conjunto de costumes e valores tradicionais, passados pelos ancestrais, que devem ser mantidos para a manutenção da estabilidade social e identificação do ser romano (BUSTAMANTE, 2006, p. 112).

⁷ Essencialmente, concebemos o *processo de apoderamento político* como um ato de elaboração relacional, no qual um agente particular ou uma associação institui-se sobre os outros grupos sociais utilizando-se de diversos instrumentos com o objetivo de controlar o poder (ALBA; D. MOORE, 1978, p. 167-187; MALKIN; CONSTANTAKOPOULOU; PANAGOPOULOU, 2009, p. 1-12; STOPPINO, 1998, p. 88-94; PFEFFER, 1982).

⁸ O *imaginário social* pode ser compreendido como um elemento social “real” que, ao

ser identificado como um dispositivo simbólico, permite que os grupos sociais construam as suas respectivas identidades, possibilitando que haja a coesão entre os seus membros. Sendo assim, podemos conjecturar que, embora o imaginário social aparente ser um conceito subjetivo, a sua materialidade pode ser verificada a partir das práticas sociais dos sujeitos que dele se valem, sobretudo pela relação que o *imaginário social* mantém com o poder. (BACZKO, 1985).

⁹ Quanto a essa datação estamos seguindo ao modelo proposto para Península Itálica pelo RIC, vol. 1, na página 59.

¹⁰ Não deixando de assinalar que, em muitos períodos, o uso das moedas também conviveu com outras formas de trocas comerciais locais, assim permitindo sua acomodação e incorporação.

¹¹ Aqui remetemo-nos ao texto *Os gêneros do discurso* (BAKHTIN, 2003, p. 261-306).

¹² Ver RIC I 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160 e 161.

REFERÊNCIAS DOCUMENTAIS

NUMISMÁTICA

RIC – **Roman Imperial Coinage**, vol. 1, segunda edição. Por C.H.V. Sutherland e R.A.G. Carson, Londres: Spike and Sons, 1984 (Primeira edição em 1923).

LITERATURA CLÁSSICA

CESAR AUGUSTO. **Res Gestæ (Coisas Feitas)**. Tradução Matheus Trevizam, Paulo Sérgio Vasconcellos, Antônio Martinez Rezende. Belo Horizonte: EdUFMG, 2007.

HORACIO. **Odas; Cantos sæculares; Epodos**. Tradução José Luiz Moralejo. Madrid: Gredos, 2007.

VELEYO DE PATERCULO. **História romana**. Tradução Maria Sanchez Manzano. Madrid: Gredos, 2001.

SUETÔNIO. **Vida do divino Augusto**. Tradução Matheus Trevizam, Paulo Sérgio Vasconcellos, Antônio Martinez Rezende. Belo Horizonte: EdUFMG, 2007.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBA, Richard; D. MOORE, Gwen. **Elite Social Circles: Sociological Methods and Research**. Vol. 07, n. 02, nov. 1978, p. 167-187.

ASINS, Carmen Alfaro; Alonso, Carmen Marcos; MORÁN, Paloma Otero; MINÓN, Paula G. **Diccionario de numismática**. Madrid: Ministerio de Cultura; Solana & Hijos, 2009.

BACZKO, Bronislaw. A Imaginação Social. In: LEACH, Edmund et alii. **AnthroposHomem**. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985.

BAKHTIN, M. Os gêneros do discurso. In: _____. **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 261-306.

BÉRARD, Claude. Iconographie; Iconologie; Iconologique. In: **Études de Lettres**, v. 4, Paris, 1983, p. 5-37.

BUSTAMANTE, Regina M. da Cunha. Práticas culturais no Império romano: entre unidade

- e a diversidade. In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (Org.). **Repensando o Império romano**: perspectiva socioeconômica, política e cultural. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006, p. 109-136.
- CACCAMO CALTABIANO, M. Il simbolismo del “Lepre”: influenze ideologico-religiose dell’Egitto sull’area dello Stretto riflesse dal documento monetale. In: BONACASA, N et. alii. **L’Egitto in Italia dall’Antichità al Medioevo**: atti congresso internazionale – Roma-Pompei (1995), nº 13-19, Roma, nov. 1998, p. 33-40.
- CARLAN, Claudio Umpierre; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Moedas**: a numismática e o estudo da história. São Paulo: Annablume, 2012.
- CRAWFORD, Michael H. **Coinage and Money under the Roman Republic**: Italy and the Mediterranean Economy. California: University of California Press, 1985.
- DIAS, Carolina Kesser Barcellos. **O pintor de Gela**: características formais e estilísticas, decorativas e iconográficas. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, do Museu de Arqueologia e Etnologia, da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2009.
- GREIMAS, Algirdas Julien; COURTÉS, Joseph. **Dicionário de semiótica**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1979.
- HEDRICK JR, Charles R. **Ancient History**: Monuments and Documents. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- HOWGEGO, Christopher. **Ancient History from Coins**. London: Routledge, 1995.
- LISSARRAGUE, François. **L’autre guerrier**: archers, peltastes, cavaliers dans l’imagerie attique. Images à l’appui, nº 3. Paris-Rome: Editions La Découverte; Ecole française de Rome, 1990.
- MALKIN, Irad; CONSTANTAKOPOULOU, Christy; PANAGOPOULOU, Katerina. Introduction. In: _____. **Greek and Roman Networks in the Mediterranean**. New York-USA: Routledge, 2009, p. 1-12.
- MEADOWS, A. R. Numismatics. In: ERSKINE, Andrew. **A Companion to Ancient History**. Oxford: Blackwell Publishing, 2009, p. 48-58.
- PFEFFER, J. **Organizations and Organizational Theory**. Marshfield: Pitman, 1982.
- PORTO, Vagner Carvalho. **Imagens monetárias na Judeia/Palestina sob dominação romana. Tomo I**: a moeda na Judeia/Palestina entres os séc. II a.C.-II d.C. – histórico e análises. Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arqueologia, do Museu de Arqueologia e Etnologia, da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- SEAR, David R. **Roman Coins and Their Values**: the millennium edition. vol. I. London: Spink, 2000.
- Sociedade Numismática Brasileira. Projeto Difusão Cultural: a SNB nas escolas. **Boletim da Sociedade Numismática Brasileira**, nº 63, primeiro semestre - 2009, p.14-32.
- STEVENSON, Seth William; MADDEN, Frederic William. **A Dictionary of Roman Coins, Republican and Imperial**. London: G. Bell and Sons, 1889.
- STOPPINO, Mario. Autoridade. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Vol. I. Brasília: EdUNB, 1998, p. 88-94.
- WALLACE-HADRILL, Andrew. **Augustan Rome**. London: Bristol Classical Press, 2012.
- _____. Image and Authority in the Coinage of Augustus. **The Journal of Roman Studies**. Vol. 76, 1986, p. 66-87.

VALVERDE, Luis Amela. Augusto antes de Augusto: la amonedación de C. Julio Octaviano en su imaginario. **Revista Numismática – OMNI. Special Issue: Bimillennium of Augustus death**, nº 08, 2014, p. 67-91.

ZANKER, Paul. **Augusto y el poder de las imágenes**. Madrid: Alianza Editorial, 1992.

Conflito religioso e simbolismo arquitetônico na Antiguidade tardia: o ataque aos templos pagãos segundo Libânio de Antioquia

Gilvan Ventura da Silva

RESUMO

O processo de cristianização do Império Romano dependeu, em larga medida, de ações de enfrentamento dos cristãos contra os adeptos do paganismo e do judaísmo, cujos lugares e monumentos não apenas experimentaram um processo de dessacralização, mas foram amiúde alvo de saques e depredações. Nesse sentido, os ataques aos edifícios greco-romanos e judaicos, tanto em termos simbólicos quanto em termos materiais, foram uma das marcas distintivas da própria cristianização, que não raro comportou episódios de coerção e de violência contra indivíduos e artefatos, decerto, mas também contra lugares e monumentos. Tendo em vista essas considerações, pretendemos, neste artigo, investigar a maneira pela qual o assunto é tratado por Libânio na *Oratio 30 (Pro templis)*, elaborada por volta de 386. Dirigindo-se a Teodósio, o sofista o exorta a adotar uma atitude de tolerância em matéria de religião e a preservar as instituições pagãs, em especial os templos de Antioquia, submetidos a assaltos rotineiros por parte dos monges sírios.

PALAVRAS-CHAVE

Antiguidade tardia; intolerância; templos; Libânio de Antioquia.

A

cristianização do Império Romano e, para além deste, dos territórios agrupados genericamente sob a rubrica de *barbaricum*, ou seja, territórios *extra limes* sobre os quais Roma não exercia controle ou o fazia de modo indireto, por intermédio de Estados vassallos ou de alianças com as tribos assentadas nas fronteiras (MENDES, 2002, p. 102), foi um processo que se desdobrou com certa lentidão e comportou um nível de complexidade bastante alto, advindo daí boa parte da dificuldade que temos para formular um modelo explicativo capaz de dar conta das múltiplas variantes envolvidas e, ao mesmo tempo, iluminar as especificidades das províncias orientais e ocidentais. Em face de uma situação como essa, tem-se tornado cada vez mais comum a opção pelos estudos de caso, que parece impor-se como a melhor alternativa metodológica quando se trata de evitar generalizações o mais das vezes abusivas. Seja como for, não julgamos inteiramente equivocada a tentativa de se isolarem algumas variáveis que nos permitam tratar da *cristianização* do Império, uma vez que, do ponto de vista das ciências humanas, todo e qualquer conceito sugere a existência, em maior ou menor grau, de determinadas regularidades, razão pela qual não é necessário que forjemos um termo específico para cada objeto investigado. Desse ponto de vista, a *cristianização* do Império Romano poderia ser definida como um amplo movimento de expansão da fé cristã que, embora iniciado *grasso modo* desde a Idade Apostólica (séc. I-II), somente adquiriu maior visibilidade a partir de 312, mediante a atuação de Constantino e sucessores. Se o governo de Constantino, no entanto, representa um autêntico divisor de águas no que diz respeito à difusão do cristianismo, é muito difícil acompanhar os ritmos de tal difusão por todo o *orbis romanorum*, pois sabemos que ainda nos séc. VI e VII, momento em que a unidade do Império Romano já havia sido irremediavelmente rompida, as autoridades eclesiásticas ainda se esforçavam, tanto a Oriente quanto a Ocidente, para submeter as populações judias e pagãs, de maneira que a cristianização, iniciada em plena era imperial, se prolonga por toda a Primeira Idade Média. Por outro lado, cumpre observar que a cristianização não foi um processo contínuo e linear, mas antes eivado de impasses, contradições e retrocessos, o que, inclusive, contribui para tornar seu estudo ainda mais laborioso, pois, se é verdade que existe uma

cristianização em curso na Antiguidade tardia, não é menos verdade que verificamos, em algumas ocasiões, uma “judaização” ou mesmo uma “paganização”, ou seja, uma retomada das crenças judaica e pagã, com a conseqüente migração de adeptos entre os diferentes sistemas religiosos, o que nos coloca diante de uma realidade absolutamente dinâmica.¹ Desse modo, com o propósito de assinalar um processo que nunca se consuma, ou seja, cujo término é sempre remetido para o futuro, alguns autores têm preferido se referir a um Império Romano *cristianizante* e não a um Império *cristianizado* (LIM, 2012, p. 497).

Entre as variáveis que compoariam o conceito de cristianização, mereceriam destaque, a princípio, os seguintes: a) as estratégias pastorais destinadas a converter os judeus e pagãos, o que implicou um trabalho contínuo de persuasão não raro acompanhado de coerção física, psicológica e mesmo econômica, como revela o súbito incremento das redes de assistencialismo cristão; b) o controle do aparato administrativo imperial, em especial nos núcleos urbanos, onde os bispos ascendem não apenas como porta-vozes legítimos do sagrado, mas como detentores de uma competência política, jurídica e por vezes militar que lhes permite intervir no gerenciamento das suas respectivas comunidades; c) a redefinição dos usos e costumes, com destaque para as modalidades de trato corporal, gerando-se assim uma nova ética nas relações públicas e privadas de acordo com uma doutrina que preconiza o surgimento de um “novo homem” e de uma “nova mulher” adequados aos *Tempora Christiana*, que então despontam; d) a regulação do tempo por meio da reforma paulatina do calendário, que, aos poucos, adquire um inequívoco teor cristão, pois às antigas celebrações conectadas à tradição veterotestamentária e evangélica são acrescentados, ao longo do séc. IV, inúmeros festivais em honra aos santos e mártires à medida que decrescem os festivais pagãos; e) o domínio sobre o espaço, o que corresponde a uma dupla operação, pois, se por um lado os cristãos se esforçam por instituir a sua própria “geografia do sagrado” mediante a definição dos seus lugares e edifícios santos, por outro empreendem um ataque inclemente aos lugares e edifícios cultuados por pagãos e judeus, num contexto em que os adeptos das distintas crenças digladiam não apenas por convicções, mas, como demonstra Shepardson (2014, p. 19), por território. É a essa dimensão topográfica da cristianização

que desejamos dedicar um pouco mais de atenção, tomando como referência a *Oratio* 30, intitulada *Pro templis*, de Libânio de Antioquia, texto emblemático quando se trata de investigar o quanto a expansão do cristianismo na Antiguidade tardia comportou em termos de violência e de intolerância, não obstante certa corrente historiográfica que propugna a existência, digamos assim, de uma “coexistência pacífica” entre cristãos e pagãos, que, por compartilharem uma mesma formação cultural (*paideia*), estariam mais próximos do que distantes. Embora não de todo improcedente, tal afirmação deve ser decerto matizada consoante as circunstâncias e os atores sociais envolvidos.²

OS CRISTÃOS E A LUTA PELO CONTROLE DO TERRITÓRIO IMPERIAL

Já nos estertores da Grande Perseguição (305-11), sob o governo de Galério e Maximino Daia, começamos a ter notícia de investidas esporádicas dos cristãos contra os templos, segundo informações contidas na *História dos mártires da Palestina*, de Eusébio, o que constitui uma novidade, pois se há tempos os cristãos vinham elaborando uma retórica agressiva contra os ídolos pagãos e seus santuários, somente no início do séc. IV passa-se do discurso à ação, sem dúvida como uma resposta ao clima de animosidade religiosa então em curso (PAGOULATOS, 1994, p. 153). No dia seguinte à proclamação do Edito de Tolerância de Galério, em 311, tem início uma nova e importante fase na História do Cristianismo, marcada, como se sabe, por um conjunto de medidas visando à propagação da crença em Jesus, quando então as lideranças episcopais se mostram incansáveis em obter a conversão maciça das populações, inicialmente daquelas assentadas nas cidades, as células da administração imperial e, em seguida, das rurais. Um dos desdobramentos mais formidáveis desse acontecimento, para o qual a contribuição de Constantino nunca poderá ser mensurada de modo adequado, foi a rápida superação da “discrição calculada” que os cristãos haviam observado ao longo dos três séculos anteriores ao evitar o investimento numa arquitetura templária própria e em modalidades artísticas de objetivação da crença, com exceção talvez da arte funerária (MACMULLEN, 1984, p. 102-3). O séc. IV, ao contrário, representa um momento em que os cristãos se empenham em alcançar a hegemonia sobre o território imperial mediante a multiplicação de suas epifanias,

enquadradas por monumentos arquitetônicos cada vez mais arrojados, como nos revela o programa edilício de Constantino e de seus herdeiros, responsáveis pela edificação de santuários cristãos exuberantes, como a Basílica Lateranense, em Roma, e a Igreja Octogonal da ilha do Orontes, em Antioquia, apenas para citar dois exemplos entre tantos outros.³ Ao iniciarem a monumentalização de seus lugares de culto, os cristãos, todavia, não o fizeram numa superfície desprovida de marcadores do sagrado, pois, tanto nas cidades quanto nas aldeias, os pagãos tinham instituído, havia séculos, os seus próprios monumentos religiosos em forma de templos, santuários e altares, que cumpriam a função de subtrair um determinado território do domínio do profano, de ofertá-lo aos deuses, tornando-o vetor de sacralidade e ao mesmo tempo de identidade para as populações que gravitavam no entorno (MARKUS, 1997, p. 146). Quanto a isso, o léxico antigo é sem dúvida bastante revelador, pois, em latim, o vocábulo *templum* e seu correlato *temenos*, em grego, eram ambos empregados para definir uma parcela do solo consagrado aos deuses, ao passo que o santuário nele erigido recebia o nome de *aedes* ou *naos*, instituindo-se assim uma dependência recíproca entre a área a céu aberto na qual, tendo o altar (*ara*) como suporte, os ritos sacrificais eram executados, e o edifício que continha a *cella*, a morada da divindade personificada o mais das vezes por uma estátua entregue aos cuidados dos sacerdotes (BARTON, 1989, p. 67-68). Assim, quando falamos de templo, na Antiguidade, não estamos nos referindo apenas ao edifício que abrigava a *cella*, mas a uma herdade composta por faixas de terra cultivável, animais, insumos e agricultores, além, naturalmente, da própria corporação sacerdotal.

É essa organização religiosa, mas ao mesmo tempo socioeconômica, que o cristianismo vem dismantelar a partir do séc. IV, quando se inaugura uma acirrada disputa por espaço, pelo direito de controlar frações do território urbano e rural, o que coloca em confronto cristãos e pagãos, mas também, e nunca é redundante assinalar, cristãos e judeus. Em termos topográficos, a cristianização do Império Romano se fez por intermédio da sacralização de lugares conectados com a narrativa bíblica ou com os heróis do cristianismo, como foram os mártires e santos, mas também da dessacralização dos lugares e edifícios pagãos e judaicos, o que correspondeu, segundo Caseau (2001, p. 22), a uma dupla operação: à devolução de artefatos

tidos como sagrados ao uso rotineiro, profano e, de modo mais incisivo, “à ruptura das regras de comportamento dirigidas a coisas e pessoas sagradas” expressa, o mais das vezes, por atos deliberados de profanação, como vemos nos ataques aos templos. Importa salientar, entretanto, que no seu início a cristianização não implicou um programa sistemático de erradicação dos templos, realidade que, mesmo desejada por alguns setores mais intransigentes da *intelligentsia* cristã, influenciados talvez pelas páginas mais amargas de Tertuliano, estava fora dos planos dos imperadores, que, por anos a fio, preferiram concentrar-se na proibição dos sacrifícios em detrimento da clausura dos templos ou mesmo da sua destruição.⁴ Em lugar de deflagrar uma ofensiva aberta contra o paganismo, julgaram mais prudente agir sem alarde, retirando pouco a pouco os subsídios e privilégios imperiais outrora concedidos aos templos e às corporações sacerdotais, ao passo que aprofundavam uma tendência já esboçada sob a dinastia dos Severos: a anexação dos bens dos templos, incluindo os seus eventuais tesouros, à *res privata*, ou seja, ao patrimônio pessoal do imperador (TESTA, 2010, p. 87). Fruto de uma conjuntura de exceção, na qual as autoridades imperiais buscavam reorganizar as finanças a fim de fazer face à crise que então se avizinhava, tal dispositivo jurídico foi, no séc. IV, manejado como um eficaz instrumento de coação religiosa, embora com efeitos bem menos dramáticos no imaginário coletivo do que os episódios de pilhagem e destruição dos templos.

As décadas que separam Constantino de Teodósio, os dois grandes heróis da narrativa triunfalista cristã e não por acaso agraciados com o epíteto “o Grande”, não foram, em absoluto, isentas de atentados à integridade dos templos. Constantino, ele mesmo, promoveu a espoliação sistemática dos tesouros dos templos, fosse para sustentar as emissões do *solidus* fosse para embelezar sua nova capital, Constantinopla (BUENACASA PÉREZ, 1997, p. 30). O imperador teria também decretado a suspensão das atividades de santuários pagãos em Afaca e Heliópolis, na Fenícia, e em Aigai, na Cilícia. Em Jerusalém e em Mambré, na Palestina, instalações pagãs foram arrasadas para a construção da Igreja do Santo Sepulcro e da Basílica da Trindade, respectivamente.⁵ Opositores ferrenhos dos sacrifícios, Constante e Constâncio II, herdeiros de Constantino, ordenaram, como dissemos (cf. nota 5), o fechamento dos templos, mas não a sua

destruição, fato expressamente proibido por uma lei de 342 ou 346, na qual os templos situados na região *extra muros* são reconhecidos como locais de lazer para a população.⁶ A relativa moderação dos imperadores, todavia, não impediu que alguns bispos mais exaltados se lançassem contra os templos de suas comunidades, como o fizeram Elêusio de Cízico, no Helesponto; Marcos de Aretusa, na Síria *Salutaris* e Jorge de Capadócia, em Alexandria. Por todo o Império, de quando em quando, templos eram saqueados e não raro demolidos. O material assim obtido costumava ser empregado na construção de igrejas e demais edifícios, religiosos ou não. Nessas circunstâncias, é lícito supor que os cristãos não apenas agiram à revelia do Estado, como atentariam contra a autoridade do próprio soberano, uma vez que os bens dos templos pertenciam à *res privata*, ao patrimônio pessoal dos imperadores, e somente poderiam passar à gestão da Igreja por decisão da corte (BUENACASA PÉREZ, 1997, p. 34 e segg.).

Contra uma situação visivelmente desfavorável ao paganismo instaurada desde Constantino, ergue-se uma personagem controversa e enigmática como Juliano, responsável por deflagrar um ambicioso programa de restauração dos templos e cultos tradicionais, embora sem sucesso. De acordo com Muñiz Grijalvo (1999, p. 242-3), o imperador, em janeiro de 362, teria promulgado seu Edito de Restauração (ou de Tolerância), do qual, infelizmente, não temos o texto. Entretanto, em linhas gerais, o Edito deveria prescrever o respeito aos lugares de culto do paganismo, com a subsequente reativação dos templos que porventura se encontrassem abandonados, mesmo que para tanto fosse necessária sua reconstrução ou seu restauro. No que diz respeito às práticas rituais, haveria a retomada dos sacrifícios sangrentos. A autonomia financeira dos templos, por sua vez, seria restabelecida. Os materiais subtraídos aos templos deveriam ser restituídos, podendo os saqueadores optar pelo ressarcimento em dinheiro. Valentiniano e Valente, por sua vez, não promulgaram nenhuma lei contrária à manutenção dos templos, embora tenham eles pretendido recuperar o patrimônio cedido por Juliano às corporações sacerdotais, reintegrando-o à *res privata*. Desse modo, a situação legal dos templos, em finais do séc. IV, mostrava-se decerto precária, mas não desesperadora, pois, apesar das dificuldades enfrentadas havia décadas, muitos templos ainda subsistiam, tanto nos núcleos urbanos quanto nas aldeias, onde, em algumas localidades,

ocorria inclusive a criação de novos santuários com a conivência dos *domini*, os grandes proprietários agrícolas, e dos *conductores*, os administradores das terras imperiais.⁷ Sob Teodósio (379-95), todavia, ingressamos numa nova fase que vem desequilibrar de uma vez por todas a frágil e até certo ponto ambígua solução de compromisso alcançada entre os templos e a casa imperial ao longo das décadas precedentes, como nos revela Libânio, em sua *Oratio* 30 (*Pro templis*), que veio a público entre 385 e 387.

MATERNO CINÉGIO E A ‘*DAMNATIO MEMORIAE*’ DOS DEUSES

O *Pro templis* representa um admirável manifesto em favor da preservação dos templos de Antioquia, em especial daqueles situados na zona rural (*chora*), frontalmente ameaçados pelas incursões rotineiras dos monges sírios, ávidos por pilhar os santuários das divindades e por extorquir os camponeses sob o pretexto de que estes estivessem, ao arrepio da lei, praticando o sacrifício de sangue. Embora dedicada a Teodósio, é consenso entre os especialistas que a *Oratio* nunca foi pronunciada diante do imperador, que dela sequer teria tido conhecimento, permanecendo assim restrita à seleta audiência formada pelos compatriotas de Libânio (WATTS, 2013, p. 107). A elaboração da obra não corresponderia, a princípio, à tentativa de o autor interferir nas decisões imperiais, mais não fosse pelo fato de que, por essa época, Libânio já não gozasse de qualquer influência junto à corte. Na realidade, o *Pro templis* exprimiria, acima de tudo, uma tomada de posição do orador sobre os rumos da política religiosa de Graciano e Teodósio, que, na década de 380, se tornam mais reticentes com relação aos ritos pagãos, como manifesto em duas leis recolhidas no *Código Teodosiano*, uma de 381 e outra de 385 (*C. Th.* 16, 10, 7 e 9). Muito embora, em 382, num *rescriptum* endereçado ao *Dux* de Osroene (*C. Th.* 16, 10, 8), Graciano e Teodósio houvessem deliberado em favor da abertura de um templo provincial localizado, muito provavelmente, na cidade de Edessa, às margens do Eufrates, o que denotaria certa tolerância da casa imperial para com os lugares de culto pagãos, não devemos ignorar que, pelo texto da lei, tal abertura somente poderia ocorrer sob a condição de que o edifício fosse utilizado apenas para visitação pública e reuniões ocasionais e não para a realiza o de sacrifícios.⁸ Acontecimentos

subsequentes nos indicam que a *domus* imperial, em finais do séc. IV, não estava disposta a admitir qualquer violação a essa medida, num momento em que, segundo Testa (2010, p. 80), as lideranças eclesiásticas começavam a se mostrar mais atentas à cristianização das zonas rurais, tidas como bastião das crenças pagãs, culminando numa atuação pastoral mais enérgica, com a finalidade de obter a conversão dos aldeões e que incluiu, entre outras medidas, a destruição sistemática dos santuários rurais.

No Ocidente, o protagonista dessa vigorosa penetração do cristianismo nas aldeias foi Martinho de Tours, que, entre 371 e 397, liderou uma autêntica campanha de destruição dos templos e santuários gauleses (TESTA, 2010, p. 85). Já no Oriente, o principal responsável pela execução de tal política foi Materno Cinégio, prefeito do pretório que, contando com o apoio de bispos e monges, demoliu diversos templos na Síria e na Mesopotâmia entre 384 e 388. De acordo com Zózimo (*Nova Historia*, IV, 37), Cinégio, ao ser nomeado prefeito do pretório do Oriente, teria recebido de Teodósio a incumbência de fazer valer a legislação antipagã, erradicando os sacrifícios e impedindo o acesso aos templos. É bem possível que, ao se posicionar de modo tão agressivo contra os templos, Cinégio buscasse dar cumprimento a uma lei emanada em 385, na qual Graciano e Teodósio ameaçavam, em duros termos, todos aqueles que ousassem sacrificar aos deuses com finalidade divinatória, pois o *Código Teodosiano* (C. Th. 16,10,9) conserva justamente a cópia da lei enviada ao prefeito.⁹ Cristão convicto, Cinégio teria ido além daquilo que lhe havia sido solicitado por Teodósio, incentivando aberta ou tacitamente o saque e a ruína dos templos e santuários, o que desencadeou um ciclo de hostilidades contra os lugares de culto pagãos e judaicos.¹⁰ Embora não saibamos com exatidão quais templos Cinégio destruiu, pela narrativa de Libânio (*Or*: 30, 44-7), é possível supor que o prefeito e sua mulher, Acântia, estiveram diretamente envolvidos na destruição de, pelo menos, um templo em Edessa. De qualquer modo, a atuação de Cinégio não é de modo algum solitária, pois, em torno de 386, o bispo Marcelo, contando com o auxílio dos monges sírios e das tropas imperiais, empreende a destruição do templo de Zeus Belos, em Apameia, numa ação bastante ousada, por sinal.¹¹ Em 388, uma turba de monges liderados pelo bispo local incendeia uma sinagoga e uma igreja gnóstica valentiniana em

Calínico, guarnição próxima a Antioquia.¹² Em 391, é a vez de o *Serapeum* de Alexandria perecer sob as investidas de Teófilo, que arrasa o edifício (FOWDEN, 1978, p. 63 e sgg.).

Os exemplos mencionados são os mais bem documentados de uma nova etapa do processo de cristianização inaugurada após o governo de Juliano que Drake (1996, p. 12), seguindo Stroumsa, descreve como *erística*, isto é, “beligerante”, pois nesse momento as autoridades eclesiásticas, em consórcio com as forças imperiais, se dedicam à erradicação dos monumentos pagãos e judaicos. Alguns, sem dúvida, poderiam questionar a validade de uns poucos testemunhos para sustentar a existência de uma agressão rotineira dos cristãos contra os templos, qualificando os relatos de destruição como inconsistentes, erráticos ou como peças de pura retórica destinadas muito mais a impressionar uma audiência já cristã ou em vias de cristianização do que a descrever um acontecimento verídico. Todavia, é impossível não detectar um fundo de verdade entre estes episódios de intolerância, que recebem a chancela imperial em 399, quando Arcádio se pronuncia sobre a matéria nos seguintes termos: “Se houver algum templo nos distritos rurais, eles devem ser demolidos sem distúrbio ou tumulto. Pois quando eles forem demolidos e removidos, a base material para toda superstição terá sido destruída” (*C. Th.* 16,10,16). Como argumenta Fowden (1978, p. 68), a real eficácia dessa política contida, em teoria, na legislação, mas, na prática, antecipada em mais de uma década pela atuação discricionária dos monges, bispos e funcionários imperiais, pode ser avaliada por meio da escassez de ruínas dos templos no território da antiga Síria, situação que contrasta agudamente com a abundância de igrejas bizantinas. Por esse motivo, uma afirmação como a de Saradi-Mendelovici (1990, p. 49), segundo a qual os imperadores nunca teriam tido a intenção de promover a supressão dos santuários pagãos, que já haviam sido devotados ao abandono muito antes de serem demolidos, merece, sem dúvida, algum reparo, pois o abandono dos templos não foi, em absoluto, um acontecimento fortuito, mas resultou justamente de uma diretriz política que retirou pouco a pouco os subsídios dos templos ao longo do séc. IV.

O que a atuação de Cinégio nas províncias orientais parece assinalar é um autêntico *turning point* na maneira pela qual os imperadores concebiam o futuro do paganismo, pois doravante a

destruição dos templos se converte numa ação rotineira que culmina na supracitada lei de 399. Ao redigir o *Pro templis*, Libânio se pronuncia, assim, a respeito de uma situação bastante desfavorável para os pagãos, confrontados pelas autoridades imperiais em consórcio com as lideranças episcopais e sua “tropa de choque”, os monges, como em certa ocasião definiu Trombley (1985, p. 334). Por mais que o depoimento de Libânio se encontre saturado de indignação e de parcialidade, não convém minimizar a importância das informações nele contidas, pois, fazendo parte da elite de Antioquia, o sofista é chamado a esclarecer os seus concidadãos a respeito daquilo que então se passa. Colocando-se na posição de advogado da causa dos templos, papel que a sua formação educacional o autoriza a desempenhar com singular competência, Libânio compõe um discurso de natureza jurídica ou apologética, pretendendo denunciar, mediante um estilo afinado com a retórica forense, os abusos cometidos pelos funcionários imperiais e pelos monges contra o paganismo, realidade, segundo ele, em franco desacordo com a legislação vigente e que, portanto, não encontraria amparo na pessoa do imperador. Para tanto, reúne um conjunto de argumentos em favor da preservação dos templos que nos permite recuperar não apenas a cosmovisão pagã acerca dessa modalidade de arquitetura religiosa, mas também as implicações materiais, ou seja, econômicas, dos abusos cometidos contra os templos pelos cristãos.

UM APELO EM FAVOR DOS ‘OLHOS DA CIDADE’

De acordo com Libânio, os templos teriam sido erigidos num passado remoto pelos primeiros representantes do gênero humano, de maneira que sua história se confundiria com a própria história da civilização. Dirigindo-se a Teodósio, declara:

Os primeiros homens que apareceram na terra, Senhor, ocuparam regiões elevadas e se abrigaram em cavernas e cabanas, e logo receberam a noção da existência dos deuses e perceberam o quanto a boa vontade deles significava para a humanidade. Eles ergueram o tipo de templo que se poderia esperar de homens primitivos e fizeram ídolos para si próprios. À medida que sua cultura avançava rumo à urbanização e técnicas de construção se tornavam adequadas para tal, muitas cidades apareceram no sopé das montanhas ou

nas planícies, e em cada uma delas os primeiros edifícios erguidos após a muralha foram os templos, pois eles acreditavam que mediante esta governança eles também obteriam a mais importante proteção. E se você viaja por todo o Império Romano, verá isso por toda a parte. Mesmo em nossa segunda Capital [i.e. Constantinopla] alguns templos ainda existem, privados de toda honra, é fato, mas embora eles sejam poucos dentre muitos, ainda não desapareceram por completo (*Or.* 30, 4-5).

Nessa passagem, Libânio estabelece um nexo indissolúvel entre a fundação de templos e a instituição dos primeiros agrupamentos humanos, tratando tais edifícios como elementos indispensáveis à vida em sociedade. No movimento de apropriação do espaço, os homens necessitaram, é certo, defender-se contra os eventuais inimigos, o que os levou, num primeiro momento, a habitar os planaltos e, em seguida, a erigir muralhas nos povoamentos fundados nas planícies. Todavia, esses primeiros habitantes tiveram também de instituir um ponto de apoio geográfico que permitisse a interseção entre o mundo divino e o mundo social, uma vez que, conforme a cosmologia antiga, deuses e homens não se encontrariam confinados em esferas distintas e impenetráveis, mas repartiriam o mesmo território, que por toda a parte exibiria os signos do sagrado. O que chama a atenção no discurso de Libânio não é tanto a dependência dos homens para com as divindades, constatação mais ou menos óbvia em se tratando da *Welstanchaung* antiga, mas os atributos místicos do templo ou, melhor dizendo, do *aedes* ou do *naos*, tidos como verdadeiras epifanias, como manifestações tangíveis do divino, que agiria sobre o mundo por intermédio de estruturas concretas, palpáveis, tornando-se assim os templos e santuários elementos de destaque na paisagem urbana, símbolos onipresentes da cultura pagã que se irradiariam por todo o Império Romano, incluindo Constantinopla, cidade erigida por um imperador cristão, mas que ainda comportaria traços evidentes do paganismo.¹³ Sacralizando, protegendo e ao mesmo tempo dominando o território circundante, os templos se convertem em *monumentos*, ou seja, em suportes nos quais se cristalizam a memória coletiva e os laços de pertença que unem uma determinada coletividade, cumprindo uma função determinante ao orientar o cotidiano dos indivíduos, ao lhes proporcionar um gabarito por meio do qual investiriam de sentido o

seu mundo, como declara Libânio:

Eles [i. e., os monges] varrem a zona rural como rios em cheia e, devastando os templos, devastam as terras, pois, em qualquer lugar em que removem um templo da terra, esta terra se torna cega e jaz assassinada. Templos, Senhor, são a alma da zona rural: eles assinalam o início da sua ocupação e foram legados através de muitas gerações aos homens de hoje. Neles, as comunidades agrícolas depositam suas esperanças por maridos, esposas, filhos, por seus bois e o solo que semeiam e plantam. Uma terra que tenha sofrido assim perdeu a inspiração camponesa junto com suas esperanças, pois [os camponeses] acreditam que seu trabalho será em vão, uma vez que foram privados dos deuses, que guiam seus labores ao fim devido (*Or.* 30, 9-10).

O orador se refere aqui aos templos da zona rural de Antioquia, que estariam sendo depredados pelos monges. O resultado dessa ação inconsequente seria, em última instância, a desorganização simbólica da comunidade aldeã, que, privada dos marcadores do sagrado, não poderia mais contar com o favor divino na execução das fainas agrícolas. A principal preocupação de Libânio, ao denunciar os atos de violência cometidos pelos monges, não é tanto impedir ou dificultar o processo de conversão ao cristianismo das populações rurais, na medida em que, segundo ele, é simplesmente impossível inculcar, nas consciências, uma crença recorrendo-se à coerção, pois os atores sociais bem podem continuar, em segredo, a praticar seus antigos ritos e a invocar os seus deuses ancestrais, comportando-se assim como os atores no teatro, obrigados a portar a máscara de um tirano, mas sem o ser (*Or.* 30, 28). Libânio expõe seus argumentos tendo em vista um propósito evidente: garantir a todo custo a preservação dos edifícios pagãos, mesmo que privados de sua função original, como lemos no seguinte excerto:

Se nós devemos proteger nossas cidades em todos os lugares, se nossas cidades devem a fama aos templos em particular, e se estes templos são, após as glórias do palácio, seu orgulho principal, nós devemos seguramente lhes dar alguma consideração e ser zelosos com sua manutenção como parte do tecido das cidades. Eles são ao menos edifícios, mesmo que não utilizados como templos. Taxação, presumivelmente, requer escritórios de coleta. Assim, deixem os templos de pé e que eles sejam o escritório de

recolhimento de impostos, e os preservem da demolição. Não nos deixem pensar que é um crime cortar fora a mão de um homem e um crédito remover os olhos das cidades. Não lamentemos a destruição causada por terremotos enquanto nós mesmos criamos o caos dos terremotos quando não ocorre a ninguém causar dano. Os templos, como outras coisas, são propriedade imperial. Qual a necessidade de destruir o que pode ser aplicado para outro uso? É seguramente desgraça para um exército mover a guerra contra suas próprias pedras, e para um general no comando dirigi-las contra estruturas com torres, eretas há muito tempo com grande zelo (*Or.* 30, 42-3).

Libânio admite que, em face da campanha movida pelos imperadores contra os ritos divinatórios e os sacrifícios sangrentos, a utilização dos templos como lugares de culto talvez não seja mais viável, optando assim por advogar em favor da conservação física dos edifícios, mesmo que remanejados para abrigar atividades de natureza administrativa. É possível que tal procedimento derive da compreensão segundo a qual os templos, uma vez consagrados, adquiririam a capacidade mágica de organizar e proteger o território ao redor, como se fossem faróis ou olhos a iluminar o caminho e guiar os transeuntes. Sendo orgânicos à cidade, os templos emprestariam ao território e a seus habitantes uma dignidade sobrenatural, pois as pedras que os compunham selariam a aliança entre deuses e homens, que não deveria ser rompida. Evocando o valor das pedras dos templos, Libânio nos permite avaliar o quanto o paganismo antigo era dependente dessa face física, material, do *aedes*, algo que os próprios cristãos já haviam detectado, como nos informa o orador:

Você [Teodósio] não ordenou o fechamento dos templos nem proibiu o ingresso neles. Dos templos e altares você não baniu nem o fogo nem o incenso ou a oferenda de outros perfumes. Mas essa tribo de roupas negras, que come mais do que elefantes e, pela quantidade de bebida que consome, cansa aos que acompanham sua bebedeira com o entoar de hinos, que oculta tais excessos sob uma palidez artificialmente produzida – essas pessoas, Senhor, enquanto a lei ainda vigora – se apressam em atacar os templos com porretes, pedras e barras de ferro e, em alguns casos, desdenham destes com as mãos e os pés. Então, a desolação completa se segue, com a remoção dos tetos, a demolição das

paredes, a quebra das estátuas e a derrubada dos altares, e os sacerdotes devem permanecer calados ou morrer. Após demolir um, eles correm para o outro e para um terceiro, e troféu é empilhado sobre troféu, em desacordo com a lei. [...]. Esses ultrajes ocorrem inclusive nas cidades, mas eles são mais comuns na zona rural (*Or.* 30, 8-9).

Deixando de lado a afirmação duvidosa de que Teodósio não teria determinado o fechamento dos templos e a suspensão das oferendas de incenso e perfume,¹⁴ concentremo-nos na descrição de Libânio acerca da atuação devastadora dos monges que, em apoio a Cinégio, se teriam lançado com tudo ao alcance das mãos contra os templos urbanos e rurais, arrasando-os do teto às fundações e coagindo os sacerdotes. Não obstante as acusações previsíveis de Libânio contra os monges, equiparados a uma turba de ébrios e rufiões, cumpre notar que o protagonismo por eles adquirido nos episódios de demolição dos templos em Antioquia e alhures não deve ser interpretado como fruto da irracionalidade de indivíduos de péssima índole contra edifícios já depurados dos sacrifícios, mas como uma ação deliberada dos cristãos visando a estilhaçar um poderoso vetor de identidade como eram os templos, removendo assim da paisagem qualquer lembrança do culto aos deuses que pudesse alimentar o apego aos ritos pagãos. Por esse motivo, é necessário rever a antiga explicação segundo a qual os cristãos, ao se voltarem contra os templos, tiveram por finalidade primeira convertê-los em igrejas. Muito embora alguns templos tenham sido cristianizados no decorrer do séc. IV, a exemplo do que ocorreu em Aretusa, na Síria, onde o bispo Marcos foi autorizado por Constâncio II a destruir um templo pagão e a erigir uma igreja no local (FOWDEN, 1978, p. 60), parece que vigorou entre os cristãos, ao menos no início, certa restrição em reutilizar de imediato o recinto dos templos, mesmo quando estes haviam sido demolidos, como vemos no caso do *Serapeum*, pois Teófilo de Alexandria não construiu uma igreja na *cella* do templo, mas numa área contígua (MARTÍNEZ MAZA, 2002, p. 145-6).¹⁵ Na verdade, para que tal ocupação ocorresse, era necessário que a memória em torno do santuário pagão já se tivesse esvanecido, o que equivalia, na prática, à dissolução da capacidade sobrenatural contida no edifício ou no terreno adjacente. A destruição ou abandono do templo, ou seja, a sua dessacralização, não seriam assim

condições suficientes para permitir a instalação das igrejas, exigindo-se um intervalo temporal até que uma nova sacralização, em bases cristãs, fosse possível, razão pela qual a conversão de templos em igrejas não é algo que ocorra de imediato, mas demanda certo tempo, como vemos na Península Balcânica (MARTÍNEZ MAZA, 2002, p. 146).

Da defesa dos templos efetuada por Libânio, é possível concluir que os monges buscavam, a princípio, eliminar um dos mais importantes focos de “resistência” do paganismo no decorrer do processo de cristianização. Todavia, importa acrescentar que, ao atacar os templos, os monges não apenas operavam uma ruptura simbólica na cosmovisão antiga, privando os pagãos de marcos de orientação cultural bastante concretos, mas também desorganizavam o próprio sistema social, na medida em que os templos eram autênticas unidades agrícolas de produção, comportando propriedades, trabalhadores e insumos:

Os ultrajes cometidos por aqueles celerados contra as terras se referem a assuntos vitais do Estado. Eles alegam estar atacando os templos, mas esses ataques são uma fonte de renda, pois embora alguns ataquem os santuários, outros saqueiam os miseráveis camponeses daquilo que têm, tanto do produto da terra armazenado quanto dos animais. E os invasores partem com o butim do lugar que arrasaram. Outros não se satisfazem com isso, mas se apropriam da terra também, argumentando que o que pertence a esse ou aquele é propriedade do templo, e muitos homens têm sido privados dos acres de sua família a este falso título [...]. Se ouvem que uma terra tem algo de valor para ser pilhado, ela é diretamente envolvida em sacrifícios e está cometendo toda sorte de crimes: uma visita armada é requerida, e logo vêm os justiceiros [*sophronistaí*], que é o termo utilizado para descrever estes – na ausência de uma palavra melhor – salteadores, pois salteadores ao menos tentam não ser pegos e negam seus malfeitos [...]. Mas essa turba exhibe seus excessos e se gaba deles [...]. E isso não é nada mais do que guerra em tempo de paz movida contra os camponeses (*Or.* 30, 11-3).

Segundo Libânio, ao atacar os templos, os monges tinham por intenção apoderar-se tanto da terra sob controle dos templos quanto

da terra dos camponeses, submetidos assim a uma expropriação ilegal, uma vez que, como dissemos, os templos e suas propriedades faziam parte da *res privata*, ou seja, do patrimônio pessoal do imperador (*Or.* 30, 43) e não poderiam ser anexados pela Igreja sem uma autorização especial proveniente da chancelaria, em geral como uma resposta a uma *petitio* encaminhada à corte pelas autoridades eclesiásticas (BUENACASA PÉREZ, 1997, p. 45). À parte o controle sobre os bens imóveis dos templos, a própria demolição constituiria uma fonte de lucros, pois, como bem observa Prieto (2007, p. 6), as pedras retiradas dos templos poderiam ser livremente empregadas na construção de igrejas, *martyria*, mosteiros e demais edifícios cristãos, ao passo que os bens móveis e as estátuas seriam reaproveitados como objetos de decoração, reduzindo-se assim os custos da obra, sempre onerosa. Quanto a isso, não é por acaso que Libânio, em seu discurso, compara os monges a facínoras, delinquentes e salteadores, esses flagelos que, com o apoio de Flaviano, o bispo de Antioquia (*Or.* 30, 11 e 19), promovem o terror nas aldeias, apoderando-se de tudo o que encontram e deixando atrás de si um rastro de destruição e inúmeras mortes, confirmando aquilo que sabemos acerca da ação predatória dos monges na Antiguidade tardia. Desorganizando o sistema templário, os monges também desferiam um rude golpe contra as redes de solidariedade pagã, pois as comunidades aldeãs não poderiam mais contar com as atividades filantrópicas desempenhadas pelos sacerdotes, que, no séc. IV, muito provavelmente em função das reformas implantadas por Juliano, começavam a assistir os órfãos e as viúvas, à semelhança do clero cristão.¹⁶ Sobre o assunto, pronuncia-se o orador:

Eu evito mencionar o número dos que morreram nos motins dos monges, em completa desatenção ao nome que compartilham. [...]. A expulsão das pessoas que por seu cuidado pessoal fornecem alívio à pobreza entre homens velhos, mulheres e crianças sem pai, a maioria delas sofrendo severas limitações, não é isso uma execução? Não é isso sentenciá-las à morte, e a uma morte pior do que todas, por inanição? Pois quando os meios de auxílio tiverem cessado, esse é seguramente o destino delas. Ao massacrar seus protetores, vocês têm massacrado esses inocentes, mas vocês não sonhariam em o fazer se eles

tivessem violado a lei. Essa ausência de cortes de justiça prova que suas vítimas não ofereceram sacrifício. Essa matança sem julgamento é uma confissão que não há bases para julgá-los (*Or.* 30, 20).

Libânio se esmera, portanto, em demonstrar que a destruição dos templos pelos monges é um procedimento que contraria a vontade imperial e que afronta o *status quo* jurídico, pois as acusações de prática do sacrifício pelos pagãos seria um mero pretexto para a intolerância e avidez dos cristãos, sequiosos por se locupletar com os bens dos templos e dos camponeses, mesmo que para tanto tivessem de verter o sangue de muitos. O cenário descrito por Libânio apresenta certamente exageros, pois o autor qualifica a campanha contra os templos nos termos de uma guerra civil. Mesmo que as denúncias de Libânio contra os monges se encontrem certamente eivadas de rancor, não convém refutá-las por completo, uma vez que, em finais do séc. IV, os monges integravam autênticas milícias episcopais que, à revelia do Estado, agiam contra todos os adversários, quaisquer que fossem eles (GADDIS, 2005, p. 219). Todavia, é inegável que, assumindo a dianteira na cristianização das zonas rurais, os monges se excederam em mais de uma ocasião, perturbando assim a ordem pública, como sugere uma lei de Teodósio datada de 390 (*C. Th.* 16, 3, 1), na qual o imperador determina que os monges sejam banidos para os desertos e lugares desabitados, sem dúvida como uma maneira de arrefecer a sua inclinação para promover distúrbios e sedições nas cidades e aldeias. De acordo com Libânio, em face de seu caráter manifestamente ilegal, a ação dos monges deveria ser prontamente reprimida pelas autoridades públicas, caso contrário a situação poderia tornar-se ainda mais grave, pois os camponeses, afrontados na sua dignidade e ameaçados com a perda do patrimônio, se sentiriam no direito de revidar, alimentando assim a espiral de violência. Não por acaso Libânio encerra o seu discurso num tom bastante grave, declarando que “se esse povo [i. e., os monges], sem a sua permissão [i.e., de Teodósio], continuar a atacar qualquer coisa que escapou deles ou que foi rapidamente restaurada, pode estar certo de que os proprietários irão defender eles mesmos e a lei (*Or.* 30, 55)”. A advertência de Libânio não deve, a princípio, ser encarada como mero artifício retórico destinado a alarmar a audiência, certamente

composta por membros da administração pública, pois temos notícia, na fase tardia do Império, de diversos episódios nos quais os pagãos não hesitaram em revidar o ultraje cometido contra os templos. Sozomeno, em sua *História Eclesiástica* (VII, 15), nos descreve os distúrbios que irromperam em Pétreia e Areópolis, na Arábia; em Rafi e Gaza, na Palestina; em Heliópolis, na Fenícia; e em Apameia, na Síria, por conta da resistência dos pagãos aos assaltos contra os seus templos. No contexto da cruzada de Marcelo contra os santuários pagãos, por volta de 386, conta-se que os habitantes de Apameia chegaram a armar homens da Galileia e camponeses do Líbano, deflagrando uma operação de guerra no decorrer da qual o bispo veio a perecer, logo após ter liderado a demolição do templo de Zeus Belos e de outros templos na cidade e nas aldeias.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do período imperial, Roma implementou múltiplas estratégias com a finalidade de garantir a unidade do Império, dentre as quais uma das mais importantes foi o investimento na construção e no restauro dos templos, assumindo a *domus* imperial um papel de destaque em função do título de *pontifex maximus* revestido pelos imperadores de Augusto e Graciano. Não obstante a diversidade de estatutos concernentes à administração dos templos e de suas propriedades, observa-se, a partir da dinastia dos Severos, o aumento paulatino do controle do Estado sobre o sistema templário, de maneira que, à época de Alexandre Severo, todos os *loca sacra* são absorvidos pela *res privata*, que passa então a controlar, ao mesmo tempo, as finanças das municipalidades e as dos templos. Com isso, os *iura templorum*, ou seja, o conjunto de direitos que os templos tinham sobre a gestão de seus rendimentos, não apenas os provenientes das propriedades agrícolas adjacentes, mas também das doações de particulares, são geridos pela casa imperial (TESTA, 2010, p. 87-8). Não que isso tenha representado, por si mesmo, um entrave à reprodução do paganismo, pois, na condição de *pontificis maximi*, os imperadores eram encarregados de zelar pela manutenção dos templos e santuários, tarefa que não deixaram de executar até o séc. IV, quando a ascensão do cristianismo imprimiu um novo direcionamento à política religiosa imperial. Todavia, mesmo diante da rápida

multiplicação de basílicas, *martyria*, mosteiros, *ospitia* e *nosokomia*, construções que assinalam o domínio progressivo dos cristãos sobre o território urbano e rural, os templos ainda cumprem um papel determinante no sentido de conferir, por meio de seus ritos, é certo, mas também por meio da própria materialidade que os constituía, certa unidade a amplas parcelas da população devotas dos deuses que, por séculos a fio, haviam garantido a supremacia dos romanos, deuses estes honrados em templos e altares, como faz questão de frisar Libânio (*Or.* 30, 31). Mediante o comparecimento da população aos templos, onde as divindades do panteão e os próprios imperadores divinizados recebiam culto, as imensas distâncias do *orbis romanorum* eram vencidas, e as diversidades étnicas e linguísticas eram de certo modo aplainadas, criando-se assim uma “comunidade imaginada” posta sob a proteção dos deuses (SIZGORICH, 2007, p. 95). Tomados na sua materialidade, os templos eram poderosos vetores de identidade para os habitantes do Império, atestando uma pertença, sacralizando um lugar, orientando comportamentos e celebrando a generosidade dos deuses para com Roma.

Pois bem, é exatamente essa conexão entre os templos e a ordem imperial que o cristianismo busca desfazer. A partir de Constantino, vemos pouco a pouco o paganismo sofrer inúmeras restrições, incluindo a proibição dos sacrifícios, a suspensão dos subsídios às corporações sacerdotais e o fechamento dos templos, até que, em 382, Graciano rejeita o título de *pontifex maximus*, querendo com isso exprimir o desinteresse da casa imperial para com um sistema religioso tido como obsoleto, ultrapassado.¹⁷ Numa conjuntura como essa, o passo seguinte seria, naturalmente, investir contra a própria arquitetura templária, pois mesmo devotados ao abandono ou adaptados a funções que não as religiosas, os templos eram ainda testemunhas da glória dos deuses, constituindo assim um poderoso lugar de memória. Na condição de *monumenta*, ou seja, de símbolos capazes de evocar uma lembrança, de atualizar uma ausência e de anunciar uma devoção, os templos não poderiam ser poupados num contexto em que um credo monoteísta e francamente intolerante, como era o cristianismo, se esforçava por obter o domínio do tempo e do espaço e por difundir um estilo de vida que, ao menos em termos discursivos, constituía o reverso das crenças e práticas pagãs e judaicas.

Como assinala com propriedade Henri Lefebvre (2000, p. 253), “o espaço monumental oferece a cada membro de uma sociedade a imagem de sua pertença e de sua face social, espelho coletivo mais ‘verdadeiro’ que um espelho individual”. Desse ponto de vista, os monumentos produziram um consenso e conformariam o *ethos* de determinada coletividade, agrupando os corpos individuais dos usuários num corpo total que se resolveria num espaço igualmente total, não sendo por acaso que uma das principais estratégias de aniquilamento da autoestima de uma população, de erosão da identidade grupal e de estilhamento da memória coletiva seja a demolição dos seus edifícios mais importantes, o que gera uma desorientação geográfica que não raro se desdobra numa desorientação psicossocial. É justamente um acontecimento como esse que presenciamos em meados da década de 380, quando, sob a prefeitura de Cinégio, tem início um movimento sistemático de destruição dos templos, o que desencadeia uma profunda angústia entre os pagãos, cujos santuários ancestrais são subitamente profanados e reduzidos a destroços com a conivência ou mesmo a liderança das autoridades imperiais. As ponderações de Libânio no *Pro templis* constituem, assim, um inestimável depoimento acerca dos novos tempos que se avizinham para os pagãos: os da *damnatio memoriae* dos deuses mediante a supressão dos seus lugares de culto, reduzidos a cinzas ou reinterpretados sob influxos cristãos. Nem esporádica nem incidental, julgamos que tal destruição deva ser interpretada como o resultado inevitável da própria cristianização, pois aos cristãos não bastava suprimir os sacrifícios e estimular as conversões. Consoante a proposta evangélica de construção de um novo mundo, reformado sob inspiração divina, era necessário também produzir uma realocação geográfica do sagrado, o que somente seria obtido por meio do rebaixamento e da dessacralização dos lugares e edifícios pagãos, em uma disputa na qual a superioridade do cristianismo era mensurada não apenas pela quantidade de seus adeptos, mas também pelo metro quadrado posto sob o controle dos bispos e de sua *entourage*.

ABSTRACT

Religious conflict and architectural symbolism in Late Antiquity: the attacks against the temples according to Libanius of Antioch

The process of Christianization of the Roman Empire depended to a large extent on the clash between the Christians and the pagans and Jews, whose places and monuments were not only desecrated, but spoiled and looted to . In this regard, the attacks on the Greco-Roman and Jewish buildings, in symbolic and material terms, were one of the main features of the Christianization, a process often soaked into coercion and violence against people, artifacts, places and monuments. In the light of such statements, we intend, in this article, to discuss how this matter is treated by Libanius in his *Oratio* 30 (*Pro templis*), written around 386 A.D. Talking directly to Theodosius, the sophist urges the emperor to adopt religious tolerance and to protect the pagan institutions, namely the Antiochene temples, frequently plundered by the Syrian monks.

KEYWORDS

Late Antiquity; intolerance; temples; Libanius of Antioch.

NOTAS

¹ A respeito do fortalecimento do judaísmo na Antiguidade tardia em resposta ao avanço do cristianismo, acontecimento por vezes qualificado como *judaização*, consultar Scwhartz (2001). Quanto à resiliência do paganismo, temos evidência de que em diversas cidades do Oriente, tais como Edessa, Antioquia, Baalbeck e Harran, as práticas pagãs continuavam a ser observadas em pleno séc. VI (TROMBLEY, 1985, p. 346).

² Um dos principais difusores dessa tese do compartilhamento cultural entre cristãos e pagãos, o que daria margem, na Antiguidade tardia, não tanto a relações de concorrência, mas de cooperação entre os distintos grupos religiosos é, sem dúvida, Peter Brown, como lemos em *Authority and the sacred* (1997). Os argumentos do autor são *mutatis mutandis* replicados por Saradi-Mendelovici (1990, p. 48). Para uma avaliação mais lúcida do problema, consultar Drake (1996).

³ Para uma discussão acerca das igrejas inauguradas por Constantino em Roma, consultar Curran (2002). Quanto à *Domus Aurea* de Antioquia e às inovações arquitetônicas implementadas por Constâncio II, consultar Kleinbauer (2006).

⁴ Entre 321, quando se inicia a série de medidas restritivas ao paganismo, até 399, data em que Arcádio e Honório determinam a destruição dos templos situados na zona rural (*C. Th.* XVI, 10, 16), verificamos apenas uma lei, emanada por Constâncio II e Constante por volta de 346 (*C. Th.* XVI, 10, 4), na qual os imperadores decretam o fechamento dos santuários pagãos. Ao contrário do que se poderia supor, nesse intervalo temporal há mais leis que tratam da preservação dos templos do que da sua destruição, como vemos em *C. Th.* XVI, 10, 3; 8; e 15.

⁵ Segundo a tradição, a cova do Santo Sepulcro teria sido oculta, na época de Adriano, pela construção de um templo de Afrodite. Atendendo ao pedido de Macário de Jerusalém, Constantino determinou que o templo fosse destruído e que o sítio fosse escavado. Após localizar o suposto túmulo de Cristo, fez erigir no local a Igreja da *Anastasi*, ou seja, a Igreja da Ressurreição, atualmente conhecida como do Santo Sepulcro. Em Mambré, outra cidade da Palestina, existia um lugar onde lavé teria anunciado a Abraão a posse da Terra Prometida. Nele, os pagãos ergueram um santuário. Constantino decidiu “purificar” o local, destruindo o templo e construindo, em seguida, uma basílica cristã (PRIETO, 2007, p. 3-4).

⁶ Imperadores Constâncio e Constante a Catulino, prefeito da cidade. Embora toda superstição deva ser completamente erradicada, é nosso desejo que o edifício dos templos situados fora das muralhas [da *Vrbs*] permaneça intocado e incólume. Uma vez que algumas peças de teatro, espetáculos de circo ou competições de luta derivam de alguns desses templos, tais estruturas não devem ser demolidas, pois, com base nelas, ocorre a encenação regular de entretenimentos antigos para o povo romano (anunciado em Constantinopla, em 1 de novembro de 346, 342?) (*C. Th.* 16,10,3).

⁷ Ao longo do séc. IV, temos conhecimento, na Península Ibérica, da construção de templos pagãos nas *villae* por iniciativa dos grandes proprietários rurais, como vemos em Milreu, São Cucufate, Quinta do Marim e Carranque (VILLEGAS MARÍN, 2012, p. 287). Situação semelhante, segundo MacMullen (1984, p. 81) e Buenacasa Pérez (1997, p. 47), é constatada na Britânia.

⁸ Imperadores Graciano, Valentiniano e Teodósio Augustos a Paládio, *dux* de Osroene.

Pela autoridade do conselho imperial, decretamos que o templo deve continuar aberto, já que antes era dedicado à reunião das pessoas e agora é dedicado ao uso comum do povo, e no qual imagens, diz-se, foram postas devido ao seu valor artístico e não devido à sua divindade. Nós não permitimos que nenhuma divina resposta imperial obtida de modo sub-reptício prejudique esta situação. Com o propósito de que este templo possa ser admirado pela população da cidade e pelas multidões frequentes, Sua Experiência deve garantir a celebração das festividades e, pela autoridade de nossa divina resposta imperial, deve permitir que o templo permaneça aberto, mas de maneira que a execução de sacrifícios proibidos até o momento não ocorra sob o pretexto de acesso ao templo (anunciado em Constantinopla, em 30 de novembro de 382).

⁹ Imperadores Graciano, Valentiniano e Teodósio Augustos a Cinégio, prefeito do pretório. Nenhum mortal deve assumir a audácia de executar sacrifícios, de modo que, pela inspeção do fígado e pelo presságio das entranhas das vítimas sacrificais, ele possa obter a esperança de uma vã promessa ou, o que é pior, ele possa saber o futuro por meio de uma consulta amaldiçoada. A tortura de uma punição verdadeiramente amarga deve ameaçar aquelas pessoas que, violando Nossa proibição, tentem explorar a verdade do presente ou os acontecimentos futuros (anunciado em Constantinopla, em 25 de maio de 385).

¹⁰ Segundo Watts (2013, p. 111), Teodósio teria encarregado Cinégio de inspecionar as finanças das províncias orientais e não de coibir o paganismo, de maneira que a atuação do prefeito do pretório contra os templos teria sido o resultado de uma decisão individual, apoiada apenas pelos bispos e monges e não pela casa imperial. Cumpre observar que, a despeito de não existir uma lei contemporânea determinando a demolição dos santuários pagãos, não dispomos, em absoluto, de elementos para concluir que Cinégio teria agido por conta própria, à revelia de Teodósio, uma vez que não temos conhecimento de nenhuma providência tomada pelo imperador no sentido de coibir a atuação do prefeito, que não foi afastado de suas funções, mas morreu em pleno exercício do cargo. Em assim sendo, não é de todo improvável que Cinégio tenha agido com a anuência de Teodósio, como relata Zózimo, conclusão que contraria igualmente a argumentação de Libânio (*Or.* 30, 49), para quem o imperador não teria sido informado dos desatinos cometidos por seus representantes legais. Aqui, é preciso considerar os artifícios de retórica empregados por Libânio, que buscava preservar a imagem de Teodósio ao atribuir a violência cometida contra os templos e os camponeses a um indivíduo irascível e rebelde, como Cinégio. Em apoio à interpretação de Zózimo, Fowden (1978, p. 77) sustenta que a atitude geral contra o paganismo expressa por Teodósio teria, sem dúvida, encorajado a elite episcopal a agir como bem desejasse contra os templos, desde que isso não comprometesse a ordem pública.

¹¹ Não há acordo entre os especialistas se Cinégio teria cerrado fileiras com Marcelo quando da destruição do templo de Zeus Belos. Para Fowden (1978, p. 63-4), embora Cinégio pudesse estar envolvido na destruição de um templo em Bereia e de outro na fronteira da Pérsia, é improvável que ele tivesse participado do episódio de Apameia. Já para Busine (2013, p. 329), a associação entre Cinégio e Marcelo seria uma conclusão inevitável, em função do intervalo no qual o primeiro exerceu a prefeitura do pretório do Oriente (384-388), o que o colocaria na província da Síria quando da demolição do

templo de Zeus Belos, opinião aceita por Buenacasa Pérez (1997, p. 41).

¹² Muito embora, por volta de 388, Teodósio não tenha instituído nenhuma lei determinando o fechamento dos templos e sinagogas, seu comportamento no episódio da destruição da sinagoga de Calínino denuncia, de modo inequívoco, o quanto a corte imperial se encontrava comprometida com as lideranças eclesiais. Tendo sido informado do ocorrido por intermédio do *Comes* do Oriente, o imperador interveio em favor dos judeus, determinando que o bispo e a congregação da cidade arcassem com os custos de reconstrução do edifício. Ao tomar ciência do assunto, Ambrósio escreve a Teodósio, recriminando-o pela atitude de benevolência para com os judeus. No fim das contas, o imperador cede aos argumentos de Ambrósio, ratificando assim a intolerância cristã contra os judeus de Calínico (GONZÁLEZ SALINERO, 2000, p. 224-5).

¹³ Para a permanência das tradições pagãs em Constantinopla, consultar Silva (2005).

¹⁴ Muito embora Teodósio somente tenha discriminado as modalidades proibidas de reverência aos deuses (sacrifícios sangrentos, libações, aspersão de perfume, deposição de incenso) numa lei de 392 (*C. Th.* XVI, 10, 12), é pouco provável supor que por volta de 386 a casa imperial já não se mostrasse reticente diante das oferendas de incenso e perfume.

¹⁵ Os templos pagãos, todavia, foram ocupados com maior frequência pelos monges, que neles costumavam se instalar como parte do seu treinamento ascético, uma vez que assim podiam dar combate *in loco* aos demônios (SARADI-MENDELOVICI, 1990, p. 54; MUÑIZ GRJALVO, 1999, p. 248).

¹⁶ A atuação dos templos como instituições de assistência em favor dos indigentes e desvalidos não parece ter sido uma característica do paganismo, ao contrário do que vemos desde cedo ocorrer com as sinagogas e *oikoi* cristãos. Tudo leva a crer que a execução de atividades assistencialistas pelos sacerdotes pagãos tenha surgido na fase tardia do Império, como uma resposta ao avanço do cristianismo nos meios urbanos, onde se multiplicam albergues (*ospitia*) e hospitais (*nosokomia*) mantidos pelos bispos, monges e mesmo patronos privados ansiosos em proclamar sua devoção à fé cristã.

¹⁷ A informação segundo a qual Graciano teria recusado o título de *pontifex maximus* nos é transmitida apenas por Zózimo, na sua obra *História Nova* (IV, 36). Recentemente, Cameron (2011, p. 51 e sgg.) pretendeu refutar a validade da narrativa de Zózimo, sustentando que o título foi revestido por diversos imperadores até pelo menos 516, como demonstra a presença, no *ausus honorum* de Valentiniano III, Marciano e Anastácio, de referências ao cargo de *pontifex inditus*. A argumentação do autor, todavia, se fundamenta numa suposta equivalência entre os adjetivos *maximus* e *inditus*, o que não nos parece, em absoluto, evidência convincente.

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

LIBANIUS. Oration 30. To the emperor Theodosius, for the temples. In: LIBANIUS. **Selected works**. Edited and translated by A. F. Norman. Cambridge: Harvard University Press, 1977. p. 91-151.

SOZOMENUS. The ecclesiastical history. In: SCHAFF, P.; WACE, H. (Ed.). **Nicene and post-Nicene fathers**. Text translated by Chester D. Hartranft. Peabody: Hendrickson,

2004. p. 181-427.

The theodosian code and novels, and sirmondian constitutions. A translation with commentary, glossary, and bibliography by C. Pharr and T. S. Davidson. Princeton: Princeton University Press, 1952.

ZÓSIMO. **Nueva historia.** Introducción, traducción y notas de José Maria Candau Morón. Madrid: Gredos, 1992.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARTON, J. M. **Roman Public Buildings.** Exeter: University of Exeter, 1989.

BROWN, P. **Authority and the Sacred: Aspects of the Christianization of the Roman World.** Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

BUENACASA PÉREZ, C. La decadencia y cristianización de los templos paganos a lo largo de la Antigüedad Tardía (313-423). **Polis**, v. 9, 1997. p. 25-50.

BUSINE, A. From stones to myth: temple destruction and civic identity in the Late Antique Roman East. **Journal of Late Antiquity**, v. 6, n. 2. 2013. p. 325-46.

CAMERON, A. **The Last Pagans of Rome.** Oxford: Oxford University Press, 2011.

CASEAU, B. Sacred landscapes. In: BOWERSOCK, G.W.; BROWN, P.; GRABAR, O. **Interpreting Late Antiquity.** Cambridge: Belknap Press, 2001. p. 21-59.

CURRAN, J. **Pagan City and Christian Capital: Rome in the Fourth Century.** Oxford: Clarendon Press, 2002.

DRAKE, H. Lambs into Lions: Explaining Early Christian Intolerance. **Past and present**, n. 153, 1996. p. 3-36.

FOWDEN, G. Bishops and temples in the Eastern Roman Empire (A.D. 320-435). **Journal of Theological Studies**, v. 29, n. 1, 1978. p. 53-78.

GADDIS, M. **There is no Crime for Those Who Have Christ: Religious Violence in the Christian Roman Empire.** Berkeley: University of California Press, 2005.

GONZÁLEZ SALINERO, R. **El antijudaísmo cristiano occidental (siglos iv y v).** Madrid: Trotta, 2000.

HODDER, I. Architecture and meaning: the example of Neolithic houses and tombs. In: PEARSON, M.; COLLINS, R. (Ed.) **Architecture and Order: Approaches to Social Space.** London: Routledge, 1994. p. 73-86.

KLEINBAUER, W.E. Antioch, Jerusalem, and Rome: the Patronage of Emperor Constantius II and Architectural Invention. **Gesta**, v. 45, n. 2, 2006. p. 125-45.

LEFEBVRE, H. **La production de l'espace.** Paris: Anthropos, 2000.

LIM, R. Christianization, Secularization, and the Transformation of Public Life. In: ROUSSEAU, P. (Ed.) **A Companion to Late Antiquity.** Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 497-511.

- MACMULLEN, R. **Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)**. New Haven: Yale University Press, 1984.
- MARKUS, R. A. **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.
- MARTÍNEZ MAZA, C. La destrucción del Serapeo di Alejandria como paradigma de la intervención cristiana. **Arys**, n. 5, 2002. p. 133-52.
- MENDES, N.M. **Sistema político do Império Romano do Ocidente: um modelo de colapso**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- MUÑOZ GRIJALVO, E. El declive del templo pagano y la agonía de la tradición. **Arys**, n. 2, 1999. p. 239-52.
- PAGOULATOS, G. The Destruction and Conversion of Ancient Temples into Christian Churches During Fourth, Fifth and Sixth Centuries. **Theologia**, v. 65, n. 1, 1994. p. 152-70.
- SARADI-MENDELOVICI, S. Christian Attitudes Toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries. **Dumbarton Oaks Papers**, v. 44, 1990. p. 47-61.
- SCHWARTZ, S. **Imperialism and Jewish Society (200 B.C.E. to 640 C.E.)**. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- SHEPARDSON, C. **Controlling Contested Places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy**. Berkeley: University of California Press, 2014.
- SILVA, G.V. O nascimento de uma cidade: Constantinopla e sua herança pagã e cristã. In: SILVA, G.V. (Org.). **Religião e pensamento político no Mundo Antigo: entre a tradição clássica e a cristã**. Vitória: PPGHIS/UFES, 2005. p. 59-74.
- SIZGORICH, T. "Not easily were stones joined by the strongest bonds pulled asunder": religious violence and imperial order in the Later Roman world. **Journal of Early Christian Studies**, v. 15, n. 1, 2007. p. 75-101.
- TESTA, E. Legislazione contro il paganesimo e cristianizzazione dei templi (sec. IV-VI). **Liber Annuus**, v. 41, 1991. p. 311-26.
- TESTA, R. L. L'Église, les 'domini', les païens 'rustici': quelques stratégies pour la christianisation de l'Occident (ive – vie siècle). In: INGLEBERT, H.; DUMÉZIL, B. (Éd.). **Le problème de la christianisation du Monde Antique**. Paris: Picard, 2010. p. 77-113.
- TORRES PRIETO, J. La ocupación de espacios sagrados como fuente de conflicto entre paganos y cristianos. **Actas y comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval**, v. 3, 2007. p. 1-10.
- TROMBLEY, F. R. Paganism in the Greek world at the end of Antiquity: the case of rural Anatolia and Greece. **The Harvard Theological Review**, v. 78, n. 3/4, 1985. p. 327-52.
- VILLEGAS MARÍN, R. Ciudad y territorio, ortodoxia y disidencia religiosa en Imperio Romano cristiano (siglos IV-V). **Gerión**, v. 30, 2012. p. 263-91.

WATTS, E. Libanius's *Pro Templis* and the art of seeing Syria through rhetoric. In: NOCE, C.; PAMPALONI, M.; TAVOLIERI, C. (Ed.). **Le vie del sapere in ambito siro-mesopotamico dal III al IX secolo**. Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2013. p. 105-14.

Biografia como crítica literária em Sêneca o Rétor e Suetônio

Pedro Baroni Schmidt

RESUMO

No presente artigo, propõe-se uma leitura comparada dos prefácios das *Controvérsias* de Sêneca o Rétor e das *Vidas dos Poetas* de Suetônio. Após a identificação dos diferentes tipos de gêneros de imitação a que se filiam os prefácios de Sêneca – epistolografia, historiografia e biografia –, busca-se destacar as características da biografia em função de “crítica literária”, tanto em Sêneca como em Suetônio. Por meio da análise comparativa dos trechos biográficos com função de crítica, emergem as afinidades e diferenças formais e estilísticas entre os dois autores, que podem ser justificadas com base nos objetivos e nas posições histórico-literárias de cada autor.

PALAVRAS-CHAVE

Sêneca o Rétor; Suetônio; biografia; crítica literária.

Escrita no final da vida de Sêneca o Rétor,¹ a obra conhecida como “Controvérsias e Suasórias”² é ao mesmo tempo uma compilação de declamações e uma história da arte declamatória. Dando voz a diversos rétores e oradores, Sêneca distribui em dez livros de controvérsias e um único de suasórias o que poderíamos chamar de uma história da prática da declamação latina. Nos livros de controvérsias, cada um tratando entre seis e nove temas, e introduzido por um prefácio, são encontrados “os detalhes do estilo e das personalidades de um ou mais declamadores”³. Dos prefácios de Sêneca, chegaram até nós (e ainda assim não inteiramente) apenas sete: do primeiro ao quarto, o sétimo, o nono e o décimo. Os prefácios às controvérsias têm a função primordial de apresentar alguns autores das declamações contidas na obra, sejam eles oradores sejam rétores. Assim, no prefácio ao primeiro livro, o declamador apresentado é Pórcio Latrão; no segundo, o filósofo Fabiano Papírio e, brevemente, seu mestre Aurélio Fusco; no terceiro, Cássio Severo; no quarto, Asínio Polião e Quinto Hatério; no sétimo, Albúcio Silo; no nono, Votieno Montano e Emílio Lépido; no décimo, entre muitos nomes citados, o de Cláudio Torrino. Porém, para além da mera apresentação dos autores, os prefácios também discorrem acerca de variados temas, como, por exemplo, o papel da memória, a finalidade da arte declamatória, sua relação com a oratória, entre outros.

O objetivo do presente trabalho é buscar encontrar, primeiramente, os diferentes tipos de gêneros de imitação a que se filiam os prefácios, para então focar nos aspectos dos prefácios como biografia com função de crítica literária; então, por fim, procurar relacionar os recursos usados por Sêneca com os utilizados por Suetônio⁴ em suas biografias de poetas.

I A PLURALIDADE DE GÊNEROS NOS PREFÁCIOS

No contexto da literatura latina, o gênero tem um papel crucial; toda obra literária pertence a um gênero, e é esse gênero que determina certas características da obra, como, por exemplo, o metro, o estilo (se grandiloquente, médio ou vulgar), os lugares-comuns, as personagens (se elevadas, médias ou baixas) e assim por diante. No entanto, é raro alguma obra se ater puramente a um único gênero, de

forma que sói aparecer traços de mais de um gênero em uma obra, seja de uma maneira hierarquizada (assim, por exemplo, na *Eneida*, de Virgílio, que se filia ao gênero épico, mas contém passagens alusivas a outros gêneros, tal como o livro IV, que faz aproximações aos gêneros lírico e elegíaco) seja de uma maneira uniformizada, misturando diversos gêneros sem que um necessariamente se sobreponha a outro. É a partir do período pós-clássico⁵ da literatura latina que se intensifica esse procedimento de, nas palavras de Schwartz (2006, p. 60), “cierta dilución de las fronteras entre los géneros, una contaminación recíproca entre los diferentes discursos”. Cabe ressaltar também que essa confluência de gêneros é um recurso intencionalmente adotado pelo autor, buscando um determinado efeito, que é por vezes uma adequação à matéria narrada, por vezes uma crítica a algum gênero colocado em contrapartida a outro, por vezes uma maneira de mostrar e ensinar erudição, ou, ainda, um efeito de humor ou jocosidade pelo rompimento dos paradigmas convencionais.

Sêneca não desperdiça esse recurso tão comum em seu tempo, de forma que podemos encontrar em seus prefácios uma pluralidade de gêneros. Apesar de se tratar de uma obra sobre declamação, os prefácios trazem consigo características marcantes de pelo menos três gêneros: o epistolar, o historiográfico e o biográfico.⁶ Apontemos brevemente algumas características do texto que se remetem aos dois primeiros gêneros citados, para depois nos aprofundarmos no aspecto biográfico.

De acordo com Citti (2003, p. 1), “Sêneca adota a forma epistolar para seus prefácios”. De fato, os prefácios se passam por cartas enviadas pelo autor a seus três filhos, estabelecendo uma espécie de diálogo entre eles. Todos os prefácios começam com a tradicional saudação epistolar, “*Seneca Novato, Senecae, Melae Filiis Salutem*” (“Sêneca saúda seus filhos Novato, Sêneca e Mela”), já indicando desde o início que se trata de uma carta. A impressão de haver um diálogo escrito entre pai e filhos se reforça com as menções que o autor faz de perguntas dirigidas a ele por parte dos filhos, que estariam curiosos para saber mais sobre a arte declamatória. Assim começa o prefácio ao primeiro livro:⁷

Exigitis rem magis iucundam mihi quam facilem: iubetis enim quid de his declamatoribus sentiam qui in aetatem meam inciderunt indicare, et si qua

memoriae meae nondum elapsa sunt ab illis dicta colligere, ut, quamvis notitiae vestrae subducti sint, tamen non credatis tantum de illis sed et iudicetis. (I, Praef., 1)

Vocês me pedem algo mais agradável do que fácil: pois me instam para que eu revele o que penso acerca dos declamadores que foram meus contemporâneos, e para que reúna as suas declamações que ainda não esqueci; de forma que, ainda que vocês não os tenham conhecido, possam assim elaborar seus próprios julgamentos e não somente acreditar no que se diz sobre eles.

Não temos como saber se de fato os filhos de Sêneca estavam interessados nas declamações, mas isso por ora tem menor relevância, uma vez que o que importa destacar dessa passagem é que a utilização de um determinado gênero, no caso o epistolar, tem uma função bem específica, a saber, justificar o propósito da obra. Seria como se o autor dissesse que não está escrevendo essa obra sem motivo, uma vez que ela lhe foi pedida, e, ainda por cima, não é uma tarefa fácil. Mais do que isso, ao colocar os prefácios em forma de cartas endereçadas a seus filhos, Sêneca atribui a eles um papel didático, de cunho educativo, além de sublinhar a seriedade e o compromisso da obra; o leitor é induzido a pensar que o autor jamais poderia escrever “mentiras” ou “informações falsas” a seus próprios filhos; logo, o texto assume uma autoridade de voz paterna ensinando a seus filhos.

Além do gênero epistolar, também o historiográfico pode ser encontrado nos prefácios de Sêneca; quando, por exemplo, o autor resume uma breve história da arte declamatória, no primeiro prefácio:

Declamabat autem Cicero non quales nunc controversias dicimus, ne tales quidem quales ante Ciceronem dicebantur, quas thesis vocabant. Hoc enim genus materiae quo nos exercemur adeo novum est ut nomen quoque eius novum sit: controversias nos dicimus; Cicero causas vocabat. Hoc vero alterum nomen Graecum quidem, sed in Latinum ita translatum ut pro Latino sit, scholastica, controversia multo recentius est, sicut ipsa “declamatio” apud nullum antiquum auctorem ante Ciceronem et Calvum inveniri potest, qui declamationem <a dictione> distinguit; ait enim declamare iam se non mediocriter, dicere bene; alterum putat domesticae exercitationis esse, alterum verae actionis. Modo nomen hoc prodiit; nam et studium ipsum nuper celebrari coepit: ideo facile est mihi ab incunabulis nosse rem post me natam. (I, Praef., 12)

Cícero, pois, costumava declamar, mas não aquilo que hoje chamamos “controvérsias”, e nem aquilo que na época anterior a Cícero denominavam “teses”. Pois esse tipo de matéria com o qual nos exercitamos é tão recente que até seu nome é recente: nós dizemos “controvérsias”; Cícero chamava de “causas”. Há de fato um outro termo de origem grega, “escolástica”, mas que acabou se tornando um termo latino, muito mais recente que a “controvérsia”; assim como a própria “declamação” não pode ser encontrada em nenhum autor antigo anterior a Cícero e Calvo, sendo que este último distingue “declamação” de “dicção”: menciona inclusive que “declama” razoavelmente, mas que “discursa” bem. Ele considera a primeira um mero exercício doméstico, e a segunda, a ação de verdade. O nome surgiu há pouco; e a própria prática só começou a ser popular recentemente: por isso me é fácil conhecer desde o berço algo que nasceu depois de mim.

Neste trecho, encontram-se expostas algumas características peculiares ao gênero historiográfico: o emprego do presente histórico, ou seja, de um verbo conjugado no tempo presente aludindo a um acontecimento passado (*Calvus ait, putat*); a menção às fontes e a autores antigos (Cícero, Calvo); e a colocação de si próprio por parte do autor em uma situação de conhecimento do assunto relatado (*ideo facile est mihi ab incunabulis nosse rem post me natam*). A historiografia é, portanto, mais um dos gêneros que se entrecruzam nos prefácios de Sêneca.

Fairweather (1981, p. 107-31) mostra que a história revelada por Sêneca é bem diferente da verdadeira história da declamação, mas aqui não nos cabe essa discussão. Deve ser apenas salientado o recurso da mistura de gêneros em um mesmo texto, sempre atendendo a uma determinada intenção, buscando um determinado efeito.

Enfim, também o gênero biográfico pode ser encontrado nos prefácios de Sêneca. É justamente no cerne de cada prefácio, ao apresentar um orador ou um rétor cujas declamações estão contidas na compilação, que a biografia aparece através dos *retratos*, os quais descrevem características físicas, psicológicas, de costumes e de hábitos, além de revelar anedotas e ações particulares, tendo por fim demonstrar o caráter (*êthos*) da personagem descrita. No prefácio ao terceiro livro, por exemplo, encontramos o retrato de Cássio Severo, do qual citamos um trecho:

Primum tantundem erat in homine quantum in ingenio: corporis magnitudo conspicua, suavitas valentissime vocis [...]. (III, *Praef.*, 3)

Acima de tudo, o homem era tão memorável quanto seu engenho: seu corpo era de uma largura impressionante, sua voz de uma suavidade fortíssima [...].

Cabe ressaltar que, na grande maioria dos retratos presentes na obra, a voz é um elemento marcante nas descrições. Obviamente, para o leitor se inteirar do caráter (*êthos*) do declamador, a voz é um traço físico fundamental, bem como o estilo, o modo de declamar e os hábitos que se relacionavam diretamente com a ação de declamar. Isso nos remete a duas coisas: i) a noção de que características físicas, psicológicas e hábitos se influenciam e se determinam mutuamente, e, por consequência, também têm um efeito direto na produção declamatória; e ii) a função que a biografia exerce nos prefácios de Sêneca, indo além da mera descrição de personagens, constituindo-se na verdade em uma “crítica literária”.⁸ É o que se pretende aprofundar a seguir.

II OS PREFÁCIOS COMO BIOGRAFIA E CRÍTICA LITERÁRIA

Tanto Citti (2003, p. 13) como Fairweather (1984, p. 529-30) não hesitam em sustentar que o gênero biográfico, presente nos prefácios de Sêneca na forma dos retratos de oradores e rétores, é um recurso crítico. Ou seja, apesar de as “Controvérsias” não serem uma obra propriamente biográfica, e nem ao menos os prefácios por si só o sejam, a biografia é utilizada na obra de maneira recorrente e quase sistemática com o propósito de constituir uma crítica literária do tipo descritivo. Quando Sêneca apresenta algum autor de declamações, provê a seu leitor uma configuração do caráter do declamador, a partir do que algo a imitar ou a evitar é extraído. A função dos retratos é, portanto, fornecer os exemplos (*exempla*): ao dizer que Latrão tinha o costume maléfico de trabalhar logo após as refeições (I, *Praef.*, 17), Sêneca ensina (aos filhos, aparentemente, mas, de fato, a todos os iniciantes na arte declamatória que porventura se apoiassem em sua obra) que se deve evitar tal costume; e, ao louvar a memória prodigiosa do mesmo Latrão, instiga ao exercício da memória. Em cada descrição, seja de costumes, seja de estilo, sempre há algo a aprender, por meio do imitar ou do evitar.

É de se levar em consideração a noção, aparentemente predominante no mundo romano, de que a composição física, os traços psicológicos, os hábitos e a competência oratória ou poética estão intrinsecamente ligados e, de certa forma, são indissociáveis.⁹ Dessa forma, por meio da apreensão de um traço físico, por exemplo, é possível apreender outras características, psicológicas ou morais, pertinentes ao mesmo sujeito. Nas palavras de Citti (2003, p. 6), o retrato físico (voz, estrutura do corpo, modo de gesticular) junto ao retrato psicológico (costumes, preferências, engenho, memória), somados à caracterização do estilo, resultam no *caráter* do declamador. Para demonstrar o caráter, todos esses aspectos são necessários. Com o caráter demonstrado, está constituída a biografia e, conseqüentemente, a crítica. Um bom declamador precisa ser antes de tudo um *uir bonus* (“homem bom”), e, para aprender a sê-lo, é útil imitar as virtudes dos modelos e evitar os vícios. Há que se destacar uma passagem do terceiro prefácio em que Sêneca coloca em evidência o contraste entre a vida e a ação de Cássio Severo:

Nec enim quicquam magis in illo mirareris quam quod gravitas, quae deerat vitae, actioni supererat. (III, Praef., 4)

Pois, o que é de mais se admirar nele, a gravidade que lhe faltava em vida, a tinha de sobra na ação [de proferir discursos].

O fato de ser algo “de se admirar” só endossa a percepção de que os *mores* (“costumes”) estavam diretamente ligados à *actio* (“*performance* oratória”). Seria de se supor que alguém que não exercesse a gravidade em seus modos tenderia a não a exercer tampouco ao proferir um discurso no foro ou mesmo declamando um exercício.

Assim, quando Sêneca constitui seus retratos nos prefácios das “Controvérsias”, elabora sua crítica literária, colocando seu próprio julgamento sobre determinadas atitudes, estilos, costumes, exercícios etc. Dessa maneira, se talvez não possamos afirmar que Sêneca é um biógrafo, ao menos podemos afirmar que ele é um crítico.

Não nos esqueçamos, porém, de que a crítica na obra de Sêneca nem sempre está calçada na biografia; há passagens em que o autor se detém ao censurar certos modismos ou comportamentos correntes sem estar ao mesmo tempo descrevendo o caráter de algum personagem. O sétimo parágrafo do primeiro prefácio é um exemplo

dessa crítica “isolada”.

Em suma, a presença do gênero biográfico é mais um recurso que embasa sua crítica literária, mas não exclui a possibilidade da crítica isolada e tampouco a presença de outros gêneros, como o epistolar e o historiográfico, que, como vimos anteriormente, também exercem suas funções e têm suas razões de ser na obra.

III SÊNECA E SUETÔNIO

Vimos que os prefácios das “Controvérsias” de Sêneca possuem, entre outros gêneros, a biografia em sua composição. Além disso, essa biografia se constitui como uma verdadeira crítica literária. É possível, portanto, comparar os seus prefácios com outros autores biográficos em que se façam presentes convergências de conteúdo ou de estilo. Aqui, pretende-se colocar lado a lado o aspecto biográfico de Sêneca com as biografias de poetas escritas por Suetônio, extraídas da obra “Vida dos Poetas”, para ver em que medida os recursos de ambos os autores se alinham. Para tanto, citamos nove pequenos trechos de cada autor, em duplas de certa similaridade de tema ou assunto, para então discorrer a respeito de algumas impressões que a leitura conjunta dos textos propõe. Tendo em vista facilitar a referência às passagens, os trechos citados estão numerados:¹⁰

1 Sêneca, I, *Pref.*, 13-4, sobre Pórcio Latrão

In utramque partem vehementi viro modus deerat: nec intermittere studium sciebat nec repetere. Cum se ad scribendum concitaverat, iungebantur noctibus dies, et sine intervallo gravius sibi instabat, nec desinebat nisi defecerat.

A moderação faltava a esse homem passional em dois aspectos: não sabia nem interromper os estudos e nem retornar a eles. Quando se punha a escrever, noite e dia eram uma coisa só, dedicava-se sem intervalo, e não pararia a não ser quando estivesse esgotado.

2 Suetônio, Vida de Terêncio, III, sobre Caio Lélío:

[Nepos ait] C. Laelium quondam in Puteolano Kal. Martiis admonitum ab uxore temperius ut discumberet petisse ab ea ne interpellaret, seroque tandem ingressum triclinium dixisse, non saepe in scribendo magis sibi successisse [...].

[Cornélio Nepos diz que] Caio Lélío, em Putéolos, durante as calendas de março, ao ser exortado pela esposa a preparar-se para a

ceia mais cedo do que de costume, ter-lhe-ia pedido que não o interrompesse; mais tarde, enfim se dirigindo para a cama, teria dito que raramente obtivera tanto êxito em escrever como naquela ocasião [...].

3 Sêneca, x, Pref., 3, sobre Escauro:

Orationes septem edidit, quae deinde <ex> senatus consulto combustae sint. Bene cum illo ignis egerat.

Publicou sete discursos, que foram queimados por decreto do Senado. O fogo serviu-lhe bem.

4 Suetônio, Vida de Terêncio, II, sobre Terêncio:

Scriptis comoedias sex, ex quibus primam "Andriam" cum aedilibus daret, iussus ante Caecilium recitare, ad cenantem cum venisset, dictus est initium quidem fabulae, quod erat contemptiore vestitu, subsellio iuxta lectulum residens legisse, post paucos vero versus invitatus ut accumberet cenasse una, dein cetera percucurrisse non sine magna Caecilii admiratione. Et hanc autem et quinque reliquas aequaliter populo probavit [...]

Ele escreveu seis comédias, e quando ofereceu a primeira delas – “A Moça de Andros” – aos edis, foi-lhe ordenado recitar diante de Cecílio. Dizem que, chegando à casa deste na hora do jantar e estando pobremente vestido, Terêncio começou a ler a sua peça, sentado em um banco próximo ao divã. Mas, após ler alguns poucos versos, foi convidado a deitar-se e jantar também, e então leu o resto com enorme admiração por parte de Cecílio. Além disso, esta comédia e as demais cinco que escreveu foram do agrado do povo [...]

5 Sêneca, I, Pref., 16, sobre Pórcio Latrão:

Corpus illi erat et natura solidum et multa exercitatione duratum [...]. Vox robusta, sed surda [...]

Ele tinha um corpo forte por natureza e resistente pelo constante exercício [...]. Uma voz robusta, porém baixa [...]

6 Suetônio, Vida de Terêncio, v, sobre Terêncio:

Fuisse dicitur mediocri statura, gracili corpore, colore fusca.

Diz-se que era de estatura mediana, corpo gracioso, pele escura.

7 Sêneca, I, Pref., 17, sobre Pórcio Latrão:

Saepe cum per totam lucubraverat noctem, ab ipso cibo statim ad declamandum veniebat. Iam vero quin rem inimicissimam corpori faceret vetari nullo modo poterat: post cenam fere lucubrat, nec patiebatur alimenta per somnum quietemque aequaliter digeri, sed perturbata ac dissipata in caput agebat; itaque et oculorum aciem contuderat et colorem mutaverat.

Frequentemente, tendo ficado a noite toda acordado, vinha declamar logo após uma refeição. De fato, não conseguia evitar fazer algo muito prejudicial à saúde: sempre trabalhava após a ceia, fazendo com que os alimentos, em vez de serem digeridos durante um sono tranquilo, se embolassem e subissem-lhe à cabeça; por causa disso, estava perdendo a visão e a cor.

8 Suetônio, Vida de Virgílio, 8-9, sobre Virgílio:

Corpore et statura fuit grandi, aquilo colore, facie rusticana, valetudine varia; nam plerumque a stomacho et a faucibus ac dolore capitis laboravat, sanguinem etiam saepe reiecit. Cibi vini que minimi.

Ele era corpulento e de estatura grande, pele morena, aspecto rústico e saúde instável; quase sempre padecia do estômago, da garganta e de dores de cabeça, e também frequentemente cuspiam sangue. De comida e de vinho consumia pouquíssimo.

9 Sêneca, IV, Pref., 7, sobre Quinto Hatério:

Declamabat autem Haterius admissis populo ex tempore.

Hatério permitia que o público o ouvisse declamar de improviso.

10 Suetônio, Vida de Virgílio, 15-6, sobre Virgílio:

Egit et causam apud iudices unam omnino nem amplius quam semel; nam et in sermone tardissimum eum ac paene indocto similem fuisse Melissus tradidit.

E defendeu uma causa inteira diante dos juizes, mas somente uma única vez; pois Melisso relatou que ele era muito lento na oratória e que parecia quase um indouto.

11 Sêneca, II, Pref., 2, sobre Fabiano:

Vultus dicentis lenis et pro tranquillitate morum remissus; vocis nulla contentio, nulla corporis adseveratio, cum verba velut iniussa fluerent.

Quando dizia, sua expressão era suave e relaxada, por causa de sua personalidade tranquila; não havia nenhum bloqueio na voz e nenhum exagero de gestos, enquanto as palavras fluíam como que livres.

12 Suetônio, Vida de Virgílio, 28-9, sobre Virgílio:

Pronuntiabat autem cum suavitate et lenociniis miris. Ac Seneca tradidit, Iulium Montanum poetam solitum dicere, involaturum se Vergilio quaedam, si et vocem posset et os et hypocrisin; eosdem enim versus ipso pronuntiante bene sonare, sine illo inanes esse mutosque.

Pronunciava, no entanto, com suavidade e um encanto admirável. E Sêneca disse que o poeta Júlio Montano costumava dizer que roubaria algo de Virgílio, se pudesse também roubar a voz, a fala e a forma de representar; pois os versos soavam bem quando ele próprio pronunciava, e sem ele ficavam vazios e inexpressivos.

13 Sêneca, III, Pref., 7, sobre Cássio Severo:

Itaque raro declamabat et non nisi ab amicis coactus.

Portanto raramente declamava, e apenas quando exigido pelos amigos.

14 Suetônio, Vida de Virgílio, 33-4, sobre Virgílio:

Recitavit et pluribus, sed neque frequenter et ea fere de quibus ambigebat, quo magis iudicium hominum experiretur.

Virgílio recitou a diversas outras pessoas, mas não frequentemente, e quase sempre só as passagens sobre as quais possuía dúvidas, para melhor aproveitar as críticas dos ouvintes.

15 Sêneca, II, Pref., 1, sobre Fabiano:

Exercebatur apud Arellium Fuscum, cuius genus dicendi imitatus plus deinde laboris impendit ut similitudinem eius effugeret quam inponderat ut exprimeret.

Foi ensinado por Aurélio Fusco, e, tendo imitado o estilo deste, mais tarde despendeu maior esforço para evitar se parecer a ele do que se havia esforçado para aprender a ser como ele.

16 Suetônio, Vida de Pérsio Flaco, 3, sobre Pérsio Flaco:

Studuit Flaccus usque ad annum XII. aetatis suae Volaterris, inde Romae apud grammaticum Remmiam Palaemonem et apud rhetorem Verginium Flavum.

Pérsio Flaco estudou até os doze anos em Volterra, prosseguindo os estudos em Roma, na escola do gramático Rêmio Palémon e na escola do rétor Virgínio Flavo.

17 Sêneca, VII, Pref., 7, sobre Albúcio Silo:

Albucius non tulit hanc contumeliam, sed iratus calumniam sibi imposuit: numquam amplius in foro dixit; erat enim homo summae probitatis, qui nec facere iniuriam nec pati sciret.

Albúcio não aceitou tal insulto, mas, irado, condenou a si próprio: nunca mais discursou no foro; pois era um homem de extrema integridade, que não sabia causar nem sofrer qualquer injúria.

18 Suetônio, Vida de Pérsio Flaco, 6-7, sobre Pérsio Flaco:
Fuit morum lenissimorum, verecundiae virginalis, formae pulchrae, pietatis erga matrem et sororem et amitam exemplo sufficientis. Fuit frugi, pudicus.

Ele foi um homem de ótimos costumes, comedimento virginal, belas maneiras e de grande respeito, digno de exemplo, para com a mãe, a irmã e a tia. Foi um homem cordato e pudico.

A distância histórica do autor em relação aos biografados é determinante na escolha dos instrumentos narrativos. Sêneca retrata seus contemporâneos, os quais ele próprio teve a oportunidade de ver e ouvir, e, portanto, sua **memória** é o instrumento usado para trazer as informações para o texto. Sem precisar recorrer a textos de outros autores, é em si mesmo que ele confia para lembrar os pormenores acerca de fatos e declamações. Por isso, também se faz de certa forma necessário, tendo em vista aumentar a verossimilhança e a autoridade de sua coletânea, que logo no primeiro prefácio ele se prolongue a discorrer sobre a memória, e de como ela, apesar de às vezes lhe faltar, sempre havia sido capaz de recordar muitas coisas (I, *Praef.*, 2-3). Já em Suetônio, cujos retratados viveram entre cinco e duzentos anos antes de seu nascimento (com exceção de Plínio o Velho, que morreu quando Suetônio tinha cerca de nove anos), a distância histórica torna impossível ao biógrafo recorrer à memória; seu instrumento para evocar os fatos, então, são **documentos**, ou seja, textos e narrações de outros autores, cartas, inscrições, epitáfios, registros, boatos e até ditados populares. É justamente se apoiando nesses documentos que Suetônio aumenta o valor de credibilidade e autoridade para seu texto; encontramos esse procedimento nos exemplos 2 (“Cornélio Nepos diz que”), 4 (“dizem que”), 6 (“diz-se que”), 10 (“Melisso relatou que”) e 12 (“Sêneca disse que”).

A anedota é um recurso sempre presente nas biografias. Sêneca as usa sempre com a função específica de justificar ou exemplificar alguma postura do biografado, especialmente em relação à arte declamatória ou à oratória, tal como vemos no exemplo 17. Em Suetônio, as anedotas têm um papel mais amplo, ajudando a constituir o caráter do retratado. Quando narra algum acontecimento particular,

tal como no exemplo 2, não o faz para justificar alguma ação, o faz somente para integrar ao restante da narração mais um aspecto do caráter do poeta.

O objetivo diverso das duas obras também determina uma diferença no enfoque dado às descrições físicas. Sêneca, que pretende apresentar indivíduos enquanto declamadores, enfatiza suas descrições na voz e no gestual ao discursar (exemplos 5 e 11). Para Suetônio não interessa um traço físico particular, de forma que em suas descrições procura dar conta do aspecto geral, mencionando estatura, cor, porte etc. (exemplos 6 e 8). Também diz a respeito da voz e de como ou quando os poetas discursavam e recitavam (exemplo 12), mas, ao contrário de Sêneca, isso nunca é exclusivo em suas descrições físicas.

Igualmente determinada pelo objetivo das obras, a precisão de datas e lugares, que encontramos em Suetônio, desaparece em Sêneca. Para este, pouco importa quando nasceram ou morreram os declamadores, onde estariam enterrados, com quantos anos proferiram pela primeira vez um discurso em público. Já para Suetônio esses detalhes são essenciais, sendo inclusive recorrentes em todas as suas biografias. Da mesma forma, destaca-se o modo como cada autor relata o processo de aprendizagem, a “trajetória escolar” de seus retratados: Sêneca só a menciona para justificar o estilo do declamador (exemplo 15), enquanto Suetônio em geral desassocia a formação do estilo, de forma que os descreve separados, sem qualquer relação de causa e consequência (exemplo 16).

No que diz respeito à forma, podem-se ressaltar pelo menos dois aspectos de oposição entre os dois autores: o uso das formas verbais e o efeito de proximidade em relação ao texto. Computando os verbos presentes nos exemplos citados, temos que nas passagens de Sêneca predomina o **imperfeito** (43% no total, sendo 31% no indicativo e 12% no subjuntivo), e, entre os modos, prevalece o **indicativo** (68%, contra 15% de formas no infinitivo, 12% no subjuntivo e 5% no gerundivo). Em Suetônio, no entanto, a maioria dos verbos está no **perfeito** (34%, sempre no indicativo), e, ainda que a metade deles esteja no indicativo, as formas no **infinitivo** (32%, sendo 10% no presente, 19% no passado e 3% no futuro) aparecem muito mais do que em Sêneca. Com efeito, a oposição entre o imperfeito de Sêneca e o perfeito de Suetônio não deixa de nos remeter

à discussão da distância histórica entre os autores e os biografados, mas também corroboram com uma diferença fundamental de estilo: mesmo considerando apenas os trechos “biográficos” dos prefácios, Sêneca se coloca presente no texto, sempre emitindo sua opinião, como que “interagindo” de certa forma com a matéria narrada (exemplos 1, 3, 7); já Suetônio se esforça no sentido contrário, buscando sempre o efeito de afastamento da matéria narrada, evitando suas próprias opiniões ao deslocá-las para as citações, esquivando-se do diálogo direto com o leitor. Daí a recorrência de infinitivos em seu texto: compreendem as citações, os documentos, a “fonte segura” de onde ele retira os fatos (exemplos 2 [*Nepos ait petisse, dixisse*], 4 [*dictus est legisse*], 6 [*fuisse dicitur*], 10 [*Melissus tradidit fuisse*] e 12 [*Seneca tradidit dicere*]).

Vimos anteriormente como a biografia pode constituir-se como crítica literária. De fato, tanto Sêneca como Suetônio, enquanto constroem seus retratos, elaboram sua crítica; contudo, o estilo afeta diretamente o modo como essa crítica é feita, e, sendo o estilo diferente entre eles, também é diferente o procedimento crítico. Sêneca prefere a crítica mais direta, menos sutil e não esconde a própria opinião (exemplo 3: “o fogo serviu-lhe bem”). Em contrapartida, Suetônio é adepto da sutileza, quase nunca revelando sua própria impressão, recorrendo na maioria das vezes a outras vozes (exemplo 10: “pois Melisso relatou que era muito lento na oratória e parecia quase um indouto”). Obviamente, nem sempre esse recurso é possível, fazendo com que, por vezes, ele tenha que emitir alguns elogios por conta própria (exemplo 18); mas, em geral, faz prevalecer esse efeito de “afastamento” do texto. No entanto, não podemos confundir o **efeito** literário produzido por seu estilo com uma hipotética postura assumida perante os fatos. Em outras palavras, quando Suetônio revela que a peça de Terêncio foi muito apreciada por Cecílio (exemplo 4), ele **escolhe** revelar esse fato em detrimento de outros, como, por exemplo, o de que vários indivíduos difamaram a obra de Terêncio; assim, Suetônio deixa transparecer ao leitor atento que ele, autor também, aprova as comédias de Terêncio, ou que, pelo menos, as comédias eram apreciadas de forma geral em seu tempo. Assim, embora de forma mais velada que Sêneca, Suetônio também faz sua crítica literária ao compor as vidas dos poetas.

Em suma, pode-se dizer que Sêneca o Rétor e Suetônio se

aproximam por utilizarem o recurso do retrato biográfico como crítica literária. Por outro lado, eles se distanciam, se levarmos em consideração as não irrelevantes diferenças de estilo e de propósitos e objetivos das respectivas obras. E que, independentemente das escolhas de cada autor – não sendo nenhuma “melhor” ou “pior” que outra, mas todas completamente justificáveis –, ambos possuem seu valor enquanto biógrafos e críticos da literatura e da oratória latina.

ABSTRACT

Biography as literary criticism in Seneca the Elder and Suetonius

In this paper, a comparative reading of the prefaces of Seneca the Elder's *Controversies* and Suetonius' *Lives of Poets* is intended. After the identification of different types of genres to which the prefaces belong – epistolography, historiography and biography – it is intended to highlight the characteristics of biography as “literary criticism”, both in Seneca and Suetonius. Through comparative analysis of the biographic passages, the formal and stylistic affinities and differences between both authors emerge, and they can be justified by the objectives and historic-literary positions of each writer.

KEYWORDS

Seneca the Elder; Suetonius; biography; literary criticism.

O conceito de $\gamma\nu\omega\varsigma\iota\eta$ nos séc. IX-V a.C.

Marcos José de Araújo Caldas

RESUMO

O conceito de *gnosis* não foi apenas um conceito-chave no cristianismo primitivo, mas também, antes disso, no paganismo greco-romano. Desde os primeiros autores cristãos, a *gnosis* teve um papel muito importante como um conjunto de crenças baseadas sobre e influenciadas pelas religiões pagãs que precederam o período cristão. Entretanto, a despeito disso, há bem poucos artigos que analisam o conceito de *gnosis* antes da era cristã. Este breve artigo procura examinar o desenvolvimento da noção de *gnosis* na Grécia arcaica e suas possíveis consequências para o surgimento do cristianismo.

PALAVRAS-CHAVE

Gnose, Grécia arcaica, cristianismo primitivo, teoria do conhecimento.

O estudo que ora se vos apresenta não pretende ser exaustivo. Trata-se antes de um sobrevoo acerca da noção de gnose no período da Grécia arcaica. Como tal, este ensaio intenta contribuir para a discussão em torno do surgimento da gnose no cristianismo primitivo, isto porque a gnose se tornou uma das pedras angulares nos primeiros séculos do movimento cristão, sobre a qual diversas outras noções, caras ao cristianismo primitivo nos séculos posteriores, se edificaram. Ainda que a contribuição deste estudo seja de proporções modestas, cremos que se justifique por duas razões: em primeiro lugar, pela quase inexistência de bibliografia especializada sobre o tema em língua portuguesa. Mesmo ao considerarmos os estudos sobre as origens da gnose em outras plagas, como, por exemplo, no famoso artigo de Ugo Bianchi sobre as origens do gnosticismo,¹ verificaremos que a noção de gnose no ambiente da Grécia arcaica se restringe à contribuição ao orfismo do dualismo pitagórico e empedocleniano. Ora, ao enquadrarmos o problema histórico-religioso da gnose recorrendo a uma chave de leitura como a do dualismo, fica claro que suas origens remontariam a concepções religiosas iranianas e mesmo extremo orientais² e que a reflexão encontra-se previamente circunscrita à noção dual de natureza corpórea e espiritual.

A segunda razão que nos estimula a este estudo está justamente no fato de nos afastarmos da perspectiva dual e anticósmica (no sentido de 'rejeição ao mundo') que é atribuída à gnose cristã nos primeiros séculos de nossa Era. Esse afastamento, bem observado, não significa opormo-nos àquele ponto de vista, mas antes destacarmos elementos na gnose cristã que fogem a uma grade de leitura. Para que pudéssemos, pois, empreender a pesquisa, tomamos como dados dois níveis distintos de análise: o primeiro relacionado às formas e às instituições de caráter religioso da Grécia arcaica, que consideramos previamente no interior das comunidades de fala grega, articulados sob a forma de regras ou normas pré-estabelecidas; o segundo baseia-se nos meios e modos do pensamento filosófico-religiosos desse mesmo período. Inescapável nos é, portanto, a investigação da face cultural da religião grega. Nela se incluem a poesia e a prosa cosmológica, astrológica e gnômica, em *fragmenta* e *testimonia*, dos filósofos do séc. VI e V a.C.

Duas noções básicas, e complementares, serão levadas em conta para o levantamento do discurso *theo-lógico* proposto nesta investigação: *forma* e *função*. Considera-se aqui que o *campo* de análise do discurso *theo-lógico*, isto é, de um discurso *sobre* a divindade ou mesmo sobre a transcendência, entendida aqui não como em oposição à imanência, mas algo para além da *physis*, insere-se de maneira interdependente, mas com configuração própria, entre o que chamamos de aspecto ou *forma lógica* da linguagem e a *função religiosa* propriamente dita dessa mesma linguagem, ou seja, consideramos o *campo* semântico da linguagem empregada no interior de outro, mais vasto, e historicamente determinado, a saber, o da religião,³ considerada aqui como um sistema de crenças que articula

ações, instituições, condutas etc., as quais, apesar de sua extrema variedade, pareceram-nos constituir os produtos de um tipo dado de esforço criador realizado por distintas sociedades humanas, mediante o qual estas pretendem obter o controle daquilo que, em sua experiência concreta da realidade, parece escapar aos meios humanos restantes de controle,⁴

e que, *no caso grego*, encontra sua expressão por meio de fórmulas discursivas determinadas no que diz respeito ao tratamento sobre as coisas divinas. Nesse caso, o discurso veiculado possui forma e função coincidentes, isto é, religiosas⁵ e, na medida em que as passagens selecionadas procuram dar conta das *formas de conhecimento* e, no limite, do que se entende por esse modo específico de conhecimento, a gnose, será mais apropriado termos em mente, além da natureza tradicional *theo-lógica* desse discurso, a sua natureza *theo-sofica*.

Urge lembrar que tal tradição insere-se em movimento maior, de afirmação da religião cívica no quadro das mudanças sócio-políticas do período arcaico grego. Em outras palavras, trata-se de entender o aparecimento de ideias relacionadas à teoria do conhecimento no quadro de um sistema de crenças orientadas para fins outros que não o da racionalidade propriamente dita, a partir de uma compreensão mais ampla do que é 'racional' no ambiente intelectual entre os séc. IX e VI a.C. O período em que se insere esta pesquisa foi assim recortado, porque corresponde a uma época de profundas mudanças não apenas materiais, mas essencialmente de concepção de mundo, isto é, aquilo que alguns pensadores modernos

classificaram como a passagem do *mythos* ao *logos*, de sua concepção mais comum, a saber, o politeísmo antropomorfista, conforme seus distintos níveis sociais, e sua recepção por filósofos e poetas daquele período.

O PROBLEMA

Grosso modo, entende-se por gnose um movimento ou doutrina religiosa caracterizado pelo dualismo de princípios subjetivo e objetivo, cujos fundamentos encontram-se na teoria ou na experiência da salvação pelo conhecimento, conhecimento esse superior e/ou místico.⁶ Em sua grande maioria, a literatura especializada reconhece como uma das origens da gnose o cristianismo primitivo, em especial pela presença de filósofos gregos alexandrinos que, a partir do séc. II d.C. em conjunção com a presença de elementos orientais religiosos, passam a influenciar as primeiras comunidades cristãs.⁷ Esse conhecimento não se faz, na opinião dos doutos antigos e modernos, por uma atividade puramente racional, mas antes pela intuição ou ainda pelo *coração-intelecto*.⁸ Na visão de Clemente de Alexandria, filósofo da passagem do séc. II ao III d.C., o gnóstico é o crente perfeito, pois a fé simples, isto é, a fé sem conhecimento, é ultrapassada pelo saber, superior ao crer: “à medida que vamos crescendo na graça, devemos empenhar-nos por obter um conhecimento sempre mais perfeito de Deus” (Strom. IV, 21; 130,1).⁹ No entanto, os argumentos em favor de uma gnose caracteristicamente cristã baseiam-se em grande parte em uma passagem do texto bíblico do Novo Testamento:¹⁰ nela, Jesus ao ser perguntado pelos discípulos por que ele lhes fala em parábolas, ele responde: “Porque a vós foi dado (de·dotai) conhecer (gnw·nai) os mistérios do reino, mas a eles não”.¹¹ Sem definir claramente quem seria *vós* ou *eles*, o *conhecer* parece referir-se antes a uma graça, a um carisma concedido por Ele do que a um *dom* somente possuído por eleitos.¹² Em S. Paulo, contudo, a gnose parece apontar apenas a diferença entre a crença do cristão esclarecido e a dos pagãos: “Se alguém julga saber alguma coisa, ainda não conhece (oujde pw oujden e)gnwke) como deve conhecer (dei-gnw·nai). Mas, se alguém ama a Deus, é conhecido (e)gnw·stai) por Ele”.¹³ Desse modo, deve-se concluir, como ensina A. Lalande, que “não existe, pois, nestas passagens, qualquer sentido oculto”.¹⁴ Talvez devêssemos

procurar esse significado especial na tradição oriental, mas especialmente, como sugere Klaus Wegenast, na apocalíptica judaica, na especulação iraniana e, por fim, na religião helenística dos mistérios.¹⁵ Nesse caso, encontramos vários paralelos que podem ser aproveitados para a noção da tradição que designa a gnose, isto é, o conhecimento, como um “movimento religioso”.¹⁶ Na medida em que recuamos no tempo, essa tradição se perde na transmissão oral da sabedoria oriental. No caso grego, no entanto, ela recua, na opinião da maioria dos especialistas, até Platão (séc. IV a.C.).¹⁷ Somente a partir de então, isto é, a partir do acolhimento do problema do conhecimento pela filosofia de Platão, é que a resposta a essa questão adquire relevância. Em Platão, principalmente em *Crátilos* e em *Timaios*, o problema central é a distinção entre realidade física e sua aparência exterior, mas não há nada nessas duas obras que possa conduzir-nos a uma concepção soteriológica pelo conhecimento.¹⁸ Na sequência da argumentação etiológica moderna, é descartada a existência da noção de gnose antes de Platão, fosse ou não no ambiente da nascente filosofia grega. O que este trabalho pretende é traçar um breve *Exkurs* do problema da gnose do período homérico até o séc. V a.C.

A QUESTÃO DA GNOSE NO PERÍODO ARCAICO

Conta-nos uma das mais belas fábulas de Esopo¹⁹ (c. VI a.C.) que certa vez um homem ardiloso apresentou-se ao conhecimento do oráculo em Delfos a fim de experimentá-lo. Trazia consigo um pequeno pardal na mão e, uma vez perante o deus Apolo, perguntou-lhe se o que tinha na mão estava vivo ou morto. O homem imaginara que, se o deus respondesse “vivo”, mataria o pássaro e, mostrando-o morto, provaria sua ignorância. Se, porém, o deus respondesse “morto”, soltaria a ave viva, desmoralizando igualmente o deus. Apolo, porém, sabendo-o astucioso, disse-lhe a seguinte sentença: “Faze como queiras oh homem; pois está em tuas mãos o que fazer. Quer morto, quer vivo, prove-o”. Essa é apenas uma das três versões de uma fábula escrita provavelmente no séc. VI a.C.²⁰ e que se apresenta em elementos típicos da narrativa fabular: tema curto épico-didático, cenário natural, transposição de hábitos e costumes cotidianos e, principalmente, fim sapiencial e moral. Seu advento como gênero

literário na Grécia encontra raízes em Hesíodo (c. 700 a.C.) – *Os trabalhos e os dias* –, mas será apenas com Esopo que essa ganhará um *status* mais apurado. O traço mais marcante desse tipo literário é, como já foi dito, o caráter edificante de sua mensagem. Nela, encontramos um exemplo bastante significativo do emprego da palavra *gnōsis* em períodos recuados da história grega. Ao chegar em Delfos, o homem deu-se ao conhecimento do oráculo (φνφρ κακοπρφυγων πρ τφν γν σιν το φν Δελφοφ μαντεφου φκε βουλ μενὸ φκπειρφσαι το το). Um pouco mais adiante, Apolo transmitiu-lhe sua sentença (gnw mhn eiþen). O narrador é por de mais cōscio de sua responsabilidade no uso de seu vocabulário. Sabemos que as visitas ao oráculo eram feitas, ao menos no período arcaico, em dias fixos e que a visita ao *manteion* (oráculo) era precedida de ritual, cuja função, entre outras, era a de anunciar o visitante.²¹ Não há aqui qualquer significado oculto que se possa imputar à palavra *gnōsis*.

Será, porém, em outro texto do mesmo Esopo que encontraremos outra versão para *gnōsis*. Trata-se de uma das suas sentenças proverbiais, à maneira quase aforística. Nela uma porca\javalina\gironda sonha com o centeio. O narrador então esclarece: “Tudo é sonhado, quando se vê. Assim como dirigi-se (eiþ a(per e)xei) ao conhecimento (thñ gnōsin) caso aquilo que esteja inclinado para ele”.²²

O significado da toda passagem é bastante obscuro, podendo ter mais de uma interpretação, mas fica claro que, na concepção de um homem do séc. VI a.C., a busca do conhecimento é uma *indinação* baseada em fatos sensíveis. Sem esclarecer se essa *indinação* é natural, induzida ou se está condicionada exclusivamente a quem a possui, Esopo nos oferece ainda um outro dado: o ato de conhecer, em sua visão, é predominantemente intelectual, ainda que esse dependa da experiência sensível. Não é, portanto, uma revelação mística *ex nihilo* ou ainda um ato de intuição, mas antes de observação.

A palavra *gnōsis* e suas congêneres eram já de uso corrente desde há muito no pensamento grego. Homero (c. IX-VIII a.C.) a utiliza em várias ocasiões, mantendo o seu significado primeiro de conhecer, descobrir. Assim o é na passagem da *Iliada* em que Nestor aconselha Agamêmnon a dividir o exército conforme sua tribo (kataf fuþ a): “Caso faça isto”, completa ele, “ tu conhecerás (gnw s\$) quem dos chefes, qual dentre os do povo, é fraco, qual é valoroso”.²³

Em outra passagem da *Iliada*, quando Glaucos, do lado troiano, e Diomedes, do lado grego, trocam as armas, afirmam: “Troquemos pois as armas um com outro, a fim de que eles conheçam (οἱδε γνωσῖν) de que nos gabamos de ser amigos pelo lado paterno”.²⁴ Na *Odisseia*, antes que Ulisses aportasse em Ítaca, sua morada, dá-se a conhecer a Telêmaco, seu filho, pedindo, contudo, a descrição desse, ao que Telêmaco lhe responde: “Oh pai, logo tu conhecerás certamente, eu creio, meu coração”.²⁵ Em todas as passagens, as ações dão a conhecer as intenções. Homero ainda utiliza em sentido aproximado outro vocábulo que conota conhecimento. Trata-se de ξεῖνσι. Quando Ulisses relata suas desventuras em Ogígia, ocasião em que fora feito refém de Calipso por oito anos e teve oportunidade de se lançar outra vez ao mar para partir declara: “Pois estava fadado ainda a conhecer (ξευφσεσθαί) muitas aflições de Poseidon, sacudidor de terra, que fê-las se abaterem sobre mim”.²⁶ É-nos impossível diferenciar um do outro, podendo aqui sim estabelecer uma sinonímia.²⁷

Na poesia arcaica, encontramos alguns exemplos de uso da palavra γνωσῖν. Talvez um dos mais significativos venha da lavra de Teógnis de Mégara (VII-VI a.C.). O poeta admoesta os jovens Cirno e Polipaidés sobre os perigos da cidade (*pólis*), em especial, as consequências por misturar-se aos seus cidadãos:

χρῆμα δε συμμεφξῆνι μηδενφ μηδ’ τι ο ν
σπουδαφον· γν σῆι γφρ ἰζυρ ν φρφνά φνδρ ν,

não te mistures com nenhum deles
em qualquer negócio sério;
de facto, aprenderás a conhecer (γνωσῆνι)
o ‘coração’ desses homens inferiores [...]” (Theog. 64-65)²⁸

O que marca tanto o uso do termo *gnosis* não é exatamente o seu conteúdo semântico, mas antes a forma quase aforística, própria dos filósofos pré-socráticos a que o autor lança mão em alguns de seus versos. Trata-se, no entanto, de menções pontuais, sem o acompanhamento do arrazoado filosófico.

Será então na aurora da filosofia grega, na passagem do séc. VII ao séc. VI a.C., que encontraremos o ambiente adequado ao uso da expressão γνωσῖν. Preocupados com o problema do conhecimento, diversos autores assim denominados pré-socráticos tratam-no em seus

escritos. Em seus fragmentos, Heráclito critica seus antecessores e contemporâneos quanto ao fracasso no conhecimento de que todas as coisas, em que pese a pluralidade de suas aparências, estão unidas em um complexo coerente: “O aprendizado de muitas coisas (πολυμαθῆ) não ensina a ter inteligência. Caso contrário, teria ensinado a Hesíodo e a Pitágoras, e também a Xenófanos e a Hecateus” (B 40).

IX 1 [s. A 1 I 140, 2, vgl. ATHEN. XIII 610 B] πολυμαθη ν ον φχειν ο διδσκει· ‘Ησφοδον γφρ φν φδφδαξε καφ Πυθαγ ρην α τφ τε Ξενοφνεφ τε καφ ‘Εκαταφον.

Segundo Heráclito, “enganam-se os Homens em relação ao conhecimento das coisas visíveis, tal como Homero, considerado o mais sábio dos gregos. Jovens matando piolhos, iludem-no e dizem: o que nós vimos e pegamos, nós deixamos para trás; o que não vimos ou pegamos, carregamo-lo” (B 56).

φξηπφτηνται, φησφν, οφ φνθρωποι πρ ‘ τφν γν σιν τ ν φανερ ν παραπλησφώ ‘Ομφρωι, ‘ φγφνετο τ ν ‘Ελλφνων σοφ τερό πφντων. φκεφν ν τε γφρ παφδέ φθεφρά κατακτεφνοντέ φξηπφτησαν εφ- π ντέ· σα εφδομεν καφ φλφβομεν, τα τα φπολεφπομεν, σα δφ ο τε εφδομεν ο τ’ φλφβομεν, τα τα φφομεν. (Heraclitus, frag. 56)

Heráclito, no entanto, separa o processo de conhecimento da sabedoria: “uma coisa é o que é sábio: ser capaz de conhecer / determinar o conhecimento (epi·stasqai gnōmhn), como todas as coisas são dirigidas por todas as coisas” (B 41).

ει ναι γφρ φφν τ σοφ ν, φφφστασθαι γν μην, τφη φκυβφρνησε πφντα διφ πφντων. (Heraclitus, frag. 41)

Para ele, “a todos os homens é permitido conhecerem-se a si mesmos e pensar de modo sensato” (B 116): φνθρ ποισι πφσι μφτεστι γιν σκειν, φωυτο ‘ καφ σωφρονεφν. (v 6) Não se reserva, portanto, a eleitos a capacidade de conhecer. Não há registro de conhecimento superior ou à parte. Em geral, nos fragmentos dos chamados filósofos

pré-socráticos é que se encontrariam atribuições à gnose encarada aqui como conhecimento superior. Entretanto, a presença do vocábulo $\gamma\nu\omega\varsigma\iota\eta$ é rara. Em Pitágoras, ela aparece em um poema atribuído a ele, mas de fase tardia. Em Tales, encontramos o termo em uma anedota relacionada ao seu modo de conhecimento. Nela, ele é conduzido de uma casa por uma anciã, para observar os astros. Ao cair dentro de um poço, gritando a ela, diz-lhe a mulher: “Tu, Tales, não consegues ver o que está sob teus pés, e supões conhecer ($\gamma\nu\omega\iota\varsigma\epsilon\sigma\kappa\alpha\iota$) o que está além do céu?” (Diog., I, 34). Tales:

ληγεται δ' φυ μενὸ π γρα' φκ τφ οφκφά, φνα τφ φστρα
κατανοφσηι, εφ β θρον φμπεσεφν καφ α τ ι φνοιμ ξαντι
φφναι τφν γρα ν'σ γφρ, Θαλφ, τφ φν ποσφν ο
δυνφμενὸ φδεφν τφ φπφ το ο ρανο οφει γν σεσθαι'.

Nota-se que o tipo linguagem usada, em que está inserido o termo *gnosis*, se distancia gradativamente daquele uso primevo do poeta Homero. A noção de conhecimento ganha um novo emprego agora, não por intermédio, por exemplo, de fórmulas rituais, entoadas de modo solene em diferentes cultos e celebrações, mas antes por meio de proposições categóricas ordenadas consoante critérios de premissas e conclusões, portanto, enunciados de caráter lógico-especulativo. Não há nada que indique que essa nova forma de uso do termo *gnosis* não pode também ser designada como crença ou como *theo-sofia*, ainda que apenas bosquejada. Não aquela *theo-sofia* preconizada por autores apologetas dos primeiros séculos do cristianismo com o fito de demonstrar uma harmonia hipostática entre as crenças e filosofias pagãs e a revelação cristã encontrada nas escrituras;²⁹ tampouco far-se-á uso das noções de gnósticos modernos, tais quais Shuon e outros que defendem a tese de um ‘conhecimento superior’ latente e atávico, por séculos e séculos, entre pensadores das mais distintas correntes.³⁰ O termo aqui se refere antes à preocupação de tais pensadores quanto ao acesso a uma reflexão *lógica* e, por que não dizer, *theo-lógica*

A noção de ‘conhecimento superior’ aparece apenas a partir de Tucídides (455-400 a.C.). Em uma passagem surpreendente, durante a guerra do Peloponeso (431-404 a.C.), no verão de 430 a.C., Tucídides conta que, após a segunda invasão dos peloponésios em terras atenienses, esses acusam Péricles pelas agruras sofridas. Péricles

reage em um discurso, exortando seus comandados a permanecerem firmes em suas convicções e a enfrentarem o inimigo confiantes em si mesmos e com desprezo por eles. Diz Péricles:

α χημα μὲν γὰρ καὶ περὶ φησὶ θάλασσα εὐτυχὸς καὶ δειλὴ τινὲς
φύσσεται, καταφρονῶντες δὲ τῶν καὶ γὰρ μὴ πιστέοντων
φρονῶντων προχεινόμενοι, μὲν περὶ καὶ τῶν τῶν λανθάνοντων
μοφάται χημῶν]
ξυμῶν περὶ τὸ περὶ φρονῶντων φρονῶντων περὶ φρονῶντων, φρονῶντων
τε φρονῶντων πιστέοντων, φρονῶντων περὶ φρονῶντων, γὰρ μὴ δὲ φρονῶντων
τῶν περὶ φρονῶντων, φρονῶντων περὶ φρονῶντων] περὶ φρονῶντων.

O desprezo de um sucesso irrefletido permite também o orgulho, mesmo a um covarde, se este se fiar no conhecimento de que é superior aos adversários, a começar conosco (como é o nosso caso). A inteligência acompanhada por pensamentos altaneiros fornece, com o mesmo êxito, uma superioridade mais sólida, e se fia menos na esperança – a força desta na Perplexidade –, senão no conhecimento do fundamento/realista das coisas, cujo o prognóstico é mais fidedigno.

Esse segundo significado encontrado em Tucídides apresenta-se perfeitamente acomodado ao que nós hoje denominamos teoria do conhecimento.³¹ A teoria do conhecimento, entendida como teoria dos princípios materiais do conhecimento humano, difere da lógica na medida em que essa “investiga os princípios formais do conhecimento, as formas e leis gerais do pensamento humano”,³² ao passo que aquela

dirige-se aos pressupostos materiais mais gerais do conhecimento científico. Enquanto a primeira prescinde da referência do pensamento aos objetos e considera o pensamento puramente em si, a segunda tem os olhos fixos justamente na referência objetiva do pensamento, na sua relação com os objetos. Enquanto a lógica pergunta a respeito da correção formal do pensamento, sobre sua concordância consigo mesmo, com suas próprias formas e leis, a teoria do conhecimento pergunta sobre a verdade do pensamento, sobre sua concordância com o objeto³³

isto é, sua *adaequatio rei et intellectus*. Dessa forma, a gnōsis não deve ser tomada como teoria do conhecimento em si, mas antes como um dos princípios dessa última, pois será assim que a gnōsis primeiramente apresentar-se-á na história do pensamento ocidental.

CONCLUSÃO

Por bem mais de 20 séculos, o conceito de $\gamma\nu\omega\varsigma\iota\gamma$ serviu de *leitmotiv* aos mais intensos debates. Ainda hoje, a polêmica não é menor, bastando para isso um *coup d'oeil* nas páginas da *internet* e a verificação de que a tema $\gamma\nu\omega\varsigma\iota\gamma$ permanece suficientemente moderno. Uma rápida consulta nas mais diferentes obras sobre o tema, incluindo aí léxicos das mais variadas procedências, demonstra o quão equívoco o conceito é manejado. Para evitarmos esse tratamento, devemos tomar alguns cuidados: o primeiro deles é separar a noção de $\gamma\nu\omega\varsigma\iota\gamma$ como parte da teoria do conhecimento, da $\gamma\nu\omega\varsigma\iota\gamma$ entendida como movimento ou corrente filosófica. Tendo nos familiarizado com a história do conceito $\gamma\nu\omega\varsigma\iota\gamma$, essa ideia aparece primeiramente ligada à teoria do conhecimento e, apenas posteriormente, considerada uma corrente do pensamento (gnosticismo) e, após isso, uma *ideologia*. Feita essa primeira divisão, é mister então separarmos a noção de $\gamma\nu\omega\varsigma\iota\gamma$ da de *sofia*. Embora ambas palavras possam ser traduzidas como conhecimento ou sabedoria, elas ocupam claramente nos textos da tradição lugares que lhes são próprios, não sendo possível confundí-las, nem ao menos sinonimizá-las. Essa cautela já aparece nos textos mais antigos que versam sobre o tema. Uma precaução adicional, ainda no campo da teoria do conhecimento, é a divisão entre conhecimento (processo mental) e conhecimento (percepção do objeto). Aqui, novamente, a tradição teve o desvelo de dissociar um do outro, colocando o conhecimento analítico de um lado e o empírico do outro (empirismo). Assim, num primeiro momento, será por contraste que definiremos o que é $\gamma\nu\omega\varsigma\iota\gamma$: trata-se de um processo mental de análise que antecede o ato de saber. Não há aqui qualquer significado místico ou obscuro, isto é, iniciatório, nem tampouco de movimento social. É preciso ainda salientar que mesmo em épocas tardias, quando o conceito de $\gamma\nu\omega\varsigma\iota\gamma$ significar conhecimento superior, movimento de ideias ou mesmo conhecimento iniciatório, verificar-se-á que a definição acima lhe será concorrente; em outras palavras, em pleno auge do gnosticismo, o significado primeiro de $\gamma\nu\omega\varsigma\iota\gamma$ não se perderá, antes concorrerá com seus outros equivalentes. Um último cuidado deve ainda ser mencionado: embora saibamos que a noção de $\gamma\nu\omega\varsigma\iota\gamma$ foi fortemente influenciada pelo judaísmo, é preciso, contudo, reter seu significado na esfera do pensamento grego. Isso evitará que projetemos para épocas recuadas da formação do

pensamento filosófico grego os influxos posteriores do pensamento judaico-cristão. Mesmo aí, há uma série de objeções. Nem nos atos dos apóstolos, nem em Paulo, o conhecimento oculto e superior que gnōsis conotará no período imediatamente posterior terá esse sentido. Apenas com o encontro do pensamento advindo da escola de Alexandria com o cristianismo nascente é que a gnōsis passará a tomar sua forma atual, isto é, ou como um conhecimento dos mistérios divinos exclusivos de um grupo privilegiado, ou pura e simplesmente como um movimento religioso.

ABSTRACT

The term *gnosis* was not only a key-concept in the early Christianity but also before that in the Greek-roman paganism. Since the first Christian authors the *gnosis* had played a very important role with a set of central beliefs based on and influenced by previous pagan religions. However, despite that, there are few articles which analyzes this concept in pre-Christian Era. This brief article intents to examine the development of this notion in archaic Greek times and its possible consequences for the rise of Christianity.

NOTAS

¹ BIANCHI, Ugo. Le problème des origines du gnosticisme et l'histoire des religions. **Numen**. 12:3. 1965. p. 161-178.

² Idem, p. 162-166.

³ B 4 1. P. PARIS. "LES IMMORTALS" ARR, J. **Sémantique du langage biblique**. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1988. capítulos I, II e III. Cf. também MESCHONNIC, H. **Pour la poétique II: épistémologie de l'écriture/poétique de la traduction**. Paris: Gallimard, 1973.

⁴ BRELICH, A. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: HENRI-CHARLES, Puech (Org.). **Las religiones antiguas**. Madrid: Siglo XXI de España, 1977. I, p. 30-97 (a citação é a da p. 67). v. 1 (Historia de las religiones: siglo veintiuno).

⁵ BURKERT, W. **Ancient Mystery Cults**. London; Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1987.

⁶ "Chama-se ou pode-se chamar 'gnosticismo' – e também 'gnose' – toda doutrina ou toda atitude religiosa baseada na teoria ou sobre a experiência de obtenção da salvação pelo Conhecimento" (HENRI-CHARLES, Puech. **En quête de la gnose**. Paris: Gallimard, 1978. vol. I. p. 185). Ainda que alguns autores diferenciem gnose de gnosticismo, ambas as definições descrevem um mesmo fenômeno. Veja p. ex.: GRANT, R.M. Gnosticism. In: **Dictionary of the History of Ideas**. University of Virginia: Electronic Text Center, 2003. <http://etext.lib.virginia.edu/DicHist/dict.html>. "GNOSTICISM was a religious movement which flourished alongside and, to some extent, within Christianity and Judaism during the first three centuries of the Christian era. In it, great emphasis was laid on knowledge (*gnōsis*) derived from secret revelations and capable of bestowing salvation on the knower. The term should be differentiated from "Gnosis," which refers to any kind of knowledge of divine mysteries reserved for an elite. In Gnosticism there is a particular kind of Gnosis, usually involving the notion of a divine spark in man which needs to be awakened and reintegrated with its divine source". Veja também no mesmo dicionário o verbete *Dualism*. "[...] a gnose (do grego *gnōsis*, 'conhecimento') é um conhecimento absoluto que salva por si mesmo, ou que o gnosticismo é a teoria da obtenção da salvação pelo conhecimento" (HENRI-CHARLES, Puech. **En quête de la gnose**. Paris: Gallimard, 1978. vol I. p. 236). "Não é arbitrário colocar um conceito geral de gnose como 'conhecimento salvador' (HUTIN, Serge. **Les gnostiques**. Paris: PUF, 1970. p. 8).

⁷ O itinerário da gnose no cristianismo primitivo é explorado em MORTLEY, R. (trad. para o alemão Alois Kehl) e B IV, COLPE, C. (com exaustiva bibliografia) *Gnosis I (Erkenntnislehre)*. In: KLAUSER, Th. et alii (Org.). **Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt**. Stuttgart: A. Hiersemann, 1980. p. 486-537.

⁸ "O conhecimento direto e interior, o do Coração-Intelecto, é o que os gregos denominavam gnose; a palavra 'esoterismo' – segundo sua etimologia – designa a gnose, na medida em que está *de facto* subjacente às doutrinas religiosas, portanto dogmáticas." (SCHUON, F. **O esoterismo como princípio e como caminho**. São Paulo: Pensamento, 1987. p. 11-12). "Não insistiremos aqui sobre a distinção entre razão e intelecto puro e supraindividual, distinção que, ao menos teoricamente, foi reconhecida também por certos filósofos ocidentais antigos, como Aristóteles e os

escolásticos, os quais, porém, não parecem ter tirado dela todas as conseqüências. Diremos apenas que o conhecimento metafísico ou espiritual, no verdadeiro sentido da palavra, sendo de ordem universal, seria por definição impossível a nós todos, se no ser humano não houvesse uma faculdade da mesma ordem e da mesma dignidade, portanto, transcendente com relação ao indivíduo. E esta faculdade nós a chamamos *intuição intelectual*” (GUÉNON, René. Além do plano “mental”, artigo publicado no *II Regime Fascista*, Diorama, em 16 de julho de 1939, in: **Precisazioni Necessarie**. Salerno: Il Cavallo Alato, 1988. p. 127).

⁹ Apud: GILSON, E.; BOEHNER, Ph. **História da filosofia cristã**. Tradução R. Vier. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 39.

¹⁰ LALANDE, A. Gnose (sobre gnose). In: **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução F. de S. Corrêa et alii. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 448.

¹¹ Mt. XIII, 11.

¹² “Quanto ao carisma podemos dizer: se o fenômeno vem de Deus e é, pelo agraciado, sempre reconduzido a Deus, então podemos estar diante de um carisma. Que venha de Deus é difícil de determinar. A melhor forma para saber se vem de Deus é saber se é, pelo carismático, sempre referido a Deus. Contudo há aqui um problema: nem sempre a referência a Deus, atinge a Deus. O homem pode, como no caso de muitos fenômenos espíritas, tudo referir a Deus e ser uma falsa interpretação. Pode ser fruto do interesse e do poder, agindo de forma inconsciente. A pessoa é então enganada pela sua estrutura inconsciente, embora seu consciente refira a Deus. Daí então entra o outro critério que é o do serviço comunitário, desinteressado e superador do egoísmo. O que unifica a comunidade carismática é o Espírito do qual tudo vem e para o qual tudo é referido (cf. 1 Cor. 12, 4; Ef. 4, 4; Rm. 12, 6). Se alguém com seu carisma desune, desagrega, cria atmosfera de divisão e ódio, então deixa de ser carisma e transforma-se numa curiosidade de espiritualistas. Sem essa referência convergente e unificadora, os carismas agem de forma destruidora na comunidade. São como cogumelos que crescem do húmus mas destroem a vida. Por isso Paulo condena o desejo desordenado pelos carismas (1 Cor. 13, 2). O que faz o carisma como carisma é sua ligação com o Espírito que é Espírito de unidade e não de divisão. O carisma escapa então da manipulação do homem. É sempre graça. É sempre dom gratuito. O homem está na situação de quem recebe e só legitima o uso do dom quando o reconhece como recebido e enviado.” BOFF, L. **Igreja: carisma e poder – ensaios de eclesiologia militante**. Petrópolis: Vozes, 1982. p. 244-245.

¹³ S. Paulo, 1 Cor. VIII, 1. Cf. também: S. Paulo, 1 Cor. VIII, 7, 10 e 11; Ef. III, 19.

¹⁴ LALANDE, A. Gnose (sobre gnose). In: **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução F. de S. Corrêa et alii. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 448. “Por Gnose aqui se deve entender o Conhecimento tradicional que constitui o fundo comum de todas as iniciações, cujas doutrinas e símbolos foram transmitidos, desde a mais remota antiguidade até nossos dias, através de todas as Confraternidades secretas, cuja longa corrente jamais foi interrompida” (GUÉNON, René. In: *Études sur la Franc Maçonnerie et le Compagnonage*. tomo I, p. 257. Apud: ROBIN, Jean; GUÉNON, René. **Testimone della tradizione**. Catania: Il Cinabro, 1993. p. 167. Tradução e negrito nossos).

¹⁵ WEGENAST, K. Gnosis. Gnostiker. In: ZIEGLER, K.; SONTHEIMER, W. (Org.). **Der**

Kleine Pauly: Lexikon der Antike. Vol. 2. Munique: Deutscher Taschenbuch, 1979. p. 830-839. Cf. também: GRANT, R.M. Gnosticism. In: **Dictionary of the History of Ideas**. University of Virginia: Eletronic Text Center, 2003. “Enfim, resta um outro equívoco a elucidar de uma vez por todas: a palavra ‘gnose’, que aparece neste livro como em nossas obras precedentes, refere-se ao conhecimento supra racional – portanto, puramente intelectual – das realidades metacósmicas; ora, este conhecimento não se reduz ao ‘gnosticismo’ histórico, sem o que seria preciso admitir que Ibn Arabi ou Shankara tenham sido ‘gnósticos’ alexandrinos; em suma, não se pode tornar a *gnosis* responsável por cada associação de ideias e por cada abuso de linguagem. É humanamente admissível não crer na gnose, mas o que não é absolutamente admissível é, quando se pretende conhecer este assunto, classificar sob este vocábulo coisas que não têm nenhuma relação - nem sob o ponto de vista do gênero, nem quanto ao nível - com a realidade da qual se trata, qualquer que seja, aliás, o valor que se lhe atribui. Em vez de ‘gnose’, nós poderíamos também dizer em árabe *ma rifah*, ou em sânscrito *jñāna*, mas nos parece bastante normal usar um termo ocidental, dado que escrevemos numa língua do Ocidente [...]” (SCHUON, Frithjof. **Comprendre l’Islam**. Paris: Seuil, 1976. p. 136-137).

¹⁶ “A diferença entre crença e gnose – a fé religiosa elementar e a certeza metafísica – é comparável àquela que existe entre uma descrição e uma visão” (SCHUON, Frithjof. **Comprendre l’Islam**. Paris: Seuil, 1976. p. 173). “Este é o primeiro ponto e o mais importante da definição de gnosticismo: uma religião – que salva pelo conhecimento –; conhecer, para eles, é essencialmente se conhecer, reconhecer o elemento divino que constitui o verdadeiro Si mesmo [Soi ou Self] (GRANT, R.M. **La gnose et les origines chrétiennes**. Paris: Seuil, 1964. p. 18-19).

¹⁷ “A gnose [...] é [...] a religião do conhecimento, o culto do conhecimento como meio de salvação” (PÉTREMENT, Simone de. **Le dualisme chez Platon: les gnostiques et manichéens**. Paris: PUF, 1947. p. 88).

¹⁸ HEINAMAN, Robert. Plato: Metaphysics and Epistemology. In: **Routledge History of Philosophy: 1. From the Beginning to Plato**. p. 329-363.

¹⁹ AESOPUS. **Corpus fabularum aesopiarum**: 1. Edição Hausrath; H. Haas; H. Hunger. T 1957-1959 (in prosa).

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Aesopus 36, versão 2:

φνφρ κακοπρφγμων πρ’ τφν γν σιν το φν Δελφοφ
μαντεφου φκε βουλ μενφ φκπειρφσαι το το. καθ δφ λαβ ν
στρουθφον φν τφ χειρφ καθ το το σκεπφσά τ φματφ α το
καφ σταθεφ φντικρφ α το φν τ φερ φπηρ τησεν α τ ν·
τφ φχω εφ τφ χερφφ μου, φμπνουν φ φπνουν” βαλ -
μενφ τι, φφν φπνουν εφπ, ζ ν τ στρουθφον ποδεφξ,
εφ δφ φμπνουν φποπνφξά προενφγκ. γνο’ δφ θε’ τφν
κακ τεχνον α το γν μην εφπεν· ’ θφλει ποφησον,
αίτφ. φν σοφ γφρ φστι το το πρφξαι. θφλει νεκρ ν, θφλει
ζ ν φπ δειξον το το.”

μ θφ δηλοφ, τι τ θεφον φπαρεγχεφρητον καθ φλφθη-
τ ν φστι.

Um homem de maus feitos veio perante o conhecimento do oráculo em Delfos pois

desejava pô-lo à prova. Segurava, na ocasião, em sua mão um pardal e este estava coberto por um manto dele. E ao posicionar em frente dele no santuário consultou-o: o que tenho nas minhas mãos, respira ou não respira? Ele desejava que caso respondesse – não respira – mostrar-lhe-ia o pardal com vida, mas se fosse – respira – traria-o a luz sufocado. Mas o deus ao perceber a proposição cheia de malícia dele disse-lhe: como desejas, farás, e assim seja. Pois em ti está aquilo que logra fazer. Desejas morto, desejas vivo, demonstre-o

A narrativa mostra claramente que o deus é intocável e inesquivável.

²² Ἡ ἴ εφ το νεφρού κριθφ βλφπει.

Ἐρμηνεφα.

Ἐνειροπολεφται φπά φκεφνα βλφπων,

Εφ φπερ φχει τφν γν σιν κεκλιμφνην.

(Aesopus, *Proverbia*, 52)

²³ κρφν φνδρᾶ κατφ φ λα κατφ φρφτρά Ἐγφμεμονν,

φρφτρη φρφτρηφιν φρφφ, φ λα δφ φ λοι.

εφ δφ κεν φφξ καφ τοι πεφθωνται Ἐχαιοφ,

γν ὁ φπειθ φ φ γεμ νων κακ φ τφ νυ λα ν

Ἰδ φ κ φσθλ φσι· κατφ σφφᾶ γφρ μαχφονται.

γν σεαι δ εφ καφ θεσπεσφ π λιν ο κ φλαφφξει,

φ φνδρ ν κακ τητι καφ φφραδφ πολφμοιο.

(Homero, *Ilias*, II, 362-368)

²⁴ τε χεα δ φλλφλοι φπαμεφψομεν, φρα καφ οφδε

γν σιν τι ξεφνοι πατρ ιοι ε χ μεθ εφναι.

(Homero, *Ilias*, VI, 231)

²⁵ φφτερ, φ τοι φμ ν θυμ ν καφ φπειτφ γ φ, φ,

γν σεαι· ο μφν γφρ τι χαλιφροσ ναι γφ μ φχουσιν·

(Homero, *Odiseia*, XVI, 309-310)

γν σετ φπειθ φσον εφμφ θε ν κφρτιστό φφφντων.

(Homero, *Ilias*, VIII, 17)

Ele saberá/(re)conhecerá então o quanto eu sou, de todos os deuses, o mais poderoso.

Outras passagens:

Νφστορ Νηληϊ φδη μφγα κ δὸ Ἐχαι ν

γν σεαι Ἐτρεφδην Ἐγαμφμνονα, τ ν περφ φφντων

Ζε φνφηκε π νοισι διαμπερφ εφ κ φ τφ

φν στφθεσσι μφν καφ μοι φφλα γο νατ ρ ρ

(Homero, *Ilias*, X, 87-90)

φμβροσφη· εφ δ φμμε κιχφσεται φνθφδ φ ντᾶ

α ριον ρμηθεφ σ ν τε χεσιν, ε ν ἴ α τ ν

γν σετα· φσπασφφ γφρ φφφξεται Ἰλιον φρφν

(Homero, *Ilias*, XVIII, 268-270)

φππου· οφ δφ τφχ φ τοφ φπειγ μενοι περφ νφκῆ

φνθφδ φλε σονται· τ τε δφ γν σεσθε φκαστό

φππου Ἐργεφων, οφ δε τεροι οφ τε φφροιθεν.

(Homero, *Ilias*, XXIII, 496-498)

φππού· οφ δφ τφχ' α τοφ φπειγ μενοι περφ νφκῆ
φνθφδ' φλε σονται· τ τε δφ γν σεσθε φκαστό
φππού 'Αργεφων, οφ δε τεροι οφ τε φφροιθεν.
(Homero, *Ilias*, XXIV, 239-242)

²⁶ φ γφρ μφλλον φτι ξυνφσεσθαι ιζυφ
πολλῶ, τφν μοι φπ ρσε Ποσειδφων φνοσφχθων;
(Homero, *Odisseia*, VII, 270-271)

Outra passagem:

φνθα μφν εφ 'Αχφροντα Πυριφλεγφθων τε "φουσι
Κ κωτ' θ', ' δφ Στυγ' δατ' φστιν φπορρ ξ,
φφτρη τε ξ νεσφ τε δ ω ποταμ ν φριδο πων·
(Homero, *Odisseia*, X, 513-515)

²⁷ A sinonímia encontra-se também em Hesychios. Hesychii Alexandrini léxicon:

γν σί· σ νεσί, εφδησί, ν ησί

²⁸ ONELLEY, Glória Braga (tradução e comentários). A ideologia aristocrática nos Theognidea. In: THEOGNIS. **Elegias**. Niterói: Eduff; Coimbra: Ed. Imprensa da Univ. de Coimbra, 2009. Cf. também os v. 1097-1100 e em especial 1169-1170:

'Εκ καχεταιρφή κακφ γφνεται· ε δφ κωφ α τ'
γν σηι, φπεφ μεγφλου φλιτέ φθανφτού.
(Theog 1169-1170)

De más companhias nascem os males: realmente, tu mesmo aprenderás (gnw'shi) já que cometeste uma falta para com os deuses imortais.

²⁹ BEATRICE, P.F. Anonymi Monophysitae Theosophia: an Attempt to Reconstruction. Supplements to Vigiliae Christianae Brill. Introdução, XX.

³⁰ SCHUON, Frithjof. **Comprendre l'islam**. Paris: Seuil, 1976. GRANT, Robert M. **La gnose et les origines chrétiennes**. Paris: Seuil, 1964. GUÉNON, René. In: Études sur la Franc Maçonnerie et le Compagnonage, t. I, p. 257, apud: ROBIN, Jean. **René Guénon: testimone della tradizione**. Catania: Il Cinabro, 1993. MORTLEY, R.; COLPE, C. Gnosis I (erkenntnislehre). In: Klauser, Th. et alii (Org). **Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt**. Stuttgart: A. Hiersemann, 1980. PUECH, Henri-Charles. **En quête de la gnose**. Paris: Gallimard, 1978. vol. 1.

³¹ O termo mais apropriado é gnoseologia. Cf. MORA, José Ferrater. Gnoseologia. In: _____. **Diccionario de Filosofia**. Buenos Aires: SUDAMERICANA, 1965. vol. 1. p. 758-762.

³² HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Tradução J.V.G. Cuter; Rev. S.S. da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 13.

³³ Idem, p. 14.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AESOPUS. **Corpus fabularum aesopicarum**. Edição A. Hausrath and H. Hunger. 2. ed. Leipzig: Teubner, 1970; 1959. vol. 1.1 e 1.2.

BARR, J. **Sémantique du langage biblique**. Paris: Les Éditions Du Cerf, 1988.

- BEATRICE, P.F. *Anonymi Monophysitae Theosophia: an Attempt to Reconstruction. Supplements to Vigiliae Christianae*. Introdução. Leiden: Brill, 2001. p. xx.
- BIANCHI, Ugo. Le problème des origines du gnosticisme et l'histoire des religions. **Numen**. 12:3. 1965. p. 161-178.
- BOFF, L. **Igreja: carisma e poder – ensaios de eclesiologia militante**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- BRELICH, A. Prolegómenos a una historia de las religiones. In: PUECH, H.-Ch. (Prg.). **Las religions antiques**. Madrid: Siglo XXI de España, 1977.
- BURKERT, W. **Ancient Mystery Cults**. London; Massachusetts: Harvard Univ. Press, 1987.
- DIELS, H.; KRANZ, W. **Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch**. Berlin: s.n., 1903. vol. 1.
- GILSON, E.; BOEHNER, Ph. **História da filosofia cristã**. Tradução R. Vier. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.
- GRANT, R.M. Gnosticism. In: **Dictionary of the History of Ideas**. University of Virginia: Electronic Text Center, 2003. Disponível em: <<http://etext.lib.virginia.edu/DicHist/dict.html>>. Último acesso em 7/11/2015>.
- GRANT, Robert M. **La gnose et les origines chrétiennes**. Paris: Seuil, 1964.
- GUÉNON, René. Além do plano “mental”. In: **Precisazioni necessarie**. Salerno: Il Cavalo Alato, 1988.
- _____. In: *Études sur la Franc Maçonnerie et le Compagnonage*. t. 1, p. 257. Apud: JEAN ROBIEN, René Guénon. **Testimone della Tradizione**. Catania: Il Cinabro, 1993.
- HEINAMAN, Robert. Plato: Metaphysics and Epistemology. In: **Routledge History of Philosophy**. 1. From the Beginning to Plato. p. 329-363.
- HESYCHIUS. **Lexicon**: a-o. Copenhagen: Munksgaard, 1953; 1966. vol. 1-2.
- _____. **Lexicon**: p-w. Amsterdam: Hakkert, 1965. vol. 3-4.
- HUTIN, Serge. **Les gnostiques**. Paris: PUF, 1970.
- LALANDE, A. Gnose (sobre gnose). In: **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. Tradução F. de S. Corrêa et alii. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 448.
- MESCHONNIC, H. **Pour la poétique II: épistémologie de l'écriture/poétique de la traduction**. Paris: Gallimard, 1973.
- MORTLEY, R.; COLPE, C. Gnosis I (erkenntnislehre). In: KLAUSER, Th. et alii (Org.). **Reallexikon für Antike und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Antiken Welt**. Stuttgart: A. Hiersemann, 1980. p. 486-537.
- NOVUM testamentum tetraglotton: archetypum graecum. Cum versionibus vulgata latina, germanica lutheri et anglica et anglica authentica in usum manuum. Endendum curaverunt C.G.G. Theile et R. Stier. Zurich: Diogenes Taschenbuch. 1981.

ONELLEY, Glória Braga. A ideologia aristocrática nos Theognidea. In: THEOGNIS. **Elegias**. Tradução e comentários Glória Braga Onelley. Niterói: EDUFF; Coimbra: Imprensa da Univ. de Coimbra, 2009.

PÉTREMENT, Simone de. **Le dualisme chez Platon: les gnostiques et manichéens**. Paris: PUF, 1947.

PUECH, Henri-Charles. **En quête de la gnose**. Paris: Gallimard, 1978. vol. 1.

SCHUON, F. **O esoterismo como princípio e como caminho**. São Paulo: Pensamento, 1987.

SCHUON, Frithjof. **Comprendre l'islam**. Paris: Seuil, 1976.

WEGENAST, K. Gnosis. Gnostiker. In: ZIEGLER, K.; SONTHEIMER, W. (Org.). **Der Kleine Pauly**: Lexikon der Antike. Munique: Deutscher Taschenbuch, 1979. vol. 2.

Como os romanos lembravam, registravam, pensavam e usavam seu passado

Andreas Mehl

RESUMO

O saber acadêmico relativo à Antiguidade Clássica, com sua forte tradição filológica e literária, associa o registro histórico e a memória muito estreitamente, e por vezes de forma absoluta, à historiografia. Embora isso possa ser apenas um lado da questão, é impossível escrever sobre o tema deste volume, na medida em que se refere aos romanos, sem me deter sobremaneira em sua historiografia e algumas de suas peculiaridades. Minha análise é dividida em três seções, movendo-se da memória social e histórica fora da historiografia para a própria historiografia. A última seção, lidando com o próprio centro do pensamento histórico romano, é, de longe, o mais longo.

PALAVRAS-CHAVE

Historiografia romana; registros históricos; memória.

N

CONTEXTOS SOCIAIS: MEMÓRIA HISTÓRICA E REGISTROS FORA DA HISTORIOGRAFIA

uma visão declaradamente simplificada, a sociedade romana sempre se dividiu em dois grupos – mais antigamente, entre patrícios e plebeus; sob a República e o Alto Império, entre nobreza, como classe dominante, e plebeus, como a massa de cidadãos, e, no Baixo Império, entre os *honestiores* e os *humiliores*, i.e., entre os homens e mulheres honrados (de alto *status*) e o povo comum. Em cada um dos três períodos, o registro histórico foi, quase que de forma absoluta, uma preocupação apenas do primeiro grupo. Assim, os patrícios, nobres e homens honrados, faziam história em um duplo sentido, sendo políticos, administradores e generais, eles tomavam parte ativamente nesses eventos que formaram o material da história romana, registravam esses eventos e, por conseguinte, as realizações pessoais dos líderes. Alguns romanos que não pertenciam ao primeiro grupo – como, por exemplo, no tempo de Augusto, os poetas Propércio ou Ovídio – poderiam julgar alguns eventos da história contemporânea de uma maneira que contrastasse com o ponto de vista defendido por Augusto e por seu círculo. Entretanto, os romanos que não pertenciam às classes sociais mais elevadas, senadores ou, ao menos, cavaleiros, e que se preocupavam com o registro histórico não chegavam a formar um grupo independente e identificável, tanto quanto nos é dado conhecê-los e, em todo caso, não se opunham, geralmente, à representação e à interpretação da história dada pelos senadores e cavaleiros.

Como, então, as classes superiores lidavam com os registros históricos? Por muitas gerações, os patrícios e os nobres estabeleceram e preservaram o conhecimento de suas próprias realizações e experiências e de eventos que ocorreram antes de seu próprio tempo por meio de uma mistura de procedimentos orais, escritos, pictóricos e performáticos – e a historiografia não estava entre eles.³ Parece irônico que a melhor e mais completa evidência para algumas dessas práticas tenha sobrevivido, precisamente na historiografia, na obra de Políbio, historiador grego que escreveu sobre a ascensão de Roma ao poder mundial. Listo aqui os três mais importantes tipos e situações de registro histórico. O fato de que eles sejam conectados com a morte não deve ser surpreendente, já

que a lembrança de uma pessoa, em geral, começa no momento de seu desaparecimento.⁴

(1) O funeral oferecia duas oportunidades de memória e registro. Uma era o discurso fúnebre, que não somente se limitava a elogiar o falecido ou a falecida, mas também poderia se referir a membros da família que haviam morrido anteriormente. A outra era a procissão fúnebre (*pompa funebris*), na qual muitos membros falecidos da família eram representados por escravos portando máscaras dos antepassados e vestes com as insígnias dos cargos exercidos por esses.

(2) Uma máscara mortuária do patrício ou nobre falecido era confeccionada e colocada no *atrium* da casa, juntamente com o *titulus*, uma pequena inscrição com seu nome, cargos públicos e sacerdócios exercidos e, às vezes, algumas realizações extraordinárias. Essa parte da casa era acessível não somente a membros da família, mas também a outros, especialmente aos clientes.

(3) No mausoléu da família, uma inscrição semelhante era gravada na urna cinerária ou em seu sarcófago – muitos sarcófagos de um dos mais famosos clãs romanos, os *Corneli Scipiones*, oferecem um excelente exemplo. O mesmo texto, ou uma versão similar, era frequentemente exibido também nas paredes externas do mausoléu ou em uma estela (pedra) erigida na frente desse. Os gregos, os etruscos e os romanos cremavam seus mortos fora de suas cidades, especialmente nas estradas que conduziam ao interior ou a outras cidades: eles queriam que as pessoas que passassem por esses lugares lembrassem e honrassem seus mortos. Por isso, as inscrições e, talvez, também as estátuas dos mortos tinham de se fazer visíveis fora do mausoléu. Novamente, não faltam exemplos — inclusive os pilares de bronze inscritos com o relatório feito por Augusto sobre os seus próprios feitos, as *Res gestae*, à frente do mausoléu da família no *Campus Martius*.

Depois de poucas gerações, tais registros individuais logravam produzir histórias familiares orais que tinham significância para a comunidade cívica de Roma ou nela se inscreviam. Obviamente, nenhuma história familiar isolada nem tampouco uma justaposição de algumas delas, ou mesmo de todas elas, podiam produzir uma história de Roma, porque todas permaneciam focadas em famílias isoladas. Entretanto, elas podiam ser utilizadas para escrever a história de Roma – e, sob essa perspectiva, elas também se poderiam revelar problemáticas. Por exemplo, uma família poderia sentir-se obrigada a melhorar a reputação de um ancestral que havia falecido muito jovem,

ou que não tivesse sido muito importante durante uma vida longa, ou que tivesse sido uma ovelha negra. Há evidências de que esse “melhoramento” aconteceu realmente, mas a suspeita de que ele pode ter acontecido em larga escala pode ser refutada pelo fato de que as tradições históricas e as alegações de cada família poderiam ser confrontadas com o conhecimento armazenado por outras famílias nobres e patrícias e, além disso, pelas recordações de todos os cidadãos romanos, na medida em que esses tomavam parte na vida pública e política, incluindo-se nela o serviço militar. Como clientes, eles visitavam seus patronos nos átrios das casas nobres e viam as inscrições próximas às máscaras mortuárias, participavam em massa nos funerais e, como todos os demais cidadãos, passavam à frente dos mausoléus, olhavam as estátuas e liam as inscrições funerárias ao longo das estradas. Já que ambos os grupos eram receptores dos registros produzidos pela classe dominante, eles exerciam um duplo controle social sobre a verdade das histórias das famílias romanas.

Contudo, a memória histórica romana não se baseava, somente, nas tradições familiares. A própria comunidade cívica e seus representantes tinham oportunidades de lembrar a seus membros, os cidadãos de Roma, os eventos históricos, e eles o faziam de várias maneiras. As crônicas, ou *fasti*, escritas pelo sacerdote supremo, o *pontifex maximus* (sempre um cidadão de origem patrícia), podem ter fornecido algum material, embora, aparentemente, elas fossem resumidas e concentradas em eventos de importância religiosa para a comunidade, que necessitasse de expiação.⁵ Logo, somente a sua ordem cronológica será discutida aqui. De muito maior importância são os memoriais e os monumentos, entre eles as *tabulae pictae*, pinturas em geral de batalhas e de feitos memoráveis de pessoas famosas, expostas em edifícios públicos. É incerto quando esse hábito tenha começado, embora ele seja amplamente atestado desde o início do séc. III a.C. De qualquer maneira, os romanos logo se tornaram especialistas em representar eventos históricos por meio de imagens, pintadas, gravadas ou esculpidas, geralmente combinadas com um breve comentário escrito. E, em toda a Antiguidade, não havia outro Estado que pudesse competir com Roma na intensidade com que ideias políticas, projetos e realizações fossem comunicados ao público por meio de moedas, representando ao mesmo tempo imagens selecionadas para esse fim e curtas inscrições.⁶

Nas cidades-estado antigas, a comunidade cívica era responsável pelo culto dos deuses e os sacerdotes eram, geralmente, cidadãos. O calendário comum, regulando tanto a vida cívica como a religiosa, marcava dias específicos do ano como sendo relevantes tanto na esfera religiosa, como na política e, assim, lembrava os cidadãos de eventos históricos. Por exemplo, 18 de julho era devotado à memória da desastrosa derrota para um exército gaulês perto de Roma, às margens do pequeno rio *Allia*, no início do séc. IV a.C. Com o tempo, o número de dias comemorando experiências históricas boas e más cresceu consideravelmente. No tempo dos imperadores, a começar com Augusto, foram acrescentados dias relacionados à vida pessoal e aos empreendimentos dos imperadores, imperatrizes e príncipes. A maioria desses dias de celebração pessoal foi abolida após a morte da pessoa em questão, mas alguns deles foram mantidos por um período, ora mais curto, ora mais longo, e, assim, tiveram chance de entrar para a memória histórica.⁷ Além disso, todas as pessoas, mesmo os escravos, podiam ver os monumentos e ficar cientes dos dias e festas de significado histórico. E isso não se limitava à cidade de Roma – onde quer que houvesse um monumento no Império, uma porção da história romana podia ser aprendida e lembrada.

Desde o início do séc. III a.C. até o período imperial, inclusive, a historiografia foi usada como o principal meio para registrar o passado. Entretanto, os meios tradicionais para preservar e registrar a memória histórica, cujos objetivos e cujas vantagens diferiam daqueles da historiografia, não se tornaram obsoletos. Sob as novas condições sociais e políticas do império, entretanto, os métodos de registro e de rememoração da história sofreram mudanças, embora os vários modelos tenham sido afetados em diferentes graus. Essas mudanças eram causadas pela posição do imperador, que foi elevado acima de todos os demais, e por seu papel de patrono de todos os cidadãos. Os funerais públicos, assim como outras honras públicas para senadores, como o triunfo, doravante dependiam da permissão do imperador; os contatos dos senadores com o conjunto dos cidadãos foram reduzidos a um mínimo, ou mesmo suprimidos, porque o imperador invocava exclusiva responsabilidade pelo bem estar do povo; monumentos públicos, na cidade de Roma, foram planejados e projetados pela equipe de governo do imperador, e, nos outros lugares do Império, sua construção estava sujeita a uma permissão

dada pelo imperador ao governador provincial. Assim, as possibilidades de influenciar a opinião pública, especialmente por meio das artes e da cunhagem de moedas, e com essas a formação da memória pública – pelo menos do passado recente – era monopolizada pelo mandatário supremo.⁸ Mas o que acontecia com a historiografia?

MEIO SOCIAL, OBJETO E FOCO DA HISTORIOGRAFIA ROMANA

Como os outros métodos de registro histórico, a historiografia estava nas mãos dos nobres romanos – os que faziam a história também a escreviam. Como uma atividade limitada à esfera privada, ela era menos afetada pelas mudanças que o estado e a sociedade sofreram durante o Império do que os mecanismos públicos de registro histórico – embora, como nos diz o historiador Dion Cássio (*História Romana* 53.19) em palavras muito claras, a partir do tempo de Augusto, o monopólio do governo imperial sobre a informação relativa ao que acontecera limitasse o conhecimento de todos, incluindo o daqueles que escreviam sobre a história de Roma.⁹ É sabido que os imperadores podiam ordenar que livros de história fossem queimados e que seus autores fossem processados e até condenados à morte, como aconteceu, por exemplo, com Cremúcio Cordo sob o principado de Tibério (Tácito, *Anais*, 4.34-35), e, pelo menos, alguns imperadores estavam interessados em serem retratados por historiadores ou mestres de retórica, como foi o caso de Lúcio Vero, retratado por Frontão, professor de retórica, que descreveu a vitoriosa campanha contra os partos em 166 d.C. Em geral, contudo, a historiografia não era uma preocupação do imperador e de seu círculo mais próximo. Por esse motivo, os nobres romanos continuaram, até a Antiguidade tardia, a escrever história.¹⁰

Escrevê-la, entretanto, não era mais seu monopólio. Genuínos *homines litterati* (especialistas que escreviam literatura) agora também escreviam livros sobre a história romana. O primeiro deles foi Tito Lívio, no tempo de Augusto, outro foi Frontão, mencionado acima. Esses autores precisavam da ajuda de homens com experiência política, ou seja, de membros das famílias senatoriais, ou mesmo, como era o caso de Tito Lívio, da família imperial – e tal ajuda deixaria sua marca em sua obra. Nos *Principia historiae*, de Frontão, a evidência

dessa dependência do conhecimento alheio é óbvia. Já o caso de Tito Lívio é mais complicado. Por um lado, é bastante claro que ele não estava familiarizado com o funcionamento do sistema político da República. Por outro lado, ainda que os livros de sua monumental História Romana, que cobriam o delicado período das guerras civis e das décadas do principado de Augusto até o ano 9 a.C. (Livro 142 – o último livro de Tito Lívio) não tenham sido preservados, há uma evidência indireta, e ele conta uma outra história, que não permite uma conclusão simples. Quando o jovem príncipe Cláudio (posteriormente imperador) começou a escrever a história dos eventos que se seguiram ao assassinato de Júlio César, ele foi severamente censurado por sua mãe, Antônia, e pela sua avó, Lívica, a influente esposa de Augusto, então viúva.¹¹ Em consequência, Cláudio, “percebendo que não teria a oportunidade de escrever de uma maneira livre e verdadeira” sobre esses eventos, renunciou a seu projeto e escolheu o período menos problemático da paz, após o final das guerras civis (Suetônio, *Claudio*, 41). Como, de acordo com Suetônio, Tito Lívio era o mestre de Cláudio na arte da historiografia, também Tito Lívio pode ter sido – ou antes, deve mesmo ter sido – afetado por esse obstáculo ao escrever a história de Roma e, por consequência, seus próprios julgamentos históricos podem não ter sido completamente coincidentes com os do círculo do poder do primeiro Principado. Entretanto, embora Tito Lívio e Augusto tivessem diferentes pontos de vista a respeito de duas pessoas de importância capital no final das guerras civis – Pompeu e César – nós sabemos que isso não destruiu ou mesmo abalou o relacionamento e a amizade entre ambos.¹²

Desde o início, a história romana, escrita por senadores e magistrados envolvidos nos negócios do Estado, embora ainda inseridos nas tradições familiares, ultrapassou o ponto de vista limitado de uma família ou clã e, assim, realmente representava a história de Roma. De fato, todos esses autores escreviam de um ponto de vista distinto – o de senador e de magistrado. Por esse motivo, os eruditos atualmente se referem a uma “historiografia senatorial”. A história romana escrita por nobres romanos centrava-se no governo de Roma e na política externa – em decisões e ações que eram compreendidas como o resultado e a virtude de homens definidos por seu status político e social e como a soma da experiência concentrada na

coletividade do Senado romano. Embora houvesse espaço para o registro de realizações pessoais, era também possível remover inteiramente traços pessoais da história e representar um ator histórico simplesmente como um magistrado, um soldado ou um cidadão. Era esse, precisamente, o modo pelo qual Catão o Antigo se relacionava com a história de Roma ao final da segunda metade do séc. II a.C., já que ele omitia todos os nomes pessoais em suas *Origines* e, assim, escrevia de uma forma deliberadamente despersonalizada.¹³ Embora Catão tenha permanecido como uma exceção, sua postura extremista define uma característica da historiografia romana – o historiador republicano entendia-se não como um *scriptor personarum*, centrado em pessoas e em suas realizações (e, em um caso extremo, escrevendo uma biografia), mas como um *scriptor rerum (gestarum)*, ou seja, um autor de uma narrativa de “feitos” e de “negócios públicos”, isto é, eventos, ações e interações entre Estados.¹⁴

Apesar da pouca informação sobre história política, as inscrições conhecidas por *fasti*, mencionados acima, devem ter ajudado os romanos a entenderem sua história como uma sucessão de eventos e de ações.¹⁵ Em breves notas na *tabula* (o quadro branco) mantida pelo *pontifex maximus* (o sacerdote supremo), eventos e ações estavam listadas juntamente com títulos e nomes dos magistrados responsáveis pelas ações. Cada ano, datado pelos magistrados epônimos, era separado do posterior e, no período relativo ao ano, os registros sucediam-se uns aos outros, de acordo com a sucessão de eventos e de ações.¹⁶ Daí, tanto a narrativa sequencial de eventos e ações quanto o esquema analista, tão típico da historiografia romana, devem ter sido influenciados não somente pela prática política da magistratura anual, mas também, e sobretudo, pelos *fasti*.¹⁷

O esquema de anais, com todas suas vantagens e deficiências – sobretudo a necessidade de atribuir eventos e realizações, de forma inequívoca, aos magistrados de um determinado ano e de dividir em várias partes os eventos que se estendiam por mais de um ano, ou que não podiam ser datados em um ano precisamente – foi usado por muitos séculos. Entretanto, ele foi complementado e, finalmente, substituído por outro padrão. No tempo dos imperadores, o pensamento historiográfico deixou de se concentrar em eventos e ações narradas em ordem cronológica e passou a apresentar a história

dos romanos e de seu Império de uma forma cada vez mais biográfica. A história romana, assim, tornou-se a história dos imperadores e de suas famílias. Essa mudança não ocorreu porque os imperadores romanos deram ordens para que se escrevesse uma história biográfica, que se concentrassem neles mesmos e em suas famílias, mas sim porque a própria existência e hegemonia dos imperadores tornava quase inevitável escrever história com um foco nos líderes, ou mesmo sob a forma de biografias. A historiografia romana imperial que nos alcançou ilustra esse desenvolvimento. As *Histórias* e os *Anais* de Tácito ainda seguem o padrão analista, mas o imperador é quase onipresente e cada ano consular começa com um relatório detalhado de eventos envolvendo o imperador e sua corte. Em períodos posteriores, completamente habituados a pensar a história romana como uma história dos imperadores, considerava-se que as descrições de Tácito da história do Alto Império eram não mais uma composição analista, ou uma combinação dessa com elementos biográficos, mas sim como biografias de imperadores. De forma análoga, percebia-se o biógrafo Suetônio como um historiador (Jerônimo, *Commentarius ad Zachariam*, 3.14 e *Cronicon*, Prólogo, p. 6 Helm). Em concordância com esse entendimento específico, alguns autores (como aqueles dentre os *Scriptores historiae Augustae*), seguindo o modelo de Suetônio, escreviam a história do período imperial como uma série de biografias de imperadores.

Ao escreverem a história da Roma republicana, os senadores narravam eventos tanto internos, como externos. Eles começaram a escrever história perto do fim do séc. III a.C., durante a segunda Guerra Púnica, quando o talento militar e diplomático de Aníbal, combinado com os erros estratégicos e táticos dos romanos, conduziram Roma à beira de uma derrota.¹⁸ Nesse tempo, a área do Mediterrâneo era como um teatro, em que os espectadores, muitos deles gregos ou falantes do grego, assistiam com fascínio ao drama encenado por romanos e cartagineses. Essa situação excepcional possibilitou o surgimento de obras históricas escritas por nobres romanos que, naquele tempo, já estavam imersos na cultura grega e que podiam usar a língua grega para escreverem literatura. Suas obras destinavam-se a leitores gregos (por nacionalidade ou por linguagem) e a explicar a eles a natureza de Roma, sua história e sua política externa por ocasião da guerra contra Cartago. Eis porque os dois primeiros relatos históricos de

Roma, o de Quinto Fábio Pictor e o de Lúcio Cíncio Alimento, foram escritos em grego.

Mas, ao oferecer um relato da história de Roma que cobrisse não somente a segunda Guerra Púnica, mas também o período precedente, a primeira Guerra Púnica e o desenvolvimento de Roma desde suas origens, ambos os autores devem ter-se dirigido a seus compatriotas romanos também – mais precisamente a seus colegas senadores, que estavam habituados à língua e à literatura gregas. Ainda assim, episódios da história mais antiga de Roma, especialmente aqueles ligados à sua fundação e à sua pré-história, devem ter interessado tanto aos gregos, quanto aos romanos. Desde o séc. v a.C., a história mítica tinha sido já registrada, passo a passo, por historiadores gregos. E quando foi inteiramente desenvolvida, ela transformou o fundador de Roma em descendente não só de homens, mas também de dois deuses, e os romanos não somente descendentes dos troianos, mas também dos gregos que se haviam estabelecido no Lácio e, ainda, no mesmo solo ocupado mais tarde pela cidade de Roma. Durante a difícil luta pela sobrevivência, na segunda Guerra Púnica, essa história da origem de Roma poderia – e era essa a intenção – servir como um argumento de apoio à pretensão, dirigida ao mundo romano, de que Roma era grega e, assim, quando Roma foi atacada por Cartago, os gregos haviam sido atacados por não-gregos – um argumento para se contrapor ao esforço de Aníbal de ganhar simpatia no mundo helênico com a ajuda de autores gregos, escrevendo para ele e apresentando o seu ponto de vista. Isso explica porque a história das origens de Roma, tal como contada pelos primeiros historiadores romanos, não foi baseada no passado, mas sim em parte do presente, com o propósito de ajudar Roma a vencer seus sérios problemas.

Esse início peculiar da historiografia romana teve suas consequências. O terceiro historiador romano, Catão, o velho, embora tenha sido o primeiro a usar a língua latina e, dessa forma, tenha-se recusado a escrever para os gregos (que, em geral, falavam, escreviam e liam somente a sua própria língua), ainda assim contou a proto-história de Roma em detalhe e com todos os seus adornos gregos. Suas *Origines* estabeleceram o prólogo da história de Roma, ou seja, a longa pré-história que resultou na fundação de Roma, como uma indiscutível parte da autorrepresentação e autorrepresentação

histórica dos romanos. Assim, autores romanos posteriores se sentiram obrigados quer a escrever a história “desde o início da cidade de Roma” (*ab urbe condita*), como Tito Lívio o fez, ou a continuar uma história já publicada, na qual outro autor já houvesse tratado das origens da Cidade. O mínimo que um historiador romano se sentiria obrigado a fazer era o que Tácito fez no primeiro capítulo dos seus *Anais* – sumarizar, em algumas frases, a história primitiva de Roma: “No princípio, os reis dominavam Roma”.¹⁹ Mesmo o autor de uma monografia histórica, recontando um evento específico ou uma combinação de eventos com um curto intervalo entre eles, poderia considerar necessário retroceder às origens de Roma, como Salústio fez na *Conspiração de Catilina*.

Ao fazer remontar a história de Roma até sua fundação, ou mesmo a um tempo anterior a ela, os historiadores romanos seguiam, novamente, um modelo grego, que era seguido em um gênero específico de sua historiografia. O objeto desse gênero não era a história, em larga escala, de nações, mas sim a história regional e local, especialmente a do sul da Itália, com suas colônias gregas. Nesse gênero histórico específico, a Itália central e mesmo Roma haviam sido incluídas já pelo seu primeiro autor, Antíoco de Siracusa, no tempo de Heródoto. Uma parte indispensável dessas histórias gregas locais e regionais era a fundação de uma cidade ou de uma tribo por um herói que lhes dera o nome. Outra característica típica era a inclusão dos assim chamados *thaumasía* ou *mirabilia* (eventos miraculosos, admiráveis). Tudo isso pode ser achado até nas *Origines* de Catão, apesar de sua mentalidade sóbria e seu senso crítico a respeito dos gregos. Como resultado, a história romana escrita por romanos era narrada de maneira que se assemelhava às histórias gregas locais ou regionais.

Na verdade, como as histórias gregas locais, a história romana também era, em suas origens, a de uma cidade com um horizonte local ou, no máximo, regional. E a história romana permaneceu a história da cidade de Roma. Embora, desde o tempo dos primeiros historiadores romanos até a morte de Catão, Roma tenha alcançado a supremacia sobre a maior parte do Mediterrâneo e, ao longo das gerações posteriores, essa região tenha sido crescentemente unificada em um Império romano emergente, na perspectiva política e histórica romana, o mundo continuava a ser visto, exclusivamente a partir da

cidade de Roma, e a ser dividido entre Roma e o restante. Como mesmo Tácito mostra, no padrão analista, cada relatório anual começa com os magistrados romanos e os eventos da cidade de Roma e termina com as províncias e as regiões de fronteira; e, ao passar da cidade aos confins do mundo, o detalhamento e o empenho do autor decrescem gradualmente. Mesmo na Antiguidade tardia, quando a cidade de Roma tinha perdido toda sua significância, a cidadania romana, agora generalizada, e a ideia da hegemonia de Roma eram ainda ligadas à cidade de Roma, e não ao Império.

EXEMPLOS, PESSOAS E LIÇÕES DO PASSADO

A bem conhecida sentença de Cícero, *historia magistra uitae*, a história é a professora da vida, pode ser interpretada de diferentes maneiras, mas, para um romano instruído, ela tinha um sentido preciso: a história conecta passado e presente, não apenas informando os leitores sobre o passado – em um vago sentido de que a história poderia ser, de uma maneira geral, útil para eles – porém, mais precisamente, oferecendo exemplos de comportamento que podem ser aplicados em situações iguais ou similares aos eventos históricos.²⁰ Assim, Tito Lívio escreve em sua *Ab urbe condita*:

O que faz do estudo da história (*res*) algo sadio e proveitoso é o fato de que se apreendem as lições de cada tipo de experiência (*exemplum*) apresentado como em um monumento público à vista de todos. Dentre esses, pode-se escolher para si mesmo e para o Estado o que imitar e, igualmente, assinalar o que deve ser evitado, por ter sido vergonhoso em sua concepção ou em seu resultado.

Com essas palavras, às quais ele imediatamente acrescenta que “nenhum Estado era mais rico em bons exemplos do que Roma”, Tito-Lívio assinala uma função proeminente no conceito de história – ela é fornecedora de bons exemplos e, mais precisamente, de exemplos de moral.²¹ Ainda além, o autor coloca o texto aqui citado na introdução de sua obra, onde ele lida com assuntos gerais; assim, ele confere a essa ideia um significado programático. Enquanto isso possa ser uma característica isolada de Tito Lívio, era muito normal que historiadores romanos enfatizassem a importância da história

como uma fonte de exemplos, em épocas posteriores. Eu só irei comentar, brevemente, o caso de feriados e monumentos históricos, dois artificios frequentes para preservar a memória histórica. Como eles são ligados a eventos específicos, eles são úteis como representação do *continuum* histórico, mas podem fornecer exemplos históricos e, de fato, eram usados para isso. Daí, o próprio conceito de *exemplum* e seu uso contínuo podem ser encarados como tipicamente romanos.²²

Essa última assertiva pode ser entendida em dois modos diferentes. Primeiramente, cada historiador romano parece ter usado o passado para o propósito de educar os seus leitores por meio de exemplos. Pelo menos, desde Catão, na primeira metade do séc. II a.C. até os idos do Império Romano, não se encontra sequer um autor que não forneça exemplos em sua história. Em segundo lugar, o fenômeno do historiador que ensina seus leitores por meio de exemplos históricos parece ser quase que exclusivamente romano. Essa observação requer uma breve incursão na historiografia e na retórica gregas. Tucídides estava convencido de que sua história da Guerra do Peloponeso como um todo seria um “tesouro para todos os tempos” – em outras palavras, que ela seria útil para leitores em qualquer tempo no futuro. Xenofonte, o primeiro a dar continuação ao trabalho de Tucídides, elaborou, em seu *Helenica* (História Grega), cenas de comportamento e ações exemplares e, assim, de fato, forneceu exemplos. Enquanto a observação de Tucídides sobre a qualidade de sua história como um instrumento para ensinar gerações futuras refere-se, geralmente, a situações políticas passadas e futuras, mas não a exemplos morais, Xenofonte relata exemplos de virtude e vício individuais e aproxima-se do conceito de Tito Lívio.²³ Ainda assim, Xenofonte teve poucos sucessores na historiografia grega e não deu origem a uma tendência geral. Obviamente, é possível encontrar exemplos históricos na literatura grega fora da historiografia: a retórica grega usava-os, mas não do modo como a historiografia e a retórica romanas o faziam, ou seja, não como uma prescrição direta de comportamento moral, que poderia ou não ser seguido, mas que não era aberta à discussão.

As observações anteriores já lançaram luzes sobre o uso tipicamente romano dos exemplos históricos. É, agora, necessário explorar mais de perto as características de tal uso e definir as

condições de aplicabilidade de tais exemplos. Isso permitir-nos-á entender um aspecto central do pensamento histórico romano. Em Roma, os exemplos históricos certamente eram usados muito tempo antes do surgimento da historiografia e eles nunca foram monopolizados por ela, mas continuaram a ter sua importância em outros gêneros da literatura ou das artes plásticas. Contudo, à medida que os romanos pensavam sua história quase que como uma sequência de exemplos, sua historiografia fornece a melhor e mais rica evidência deles. Os *exempla* históricos eram considerados úteis particularmente na esfera pública, servindo ao interesse público. É necessário, portanto, explicar que esses exemplos se focavam no comportamento de homens e mulheres como indivíduos e que eram escritos para indivíduos, que poderiam lê-los e imitá-los. A chave para essa questão é que o comportamento exemplar que se provava benéfico na esfera comunal, e todas as demais ações de indivíduos emulando os exemplos tinham o efeito de integrar indivíduos à sua sociedade e a seu estado. Um romano que seguia o exemplo positivo de – é claro – outro romano mostra-se um verdadeiro romano e sua ação pode servir de exemplo para que as gerações futuras lidem, de forma bem sucedida, com o mesmo tipo de desafio.

Todo evento histórico representa uma ação em uma determinada situação, ou ainda, uma reação a essa situação. Tanto a situação e a reação a essa são categorizadas de forma que situações futuras e ações possam ser assimiladas a ela. Somente esse processo de categorização transforma um evento único em um exemplo. Para um romano, a transição de um caso individual para uma categoria de casos não era de todo estranho: a teoria e a prática do Direito Romano, com seu conhecido método casuístico, funcionavam exatamente da mesma maneira. Porém, enquanto o método casuístico não causava dificuldades na jurisprudência, o historiador pode ter tido problemas com isso, e os historiadores romanos tiveram essa experiência durante o principado, quando a ação política não era mais concentrada nas coletividades do Senado e das assembleias populares, mas sim na corte imperial. Quando os eventos históricos são descritos por meio de *exempla*, os atores sociais, suas ações e as situações em que elas agem formam unidades literárias e lógicas dentro da narrativa do historiador, ao passo que não se exige uma consistência com outras partes da narrativa e, especialmente, com outras ações da mesma

pessoa. Daí, o comportamento de uma mesma pessoa pode ser encarado como bom, em uma situação, e mau, em outra. Consistência na descrição das pessoas não era exigível em Roma enquanto os líderes, os magistrados, mudavam de ano a ano. Mas isso começou a mudar no final da República e tornou-se definitivamente diferente no tempo dos imperadores. Se a mesma pessoa era objeto de uma narrativa por um espaço temporal mais longo, a simples caracterização de uma ação como boa ou má podia destruir a unidade da personagem. As consequências são visíveis nos *Anais* e nas *Histórias*, de Tácito. Tácito – e talvez já os seus predecessores entre os historiados do início do principado – descrevia seus protagonistas e, especialmente, os imperadores, como personagens fixos, e mesmo como de maneira tipológica: o cruel e ambíguo Tibério, ou o cruel, mas estúpido, Cláudio. Contudo, quando Cláudio propõe ao Senado conceder aos nobres gauleses a possibilidade de se tornarem senadores, Tácito faz com que ele se pronuncie e que se comporte à maneira de um grande líder.²⁴ Em uma questão que o historiador encara como crucial, na qual o imperador defende um pleito positivo e necessário, ele apresenta Cláudio como um exemplo positivo – em chocante contradição com o imbecil que ele costuma ser na historiografia e na biografia histórica. O fato de Cláudio ter sido apresentado, nesse episódio, como um imperador ideal causa ainda mais espanto, quando se considera que as partes do seu discurso original, que estão preservadas de forma epigráfica, refletem não só sua erudição histórica, mas também uma significativa falta de consistência argumentativa e, assim, precisamente, uma faceta do comportamento costumeiro do imperador, que o levou a ser considerado como um tolo.

Quando confrontado com um conflito entre manter a consistência da personagem e adaptar a ação da pessoa a uma determinada situação, de maneira que ela pudesse tornar-se um *exemplum*, os historiadores romanos costumeiramente decidiam pela última alternativa. Eles continuaram a agir assim mesmo quando a historiografia evoluiu para a história (ou mesmo para uma série de biografias) dos líderes políticos. Mesmo as biografias dos imperadores de Suetônio adotam o princípio de dividir os feitos de um imperador em bons e maus, e, assim, demonstram que a consistência não era o primeiro dos objetivos na descrição das pessoas. Destarte, um

historiador romano poderia sentir-se livre para adaptar uma ação de uma pessoa, de maneira a transformá-la em um exemplo, sem dar muita atenção à personagem relativa a essa pessoa, que ele poderia ter descrito em alguma outra parte de sua obra.

Já que um romano deveria imitar um exemplo histórico adequado quando fosse confrontado com um desafio específico, seu dever moral e intelectual era conhecer tantos exemplos quantos pudesse, de maneira a escolher o mais apropriado ao caso. Daí, advinha a necessidade do conhecimento histórico. O meio mais eficiente, embora não o único, de adquirir tal conhecimento era ler obras de historiadores – romanos, obviamente – que oferecessem uma grande quantidade de exemplos. A obrigação de fornecer a concidadãos – e, sobretudo, a colegas do Senado – exemplos históricos fazia da tarefa do historiador, além de um empreendimento privado, um serviço público e uma realização para o estado. Isso era extremamente importante, porque o conceito republicano romano de contraste entre *otium* (lazer) e *negotium* (não lazer), quer dizer, entre vida privada e lazer, de um lado, e, de outro, vida pública e a serviço do Estado, ligava qualquer atividade literária ao *otium* e, assim, ao lazer e às amenidades da esfera privada, mas não ao *negotium* e à atividade a serviço da comunidade. Quando Cícero, alguns anos depois de seu consulado em 63 a.C., começou a propalar o ideal do *otium cum dignitate* (uma vida de ócio, adequada ao status da pessoa), um dos seus objetivos era persuadir a classe dominante, os senadores, de que ler e escrever podiam ser atividades úteis à comunidade.²⁵ Claro, nem todo exemplo de literatura correspondia a essa condição, mas, de acordo com os interesses intelectuais e literários de Cícero, a filosofia o fazia, especialmente quando centrada na ética e na política. Além disso, os comentários de Cícero sobre a historiografia mostram que também a história podia corresponder ao ideal do *otium cum dignitate*. Entretanto, cerca de duas décadas depois, Salústio, na introdução de suas duas monografias históricas, sentiu-se obrigado a se desculpar por ter abandonado a política e ter-se dedicado a escrever história, e a explicar que esta não era inferior àquela. Na década seguinte, o comentário de Tito Lívio (citado acima) sobre o valor moral do conhecimento histórico (introduzido, igualmente, no prólogo da obra) não é, de todo, apologético, mas sim um elogio à historiografia. Como suas próprias palavras demonstram, a razão para

esse orgulho pessoal é a aceitação geral dos exemplos: a historiografia como sendo um repositório, o melhor repositório, de *exempla* justifica a escrita da história como uma atividade digna de um cidadão romano. Isso, entretanto, não reflete uma evolução generalizada; ao contrário, diferenças em sua vida e condições pessoais podem explicar tanto a insegurança de Salústio como a autoconfiança de Tito Lívio.²⁶

Como dito acima, a literatura e, especialmente, a historiografia não eram os únicos gêneros a fornecer exemplos de virtudes e vícios; monumentos e imagens também podiam servir a esse propósito. Contudo, a linguagem era o melhor, ou talvez o único meio para exprimir uma ideia abstrata subjacente a um comportamento ou feito específico, e, dentre vários gêneros literários, a historiografia concentrava-se unicamente em recontar o passado por meio de uma sequência de exemplos ao longo dos séculos e, assim, em educar os seus leitores. Mas e a retórica? Ela não se baseava no mesmo método de utilizar exemplos para convencer a audiência? E um jovem romano, que, ele mesmo, mais tarde em sua vida poderia talvez escrever história, ele não aprendia história primeiramente, como parte de seu estudo de retórica? Ambas as perguntas têm respostas afirmativas, mas nenhuma delas afeta a capacidade única da historiografia de transmitir a história por meio de exemplos. De fato, de acordo com Cícero, a historiografia romana, desde suas origens até o seu próprio tempo, não apresentava qualquer qualidade literária.²⁷ Já que as escolas de retórica se concentravam, precisamente, na perfeição estilística, isso elimina a possibilidade de que as qualidades cruciais ao nosso contexto fossem ensinadas ali. Além disso, a retórica grega não era ensinada em Roma antes do séc. II a.C., e as escolas latinas de retórica não existiam antes do começo do primeiro século de nossa era. Daí, detrai-se que os historiadores romanos até essa época, ou não aprendiam retórica, ou aprendiam somente retórica grega, que, logicamente, fornecia um treinamento no método de convencer usando exemplos históricos, mas que, geralmente, não usava exemplos conforme o modo de pensar romano, direto e moralista.²⁸ O surgimento da retórica latina, mais de um século depois da historiografia romana, teve a consequência de que um dos gêneros mais típicos da literatura romana, a coleção de exemplos históricos a serem usados na retórica, explorou o material originário facilmente disponível nas obras já existentes de historiadores romanos, e não vice-versa.²⁹ Naturalmente,

mais tarde, historiadores romanos serão ou devem ser influenciados na forma de pensar pelo próprio estudo de retórica em que aprenderam não menos como usar exemplos históricos, mas oradores e professores de retórica continuaram a procurar exemplos não apenas em discursos e manuais de retórica, mas também em obras de história.³⁰

A afirmação de Tito Lívio, citada acima e confirmada pelo grande número de *exempla* dado em muitos outros textos da historiografia romana, deixa claro que os modelos romanos transmitem valores morais. Embora se refiram ao comportamento individual, eles não se baseiam na ética individualista, mas na coletiva. Assim, na sociedade romana deve ter existido um conjunto de regras morais que foram impostas por leis ou por consenso social. Isso também é confirmado por muitas evidências: foi chamado *mos maiorum* (costumes e valores morais dos antepassados) e concebido para permanecer sempre inalterável.³¹ Todavia, a experiência de vida ensinou que poderiam surgir situações de um novo tipo e que, por conseguinte, novas formas de agir e de se comportar seriam necessárias – as quais poderiam e iriam tornar-se exemplos e então ser incluídas no *mos maiorum*.³² Mesmo assim, em geral, a mentalidade por trás do *mos* era estritamente conservadora. Isso é verdade, também, do historiador que descreve ações do passado como exemplos para as gerações futuras.³³ O conservadorismo peculiar dos valores morais significa que passado e presente são essencialmente a mesma coisa. Em consequência, há uma tendência de negar que qualquer mudança ou desenvolvimento ocorre ao longo do tempo – com uma exceção notável: declínio moral é admitido como uma possibilidade, como os romanos pensavam que tivesse ocorrido no século das guerras civis romanas (133 – 30 a.C.), mais vividamente descrito por Salústio, o derradeiro autor romano que representa um ponto de vista pessimista. Além disso, segundo o modo de pensar romano, o declínio moral pode e deve ser combatido por todos. A arma contra o declínio moral é precisamente oferecida pelos conhecidos *exempla* de um tempo em que as coisas ainda estavam em ordem, ou seja, exemplos do passado, certamente de um passado remoto. Portanto, pensa-se na historiografia como sendo capaz de ajudar, através de seus exemplos, não só a manter a ordem moral estabelecida, como também a restaurar uma velha e boa ordem que tenha sido ameaçada ou mesmo perdida. Isso foi exatamente parte de programa de restauração de

Augusto, como ele próprio o formulou em seu famoso *Res Gestae*, e esse programa era duplo no sentido explicado acima: “Por meio de novas leis que eu dispus para serem introduzidas (no Senado), eu restaurei muitos exemplos dos nossos antepassados que foram desaparecendo da nossa vida, e eu próprio criei exemplos em muitos aspectos a serem imitados por gerações posteriores.”³⁴ A mesma ideia, embora mesclada a uma boa dose de cepticismo sobre a possibilidade de restaurar a moral de Roma, fazia parte do pensamento de Tito Lívio, algumas décadas antes, quando ele começou a escrever sua história romana, e foi a mais alta no pensamento de Vergílio e de alguns outros – mas não todos – autores da época da mesma forma.³⁵

A crença firme na permanência imutável de valores morais obscureceu e impediu o reconhecimento das mudanças reais que especialmente as conquistas romanas, o Império e, acima de tudo, as guerras civis provocaram. A historiografia do tempo de Augusto e do primeiro principado foi parcialmente bem sucedida, pelo menos, em negar tais mudanças. A questão que se põe, entretanto, é inevitável, se existiam em todos os tempos acontecimentos em Roma que, de fato, provocaram mudanças fundamentais em valores morais, ou mesmo excluíram o sistema moral estabelecido e o substituíram por um novo, então seria necessário um conjunto completo de novos exemplos ou exemplos históricos morais nunca antes utilizados. Tal mudança deve ter sido causada pelo sistema de crenças cristão e especialmente por sua ascensão à religião do Império romano. A realidade, porém, era mais complexa – bem como mais conservadora. Como tem sido discutido recentemente, o talvez mais importante professor da igreja no final do séc. IV d.C., Ambrósio, Bispo de Milão, continuou a invocar o princípio da educação moral através dos *exempla* históricos, mas ele usava exemplos que diferiram daqueles tradicionais romanos. Em vez dos políticos e generais de um passado remoto, ele invocava os reis do Israel antigo.³⁶ Por outro lado, no início do quinto século, o autor da primeira história do mundo cristão (*Historiae aduersus paganos*), Paulo Orósio, que se defrontou com as pesadas perdas políticas e militares da parte ocidental do Império Romano e, mais ainda, o saque de Roma pelos visigodos, usava exemplos históricos de forma diferente. Ele via a vida humana em geral como uma sequência de infortúnios e miséria causados pelos pecados dos homens e pelo subsequente castigo de Deus. Mas ele também

acreditava que o tempo do paganismo foi muito mais atingido por tal miséria que a era desde o nascimento de Jesus Cristo, na qual o mundo inteiro, pela vontade de Deus, tornou-se parte do Império Romano. Tendo em vista que os imperadores romanos e muitos de seus súditos tinham-se convertido ao cristianismo, ao Império Romano, em sua opinião, ainda o único verdadeiro império do mundo, foi concedido um futuro sem perturbações. Com a finalidade de contrastar o mau e antigo passado pagão do mundo, e especialmente o de Roma, com o mais recente e bom passado cristão em conjunto com o presente e futuro, Orósio apropriou-se de *exempla* da historiografia pagã – mas selecionou apenas os exemplos negativos para demonstrar a perversidade do passado pagão. Especialmente mediante a exploração de Salústio, o pessimista que ofereceu um conceito explícito de declínio moral de Roma, Orósio – e, da mesma forma, Agostinho em *A cidade de Deus* – não alterou os juízos de valor inerentes aos exemplos que escolheram; em vez disso, eles integraram a conotação moral negativa dos exemplos de sua fonte pagã diretamente em seu sistema de valores cristãos.³⁷ Como resultado, mesmo a mudança qualitativa, que a religião cristã trouxe ao Ocidente Romano, não pôs um fim ao modo romano de entender a história como um conjunto de exemplos morais que representam valores-chave. Portanto, na verdade, a utilização de exemplos de morais tirados do passado é o mais persistente e contínuo componente do pensamento histórico romano: para os romanos, a história é exemplo – e exemplo é autoridade.³⁸

RESUMO E CONCLUSÃO

Os romanos registraram e lembraram o passado por diferentes meios. A historiografia tornou-se um deles, mas tardiamente e sob a influência estrangeira (grega). No entanto, a historiografia foi a ferramenta mais importante para expressar o pensamento histórico. O registro e a lembrança da história foram profundamente influenciados pelas convenções sociais e pelo poder político. A intensidade dessa influência depende ainda tanto das condições sociais e políticas que prevaleciam quanto dos próprios meios e formas de registro histórico e memória. Influenciados por um gênero especial de historiografia grega, historiadores romanos, na época da expansão de Roma no Mediterrâneo, descrevem sua história, seguindo o padrão

de histórias locais focalizado especialmente na fundação da cidade ou da tribo por um semideus ou deus e em histórias de prodígios. Mesmo quando a história de Roma se torna de fato história do mundo, a historiografia permanece concentrada na cidade de Roma e emancipa-se apenas parcialmente do regime da historiografia local grega. Na sua historiografia, os romanos usavam o regime analista, a que eles estavam acostumados pela organização política da sua República, bem como as breves listas de eventos registrados por seus sacerdotes chefes. As mudanças políticas provocadas pelo Principado e pelo Império causaram uma mudança no sentido de um esquema cada vez mais ou mesmo completamente biográfico.

Embora a história romana seja história política, ao julgar o comportamento de atores históricos, os romanos não aplicam critérios políticos, mas regras morais. Desde o início, eles viam a história como uma série de exemplos morais que as gerações futuras deveriam imitar (se fossem bons) ou evitar (se ruins) em situações semelhantes. Situações em que se precisasse de uma orientação a partir de um exemplo histórico foram pensadas para poderem ser trazidas à tona em qualquer lugar ou ocasião. Os romanos estavam interessados no passado, não porque o considerassem como diferente do presente, mas, pelo contrário, porque ambos eram considerados qualitativamente iguais. A única consequência, que eles perceberam, foi que o declínio moral poderia ser combatido precisamente baseando-se em exemplos de um passado melhor. Até mesmo os autores cristãos no Ocidente Romano, embora de maneiras específicas definidas por suas crenças, mantêm essa longa tradição do pensamento histórico mediante o recurso a exemplos do passado.

No entanto, reduzir a história romana a um conjunto de exemplos morais e nada mais, tal como foi descrita pelos próprios historiadores romanos, seria injustiça. Como os gregos, os romanos consideravam a história como um fluxo contínuo de eventos (*historia continua*) e, além disso, eles garantiram a continuidade da história, levando adiante as obras dos historiadores anteriores.³⁹ Isso impediu os historiadores romanos de escrever a história como uma simples coleção de exemplos e de fragmentar o fluxo da história em trechos desconexos, narrando apenas os eventos e ações que fossem especialmente capazes de servir como exemplos. Quando se leem passagens mais extensas, como, por exemplo, em Tito Lívio ou Tácito,

pode-se ver que a história era para eles – e para outros historiadores romanos também – uma continuidade de eventos, em que esses eventos, que serviram como *exempla*, tinham o papel de destaque (*lumina*). Além disso, os romanos – reconhecidamente menos que os gregos, mas não em grande medida – esperavam da história não só a compreensão clara da natureza íntima das ideias morais, transmitidas por exemplos individuais, mas também das ideias políticas gerais que não podiam ser ensinadas por qualquer *exemplum*.

Dessa forma, esclarecendo, a verdadeira lição a ser aprendida com o discurso de Cláudio em Tácito (citado acima) não é que o Imperador ali atue como um governante exemplar, mas que um Império pode ser estabelecido e conduzido com êxito durante um longo período de tempo, apenas integrando – em correlação com o crescimento do Império – um crescente número de indivíduos no grupo de cidadãos e até mesmo elevando alguns deles para a classe dominante. O foco nos *exempla*, mesmo de tipos simples, não impediu, mesmo assim, o historiador romano de adquirir uma compreensão histórica mais profunda, criando discussões, mesmo que implicitamente, por apresentar uma série de eventos análogos estendidos por um longo período de tempo e, assim, interpretando a história em um nível mais abstrato.⁴⁰ Apesar de sua tendência forte para enfatizar exemplos personalizados e moralistas, a historiografia romana foi, como demonstramos, muito mais do que uma simples coleção de *exempla*.

ABSTRACT

How the Romans Remembered, Recorded, Thought about, and Used Their Past

Scholarship on classical antiquity with its strong philological and literary tradition associates historical recording and memory very closely and sometimes absolutely with historiography.¹ Although this may be one-sided, it is impossible to write about the topic of this volume, as far as it concerns the Romans, without dwelling much upon their historiography and some of its peculiarities.² My discussion is divided into three sections, moving from social and historical memory outside historiography to historiography proper; the last section, dealing with the very center of Roman historical thinking, is by far the longest.

KEYWORDS

Roman historiography; historical recordings; memory.

NOTAS

¹ Walter (2004) ocupa-se em detalhe com registro histórico e memória, tanto dentro como fora da historiografia, enfatizando, contra a perspectiva arqueológica de Hölscher (2001), que historiografia é muito mais que um “ramo secundário da memória histórica” (p. 212-20). Vide também Beck e Walter (2001, p. 47-50). A contribuição deve muito à ajuda paciente e amigável de Kurt Raaflaub.

² Sobre historiografia romana, vide Flach (1998); Mehl (2005, 2011) e, entre várias boas introduções e compêndios em inglês, esp. Mellor (1999); Marincola (2007). Kraus & Woodman (1997) enfoca uma seleção de historiadores latinos de Salústio a Tácito.

³ Walter (2004, p. 84-211) absorve e cita a rica erudição das últimas décadas em tudo que significa preservar a memória histórica, reinterpreta e dá ênfase às suas funções.

⁴ Para os seguintes pontos e uma avaliação da sua importância para a memória histórica, consulte Walter (2004, p. 84-130).

⁵ Por esse motivo Catão, *Origines* fr. 4.1 (CHASSIGNET, 1986, p. 34; BECK; WALTER, 2001, p. 196-97) critica os *fasti*. Vide RÜPKE, 1995; FLACH, 1998, p. 57-59; MEHL, 2011, p. 37-39.

⁶ WALTER, 2004, p. 131-54, com WALTER, p. 155-95, é necessário acrescentar “lugares imaginados de memória” (155).

⁷ Acerca da República Romana, vide WALTER, 2004, p. 196-207; acerca dos primeiros tempos do Império: BEHRWALD, 2009.

⁸ Andreae 1999. A autorrepresentação de Augusto e seu monopólio da informação pública eram dois lados de uma mesma moeda; vide, com diferentes enfoques, KIENAST, 1999, p. 261-307; LEVICK, 2010, p. 202-87; DAHLHEIM, 2010, p. 235-85, e imediatamente abaixo.

⁹ Com a observação de que os historiadores romanos desde a época de Augusto já não conheciam o estado romano, como se ele fosse então um Estado estrangeiro (*inscitia rei publicae ut alienae*), Tácito, *Historiae* 1.1 sucintamente oferece uma visão semelhante à de Dion Cássio. Vide imediatamente acima, e FLACH, 1998, p. 160-61; LUCIANO, 2010, p. 133-136 (no capítulo “Technique of management and the good-feel-factor”); MEHL, 2011, p. 123, 144, 153-54; para o histórico de fundo, também KIENAST, 1999, p. 261-67.

¹⁰ Embora alguns imperadores – antes ou durante o seu governo – fossem ativos em escrever obras literárias e especialmente em comentar suas próprias vidas ou atos como imperadores, Cláudio parece ter sido o único a escrever obras de historiografia no sentido estrito da palavra. Vide PETER, 1914;1906, p. 292-94, CXX-CXXIII (muito atrasada, espera-se, pela equipe liderada por T.J. Cornell, uma edição nova e aumentada); MEHL, 2011, p. 133-35. Suetônio (*Claudius* 41-42) oferece uma sinopse de Cláudio como um historiador.

¹¹ Com a palavra, *avía* (avó) Suetônio (*Claudius* 41) não alude a Otávia, mãe de Antônia e avó materna de Cláudio, mas a Livia, avó paterna dele e mãe de Druso: Otávia tinha morrido já em 11/10 a.C., evidentemente antes do nascimento de Cláudio em 10 a.C., enquanto Livia morreu apenas em 29 d.C. Portanto KIENAST, 1999, p. 267 com a n. 200 (sugerindo Otávia) está errado. Tito Lívio morreu em cerca de 17 d.C.; assim, foi possível para ele ser professor de Cláudio na história escrita antes da morte de Augusto, e também por algum tempo depois disso. Deve-se estar ciente do fato

de que as observações de Suetônio nesse capítulo, como habitualmente em suas biografias, não estão dispostas em ordem cronológica, e, por conseguinte, podem confundir o leitor. Vide FLACH, 1998, p. 179-84 e MEHL, 2011, p. 165-69.

¹² Com referência a Cláudio como um historiador, consulte acima n. 10; para Tito Lívio e Augusto, vide FLACH, 1998, p. 140-41 e MEHL, 2011, p. 103. A fonte para a observação sobre Tito Lívio é Tácito, *Anais* 4.34. Vide também Sêneca, *Naturales Quaestiones* 5.18.4. Note-se que, de acordo com Dion Cássio, *História romana* 56.34, Augusto em seus últimos anos teve um julgamento mais diferenciado sobre Pompeu e César. Portanto parece que as discussões sobre essas duas pessoas seria possíveis entre eles.

¹³ Consulte a observação geral em Cornélio Nepos, *Cato* 3.4 e, para um exemplo, Catão, *Origines*, fr. 4.7a (BECK; WALTER, 2001, p. 200-3; CHASSIGNET, 1986, p. 36-38). O autor Aulo Gélio, citando Catão em *Noctes Atticae* 3.7.1-19, ao introduzir o relato dele, nomeia o herói, mas, na própria narrativa de Catão, todos os indivíduos (o general cartaginês, o cônsul romano como comandante, e o herói, um tribuno romano) não têm nomes, eles são mencionados exclusivamente por suas fileiras ou títulos. Somente uma pessoa histórica, mencionada para comparação (o rei espartano Leônidas, que morreu na batalha das Termópilas, contra os persas), tem um nome. Aulo Gélio deve ter colhido o nome do tribuno em outro lugar.

¹⁴ Ao usar o termo *scriptor rerum* (equivalente a *scriptor historiarum*) para os historiadores que Alexandre o Grande tinha em sua comitiva para descrever seus feitos, Cícero (*Pro Archia poeta* 24) sugere autores que, certamente, estudiosos modernos chamam não de biógrafos, mas de “Historiadores de Alexandre”. Em relação a esses autores, consulte MEISTER, 1990, p. 102-23. Ao introduzir a narrativa da segunda Guerra Púnica, Tito Lívio (*Ab urbe condita* 21.1), escrevendo durante a transição da República ao Império, chama de *scriptores rerum* a todos os historiadores que – como Tucídides – escrevem sobre a história de uma guerra (sendo *guerra* a substância final da *res*) e que exaltam sua respectiva guerra como “a mais digna de ser lembrada.” Apesar de Tito Lívio salientar a importância do líder cartaginês Aníbal para a segunda Guerra Púnica, em sua opinião não é uma guerra travada por pessoas, mas por “estados e povos” (*civitates gentesque*).

¹⁵ O valor dos *fasti* como uma fonte para a história é intensamente debatida (vide, por ex., RÜPKE, 1995), mas isso não afeta nossas reflexões.

¹⁶ Vide CHASSIGNET, 1996, p. XXIII-XLII e 1-15.

¹⁷ Embora as *pólis* gregas também tivessem magistrados anuais, os autores gregos não escreviam histórias baseadas em anais, nem mesmo Tucídides, que usou um esquema peculiar de sucessivos verões e invernos (com ou sem campanhas) para narrar a guerra do Peloponeso. Nem existe uma pista de que exatas analogias para os *fasti* romanos tenham existido entre os gregos.

¹⁸ Sobre o início da historiografia romana, vide FLACH, 1998, p. 56-79; MEHL, 2011, p. 41-60. KIERDORF, 2003, p. 9-17 parece ser único em datar o início da historiografia romana algumas décadas antes, após o fim da primeira Guerra Púnica. A opinião pública grega e a cultura grega, entre a nobreza romana após a primeira Guerra Púnica, dificilmente teria diferido muito daquelas durante a segunda Guerra Púnica.

¹⁹ Tácito, *Anais* 1.1: *Urbem Romam a principio reges habuere*. Esta é a primeira frase do

resumo extremamente condensado de Tácito da história romana antes da morte de Augusto em 14 d.C., que é o ponto de partida para sua própria narrativa histórica.

²⁰ Meu argumento aqui concorda em muitas, mas não todas, facetas com WALTER, 2004, p. 51-62, que discorre longamente em detalhe sobre o *exemplum* as um típico meio romano de conectar os presente com o passado.

²¹ Trans. da edição Loeb: *Hoc illud est praecipue in cognitione rerum salubre ac frugiferum, omnis te exempli documenta in illustri posita monumento intueri; inde tibi tuaeque rei publicae quod imitere capias, inde foedum inceptu foedum exitu quod vites. ... nulla umquam res publica ... bonis exemplis ditior fuit.* Como Tito Lívio é nossa principal testemunha para escrever a “história exemplar”, seu uso de tais exemplos tem sido estudado intensivamente; vide esp. CHAPLIN, 2000.

²² Entre os mais velhos trabalhos acadêmicos alemã acerca dos termos de valor romanos (“*Wertbegriffe*”), ver KNOCHE, 1934; entre as obras mais recentes, caracteristicamente, concentrando-se no final da república, com suas rápidas mudanças, e o primeiro principado, com sua transformação política fundamental, ver CHAPLIN, 2000; OPPERMANN, 2000; BÜCHER, 2006.

²³ Tucídides, *Historiae* 1.22; para Xenofonte, vide MEISTER, 1990, p. 74.

²⁴ Tácito, *Anais* 11.23-25, esp. 24. O discurso original, preservado em uma inscrição de Lion, está no *Corpus Inscriptionum Latinarum* 11.1668, em *Inscriptiones Latinae Selectae* 212, bem como em outras coleções epigráficas e documentais. Para a análise comparativa das duas versões do discurso de Cláudio, vide VON ALBRECHT, 1995, p. 164-89; FLACH, 1998, p. 230-40.

²⁵ Vide WIRSZUBSKI, 1954 com Cícero, *Pro Sestio* 98; *De oratore* 1.3; *Brutus* 8; *De officiis* 3.1.

²⁶ Salústio era um membro da classe senatorial, mas teve problemas em sua carreira depois do assassinato de seu patron, Júlio César, o único meio como ele poderia viver em segurança parece ter-se mantido fora da política, e então ele desistiu da carreira senatorial (*cursus honorum*) antes de ter chegado ao cimo. Tito Lívio, por outro lado, nunca exerceu atividade política, mas escreveu sua *História de Roma* em íntimo contato com o novo grupo predominante de Augusto, sua família e seus amigos pessoais. Enquanto Salústio teve de achar um novo campo de atividade e conquistar a aceitação entre seus contemporâneos mediante sua atividade, Tito-Lívio pôde estar seguro de desfrutar o apoio geral dos novos governantes, porque sua história, com seus valores morais principalmente tradicionais, correspondia à ideologia da restauração Augustana.

²⁷ Cícero, *De oratore* 2.51-64; *De legibus* 1.5-10; WOODMAN, 1988, p. 76-101. Sobre o ideal de Cícero acerca de “história com retórica, retórica com história” vide FOX, 2007, p. 111-48.

²⁸ Sobre o desenvolvimento da retórica na República de Roma, vide, com enfoque diferente, EISENHUT, 1994, p. 45-61, esp. 60-61; FUHRMANN, 1995, p. 42-47, esp. 46-47. Sobre a retórica nas obras de Salústio, Tito Lívio, Tácito, e sobre as ideias de Cícero de como escrever história, vide WOODMAN, 1988, que, entretanto, não discorre sobre *exempla*.

²⁹ Sabemos que este gênero apenas através da compilação feita por Valério Máximo, no tempo do imperador Tibério. Como era costume na antiguidade, ele não citou as

fontes sistematicamente. Por isso não é possível dar um catálogo digno de confiança dos autores e das obras usadas por ele. Alguma coisa do material apresentado por ele pode mesmo ter sido parte do conhecimento popular geral que não poderia ser atribuído a qualquer fonte precisa.

³⁰ Os discursos de Cícero estão cheios de exemplos históricos de origem diferente, enquanto Quintiliano, em seu livro de retórica (*Institutio oratoria*), procura por exemplos estilísticos (não históricos) nas obras dos historiadores Heródoto, Tucídides, Fábio Pictor, Tito Lívio e Salústio.

³¹ Vide PÖSCHL, 1991 e LINKE, 2000; especialmente acerca da conexão entre *mos maiorum* e *exempla*, Hölkeskamp 1996.

³² Esta é a conclusão geral do discurso de Cláudio, apoiando a ideia de fazer senadores dos nobres gauleses (na versão de Tácito, *Anais* 11.24; veja acima n. 24) e (ironicamente, considerando a questão real) no discurso de Lúcio Vitélio, apoiando o casamento entre Cláudio e sua sobrinha-neta Agripina (ainda na versão de Tácito, *Anais* 12.6).

³³ Vide o capítulo sobre “*Exempla and conservatism*” em FOX, 2007, p. 152-55.

³⁴ Augusto, *Res gestae* 8: *Legibus novis me auctore latis multa exempla maiorum exolescentia iam ex nostro saeculo reduxi et ipse multarum rerum exempla imitanda posteris tradidi*. É sabido que Augusto aqui se refere à sua legislação moral. De acordo com Suetônio, *Augustus* 31, o próprio Augusto escolheu os grandes homens do passado romano cujas estátuas deveriam ser erguidas como exemplos da virtude no novo *Forum Augustum* em Roma; vide KIENAST, 1999, p. 207, 210-11.

³⁵ Pref. 9, imediatamente antes, Tito Lívio fala do valor dos *exempla* (cf. acima n. 10).

³⁶ LEPPIN, 2008, p. 48: “Ambrosius konnte... der traditionalistischen Denkform des Exemplum verbunden bleiben... dadurch, dass er sich auf neue Exempla bezog, nämlich auf die Könige des Alten Testaments” (Ambrósio pôde... permanecer ligado à forma tradicional de pensamento de exemplos... à medida que empregava novas formas de exemplos, nomeadamente os reis do Antigo Testamento).

³⁷ Vide os índices nas edições de ambas as obras. Sobre o entendimento de Orósio acerca da história, vide COBET, 2009.

³⁸ Vide PÖSCHL, 1991, p. 189: “Die Macht des Beispiels in Rom ist aber nichts anderes als die Macht der Geschichte und die römische Geschichtsschreibung eine Form römischen Vorbilddenkens. Sie will große Beispiele hinstellen, die durch ihre Autorität verpflichten” (O poder do exemplo em Roma não difere, contudo, do poder da História e a historiografia é uma forma do pensamento paradigmático. Ela irá estabelecer grandes exemplos, que se impõem por sua autoridade).

³⁹ Sobre *historia continua* Romana, vide MEHL, 2011, p. 40, 50, 89 e o índice *s.v.* “continuation in historiography.”

⁴⁰ O argumento lógico dramático, como esboçado acima, não é um feito do imperador Cláudio – cujo discurso (preservado em uma inscrição; ver n. 24) apresenta mais uma característica erudição histórica, às vezes muito crua, do que a lógica do argumento – mas do historiador Tácito (ou de uma fonte literária usada por ele). Poder-se-ia, é claro, considerar a política romana (conforme descrito em Tácito, *Anais* 11,24), como um exemplo positivo, e a política grega (como descrito na mesma obra), em oposição, como um exemplo negativo. Mas esse também não seria um *exemplum* do tipo romano moralista e personalizado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBRECHT, M. von. **Meister römischer Prosa von Cato bis Apuleius**. 3. ed. Tübingen. 1995. [The English version, **Masters of Roman Prose: Interpretative Studies**. trans. N. Adkin. Leeds, 1989 is based on the 2. ed. German, Heidelberg 1982]
- ANDREAE, B. **Römische Kunst**. Darmstadt: s.n., 2000. [Revised and expanded ed. Freiburg i. Br.]
- BECK, H.; WALTER, U. (trans., comm.). **Die Frühen Römischen Historiker I: Von Fabius Pictor bis C. Gellius**. Darmstadt: s.n. 2001.
- BEHRWALD, R. Festkalender der frühen Kaiserzeit als Medien der Erinnerung. In: BECK, H.; WIEMER, H.-U (Eds.). **Feiern und Erinnern. Geschichtsbilder im Spiegel Antiker Feste**. Berlin, p.141-166, 2009.
- BÜCHER, F. **Verargumentierte Geschichte: Exempla Romana im politischen Diskurs der späten römischen Republik**. Stuttgart: s.n., 2006.
- CHAPLIN, J.D. **Livy's Exemplary History**. Oxford : s.n., 2000.
- CHASSIGNET, M. (ed., trans.). **Caton: les origines (fragments)**. Texte établi, traduit et commenté. Paris : s.n., 1986.
- _____. **L'annalistique Romaine I: Les annales des pontifes et l'annalistique ancienne (fragments)**. Texte et traduction. Paris: s.n., 1996.
- COBET, J. Orosius Weltgeschichte. Tradition und Konstruktion. **Hermes**, n. 137, p. 60-92. 2009.
- DAHLHEIM, W. **Augustus: Auführer, Herrscher, Heiland. Eine Biographie**. Munich: s.n., 2010.
- EISENHUT, W. **Einführung in Die Antike Rhetorik und Ihre Geschichte**. 5. ed. Darmstadt: s.n., 1994.
- FLACH, D. **Römische Geschichtsschreibung**. 3. ed. rev. Darmstadt: s.n., 1998.
- FLECK, M. **Cicero Als Historiker**. Stuttgart: s.n., 1993.
- FOX, M. **Cicero's Philosophy of History**. Oxford: s.n., 2007.
- FUHRMANN, M. **Die Antike Rhetorik: Eine Einführung**. 4. ed. Munich: s.n., 1995.
- HÖLKESKAMP, K.-J. *Exempla* und *Mos maiorum*. Überlegungen zum Kollektiven Gedächtnis der Nobilität. In: GEHRKE, H.-J.; MÖLLER, A. (Eds.). **Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und Historisches Bewußtsein**. Tübingen. p. 301-38, 1996.
- HÖLSCHER, T. Die Alten vor Augen: Politische Denkmäler und Öffentliches Gedächtnis im Republikanischen Rom. In: MELVILLE, G. (Ed.), **Institutionalität und Symbolisierung: Verstetigung Kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart**. Cologne. p. 183-211, 2001.
- KIENAST, D. **Augustus: Prinzeps und Monarch**. 3. ed. Darmstadt: s.n., 1999.

KIERDORF, W. **Römische Geschichtsschreibung der Republikanischen Zeit**. Heidelberg: s.n., 2003.

KNOCHE, U. Der römische Ruhmesgedanke. **Philologus**. n. 89, p. 102-24, 1934. Repr. in OPPERMANN, H. (Ed.), **Römische Wertbegriffe**. Darmstadt: s.n., 1967. p. 420-45

KRAUS, C. S.; WOODMAN, A.J. **Latin Historians**. Oxford: s.n. 1997.

LEPPIN, H. Zum politischen Denken des Ambrosius. In: FUHRER, T. (Ed.), **Die Christlich-philosophischen Diskurse der Spätantike**: Texte, Personen, Institutionen. Stuttgart: s.n., 2008. p. 33-49

LEVICK, B. **Augustus: Image and Substance**. Harlow; London; New York: s.n., 2010.

LINKE, M. (Ed.). **Mos maiorum**: Untersuchungen zu den Formen der Identitätsstiftung und Stabilisierung in der römischen Republik. Stuttgart: s.n., 2000.

MARINCOLA, J. (Ed.). **A Companion to Greek and Roman Historiography**. Malden (MA); Oxford: s.n., 2007. 2 v.

MEHL, A. Geschichtsschreibung in und Über Rom. In: BECKER, E.M. (Ed.), **Die Antike Historiographie und die Anfänge der Christlichen Geschichtsschreibung**. Berlin: s.n., 2005. p. 111-36.

_____. **Roman Historiography**: an Introduction to its Basic Aspects and Development. Trans. H.-F. Mueller. Chichester: s.n., 2011. (Slightly amended from the German version, Stuttgart, 2001).

MEISTER, K. **Die griechische Geschichtsschreibung**: von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus. Stuttgart: s.n., 1990.

MELLOR, R. **The Roman Historians**. New York: s.n., 1999.

OPPERMANN, I. **Zur Funktion historischer Beispiele in Ciceros Briefen**. Munich: s.n., 2000.

PASCHOUD, F. **Roma Aeterna**: études sur le patriotisme romain dans l'occident latin à l'époque des grandes invasions. Rome : s.n., 1967.

PETER, H. **Historicorum Romanorum Reliquiae**. 2. ed. Leipzig: s.n., 1914. v. 1.

_____. **Historicorum Romanorum Reliquiae**. Leipzig: s.n., 1906. v. 2.

PÖSCHL, V. Die römische Auffassung der Geschichte. In: ALONSO-NÚÑEZ, J.M. (Ed.). **Geschichtsbild und Geschichtsdanken im Altertum**. Darmstadt: s.n., 177-99. [First publ. **Gymnasium**. n. 63 (1956), p. 190-206. 1991.]

RÜPKE, J. Fasti. Quellen oder Produkte römischer Geschichtsschreibung? **Klio**. n. 77, p. 184-202, 1995.

TIMPE, D. Römische Geschichte und Weltgeschichte. In: WALTER, U. (Ed.). **Antike Geschichtsschreibung**: Studien zur Historiographie. Darmstadt: s.n., 2006a. p. 109-31.

_____. Westgriechische Historiographie. In: WALTER, U. (Ed.). **Antike**

Geschichtsschreibung: Studien zur Historiographie. Darmstadt: s.n., 2006b. p. 3-63.

WALTER, U. **Memoria und res publica:** Zur Geschichtskultur im Republikanischen Rom. Frankfurt am Main: s.n., 2004.

WIRSZUBSKI, C. Cum dignitate otium. **Journal of Roman Studies**, n. 44, p. 1-13, 1954.

WOODMAN, A. J. **Rhetoric in Classical Historiography:** Four Studies. London: s.n., 1988.

Tradução: *De gestis Mendi de Saa*, de José de Anchieta (I, v. 178-230)
Alice da Silva Cunha

RESUMO

A obra *De Gestis Mendi de Saa*, de autoria do Padre José de Anchieta, editada no ano de 1563 em Coimbra, narra, a exemplo do que o próprio título indica, os feitos de Mem de Sá, terceiro governador-geral do Brasil. Trata-se de uma obra de teor épico, cuja composição obedece aos parâmetros legados pela tradição clássica, entre os quais se pode referir o hexâmetro dactílico, metro usualmente empregado nas epopeias da Antiguidade clássica. O excerto escolhido para tradução diz respeito à expectativa gerada pela chegada de Mem de Sá a terras brasileiras, devido às circunstâncias que envolveram a sua atribulada viagem. O texto ressalta, ainda, as esperanças nele depositadas para solucionar a situação crítica vivenciada na colônia.

PALAVRAS-CHAVE

Epopeia; Renascimento; José de Anchieta.



quam laeta fuit, qua te Brasillia uidit,
Mende, dies! Quantam populis dabis ipse salutem
Afflictis! Quanto terrore fugabitur hostis,
Te pugnante, ferus; qui multa fremitque ruitque
Christiadas contra, saeuo exagitante furore!
Sed tibi prima graues lacrimas dabit atque labores

*Pugna, cadet multo cum carus uulnere natus
Confossus, pulchroque intinget sanguine arenas
Purpureus, tenues et uitam efflabit in auras.
Tu tamen aeterni praefer Genitoris honorem
Ante oculos, nec cede malis, nec cede dolori:
Mors illi aeternam pariet super aethera uitam,
Pulchra feret uerae quam religionis amore
Pectora succensus, superoque locabit Olympo.
Nondum pertigerant aeratae litora prorae,
Post uarios pelagi casus multosque labores,
Linquentes oram Aethiopum, torrente perustam
Axe plagam, quo se impulerat saeuae impetus undae
Aduersusque polus, uentis agitantibus aequor,
Horrida iam magnum rectorem bella manebant
Aerumnaeque graues, saeuorum causa doloris.
Terra procul paucis colitur fecunda colonis,
Vndique quam cingunt montes saxosaeque circum
Litora, qua laxis furit humidus Auster habenis,
Turbatis uiolentus aquis, caelum omne fretumque
Inuoluens nimbis, et terras turbine perflans:
Spiritus hanc sacro designat nomine Sanctus,
Lysiadum cultam populis; quos horrida contra
Bella mouens Tamuya ferox, (id nomen auorum
Hostis habet saeuus), damna infert plurima passim,
Deuastans agros fecundaque fructibus arua;
Abducensque homines, it praeda uictor abacta,
Captiuoque auidos impinguat sanguine uentres.
Iamque omnes uariis concurrere partibus hostes,
Et saeuam glomerare manum, populentur ut omnem
Christiadum populum; furit imis ira medullis
Et belli uesanus amor carnisque cupido
Humanae; gliscunt insano corda furore,*

*Et, ni dextra Dei coeptis crudelibus obstet,
Auxilium caeleste ferens, gentemque superbam
Bellorum ardentem furiis auidamque cruoris
Disturbet, saevo iam protinus omnia Marte
Incestent, madidentque piorum sanguine terram.
Ergo, ubi Neptunum emensus portuque potitus,
Magnanimus nouit praeses fera bella parari
Christiadas contra, saeuasque insurgere gentes,
Hinc illinc animis nunquam desistere certas,
Donec caede omnes perdantque uorentque cruenta;
Continuo Superorum (ea maxima cura) Parentem
Mente adit, et tacito uersans secum omnia corde,
Obsessis implorat opem; quae plurima caelo
Aduenit, humanis cum se clementia rebus
Omnipotens praebet facilem, prece uicta suorum.*

Ó quão ditoso dia, Mem de Sá, aquele em que a terra brasílica te pôde vislumbrar! Que vida salutar há de conceder a esses povos aflitos! Ao teu combate, com que grande pavor, fugirá o fero inimigo, que muitos impropérios vocifera, lançando-os contra os cristãos, impelido por uma fúria mortal! Mas o primeiro combate será para ti causa de copiosas lágrimas e grande sofrimento, quando teu filho querido cair por terra, abatido por um golpe fatal, e tingir de púrpura as areias da praia, com o seu precioso sangue, e exalar o último suspiro às auras etéreas. Tu, porém, guarda, diante de teus olhos, a glória do Eterno Pai, e não sucumbas aos infortúnios, nem à dor! A morte lhe concederá, nos céus, a vida eterna, que ele alcançará, inflamado pelo amor da verdadeira religião, presente em seu puro coração, e, no excelso Olimpo, terá sua morada. As proas de bronze não haviam ainda atingido estas margens; e, após sucessivos infortúnios e constantes perigos do mar, deixam os litorais dos etíopes - plagas abrasadas por um sol escaldante, para onde o ímpeto de gigantescas ondas se precipitara, sob um céu adverso, o mar agitado por fortes ventos -, e já, então, aguardavam o ilustre governador guerras violentas e terríveis provações, causa de penosas dores.

Ao longe, uma terra fértil cultivada por poucos colonos,
a cingi-la estão a seu redor montanhas e rochosas praias,
por onde, soltas as rédeas, passa, em fúria, o pluvioso Austro,
violento, em suas águas turbulentas, envolve de nuvens
todo o céu e todo o mar, soprando em turbilhão por sobre as terras.
A esta terra designa-a o Espírito Santo com o seu sacrossanto nome,
terra habitada por povos lusíadas, contra os quais guerras cruéis
move o fero tamoio (o terrível inimigo herda o nome de seus avós),
causando imensos danos por toda a parte,
ao devastar campos e ricas searas de fartas colheitas.
Expulsando os homens, ele segue, abatida a presa, vitorioso,
e do sangue cativo enche os ávidos ventres.
De repente, hordas inimigas acorrem de vários lados,
aglomerando-se, em um bando furioso, para dizimarem
todo o povo cristão; e, em fúria, irrompe, das profundas entranhas,
a ira, a violenta paixão da guerra e a avidez de carne humana;
inflamam-se os corações de insano furor.
E se não fosse a mão de Deus a impedir essas ações criminosas,
trazendo o auxílio celeste a dispersar a tribo altiva,
abrasada pelo furor das guerras, sequiosa de sangue,
e, logo, manchadas todas as coisas, com a ação do cruel Marte,
já a terra inundariam com o sangue dos piedosos.
Tendo, pois, atravessado os mares de Netuno e alcançado o porto,
soube o magnânimo governador de feras guerras preparadas
contra os cristãos; de tribos selvagens em constantes rebeliões,
oriundas de toda a parte, firmes na sua intenção de nunca desistir,
ao ponto de a todos arruinarem e destruírem com cruenta matança.
Incontinenti, dirige-se em seu espírito ao Pai Celeste (sua maior
devoção), e revolvendo todas essas coisas no silêncio do coração,
implora para os sitiados o seu auxílio, que desce, copiosamente, dos céus:
ao mostrar-se propícia a onipotente clemência, vencida pela prece
dos que Lhe são fiéis, diante das difíceis situações da vida humana.

RÉSUMÉ

De gestis Mendi de Saa, de José de Anchieta
(I, 178-230)

L'oeuvre *De Gestis Mendi de Saa*, du prêtre José de Anchieta, éditée en 1563, à Coimbra, raconte, comme son propre titre le montre, les faits de Mem de Sá, troisième gouverneur général du Brésil. Il s'agit d'un ouvrage de contenu épique, dont la composition obéit aux paramètres transmis par la tradition classique, parmi lesquels on peut citer l'hexamètre dactylique, le mètre employé dans les épopées de l'Antiquité classique. L'extrait choisi concerne les attentes de l'arrivée de Mem de Sá au sol brésilien, en raison des circonstances pénibles de son voyage. Le texte met encore en relief les espoirs qui revenaient de lui afin de résoudre la situation critique que l'on ressentait dans la colonie.

MOTS-CLÉS

Épopée; Renaissance; José de Anchieta.

Alice da Silva Cunha | *Tradução: De gestis Mendi de Saa, de José de Anchieta*

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

ANCHIETA, José de. *De gestis Mendi de Saa*. Introdução, versão e notas do Pe. Armando Cardoso. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

Autores

Alice da Silva Cunha

Doutora em Letras Clássicas pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Professora Associada IV da UFRJ

Andreas Mehl

Doutor pela Universidade de Giessen (Alemanha)

Professor da Martin-Luther-Universität (Alemanha)

Carlos Eduardo da Costa Campos

Doutorando em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Membro do ATRIVM – Espaço Interdisciplinar de Estudos da Antiguidade (UFRJ)

Edson Moreira Guimarães Neto

Doutor em História Comparada pela UFRJ

Professor da Faculdade União de Campo Mourão (UNICAMPO)

Fábio de Souza Lessa

Doutor em História Social pela UFRJ

Professor Associado III da UFRJ

Gilvan Ventura da Silva

Doutor em História Econômica pela Universidade de São Paulo
(USP)

Professor Associado da Universidade Federal do Espírito Santo
(UFES)

Marcos José de Araújo Caldas

Doutor em História Antiga pela Rheinische Friedrich Wilhelms
Universität Bonn (Alemanha)

Professor Associado I da Universidade Federal Rural do Rio de
Janeiro (UFRRJ)

Pedro Baroni Schmidt

Mestre em Letras Clássicas pela USP

Professor Assistente da UFRJ